

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

# **A natureza da moral de Hume**

Jaimir Conte

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

**Orientador  
João Paulo Gomes Monteiro**

**São Paulo  
2004**

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

## **A natureza da moral de Hume**

Jaimir Conte

São Paulo  
2004

Para  
*Maria e Tácito*

## **Agradecimentos**

Ao professor João Paulo Monteiro, pela orientação e por seu papel fundamental no desenvolvimento desta tese; à professora Sara Albieri, pela amizade e também pelo acompanhamento deste meu trabalho; à Fapesp, pela concessão da bolsa de pesquisa.

## Resumo

Esta tese procura destacar e contrastar algumas interpretações sobre a natureza da teoria moral de David Hume. O primeiro capítulo expõe, em termos gerais, o contexto filosófico a partir e dentro do qual Hume apresenta sua teoria. O segundo capítulo expõe os principais argumentos de Hume, seja contra outras posições filosóficas, especialmente contra o racionalismo moral, seja em defesa de sua posição. O terceiro capítulo discute se a teoria de Hume pode ser considerada uma forma de subjetivismo, segundo a qual a distinção entre virtude e vício é redutível aos sentimentos de *aprovação* e de *desaprovação*, ou, ao contrário, uma forma de realismo em moral, segundo a qual os juízos morais descrevem alguma coisa que é independente dos pensamentos e dos sentimentos dos sujeitos que os expressam. Após discutir ambas as interpretações, defendendo a tese, sugerida por Capaldi, de que a posição de Hume é melhor descrita como sendo uma forma de ‘intersubjetivismo’, ou seja, uma posição segundo a qual os juízos morais são universais, mas também se referem às paixões humanas. Afinal de contas, a teoria moral de Hume baseia-se no postulado de que o fenômeno da moralidade surge no inter-relacionamento de um indivíduo com outro indivíduo, tendo seu aparecimento apenas na medida em que este observa e reage às ações praticadas pelos outros com os quais convive em sociedade.

### Palavras-Chave

Hume, moral, realismo, subjetivismo, intersubjetivismo

## Abstract

This thesis search to point out some interpretations about the nature of Hume's moral theory. Initially our aim has been to provide a brief sketch of the intellectual milieu in which Hume was writing. The chapter two attempts expose the arguments of Hume against another philosophical positions, especially versus the moral rationalism, as well as in defense of our own position. The chapter three discuses if Hume's moral theory is a kind of subjectivism, according to which the distinction between virtue and vice is reducible to sentiments of *approbation* and of *disapprobation*, or, on the contrary, a kind of realism in moral, according to which the moral judges relate something independent of thinking and sentiments. The thesis supported here is that Hume's moral philosophy is a kind of 'intersubjectivism', i.e, a position according to which the moral judges are universals, but that its also refer to sentiments, after all, the Hume's moral theory assent on the postulate that morality arise from the interrelations individuals, appear only in so far as a human being is affected by actions performed by another human being with which cohabit in society.

Key-words

Hume, moral, realism, subjectivism, intersubjectivism

# Índice

<b>Introdução</b>	09
<b>1. Hume e a filosofia moral britânica</b>	13
1.1. O jusnaturalismo	19
1.2. O racionalismo moral	22
1.3. Teoria do egoísmo moral	34
1.4. Teoria do senso moral	43
<b>2. A filosofia moral de Hume</b>	49
2.1. As distinções morais não derivam da razão	49
2.2. As distinções morais derivam de um senso moral	60
2.3. O papel da razão na teoria moral de Hume	61
2.4. A teoria moral na <i>Investigação</i>	68
<b>3. A natureza da moral de Hume</b>	74
3.1. A interpretação subjetivista	77
3.2. A interpretação realista	99
3.3. Uma posição intermediária	126
<b>4. Universalismo, ceticismo e naturalismo</b>	132
4.1. A busca de padrões morais universais	132
4.2. Hume e o ceticismo	150
4.3. O naturalismo de Hume	166
<b>5. A função moral da simpatia</b>	170
5.1. O mecanismo da simpatia no <i>Tratado</i> .	170
5.2. O conceito de 'humanidade' na <i>Investigação</i>	178
5.3. Hume e Adam Smith	183
<b>7. Conclusão</b>	189
<b>Bibliografia</b>	202

### Abreviaturas para as referências às obras de Hume

- DIS** *Four Dissertations*. John Immerwahr (ed.). Bristol: Thoemes Press. (reimpressão fac-similar da edição de 1757), 1995.
- DNR** *Dialogues Concerning Natural Religion*. Richard Popkin (ed.). 2ª ed. com 'Of the Immortality of the Soul' 'Of Suicide'. 'Of Miracles'. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1998.
- E** *Essays Moral, Political, and Literary*. Eugene Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
- EHU** *A Enquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- EPM** *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.). Clarendon Press: Oxford: Oxford University Press, 1998.
- L** *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Mossner, Ernest C. e Price, John V. (eds). Edinburgh University Press, 1967.
- NHR** *The Natural History of Religion*. A. Wayne Colver and John Vladimir Price. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1976.
- T** *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton e Mary J. Norton (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000.



## Introdução

Existem muitos problemas filosóficos relativos ao conteúdo da moral como ele aparece diariamente em nossa vida comum. A preocupação deste estudo, no entanto, não é em relação a uma fenomenologia moral e a uma descrição de nossa experiência moral comum, mas em relação às bases das distinções morais. Trata-se de um estudo sobre a origem e o estatuto dos juízos morais, sobre os princípios gerais e as características fundamentais da moralidade, segundo a filosofia de David Hume (1711-1776). Mais particularmente, consiste numa análise da tentativa de Hume de determinar que tipos de percepções nos permitem fazer distinções morais, e de seu empenho em especificar as circunstâncias em que estas percepções surgem. Trata-se também de responder, a partir da filosofia de Hume, as seguintes questões: o que faz com que certas ações tenham valores éticos? São os valores éticos tais como a bondade e a maldade, a compaixão e a crueldade, propriedades éticas independentes da mente, propriedades que existem independentemente dos nossos pensamentos, desejos, intenções, etc.? Ou não existem tais propriedades éticas e quando chamamos alguma coisa de boa ou má estamos apenas expressando nossas emoções e sentimentos sobre um mundo não ético?

A partir do estudo da filosofia de Hume como exposta especialmente no *Tratado da Natureza Humana* (1739-40), e na *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), mas priorizando a *Investigação*, uma vez que Hume nunca reconheceu a primeira obra e afirmou que ela apresentava ‘algumas negligências’, não podendo, portanto, ser tomada como a expressão definitiva de sua filosofia, este trabalho procurará defender uma interpretação sobre a natureza de sua teoria moral: a interpretação de que a teoria moral de Hume constitui uma concepção intermediária entre um subjetivismo e um realismo em moral; uma concepção que qualificaremos, seguindo Capaldi (1992), de intersubjetivista, ou seja, uma visão segundo a qual a moralidade é uma questão de sentimento, não de raciocínio, e que os

juízos morais tem a ver com as paixões humanas (comportando assim um aspecto subjetivo), mas também se refere às relações entre os vários sujeitos humanos, à interação e à comunicação com outros sujeitos (comportando assim aspectos objetivos e que permitem pensar os juízos morais como universais).

Procuraremos analisar a filosofia moral de Hume e ver se ela representa, como muitas vezes se supõe, o que se pode chamar, em termos atuais, de uma teoria moral subjetivista, ou se, na realidade, é uma teoria moral realista que sustenta a objetividade moral. Procuraremos ver, deste modo, se Hume propõe uma teoria moral não-cognitivista segundo a qual não pode haver conhecimento moral, defendendo assim algum tipo de ceticismo moral, ou se ele propõe uma teoria cognitivista que defende, contra o ceticismo, que há espaço para o conhecimento de padrões morais universais e objetivos e, portanto, que as distinções morais não são meramente distinções subjetivas ou baseadas em fatores psicológicos privados. Uma vez que os textos de Hume apresentam passagens que podem ser tomadas e usadas em apoio de ambas as posições, e dado que estas parecem ser incompatíveis, procuraremos examinar qual delas, ou se nenhuma das duas, melhor representa a sua posição filosófica. Examinaremos ainda as razões pelas quais em sua teoria Hume considera que a base das distinções morais é o sentimento antes que a razão.

A resposta a estas e a outras questões relacionadas, e a conseqüente elucidação da teoria moral de Hume, a ser feita a partir do estudo de seus argumentos e de algumas distinções e esclarecimentos conceituais, visa também trazer o seu pensamento para o contexto filosófico contemporâneo e ver qual é a contribuição de sua teoria, enquanto tentativa de oferecer uma explicação satisfatória do fenômeno da moralidade. Afinal, como o próprio Hume nos lembra: “todos os dias experimentamos *sentimentos* de censura e louvor, os quais têm objetos situados fora do domínio da vontade ou da escolha, e para os quais nos cabe, se não como moralistas, pelo menos como filósofos especulativos, apresentar alguma teoria e explicação

satisfatória” (*EPM*, apêndice 4. 21)<sup>1</sup>. Além do mais, “a moralidade é um assunto que nos interessa mais que qualquer outro. Imaginamos que a paz da sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito; e é evidente que essa preocupação deve fazer nossas especulações parecerem mais reais e sólidas do que quando o assunto nos é, em grande medida, indiferente” (*T 3.1.1.1*)<sup>2</sup>.

Hume apresenta sua abordagem acerca dos fundamentos e do papel da moralidade em nossas vidas com a convicção de que há realmente distinções morais; que não é concebível que alguém possa sustentar seriamente que todos os atos das pessoas sejam moralmente equivalentes. Segundo ele, “aqueles que têm negado a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os debatedores insinceros”; que “não acreditam realmente nas opiniões que eles defendem mas engajam-se na controvérsia por afetação, por um espírito de oposição ou por um desejo de mostrar uma sagacidade e engenhosidade superiores aos do resto da humanidade”. Pois, “não é concebível que alguma criatura humana possa seriamente acreditar que todos os caracteres e ações sejam igualmente dignos da estima e consideração de todas as pessoas”. As diferenças entre os homens produzidas pela natureza, pela educação e pelos costumes, são tão vastas que “não pode existir ceticismo tão rigoroso” que chegue a negar sincera e absolutamente que não existem distinções morais. Dificilmente podemos imaginar um homem tão insensível e tão preconceituoso que *nunca* seja “tocado pelas imagens do *certo* e do *errado*” ou que nunca seja forçado a admitir que outros são similarmente afetados (*Cf. EPM 1.1-2*).

A realidade das distinções morais que fazemos é, na opinião de Hume, o fato básico de nossa experiência moral e constitui, assim, o ponto de partida de sua teoria moral. Ele afirma que o objetivo de sua investigação é alcançar “o fundamento da ética, e descobrir aqueles princípios universais

---

<sup>1</sup> “...that sentiments are every day experienced of blame and praise, which have objects beyond the dominion of the will or choice, and of which it behoves us, if not as moralists, as speculative philosophers at least, to give some satisfactory theory and explication.”

<sup>2</sup> “Morality is a subject that interests us above all others; we fancy the peace of society to be at stake in every decision concerning it; and it is evident that this concern must make our speculations appear more real and solid, than where the subject is in a great measure indifferent to us.”

a partir dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação” (*EPM* 1.10).

Nós distinguimos, de fato, entre bem e mal, entre virtude e vício, entre certo e errado. A pergunta básica de Hume é acerca da origem destas distinções, e é tendo em vista o tipo de resposta que ele oferece a esta pergunta que desenvolveremos este trabalho sobre a sua teoria moral, a qual é de permanente importância na história da filosofia moral tanto por sua originalidade como por sua influência sobre as teorias morais posteriores.

## 1. Hume e a Filosofia Moral Britânica

No início da *Investigação sobre os princípios da moral*, obra publicada em 1751 – e que é em grande medida tanto uma nova apresentação, ainda que menos detalhada, como um desdobramento do pensamento de Hume sobre a moralidade apresentado no livro 3 do *Tratado da natureza humana*, intitulado “*Da moral*” e publicado em 1740 – Hume fornece evidências de que sua preocupação com o tema da moral se insere no contexto de uma controvérsia vigente em sua época. Uma controvérsia que “surgiu recentemente”, e que “diz respeito aos fundamentos gerais da moral”; sobre se “eles derivam da razão ou do sentimento, se obtemos conhecimento deles por uma série de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno distinto; se, como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade, eles deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou se, como na percepção da beleza e da deformidade, fundamentam-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana” (*EPM* 1.3).

No *Tratado* Hume também havia se referido a esta controvérsia que, como ele afirma, “tanto despertou a curiosidade do público nos últimos anos”, resumindo-a na questão de “*se as distinções morais são fundadas em princípios naturais e originais ou se resultam do interesse e da educação*” (*T* 2.1.7.2).

A controvérsia sobre o estatuto da moralidade e as origens do pensamento moral à qual Hume se refere – uma discussão que remonta a Thomas Hobbes (1588-1679) e tem continuidade no final do século XVII e início do século XVIII com os autores hoje chamados de moralistas britânicos –, envolvia uma série de questões. Entre outras coisas, disputava-se sobre a existência ou não de valores morais objetivos; se os homens são egoístas por natureza ou se eles se tornam egoístas devido à sociedade; se a moralidade baseia-se na razão; se depende de alguma maneira da vontade de Deus, de um senso moral, da religião, ou decorre simplesmente

das convenções e necessidades humanas, e – como o próprio texto de Hume revela – como e por qual faculdade discernimos a diferença entre vício e virtude (Cf. T 2.1.7; EPM, 1.3).

A primeira versão do debate em torno dos fundamentos das distinções morais ocorreu a partir do renascimento cultural e intelectual que teve lugar na Europa durante o Renascimento. Vários acontecimentos, tais como: (1) a retomada de autores e do saber clássico antigo; (2) o contato com culturas diferentes e a constatação de enormes divergências morais entre as sociedades a partir das viagens europeias para o Oriente e para a América; (3) as controvérsias teológicas da época ocorridas a partir dos movimentos da Reforma Protestante promovida por Lutero; (4) o surgimento do método experimental e da nova ciência a partir das novas descobertas científicas; (5) o renascimento do ceticismo filosófico; contribuiriam para um questionamento geral das crenças e dos valores vigentes. O ceticismo, particularmente, uma vez que forneceu um arsenal de argumentos para as controvérsias teológicas da época (Cf. Popkin, 1979), desempenhou também um papel importante no debate sobre o conhecimento de verdades morais.

Um dos autores da época em cujos escritos encontramos os sinais evidentes e os ecos de todos estes acontecimentos é Montaigne (1533-1592). Retomando o ceticismo antigo, Montaigne discorreu amplamente em seus *Ensaíos* (1580-1588) sobre a diversidade e a multiplicidade de crenças, de costumes e de valores humanos, chamando assim a atenção para a questão dos fundamentos da moral e para a necessidade de se encontrar um denominador comum. Assumindo uma posição cética em relação à razão, – “É uma jarra de duas asas, que se pode segurar pela esquerda e pela direita” (*Ensaíos* 2.12.568)<sup>3</sup> – Montaigne deu grande ênfase ao relativismo moral, questionando se a verdade ou a justificação dos juízos morais depende diretamente de normas e práticas individualmente ou socialmente adotadas. Ao contrário de muitos de seus contemporâneos, Montaigne não acreditava numa “lei da natureza” eterna e imutável, como base da lei positiva; a diversidade dos costumes humanos era demasiado

---

<sup>3</sup> “C’est un pot à deux ances, qu’on peut saisir à gauche et à droite.”

grande para tanto. Assim, questionou o provincianismo dos que tomavam como universais leis que não eram mais que “municipais” (*Ensaaios* 2.12.286).

Foi na *Apologia de Raymond Sebond*, o mais longo de seus ensaios, onde Montaigne explorou de modo mais completo o relativismo. Neste ensaio assinalou que não existem padrões morais universais assim como não existiriam padrões universais de beleza humana; que nenhum costume ou mandamento moral é eterno e que tudo está sujeito à contingência de um país, de uma época, de uma moda. Numa pergunta que depois foi retomada por Pascal (1623-1662), Montaigne formulou as bases do relativismo ético: “Que bondade é essa que eu via ontem ser valorizada e amanhã não mais, e que a travessia de um rio torna crime? Que verdade que essas montanhas delimitam, que é mentira no mundo o que fica para além delas?” (*Ensaaios*, 2.12.566)<sup>4</sup>.

Em várias passagens de seus *Ensaaios*, a abordagem oferecida por Montaigne das questões morais contribuiu para dar forma ao relativismo moral. É o que se constata, por exemplo, quando discorre acerca das leis e dos costumes:

“As leis se mantêm em crédito não porque elas são justas, mas porque elas são leis. Esse é o fundamento místico de sua autoridade; elas não têm outro” (*Ensaaios* 3.13.1042)<sup>5</sup>;

“As leis adquirem sua autoridade da aplicação e do uso; é perigoso reconduzi-las a seu nascimento; elas se avolumam e enobrecem ao rolar, como nossos rios: percorrei-os remontando até sua fonte e esta não passa de um pequeno fio de água, que assim se dignifica e se fortalece ao envelhecer” (*Ensaaios* 2.12.569-570)<sup>6</sup>;

---

<sup>4</sup> “Quelle bonté est-ce, que je voyois hyer en credit, et demain ne l'estre plus: et que le traject d'une riviere fait crime? Quelle verité est-ce que ces montaignes bornent mensonge au monde qui se tient au delà?”.

<sup>5</sup> “Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité: elles n'en ont point d'autre”.

<sup>6</sup> “Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage: il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s'annoblissent en roulant, comme nos

“As leis da consciência, que dizemos nascerem naturalmente, nascem do costume; cada qual, venerando intimamente as opiniões e costumes aprovados e aceitos ao seu redor, não pode desligar-se deles sem remorso nem aplicar-se a eles sem aplauso” (*Ensaaios* 1.23.128)<sup>7</sup>;

“Quem quiser libertar-se desse violento preconceito do costume encontrará várias coisas aceitas com uma convicção indubitável, que se apóiam apenas na barba grisalha e nas rugas do uso que as acompanha” (*Ensaaios* 1.23.130)<sup>8</sup>.

Ao apontar para o fato de que não existem normas claras que governem a vida social e política para além das leis de nosso próprio país, Montaigne acabou sugerindo que estas, portanto, devem sempre ser obedecidas, e que cada qual poderia, assim, encontrar pessoalmente uma maneira de viver segundo a própria natureza; uma posição cética matizada e reforçada por uma visão relativista e ao mesmo tempo convencionalista e pragmática quanto às leis morais: “o que nossa razão nos aconselha de mais verossímil é geralmente que cada qual obedeça às leis de seu país... Se o homem conhecesse retidão e justiça que tivessem corpo e essência verdadeira, não as atrelaria à condição dos costumes desta ou daquela região; não seria da fantasia dos persas ou dos indianos que a virtude tomaria sua forma” (*Ensaaios* 2. 12. 565)<sup>9</sup>.

A enorme preocupação com questões morais que aparece nos *Ensaaios* está na origem de um longo debate sobre os fundamentos da

---

rivieres: suyvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surjon d'eau à peine recognoissable, qui s'enorgueillit ainsin, et se fortifie, en vieillissant”.

<sup>7</sup> “Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvees et receuës autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement”.

<sup>8</sup> “Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receuës d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenüe et rides de l'usage, qui les accompaigne”.

<sup>9</sup> “Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est generalement à chacun d'obeyr aux loix de son pays... La droiture et la justice, si l'homme en cognoissoit, qui eust corps et veritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coustumes de ceste contrée, ou de celle là: ce ne seroit pas de la fantasia des Perses ou des Indes, que la vertu prendroit sa forme”.



moralidade que acontecerá nos séculos XVII e XVIII, em que várias e distintas posições serão defendidas. Na verdade, podemos hoje dizer que houve pelo menos quatro grandes filosofias morais em voga no final do século XVII e início do século XVIII. Fazendo uso de uma terminologia moderna, elas podem ser classificadas em: 1. teoria do direito natural ou jusnaturalismo; 2. racionalismo; 3. egoísmo; e, 4. teoria do senso moral ou sentimentalismo (Cf. Beauchamp, 1998, 17-23).

Na medida em que a filosofia moral de Hume é mais difícil de ser interpretada sem uma apreciação do contexto intelectual a partir e dentro do qual ele a desenvolveu – e pode mesmo ser vista como uma extensão do debate iniciado no século XVII –, uma exposição das principais idéias desse debate será importante para o desenvolvimento deste estudo. Afinal de contas, ainda que seja ingênuo pensar que podemos compreender a filosofia moral de Hume sem incorrer em qualquer distorção histórica – o que invariavelmente sempre pode acontecer em relação à nossa leitura dos grandes filósofos do passado – seria mais ingênuo ainda pensar que podemos compreender adequadamente o pensamento de Hume sem levar em conta alguns aspectos, certas idéias ou determinados autores, que fizeram parte do contexto histórico-intelectual em que ele estava inserido.

Nos próprios textos de Hume encontramos muitas referências a outros autores, cujo estudo de suas concepções contribui enormemente para que compreendamos melhor o pensamento de Hume. Entre estes autores, Hume menciona no *Tratado* “alguns filósofos recentes da *Inglaterra*, que começaram a colocar a ciência do homem sobre uma nova base” (*T*, introdução, 7). Em nota de rodapé ele cita Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler.

Nas primeiras edições da *Investigação sobre o entendimento humano*, que é uma reexposição resumida e reformulada em certos pontos da teoria exposta no Livro 1 do *Tratado*, Hume menciona, na primeira seção, onde trata “Das diferentes espécies de filosofia”, “aqueles que com tanto êxito delineiam as partes da mente, nas quais estamos tão intimamente

interessados” (*EHU*, 1.14), e acrescenta uma nota na qual cita Hutcheson e Butler. Nesta nota Hume diz:

“A faculdade pela qual discernimos a verdade e a falsidade, e aquela pela qual percebemos o vício e a virtude, têm sido confundidas uma com a outra durante muito tempo, e imaginou-se que toda a moralidade deveria ser construída sobre relações eternas e imutáveis, o que, a toda mente inteligente, seria igualmente invariável como qualquer proposição acerca da quantidade ou do número. Mas um filósofo recente nos ensinou, pelos mais convincentes argumentos, que a moralidade não tem a ver com a natureza abstrata das coisas, mas é inteiramente relativa ao sentimento ou ao gosto espiritual de cada ser particular; da mesma maneira que as distinções quanto ao doce e ao amargo, ao quente e o frio, surgem do sentimento particular de cada sentido ou órgão. As percepções morais, portanto, não devem ser classificadas como resultados das operações do entendimento, mas como resultados dos gostos ou sentimentos” (*EHU* Var. b Para. 2/2, p. 10. Ed. Green and Grose)<sup>10</sup>.

Na mesma nota, Hume elogia Butler por criticar a divisão das paixões “em duas classes, a egoísta e a benevolente”, e por apontar que “mesmo as paixões, comumente estimadas egoístas, elevam o espírito para além do eu, diretamente ao objeto; que a satisfação dessas paixões nos dá alegria, enquanto a esperança desta alegria não é a causa das paixões...”

Na *Carta de um cavaleiro a seu amigo em Edimburgo*, publicada originalmente em 1745 para defender o *Tratado*, Hume faz referência especificamente à controvérsia moral que mencionamos acima e toma o

---

<sup>10</sup> “That Faculty, by which we discern Truth and Falshood, and that by which we perceive Vice and Virtue had long been confounded with each other, and all Morality was suppos'd to be built on eternal and immutable Relations, which, to every intelligent Mind, were equally invariable as any Proposition concerning Quantity or Number. But a late Philosopher has taught us, by the most convincing Arguments, that Morality is nothing in the abstract Nature of Things, but is entirely relative to the Sentiment or mental Taste of each particular Being; in the same Manner as the Distinctions of sweet and bitter, hot and cold, arise from the particular feeling of each Sense or Organ. Moral Perceptions therefore, ought not to be class'd with the Operations of the Understanding, but with the Tastes or Sentiments”.

partido de Hutcheson em oposição direta a Clarke e Wollaston. Referindo-se a si mesmo, Hume diz:

“ele de fato negou a eterna diferença do certo e do errado no sentido em que Clark e Woolaston a sustentaram, a saber, que as proposições da moralidade eram da mesma natureza que as verdades das matemáticas e das ciências abstratas, objetos *meramente* da razão, não as sensações de nossos *gostos* e *sentimentos* internos. Nessa opinião ele concorda com todos os moralistas antigos, assim como com o senhor *Hutcheson*, professor de filosofia moral na Universidade de *Glasgow*, que, junto com outros, reviveu a filosofia antiga neste particular” (L, 30).<sup>11</sup>

Na *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume menciona Hobbes e o relaciona com Locke como dois pensadores “que sustentaram o sistema egoísta da moral” (EPM, apêndice 2.3). Também na mesma obra Hume menciona Cudworth, vinculando-o a Clarke. “O padre Malebranche, tanto quanto posso saber, foi o primeiro a propor essa teoria abstrata da moral, que foi mais tarde adotada por Cudworth, Clarke e outros; e como ela exclui todo sentimento e pretende fundar tudo na razão, não lhe têm faltado seguidores nesta época filosófica” (EPM, 3, nota 12). Incluindo as referências que faz em outros textos, todos os autores de que trataremos a seguir foram mencionados por Hume.

### 1.1. O jusnaturalismo

Na antiga tradição do direito natural, que remonta aos estóicos antigos e passa pela tradição jusnaturalista inspirada no pensamento de Tomás de Aquino (1224-1274), as normas morais que governam a conduta humana foram interpretadas como fazendo parte da natureza. Assim, por exemplo,

---

<sup>11</sup> “He hath indeed denied the eternal Difference of Right and Wrong in the Sense in which Clark and Woolaston maintained them, viz.. That the Propositions of Morality were of the same Nature with the Truths of Mathematicks and the abstract Sciences, the Objects *merely* of Reason, not the Feelings of our internal *Tastes* and *Sentiments*. In this Opinion he concurs with all the antient Moralists, as well as with Mr. *Hutcheson* Professor of Moral Philosophy in the University of *Glasgow*, who, with others, has revived the antient Philosophical Discourse...!”

considerava-se que os princípios para a vida pública eram acessíveis à razão humana independentemente da revelação. Sustentava-se que as normas morais faziam parte da natureza a fim de explicar a objetividade e a justificabilidade dos juízos morais. Entretanto, a idéia de uma objetividade moral na natureza não foi mantida pelos filósofos modernos do direito natural, como o holandês Hugo Grotius (1583-1645) e o alemão Samuel Pufendorf (1632-94).

O pensamento moral do século XVII partiu da teoria da lei natural clássica, mas a alterou profundamente. O jusnaturalismo moderno começou com a declaração de que os indivíduos são capazes de determinar seus próprios propósitos, e que a moralidade compreende as condições sob as quais estes podem melhor ser perseguidos. Esses pensadores consideravam que as obrigações e os direitos morais eram criados nas comunidades humanas; enfatizavam a noção de que a lei que governa nossos inter-relacionamentos em sociedade deriva de certos aspectos marcantes da natureza humana, em especial, da tendência para perseguir o bem-estar pessoal e de uma inclinação natural para a sociabilidade. E, uma vez que consideravam que a ética era uma característica exclusiva da natureza humana, acreditavam que o seu estudo deveria basear-se num estudo da natureza humana. A partir desse estudo, desejavam desenvolver normas seguras para a moral e para a política, que transcendessem os costumes e as tradições locais, superando assim posições céticas e relativistas como a defendida por Montaigne. Eles se referiam a essas normas como leis da natureza. As normas relativas à propriedade e as normas do direito e justiça internacionais estavam entre as mais importantes normas discutidas. O objetivo dessas teorias era atingir o consenso, a universalidade e guias morais práticos para sociedades que, sem leis para governá-las, permaneceriam completamente divididas. A busca da universalidade e da objetividade no que diz respeito aos juízos morais era considerada fundamental para se resolver os diversos conflitos de interesses presentes nas sociedades e nas relações internacionais. Alguns autores enfatizaram os direitos que todas as pessoas possuem, independentemente

das leis e dos costumes das comunidades particulares; outros enfatizaram as obrigações fundamentais (Cf. Beauchamp, 1998, 18-19).

Em *Dos direitos de guerra e paz* (1625), Hugo Grotius argumentou que somos sociáveis por natureza; mas que quando formamos sociedades políticas o fazemos na condição de que nossos direitos individuais serão respeitados. Alegou que os direitos são atributos naturais dos indivíduos, independentemente de qualquer contribuição individual feita à comunidade. Ele se opôs àqueles que considerava como cétricos, àqueles que tratavam a moralidade “como se ela nada fosse a não ser um nome vazio”.

De acordo com Grotius, eram cétricos todos aqueles que alegavam que não existem reais distinções morais e argumentavam que as leis foram instituídas meramente por interesse próprio; que o interesse próprio era a única motivação das ações humanas; que a justiça e os direitos naturais no máximo seriam “meras quimeras”, e na pior das hipóteses, loucura (Cf. Norton, 1993, 14-151).

Uma idéia importante defendida por Grotius, e que merece ser destacada aqui por estar na origem da teoria moral moderna, foi sua sugestão de que poderia haver um sistema de lei natural mesmo na hipótese de que Deus não existisse.

Samuel Pufendorf, por sua vez, defendeu uma visão de acordo com a qual a natureza é desprovida de valores e a moralidade não tem fundamento algum na natureza. Pufendorf admitiu que cada coisa individual inclui um conjunto de propriedades e disposições que passaram a ser referidas como a sua natureza. Mas ele ofereceu uma teoria *voluntarista* deste fato, explicando as virtudes a partir de distinções morais impostas pela vontade divina.

Segundo Pufendorf, a natureza foi constituída e produzida por um ato livre do criador divino, e este ato de criação é pelo menos logicamente distinto dos atos posteriores que criam certas “entidades morais”. Assumindo que esses atos logicamente distintos eram também temporalmente distintos, alegou que Deus primeiro criou a natureza, e que então, por atos da vontade separados e igualmente livres, impôs distinções morais na natureza. Assim,

embora criaturas menos inteligentes possam também impor distinções morais, é por Deus, em última instância, que as distinções morais são traçadas (Cf. Norton, 1993, 152).

## **1.2. O racionalismo moral**

Para muitos filósofos do final do século XVII e início do século XVIII envolvidos no debate sobre os fundamentos da moralidade, a questão central tinha a ver com o papel da razão na moral. Estes filósofos eram os partidários da razão, ou os chamados racionalistas. Os mais importantes representantes do racionalismo moral foram, Ralph Cudworth (1617-88), John Locke (1632-1704), Samuel Clarke (1675-1729), William Wollaston (1659-1724), e John Balguy (1686-1748).

Em linhas gerais, os racionalistas pretendiam demonstrar, através da razão, a existência de princípios de ação transcendentais e imutáveis, objetivamente válidos, de prescrições ou ordens intrinsecamente normativas. Argumentavam que se os juízos morais não fossem discernidos com base nos fatos e pelo uso da razão, uma das conseqüências seria a redução da moralidade ao relativismo e ao subjetivismo. Os racionalistas sustentavam que as ações são em si mesmas certas ou erradas, e que o sentimento e o interesse próprio poderiam e deveriam ser superados por idéias adequadas do que é eternamente bom ou mau, e afirmavam que a origem dessas idéias era a razão. A razão era concebida pelos racionalistas como uma faculdade capaz de obter verdades fundamentais sobre a bondade, a virtude, a benevolência, a justiça, a honestidade, exatamente como ela pode alcançar as verdades eternas e imutáveis da matemática. De acordo com a concepção racionalista, a razão teria, também, o poder de determinar a vontade do agente ou ator moral. Assim, quando o agente seguisse ou agisse de acordo com o que a razão considerasse moralmente “adequado” ou “correto”, o agente agiria segundo um motivo “virtuoso”; se em sentido contrário à razão, o motivo seria “vicioso”. A virtude seria, portanto, a disposição de seguir o que a razão determinasse ou recomendasse.

Alguns racionalistas alegavam também que a moralidade fundava-se na *razão das coisas*, ou seja, sobre princípios eternos e imutáveis que determinavam a natureza de todas as coisas existentes, incluindo todos os seres racionais, e as relações entre estas coisas. As distinções morais seriam, assim, baseadas em princípios anteriores à criação do universo, de modo que, sendo parte de sua natureza imutável, obrigariam a própria divindade (Cf. Norton, 2000, 175).

Os argumentos dos racionalistas, que, como veremos mais adiante, são criticados por Hume, são mencionados e resumidos por ele em várias passagens. No Livro 2, seção 3, do *Tratado*, ao tratar *Dos motivos influenciadores da vontade*, Hume começa lembrando que “nada é mais usual na filosofia, e mesmo na vida comum, que falar do combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos quando se conformam a seus ditames” (T 2.3.3.1). Ele continua, então, resumindo os argumentos da concepção racionalista que ele tem em mente. De acordo com essa visão, segundo Hume, “toda criatura racional é obrigada a regular suas ações por meio da razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta, ela deve opor-se a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior. A maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar. E não há campo mais amplo, tanto para argumentos metafísicos como para declamações populares, que esta suposta primazia da razão sobre a paixão. A eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido exibidas com grande ênfase; a cegueira, a inconstância e o caráter enganoso da paixão têm sido sustentados com a mesma força” (T 2.3.3.1)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “Every rational creature, it is said, is obliged to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, till it be entirely subdued, or at least brought to a conformity with that superior principle. On this method of thinking the greatest part of moral philosophy, ancient and modern, seems to be founded; nor is there an ampler field, as well for metaphysical arguments, as popular declamations, than this supposed preeminence of reason above passion. The eternity, invariableness, and divine origin of the former, have been displayed to the best advantage: the blindness, inconstancy, and deceitfulness of the latter, have been as strongly insisted on.”

Em outro lugar, Hume novamente resume as principais idéias dos racionalistas dizendo que eles sustentam que “a virtude não é senão uma conformidade com a razão”; que existe nas próprias coisas e ações uma “eterna adequação ou inadequação e que esta é a mesma para todo ser racional que a contemple”. Além disso, que “os critérios imutáveis do certo e do errado impõem uma obrigação não apenas para as criaturas humanas, mas também para a própria divindade”. Ainda segundo Hume, todos os sistemas racionalistas “coincidem em afirmar que a moralidade, como a verdade, é discernida por meio de idéias, por sua justaposição e comparação” (T 3.1.1.4). Numa outra passagem Hume lembra ainda que os racionalistas sustentam que existem regras ou valores morais *a priori* (Cf. T 3.1.1.26).

Na *Investigação* Hume também menciona algumas das principais idéias dos racionalistas, afirmando, dentre outras coisas, que, segundo estes, a relação que as ações comportam com os padrões éticos (se se correspondem ou não se correspondem) é tão auto-evidente como as relações matemáticas (Cf. *EPM Apêndice* 1.9).

Nestes resumos que Hume oferece do racionalismo podemos ver referências claras a algumas das principais idéias defendidas por autores como Clarke, Locke, Wollaston, entre outros, que consideravam que a moralidade poderia ser demonstrada pela razão.

Para melhor compreendermos os motivos das críticas de Hume ao racionalismo, cuja exposição faremos mais adiante (Cf. 2.1), vejamos agora alguns detalhes adicionais acerca da concepção racionalista.

Começemos com Locke. Em seu *Ensaio acerca do entendimento humano* (1690), Locke afirmou que as regras morais constituem “as mais óbvias deduções da razão humana” (*Ensaio*, 1.3.12). Ele falou de uma moralidade demonstrativa (*idem* 1.3.4); que a verdade das regras morais depende de certos princípios dos quais elas ‘devem ser deduzidas’; que com uma definição “o sentido exato das palavras morais pode ser conhecido” (*idem* 3.11.17). Para Locke, assim como “o matemático somente considera a verdade e as propriedades pertencentes a um retângulo, ou círculo, tal como



elas estão na *Idéia* em sua própria mente” também o filósofo moral faz o mesmo. Se existem triângulos no mundo, estes devem ter as propriedades definidas pela idéia que um matemático tem de um triângulo. Se existem quaisquer atos de justiça, homicídio ou ingratidão no mundo, essas ações devem ajustar-se às descrições especificadas pelos termos morais da nossa linguagem (*idem* 4.4.6).

Locke afirmou que não apenas as relações entre idéias morais, mas que “as *medidas* do certo e do errado poderiam ser estabelecidas” por demonstração. Ele descreve essa demonstração como resultante de “proposições evidentes por si mesmas, de conseqüências necessárias tão incontestáveis como as da matemática”.

“E daqui decorre que o conhecimento moral é tão passível de certeza real como o conhecimento matemático. Pois a certeza sendo apenas a percepção do acordo ou desacordo de nossas idéias; e a demonstração nada mais que a percepção de tal acordo, pela intervenção de outras idéias ou meios; nossas idéias morais, assim como as matemáticas, sendo elas mesmas arquétipos, e idéias tão adequadas e completas, todo o acordo ou desacordo que descobriremos nelas produzirá conhecimento real, do mesmo modo que nas figuras matemáticas” (*Ensaio* 4.4.7)<sup>13</sup>.

Segundo Locke, a demonstração pode nos esclarecer quando algumas propriedades de figuras geométricas não são imediatamente claras. Da mesma forma, quando algumas das conexões entre diferentes idéias morais são obscuras, a demonstração pode nos mostrar a natureza dessas conexões usando idéias intermediárias e tornando compreensível e manifesto esse relacionamento. Assim, a demonstração moral consiste em descrever as várias relações que as nossas idéias de ações têm entre si (*Cf.*

---

<sup>13</sup> “And hence it follows that moral knowledge is as capable of real certainty, as mathematics. For certainty being but the perception of the agreement or disagreement of our ideas; and demonstration nothing but the perception of such agreement, by the intervention of other ideas, or mediums; our moral ideas, as well as mathematical, being archetypes themselves, and so adequate and complete ideas; all the agreement or disagreement, which we shall find in them, will produce real knowledge, as well as in mathematical figures.”

*Ensaio* 4.4.9). Para Locke, os primeiros princípios da ciência moral são racionalmente abstraídos da experiência e o produto moral resultante é uma *relação*. As relações morais em certo sentido parecem ser leis da natureza totalmente objetivas.

Locke também afirma, no *Ensaio*, que a verdadeira medida do certo e do errado, a fonte essencial da moralidade, é a lei de Deus (*idem* 2.18.8). Em outra passagem afirma: “O verdadeiro fundamento da moralidade... só pode ser a vontade de um Deus, que vê os homens nas trevas, tem à sua mão recompensas e punições, e poder bastante para convocar o mais orgulhoso pecador a prestar contas por seus atos” (*idem* 1.3.6). Segundo ele, bondade moral não é a mesma coisa que bondade; bem e mal “nada mais são do que prazer ou dor”, mas, moralmente, bem e mal consistem num “acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, por meio da qual o bem e o mal nos são impostos pela vontade e o poder do legislador” (*idem* 2.28.5). O legislador é claramente Deus. A lei divina assegura e promove o bem geral da humanidade, e essa lei é a lei da natureza, “a qual é a medida comum da virtude e do vício” (*idem* 2.28.11).

A confiança de Locke na possibilidade de fundamentar a moral na razão o leva a afirmar que:

“A idéia de um Ser Supremo, de poder, bondade e sabedoria infinitos, de quem somos a obra e de quem dependemos, e a idéia que temos de nós mesmos, como de um entendimento e uma criatura racional, com a clareza que em nós têm, revelariam, suponho ... os fundamentos do nosso dever e das nossas regras de ação capazes de colocar a *moral* entre as ciências demonstrativas, nas quais não duvido que, a partir de proposições em si evidentes, poderiam, através de conseqüências necessárias, tão incontestáveis como as que se obtêm em matemática, ser postas em evidência, por quem quer que se empenhasse com a mesma calma e atenção a uma destas ciências como o faz com a outra, as medidas do bem e do mal.” (*Ensaio* 4. 3.18).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> “The idea of a supreme being, infinite in power, goodness, and wisdom, whose workmanship we are, and on whom we depend; and the idea of our selves, as understanding rational creatures; being such as are clear in us, would, I suppose, ...

Outro filósofo do qual algumas das principais idéias estão incluídas no resumo que Hume oferece da concepção racionalista é William Wollaston. Em *Um esboço da religião da natureza* (*The Religion of Nature delinead*, 1722), uma de suas obras, encontramos mais detalhes da visão de Wollaston. Nesta obra ele defende a tese da eterna adequação, que pode ser entendida como a visão segundo a qual existem padrões éticos universais aos quais as ações correspondem ou não correspondem. Wollaston procurou provar a natureza eterna e objetiva da obrigação moral estabelecendo a distinção entre vício e virtude com base em uma definição de verdade (Cf. Baillie, 2000, 114). Como afirma, “*são verdadeiras aquelas proposições que expressam as coisas tais como elas são, ou, a verdade é a conformidade daquelas palavras ou sinais pelos quais as coisas são expressas com as próprias coisas*” (in: Raphael, 1969, 274)<sup>15</sup>. Wollaston sugeriu que uma proposição pode ser negada, ou afirmada, pelas ações antes que por palavras, sustentando, assim, que é possível “significar” coisas com ações. Ele apresenta o seguinte exemplo:

“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,....Suponha-se então que, em vez desse tiroteio, 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*

---

afford such foundations of our duty and rules of action, as might place morality amongst the sciences capable of demonstration; wherein I doubt not but from self-evident propositions, by necessary consequences, as incontestable as those in mathematics, the measures of right and wrong might be made out to any one that will apply himself with the same indifferency and attention to the one, as he does to the other of these sciences..”

<sup>15</sup> “Those propositions are true, which express things as they are: or, truth is the conformity of those words or signs, by which things are exprest, to the things themselves.”

associado às palavras, o qual deve concordar ou discordar daquilo a cujo respeito a afirmação foi feita” (in: Raphael, 1969, 275-6)<sup>16</sup>.

Wollaston observou que as ações podem ter um significado ligado a elas por convenção, tal como as palavras. Os cristãos tiram seus chapéus quando rezam; os judeus os colocam na cabeça. Assim, o ato de tirar o chapéu da cabeça, que para os cristãos significa reverência, significaria desrespeito para os judeus. Mas ambos estes significados são puramente convencionais. Tirar o chapéu da cabeça, em si mesmo, não tem qualquer significado natural. Mas isso difere do caso em que o uso de bens de uma certa maneira significa que eles pertencem a alguém. Neste caso o significado é natural, não convencional, e não pode diferir de uma comunidade para outra. Onde estes significados estão envolvidos, as ações expressam proposições mais fortemente que as próprias palavras, pois o significado das palavras é sempre convencional. Assim, *“quem quer que aja como se as coisas fossem assim, e não assado, declara por seus atos que elas são assim e não assado, e fá-lo tão claramente como poderia fazê-lo por palavras, só que com mais realidade”* (in: Raphael, 1969, 279).

O princípio básico da concepção sobre a moralidade defendida por Wollaston é apresentado da seguinte forma: *“Nenhum ato (palavra ou fato) de qualquer ser a quem sejam imputáveis o bem e o mal morais e que interfira com qualquer proposição verdadeira ou nega que qualquer coisa é como é pode ser correto”* (in: Raphael, 1969, 280). Assim, se um ato moralmente imputável é apenas a expressão de uma proposição falsa ou verdadeira, então, segundo Wollaston, é claro que o juízo que este ato é certo ou errado, ou seja, verdadeiro ou falso, ele mesmo será verdadeiro ou falso. Deste modo, Wollaston procura mostrar que sua teoria está de acordo

---

<sup>16</sup> “If a body of soldiers, seeing another body approach, should fire upon them, would not this action declare that they were enemies; and if they were not enemies, would not this military language declare what was false? No, perhaps it may be said; this can only be called a mistake... Suppose then, instead of this firing, some officer to have said they were enemies, when indeed they were friends: would not that sentence affirming them to be enemies be false, notwithstanding he who spoke it was mistaken? The truth or falshood of this affirmation doth not depend upon the affirmer's knowledge or ignorance: because there is a certain sense affixt to the words, which must either agree or disagree to that, concerning which the affirmation is made.”

com as doutrinas segundo as quais agir corretamente é fazer o que está de acordo com a natureza, ou com a razão, ou com a vontade de Deus, e que agir de modo errado é ir contra tudo isso (Cf. Mackie, 180, 21).

Da mesma forma que Wollaston, John Balguy também defendeu uma posição racionalista ao abordar a moralidade. Na obra *O fundamento da bondade moral* (*The Foundation of Moral Goodness*, 1728-1729), Balguy fundamentou sua concepção sobre a moralidade na crença de que a “razão ou *inteligência* é uma faculdade que nos capacita a perceber, imediata ou mediatamente, o acordo ou desacordo de idéias, sejam naturais ou morais” (in: Raphael, 1969, 451). Segundo Balguy, “a virtude ou a *bondade moral* é a conformidade de nossas ações morais com a razão das coisas. O vício é o contrário” (in: Raphael, 1969, 448).

Para Balguy, uma ação moralmente correta é uma ação consistente com a natureza imutável das coisas e a “real, inalterável, e eterna” relação entre estas naturezas. A razão mostra que algumas ações são consistentes com as reais naturezas dos agentes e daqueles sobre os quais eles agem, assim como com as relações entre eles. Estas ações são corretas ou virtuosas. A razão também mostra que algumas ações são inconsistentes com a real natureza dos agentes e daqueles sobre os quais eles agem, assim como com as relações entre eles. Estas ações são erradas, ou viciosas. Balguy argumenta que a percepção dessas reais naturezas e relações produz uma obrigação para agir de acordo com elas, uma obrigação tão forte e inabalável que até mesmo Deus está “eternamente sujeito” às “regras de ações” que ele fornece (Cf. Norton, 2000, 175-76).

Uma concepção racionalista sobre a moral foi defendida também por Samuel Clarke. Em seu *Discurso sobre a religião natural* (*A Discourse of Natural Religion*, 1705), Samuel Clarke considerou que a razão é a fonte das distinções morais e sustentou ainda que “*existem...* certas diferenças necessárias e eternas entre as *coisas*; e certas propriedades e impropriedades conseqüentes da aplicação mútua de diferentes coisas ou diferentes relações, não dependendo de quaisquer constituições positivas mas fundamentadas de maneira imutável na natureza e razão das coisas, e

inevitavelmente resultantes das diferenças das próprias coisas” (in: Raphael, 1969, 229/45). Ao descrever essas relações como “necessárias e eternas”, Clarke as compara com as relações matemáticas e lógicas e relaciona a apreensão ou intuição moral a raciocínios *a priori* como os encontrados na matemática. Conceção esta que levou Voltaire a afirmar, ironicamente, que “o Dr. Clarke” era um “homem de virtude austera e caráter doce, mais amante de suas opiniões do que empenhado em fazer prosélitos, ocupado apenas com cálculos e demonstrações. Uma verdadeira máquina de raciocinar” (Voltaire, *Cartas Inglesas*, sétima carta).

Segundo Clarke, as ações podem ser consideradas “razoáveis” ou “não-razoáveis” dependendo de se esta percepção racional nos obriga a praticá-las ou a abstermo-nos de praticá-las.

“Que existem diferenças entre as coisas, e diferentes relações, aspectos ou proporções de algumas coisas em relação a outras, é tão evidente e inegável quanto uma grandeza ou número ser maior, igual ou menor do que um outro. Que dessas diferentes relações de diferentes coisas surge necessariamente uma concordância ou discordância de algumas coisas com outras, ou uma adequação ou inadequação da aplicação de diferentes coisas ou diferentes relações umas às outras; isso é tão claro quanto a existência de proporção ou desproporção em geometria e aritmética (...). Além disso, que existe a adequação ou propriedade de certas circunstâncias a certas pessoas, e uma impropriedade de outras, fundamentadas 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 das outras, que é tão manifesto quanto as propriedades que fluem das essências de diferentes números matemáticos terem entre si diferentes congruências ou incongruências” (Clarke, in: Raphael, 1969, 226).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “That there are Differences of things, and different Relations, Respects or Proportions, of some things towards others, is as evident and undeniable, as that one magnitude or number, is greater, equal to, or smaller than another. That from these different Relations of different things, there necessarily arises an agreement or disagreement of some things

Clarke considerava que estas questões eram auto-evidentes e que não poderiam ser negadas por uma pessoa honesta que tivesse pensado sobre o assunto de um modo correto:

“Essas coisas são tão notoriamente claras e auto-evidentes que só a mais extrema estupidez, corrupção dos costumes, ou perversão de espírito pode levar qualquer homem a alimentar a menor dúvida a respeito delas. Para um homem dotado de razão, negar a verdade dessas coisas é o mesmo que um homem no pleno uso de sua visão, ao mesmo tempo que contempla o sol, negar a existência da luz; ou como se um homem que entende de geometria ou aritmética negasse as mais óbvias e conhecidas proporções de linhas ou números, e perversamente sustentasse que o todo não é igual à soma de suas partes, ou que o quadrado não é o dobro de um triângulo de igual base e altura” (Clarke, in: Raphael, 1969, 227)<sup>18</sup>.

A noção que Clarke tem da auto-evidência dessas adequações é bastante sutil, a fim de evitar as mais óbvias objeções, como a de que elas não são imediatamente reconhecidas por todos. A isso ele responde que mesmo se todas as sociedades as ignorassem, isso não as refutaria mais do que a ignorância dos princípios da matemática por parte de algumas culturas primitivas lança dúvidas sobre a condição necessária destes.

---

with others, or a fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another, is likewise as plain, as that there is any such thing as Proportion or Disproportion in Geometry and Arithmetick (...). Further, that there is a Fitness or Suitableness of certain Circumstances to certain Persons, and an Unsuitableness of others, founded in the nature of Things and the Qualifications of Persons, antecedent to all positive appointment whatsoever; Also that from the different relations of different Persons one to another, there necessarily arises a fitness or unfitness of certain manners of Behaviour of some persons towards others, is as manifest, as that the Properties which flow from the Essences of different mathematical Figures, have different congruities or incongruities between themselves.”

<sup>18</sup> “These things are so notoriously plain and self-evident, that nothing but the extremest stupidity of Mind, corruption of Manners, or perverseness of Spirit can possibly make any Man entertain the least doubt concerning them. For a Man endued with Reason, to deny the Truth of these Things, is the very same thing, as if a Man that has the use of his Sight, should at the same time that he beholds the Sun, deny that there is any such thing as Light in the World; or as if a Man that understands Geometry or Arithmetick, should deny the most obvious and known Proportions of Lines or Numbers, and perversely contend that the Whole is not equal to all its parts, or that a Square is not double to a triangle of equal base and height.”

Clarke se opõe à tese voluntarista de acordo com a qual as obrigações morais têm origem na vontade de Deus, insistindo que tanto as relações e ‘adequações’ e subseqüentes obrigações são independentes da ordem divina. Um tal voluntarismo seria incompatível com a natureza necessária e eterna das obrigações morais, dado que as tornaria contingentes à decisão divina; uma decisão que não poderia, sem circularidade, ser moralmente avaliada. A posição de Clarke é que Deus, sendo onisciente e benevolente, percebe e age necessariamente de acordo com estas obrigações da razão; e o que Deus necessariamente faz, nós *devemos* fazer.

“Essas eternas e necessárias diferenças de coisas tornam *adequado e razoável* que as criaturas assim ajam; fazem delas o seu *dever* ou põe-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 *vantagem* ou *desvantagem, recompensa* ou *punição* de natureza pessoal e particular, presente ou futura, incorporada por conseqüência natural, ou por designação positiva, à prática ou negligência dessas regras” (Clarke, in: Raphael, 225)<sup>19</sup>.

De acordo com a abordagem racionalista da moralidade oferecida por Samuel Clarke, julgamos racionalmente a adequação ou inadequação de nossas ações por referência a relações morais eternas. Para Clarke o moralmente certo e o errado consistem em certas relações formais. Ele explica que: “a razão que *obriga* todo homem na *prática* a tratar com um outro do mesmo modo que razoavelmente espera que os demais tratem com ele em circunstâncias análogas é a mesma que o *força* a afirmar, no plano da *especulação*, que se uma linha ou número é igual a uma outra, essa

---

<sup>19</sup> “That is, these eternal and necessary differences of things make it fit and reasonable for Creatures so to act; they cause it to be their Duty, or lay an Obligation upon them, so to do, even separate from the consideration of these Rules being the positive Will or Command of God, and also antecedent to any respect or regard, expectation or apprehension, of any particular private and personal Advantage or Disadvantage, Reward or Punishment, either present or future, annexed either by natural consequence, or by positive appointment, to the practising or neglecting of those Rules.”



outra é reciprocamente igual a ele. *Iniquidade* é a mesma coisa, em termos de *ação*, que a *falsidade* ou *contradição* em *teoria*; e a mesma causa que faz uma *absurda*, torna a outra *irracional*” (in: Raphael, 1969, 242).

Joseph Butler (1692-1752) também foi uma das principais figuras da filosofia moral britânica no século XVIII. Em 1726 publicou uma obra intitulada *Quinze sermões* (*Fifteen Sermons*). Butler, que era um bispo, defendia a idéia moderna de que embora a moralidade fosse consistente com a religião, não era derivada dela. Em 1729 Butler publicou uma segunda edição desta obra e incluiu um prefácio no qual expõe claramente o presente estado da filosofia moral desde Shaftesbury e seu próprio papel como um conciliador entre as posições divergentes.

Neste prefácio Butler diz que “existem duas maneiras de se pensar o tema da moralidade. Uma começa pela indagação sobre as relações abstratas das coisas; a outra parte de uma questão de fato, isto é, em que consiste a natureza particular do homem, suas diversas partes, sua economia ou constituição, de onde ela se origina para determinar qual é o curso de vida que corresponde a esta natureza como um todo. Pelo primeiro método, conclui-se que o vício é contrário à natureza e à razão das coisas; pelo último, que é uma violação ou ruptura de nossa própria natureza” (Butler, in: Raphael, 374).

Butler rejeita a tentativa de Clarke de estabelecer a moralidade na base de relações abstratas e argumenta a favor de localizar a fonte da intuição moral na natureza humana. Butler identificou a capacidade humana para a intuição moral com a consciência ou capacidade para refletir sobre nossos sentimentos. Ele procurou incluir tanto os sentimentos como a capacidade reflexiva da consciência como elementos em seu tratamento e dessa forma criticar Shaftesbury por não reconhecer a autoridade do princípio de reflexão.

A dicotomia entre aqueles que localizavam a moralidade em relações e aqueles que a localizavam nas questões de fato, como a passagem acima citada revela, será criticada por Hume. No *Tratado* Hume argumentará tanto contra aqueles que localizavam a moralidade em relações como contra

aqueles que a localizavam no domínio dos fatos. Contra ambas as visões, Hume insistirá que a moralidade diz respeito a fatos, mas a fatos de uma espécie muito peculiar que têm a ver com os sentimentos humanos. Pode-se dizer, entretanto, que sob certo aspecto Hume seguiu o exemplo de Butler, ao tornar a moralidade dependente da natureza humana.

### **1.3. Teoria do egoísmo moral**

A teoria do egoísmo é a visão segundo a qual as pessoas agem por interesse próprio, na consideração de que somente a própria felicidade do agente é boa. Segundo esta doutrina, todas as ações humanas, mesmo as que chamamos de “morais” e consideramos aparentemente altruísticas, têm só a aparência de altruísmo; no fundo são executadas por causa de motivos egoístas, já que unicamente o princípio do amor-próprio está na base das motivações das ações humanas. A teoria do egoísmo alegava que as virtudes fundamentavam-se nos impulsos egoístas da natureza humana. Baseando-se num estudo da natureza humana, a teoria do egoísmo apresenta-se como uma teoria psicológica da motivação humana de acordo com a qual as pessoas fazem somente o que lhes agrada ou o que é de seu interesse. Dentre os principais defensores da teoria que funda o direito natural em interesses humanos individuais compartilhados, derivados de nossos instintos naturais de auto-preservação, destacam-se Thomas Hobbes (1588-1679) e Bernard Mandeville (c.1670-1733).

Segundo uma interpretação tradicional, a teoria moral e política de Hobbes é claramente baseada numa visão de tipo egoísta. No *Leviatã* (1651), onde afirmou que todos os fenômenos – físicos e morais – devem ser explicados segundo os mesmos princípios mecânicos, Hobbes negou a existência de um domínio especificamente moral, ao rejeitar a visão segundo a qual a própria natureza incorpora valores intrínsecos. Segundo ele, não existem valores objetivos na natureza e, portanto, não existe um fundamento da moralidade na natureza. As distinções morais que parecemos fazer – entre bem e mal, virtude e vício – não são distinções reais, mas meramente infundadas reflexões de leis positivas arbitrariamente escolhidas.

Hobbes negou a sociabilidade natural, e enfatizou que os homens têm desejos e aversões, e que seus objetivos são baseados em motivos e impulsos puramente egoístas. Cada qual age a partir de motivos baseados no interesse próprio e apenas a partir desses motivos; cada qual está inteiramente preocupado consigo mesmo, com seus próprios desejos. Os homens são seres essencialmente amorais. Não existe qualquer faculdade moral, nem qualquer diferença moralmente significativa entre as motivações humanas. É certo que diariamente parecemos fazer distinções morais, que chamamos algumas pessoas ou ações de “boas” e outras de “más”, mas, segundo Hobbes, a análise nos mostra que não existe qualquer fundamento substantivo para estas distinções morais. Assim, Hobbes tratou os termos morais exatamente da mesma maneira como tratou os termos relativos às cores: ainda que a linguagem comum e o senso comum considerem que uma coisa é real e objetivamente boa, da mesma maneira como considera que uma coisa é real e objetivamente azul, na realidade tais idéias são ilusões ou fantasias, não passando de características subjetivas. Segundo Hobbes, a sensação de cor deve ser entendida como o que sentimos como tal quando estamos sob a influência de alguma coisa do mundo exterior que não é ela mesma uma cor, mas uma vibração de luz que atinge nossos olhos; de modo semelhante, a aprovação ou desaprovação moral deve ser entendida como uma sensação gerada pelo impacto de alguma coisa externa sobre o sistema de paixões e desejos que constituem a psicologia emotiva humana.

Para Hobbes, todos os termos morais, tais como “bom” e “mau”, expressam somente a relação das coisas com os desejos daqueles que os manifestam, de modo que são significativos apenas relativamente à pessoa que os usa. Assim, as noções de “bem” e de “mal” expressam, respectivamente, apenas as sensações imediatas de prazer e dor, ou seja, referem-se a coisas que causam os desejos e aversões de cada indivíduo. Subscrevendo assim o relativismo moral tradicional da época de Montaigne, Hobbes considera que “o bom” e “o agradável” são idênticos. Para ele, portanto, não há propriedades morais objetivas, pois o que parece bom é o

que agrada a um indivíduo ou é bom *para ele*. Como ele diz: “bem e mal são nomes dados às coisas para significarem a inclinação ou aversão daqueles por quem foram dados” (Hobbes, *Do Cidadão*, 1.3.31). Ou ainda:

“Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse é aquele a que cada um chama *bom*; e ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo *vil e insignificante*. Pois as palavras *bom*, *mau* e *desprezível* são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (Hobbes, *Leviatã*, 1.6)<sup>20</sup>.

“Todo homem, de sua parte, chama o que lhe agrada e o que lhe deleita de *bom*; e de *mau* o que lhe dá desprazer: de tal maneira que ao mesmo tempo em que todos os homens diferem uns dos outros quanto à constituição, eles também diferem uns dos outros a respeito da distinção comum sobre o bem e o mal. Não existe uma tal coisa como... o simplesmente bom. Pois mesmo a bondade que atribuímos ao Deus Todo-Poderoso, é bondade sua para nós. E como denominamos as coisas que nos agradam e desagradam de boas ou más, da mesma forma, denominamos as qualidades dos poderes pelas quais estas nos agradam ou desagradam de bondade ou maldade” (Hobbes, *Elements of Law*, 1.7.3.29)<sup>21</sup>.

A diversidade de opiniões a respeito do que é “bom” e “mau” leva à “discórdia”, e finalmente à guerra. E enquanto o “apetite privado” for a medida do bem e do mal, é esta situação que deve prevalecer

---

<sup>20</sup> “But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good: and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves...”

<sup>21</sup> “Every man, for his own part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, GOOD; and that EVIL which displeaseth him: insomuch that while every man differeth from other†f in constitution, they differ also one from†g another concerning the common distinction of good and evil. Nor is there any such thing as {agathon aplos}, that is to say, simply good. For even the goodness which we attribute to God Almighty, is his goodness to us. And as we call good and evil the things that please and displease; so call we goodness and badness, the qualities or powers whereby they do it.”

indefinidamente. Deste modo, as “virtudes” e “vícios”, que supostamente são qualidades dos agentes que os inclinam para o que consideram “bom” e “mau”, são termos submetidos à caótica variedade de opiniões, pois sendo o desejo e a aversão de cada um a medida do bem e do mal, “sempre que a boa ação de um desagradar a outro, ela receberá o nome de algum vício a ela próximo” (Hobbes, *Do Cidadão*, 1.3.32).

Dado que a condição humana natural, segundo Hobbes, é uma condição de guerra de todos contra todos e dado que cada um é governado por sua própria razão, e não havendo nada de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação da vida contra seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Neste estado, não havendo segurança, é preciso um preceito ou trégua geral da razão.

*“Que todo homem deve empenhar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de alcançá-la, e quando não pode alcançá-la, que ele possa procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra contém a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda, a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos defendermo-nos a nós mesmos. Desta lei fundamental da natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem pela paz, deriva esta segunda lei: que um homem concorde quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo”* (Hobbes, *Leviatã*, 1.14)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> “that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war. The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, to seek peace, and follow it. The second, the sum of the right of nature; which is, by all means we can, to defend ourselves. From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law; that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.”

Quanto às relações morais, é preciso, segundo Hobbes, que cada um “não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a si”; é preciso evitar a ingratidão, os insultos, o orgulho, enfim, tudo o que prejudique a concórdia; que o mal seja vingado sem crueldade, que haja moderação no uso dos bens; que os bens sejam distribuídos eqüitativamente e que haja uso comum daqueles que não possam ser divididos; havendo disputas, que se recorra a um árbitro imparcial e desinteressado. Segundo Hobbes, essas regras morais são deduzidas não por meio de um instinto natural, nem de um consentimento universal, mas da razão que procura os meios de conservação do homem; elas seriam imutáveis por constituírem conclusões tiradas por raciocínio. Hobbes defendeu, assim, uma concepção sobre a moral não apenas baseada no egoísmo da natureza humana mas também na razão, e desempenhou um papel importante para a filosofia moral de Hume, ainda que como alvo das críticas deste.

Outro autor que sustentou que o egoísmo está na base da moralidade foi Bernard Mandeville. Na *Fábula das abelhas: vícios privados, benefícios públicos* (1714), e em *Uma investigação sobre a origem da virtude moral* (1714), Mandeville argumentou que o motivo por trás de todas as ações humanas é o interesse privado e que os homens não são naturalmente nem sociáveis nem benevolentes. Ele considerava que a motivação baseada no interesse próprio tinha bons resultados por causa dos benefícios públicos da atividade econômica empreendida por aqueles que tentam melhorar suas condições de vida. A tese que Mandeville defendeu foi de que é o vício, ao invés da virtude, que traz benefícios sociais, pois cria um padrão de vida mais elevado. Argumentou que se as pessoas egoístas buscam o luxo, sem querer elas beneficiam outras e promovem a prosperidade geral, enquanto que se cada qual praticasse a abnegação pregada pelos moralistas o resultado seria que todos estariam em pior situação. Os assim chamados vícios de comer, de beber e de adquirir bens luxuosos empregam muitas pessoas e, assim, segundo Mandeville, produzem melhores condições de vida para todos. Um “vício”, na terminologia de Mandeville, é um desejo

auto-interessado por luxo e felicidade. A competitividade, a inveja, a paixão pelo luxo, e a ambição pelo sucesso pessoal, são todos vícios. Em suma, segundo Mandeville, cada pessoa agiria “de modo vicioso” tendo em vista a melhoria pessoal, e assim inadvertidamente, acabaria promovendo o bem-estar de todos (Cf. Beauchamp, 1998, 20).

Como Hobbes, Mandeville sustenta que o homem não é um animal naturalmente sociável. Segundo ele, “nenhuma espécie de animal, sem o freio de um governo, é menos capaz do que o homem de viver por muito tempo em harmonia em grupos numerosos” (in: Raphael, 1969, 263); e ainda, que “tratando-se, porém, de um animal tão extraordinariamente egoísta e obstinado quanto astucioso, embora possa ser domado por força superior, é impossível que somente esta o torne dócil e capaz de aperfeiçoamento” (in: Raphael, 1969, 263). Mandeville então apresenta uma hipótese engenhosa. “Portanto, a coisa principal em que os legisladores e outros homens de saber se empenharam, em seus esforços no sentido do estabelecimento da sociedade, consistiu em fazer com que as pessoas a que têm de governar acreditem ser mais benéfico para todos dominar os apetites em vez de ceder-lhes, e muito preferível atender ao interesse público do que ao que, aparentemente, era o interesse privado de cada um” (in: Raphael, 1969, 263). Mas como perceberam que não seria fácil fazer as pessoas acreditarem nisso e que eram incapazes de dar a elas reais recompensas pelas ações de espírito público, inventaram uma recompensa imaginária pela abnegação, uma recompensa que nada custaria a ninguém, que era a de louvar e lisonjear. Os sábios compreenderam que todos os seres humanos são extremamente suscetíveis à lisonja, e ao louvar as ações de espírito público como nobres e racionais, e condenar as puramente egoístas como bestiais e desumanas, persuadiram as pessoas a controlar suas tendências egoístas em benefício geral de seus membros. Em particular, estabeleceram um contraste entre dois tipos de homens: o primeiro, desprezível, vulgar, que está sempre procurando o prazer imediato, incapaz de abnegação, sem qualquer respeito para com o bem dos outros; o segundo, elevado, criatura corajosa, livre do egoísmo, colocando acima de

tudo o desenvolvimento do espírito – em suma, verdadeiramente humano, e completamente diferente dos animais inferiores. Uma vez que este contraste tornou-se familiar, as pessoas foram constantemente procurando mostrar que elas pertenciam à segunda classe, a mais nobre. Eis a hipótese nas próprias palavras de Mandeville:

“Para introduzir a emulação entre os homens, [os legisladores] dividiram toda a espécie em duas classes, amplamente diferentes uma da outra: uma consistia em pessoas abjetas, de espírito tacanho, que sempre procuravam o prazer imediato, eram completamente incapazes de abnegação e, sem olhar pelo bem dos outros, não tinham um propósito mais alto do que suas vantagens particulares; como tais, sendo escravizados pela volúpia, não ofereciam a menor resistência a todos os desejos torpes e não utilizavam suas faculdades racionais a não ser para aumentar seu prazer sensual. Essas desprezíveis e abjetas criaturas, afirmaram eles, eram a escória de sua espécie e tinham apenas o formato de homens, distinguindo-se dos animais pela aparência exterior e nada mais. Mas a outra classe era constituída de criaturas elevadas e magnânimas que, imunes ao sórdido egoísmo, consideravam os aperfeiçoamentos do espírito seu mais precioso patrimônio...” (in: Raphael, 1969, 265)<sup>23</sup>.

A partir desta hipótese, Mandeville pretende explicar o surgimento da moralidade. “Assim se evidencia que os primeiros rudimentos da moralidade, esboçados por hábeis políticos para tornar os homens não só úteis uns aos outros mas também dóceis e submissos, foram principalmente maquinados de modo que os ambiciosos pudessem colher mais benefícios e governar multidões com a maior facilidade e segurança” (in: Raphael, 1969, 267).

---

<sup>23</sup> “To introduce moreover an emulation amongst men, they divided the whole species in two classes, vastly differing from one another. The one consisted of abject, low-minded people, that always hunting after immediate enjoyment, were wholly incapable of self-denial, and, without regard to the good of others, had no higher aim than their private advantage, such as, being enslaved by voluptuousness, yielded without resistance to every gross desire, and made no use of their rational faculties but to heighten their sensual pleasures: these vile grovelling wretches, they said, were the dross of their kind, and, having only the shape of men, differed from brutes in nothing but their outward figure. But the other class was made up of lofty high-spirited creatures, that, free from sordid selfishness, esteemed the improvements of the mind to be their fairest possessions...”



A hipótese acima levou Mandeville a rejeitar a sugestão de que a moralidade devia alguma coisa à religião: “afirmo que as superstições idólatras de todas as outras nações, e as noções lamentáveis que tinham sobre o ser supremo, eram incapazes de excitar o homem para a prática da virtude e só serviam para amedrontar e entreter uma rude e desmiolada multidão.... É visível, portanto, que não foi qualquer religião pagã ou outra superstição idólatra que primeiro levou o homem a contrariar seus apetites e a sujeitar suas mais caras inclinações, mas a hábil gestão de cautelosos políticos; e quanto mais sondarmos a natureza humana, mais nos convenceremos de que as virtudes morais são a cria política resultante do cruzamento da adulação com o orgulho” (in: Raphael, 1969, 269).

A ênfase no egoísmo como característica fundamental da natureza humana, que tanto Hobbes como Mandeville deram ao apresentarem suas doutrinas, era conhecida por Hume. Na *EPM* Hume menciona explicitamente Hobbes e Locke, e implicitamente Mandeville, como defensores de um sistema de moral egoísta, porque aceitam o princípio de que, “seja qual for o afeto que alguém possa sentir ou imaginar que sente pelos outros, nenhuma paixão é ou pode ser desinteressada, que a amizade mais generosa, ainda que sincera, é uma modificação do amor a si mesmo” (*EPM apêndice 2.2*). Hume classificou a teoria egoísta como uma teoria cética, pois, na sua opinião, negava a realidade do que ele considerava essencial para a moralidade: uma motivação moral. No entanto, para além das críticas de que o princípio do amor-próprio é um princípio da natureza humana que não pode ser generalizado a toda conduta humana, Hume considerou que a teoria egoísta apresentava uma intuição importante em relação à natureza humana ao apontar para o escopo limitado da benevolência e da razão.

Se por um lado Hume admitiu “um certo grau de egoísmo nos homens”, uma vez que o egoísmo é “inseparável da natureza humana e inerente a nossa forma de ser e constituição” (*T*, 3.3.1.17), por outro lado ele ofereceu uma resposta direta ao que ele supunha ser o ceticismo moral explícito de Hobbes e de outros filósofos (Locke e Mandeville, por exemplo), que negaram que somos capazes de generosidade genuína e de que existe

na natureza humana alguma disposição que levaria os homens a se comprometerem com ações desinteressadas ou altruísticas.

“A mais óbvia objeção à hipótese egoísta é que, dado que é contrária ao sentimento comum e às nossas idéias mais imparciais, constitui um paradoxo extraordinário cujo estabelecimento demanda um imenso contorcionismo filosófico. Mesmo ao observador mais descuidado parecerá que existem disposições como a benevolência e a generosidade, afecções como o amor, amizade, compaixão e gratidão. A linguagem e a observação ordinárias demarcam as causas, efeitos, objetos e modos de operação desses sentimentos, e distinguem-nos claramente daqueles das paixões egoístas. E como esta é a aparência óbvia das coisas, ela deve ser admitida até que se descubra alguma hipótese que, ao penetrar mais profundamente na natureza humana, consiga demonstrar que as primeiras afecções não são senão modificações das últimas. Todas as tentativas dessa espécie mostraram-se até agora infrutíferas e parecem provir inteiramente daquele amor pela *simplicidade* que tem sido a fonte de tantos falsos raciocínios em filosofia. Não entrarei aqui em detalhes sobre este assunto. Muitos filósofos capazes já mostraram a insuficiência desses sistemas. E vou tomar como garantido aquilo que, segundo creio, um mínimo de reflexão tornará evidente para todo investigador imparcial” (*EPM, apêndice 2. 6*)<sup>24</sup>.

No *Apêndice 2 da Investigação sobre os princípios da moral*, intitulado “Do amor a si mesmo” Hume distingue diferentes alegações feitas nos “sistemas egoístas” da moral e discute estes sistemas. Ele sustenta que

---

<sup>24</sup> “The most obvious objection to the selfish hypothesis, is, that, as it is contrary to common feeling and our most unprejudiced notions, there is required the highest stretch of philosophy to establish so extraordinary a paradox. 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. And as this is the obvious appearance of things, it must be admitted; till some hypothesis be discovered, which, by penetrating deeper into human nature, may prove the former affections to be nothing but modifications of the latter. All attempts of this kind have hitherto proved fruitless, and seem to have proceeded entirely, from that love of simplicity, which has been the source of much false reasoning in philosophy. I shall not here enter into any detail on the present subject. Many able philosophers have shown the insufficiency of these systems: And I shall take for granted what, I believe, the smallest reflection will make evident to every impartial enquirer.”

seus proponentes podem ser derrotados localizando a evidência do altruísmo na natureza humana e mostrando quão difícil é demonstrar que todos os motivos são auto-interessados. Ele sustenta que nosso amor pelos outros e nosso desejo pelo seu bem são diferentes e contrabalançam nosso amor próprio. Ele mantém que temos afecções não egoístas e que a idéia egoísta que todas estas afecções podem ser reduzidas ao amor próprio é uma hipótese muito simples sobre a natureza humana.

“A ternura pela sua prole, em todos os seres sensíveis, é usualmente capaz por si só de contrabalançar as mais fortes motivações do amor a si mesmo, e não depende de nenhum modo dessa afecção. Que interesse pode ter em vista uma mãe extremosa que põe sua saúde a perder pelos cuidados infatigáveis com seu filho doente, e em seguida definha e morre de tristeza quando libertada, pela morte da criança, da escravidão imposta por estes cuidados? ... Esses, e mil outros exemplos, são marcas de uma benevolência geral na natureza humana, sem que qualquer interesse *real* nos vincule ao objetivo” (*EPM apêndice 2. 9*)<sup>25</sup>.

#### 1.4. Teoria do senso moral

A teoria do senso moral, como dissemos acima, também faz parte do contexto intelectual dentro do qual Hume desenvolveu sua filosofia moral. De modo geral, os defensores da teoria do senso moral mantinham que os seres humanos tinham uma faculdade de percepção *moral*, similar a nossas faculdades de percepção *sensorial*. Exatamente como nossos sentidos externos percebem qualidades nos objetos externos, tais como cores e formas, assim também nossa faculdade moral perceberia as qualidades morais boas ou más nas pessoas e ações.

---

<sup>25</sup> “Tenderness to their offspring, in all sensible beings, is commonly able alone to counter-balance the strongest motives of self-love, and has no manner of dependance on that affection. What interest can a fond mother have in view, who loses her health by assiduous attendance on her sick child, and afterwards languishes and dies of grief, when freed, by its death, from the slavery of that attendance?” ... “These and a thousand other instances are marks of a general benevolence in human nature, where no real interest binds us to the object.”

Entre os principais defensores de tal teoria figuram principalmente Anthony Ashley Cooper, melhor conhecido como conde de Shaftesbury (1671-1713) e Francis Hutcheson (1694-1746).

Na *Investigação acerca da virtude ou do mérito* (*An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*, 1699), Shaftesbury formulou as bases da teoria do senso moral e ao mesmo tempo criticou as idéias de que o interesse próprio, o medo de outros homens ou a autoridade divina são motivos da vida moral. Shaftesbury não defendeu a idéia de que os homens são por natureza virtuosos, mas enfatizou a importância da benevolência na vida humana e argumentou que os homens têm capacidades naturais para agir virtuosamente e distinguir o certo do errado. Para explicar o senso moral como uma forma de juízo moral, Shaftesbury descreveu como reagimos internamente a objetos e eventos que experimentamos.

Ele observou que a beleza requer uma reação espontânea da parte de quem observa em relação aos objetos observados, e considerou que o senso moral é similar ao sentido da beleza, uma vez que detecta a “beleza moral” que está presente nas maneiras em que as pessoas respondem a outras pessoas. Shaftesbury rejeitou a conclusão de que a capacidade para os juízos morais não é natural. Na verdade, defendeu exatamente que é esta capacidade natural para reagir que explica como as pessoas avaliam os motivos e ações dos outros como moralmente certas ou erradas. Ele considerou que a moralidade era, portanto, um produto dos sentimentos humanos.

“No caso de objetos mentais ou morais ocorre o mesmo que no caso dos corpos vulgares ou dos objetos comuns dos sentidos. Quando as formas, cores, movimentos e proporções destes últimos se apresentarem aos nossos olhos, resulta necessariamente uma beleza ou uma deformidade, de acordo com as diferentes medidas, arranjos e organizações de suas várias partes. Assim, no comportamento e nas ações, quando apresentados ao nosso entendimento, deve necessariamente ser encontrada uma evidente

diferença, segundo a regularidade ou irregularidade dos sujeitos” (in: Raphael, 1969, 201)<sup>26</sup>.

Shaftesbury introduziu a noção de um *senso moral* específico como uma faculdade que nós possuímos para apreender o certo e o errado, que são objetos desta faculdade. De acordo com Shaftesbury, este senso moral não intui diretamente a virtude ou o vício, ao invés, é uma reflexão interna sobre objetos externos. A breve descrição que Shaftesbury oferece do senso moral enfatiza tanto um objeto moral independente como ao mesmo tempo um sentimento interno que temos sobre ele.

Hume interpretará a psicologia moral de Shaftesbury como a apreensão de alguma coisa semelhante a uma qualidade secundária, negando, deste modo, a existência seja de uma faculdade especial, seja de um objeto moral externo completamente independente.

Francis Hutcheson ampliou o alcance das idéias de Shaftesbury acerca do senso moral ao apresentar uma crítica às teorias morais, como as defendidas particularmente por Mandeville e Hobbes, que sustentavam ou pressupunham o caráter essencialmente egocêntrico do homens. Ele expôs sua teoria nas obras: *Investigação sobre as origens de nossas idéias de beleza e virtude (An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, 1725)*; *Ensaio sobre a natureza e a conduta das paixões e afetos, com exemplos relativos ao senso moral (An Essay on the Natures and Conduct of the Passions and Affections with illustrations on the Moral Sense, 1728)*, e *Sistema de filosofia moral*. Nestas obras Hutcheson defende uma teoria moral alternativa, alegando que além do instinto de auto-preservação e das paixões associadas ao interesse privado de cada um, a natureza humana é dotada de um “instinto amigável”, irredutível aos primeiros e orientada exclusivamente para o bem-estar dos outros, denominado “benevolência”.

---

<sup>26</sup> “The Case is the same in mental or moral Subjects, as in ordinary Bodys, or the common Subjects of Sense. The Shapes, Motions, Colours, and Proportions of these latter being presented to our Eye; there necessarily results a Beauty or Deformity, according to the different Measure, Arrangement and Disposition of their several Parts. So in Behaviour and Actions, when presented to our Understanding, there must be found, of necessity, an apparent Difference, according to the Regularity or Irregularity of the Subjects.”

Para Hutcheson, as ações são virtuosas porque os motivos que as produzem agradam aqueles que observam as ações independentemente de vantagens próprias. Ele sustentou que algumas vezes julgamos adequadamente uma ação como virtuosa mesmo quando ela nos desagrade e fere nosso interesse particular. Defendeu, além disso, que a natureza humana também é dotada de um “poder”, o senso moral, especialmente capacitado para apreciar desinteressadamente, ou seja, “aprovar” ou “desaprovar” – as “ações, motivos e caráter dos seres racionais”.

Hutcheson, portanto, tal como Shaftesbury, também recorreu à noção de senso moral, sustentando que os juízos morais são fundados num senso moral comum a todos os seres humanos. Segundo ele, além dos cinco sentidos externos, diretos, a saber, a visão, a audição, o tato, o olfato e o gosto, através dos quais percebemos as qualidades sensíveis dos objetos, temos uma variedade de sentidos de origem interna, reflexivos, inclusive um sentido de beleza, de moralidade, de honra, e do ridículo, e destes, ele considerou o senso moral o mais importante. Segundo ele, este sentido é um sentido da percepção, dado por Deus, através do qual percebemos as qualidades morais e avaliamos as ações e motivos humanos.

O senso moral é um dos vários “poderes” da percepção a que Hutcheson recorre para explicar a capacidade humana de apreender diretamente certas qualidades de objetos que os chamados “sentidos externos” são incapazes por si mesmos de registrar. Na concepção de Hutcheson, a natureza humana é dotada, entre outros, de um “sentido que nos faz atribuir qualidades estéticas à forma, harmonia e desígnio” de objetos. Enquanto os sentidos externos tais como o tato e a visão percebem apenas as qualidades físicas desses objetos, o senso estético percebe algo a mais no arranjo peculiar destas qualidades, fazendo a mente formar a idéia de um “belo” arranjo. O mesmo ocorre com o senso moral, só que neste caso o que é percebido como “belo” não é o arranjo de objetos animados ou inanimados, mas a ação humana que, sendo causada por um ser inteligente, envolve tanto o ato em si quanto o seu motivo ou desígnio. O aspecto exterior das ações, captado pelos sentidos externos, apenas fornece a

“ocasião” para a recepção daquelas qualidades que outra faculdade vai perceber como moralmente “belas”. Para marcar essa diferença, Hutcheson chama o senso moral de senso “interno” e insiste que é efetivamente um “sentido”, pois trata-se de uma “faculdade” de apreensão imediata de qualidades de objetos (no caso as qualidades morais dos agentes), e não mediata, como o é a faculdade racional.

Apesar de seu ponto de partida subjetivo, Hutcheson recusa a idéia, defendida por Hobbes, de que o “bem” e o “mal” são meros estados subjetivos dos seres humanos. Para Hutcheson, nossas crenças representam qualidades reais dos agentes que se submetem à crítica do senso moral. Isso leva Hutcheson a insistir, em sua teoria das virtudes, que toda vez que os espectadores contemplam uma ação virtuosa eles não só experimentam uma sensação “agradável”, mas percebem a “virtude” do agente como algo diferente da própria sensação – a última sendo apenas a “ocasião” para o aparecimento de uma idéia “concomitante”, na mente do espectador, da qualidade moral do agente (in: Raphael, 1969, 315).

Um outro ponto da doutrina de Hutcheson que merece ser destacado aqui, e que será importante para a filosofia de Hume, é a idéia de que a razão não determina as ações, mas apenas a orienta. Segundo Hutcheson, o que determina as ações são os instintos naturais, que produzem desejos e paixões, ou “afecções”, que disputam o controle da “vontade”. A razão seria apenas um “poder subserviente” às determinações da percepção ou da vontade. De acordo com Hutcheson, o fim último é estabelecido por algum sentido, ou alguma determinação da vontade. A razão apenas pode escolher os meios; ou comparar dois meios previamente constituídos por outros poderes imediatos.

Estas são algumas das idéias defendidas por Hutcheson, as quais, ainda que com diferenças, são refletidas pela teoria de Hume, que foi certamente marcado pela influência de Hutcheson. Aliás, como afirma Norman Kemp Smith, “foi sob a *influência direta* de Francis Hutcheson” que Hume “foi levado a reconhecer que os juízos de aprovação e desaprovação moral, e na realidade os juízos de valor de qualquer tipo que seja, não são

baseados numa intuição ou evidência racional, mas *unicamente* no sentimento”. De acordo com Kemp Smith, a partir desta descoberta abriu-se para Hume “um novo cenário de pensamento”, uma vez que ele percebeu que este ponto de vista poderia ser tratado teoricamente e “ser empregado na solução de vários problemas” (Kemp Smith, 1941, 13).

A exposição até aqui procurou levantar algumas das principais idéias defendidas pelos predecessores de Hume. No capítulo a seguir, na medida em que fizermos uma caracterização geral da filosofia moral de Hume, veremos que no desenvolvimento de sua própria teoria moral ele retoma muitas idéias das teorias do senso moral apresentadas pelos seus predecessores, seja para criticá-las ou para, em certa medida, defendê-las e ampliá-las.



## 2. A Filosofia Moral de Hume

É difícil caracterizar a filosofia de Hume destacando apenas os argumentos positivos que ele apresenta. Em grande medida, tanto em relação à sua teoria do conhecimento como em relação à sua filosofia moral, podemos afirmar que Hume define sua posição e expõe seu pensamento em contraste com determinadas posições e teorias filosóficas defendidas em sua época por outros autores. Assim, uma caracterização de sua posição deve levar em conta os argumentos negativos ou críticos tanto quanto os argumentos positivos ou construtivos que aparecem em seus textos. Ou seja, devemos considerar as críticas de Hume a determinadas concepções como parte inseparável de sua tentativa de estabelecer e defender uma posição filosófica particular. Deste modo, podemos começar nossa tentativa de delinear a concepção filosófica de Hume sobre a moral destacando alguns dos argumentos que apresentou em oposição ao racionalismo moral, como delineado no capítulo anterior. Em seguida, mostraremos que, apesar dos argumentos anti-racionalistas que apresenta na tentativa de estabelecer sua posição, Hume enfatiza o papel positivo da razão na moralidade, tal como enfatiza o papel do sentimento.

### 2.1. As distinções morais não derivam da razão

A concepção clássica do racionalismo moral, como a exposição acima procurou mostrar (Cf. 1.2), baseia-se na idéia de que a razão pode ser a fonte de nossas distinções morais e o motivo de nossas ações. Em conformidade com sua epistemologia geral, Hume, no entanto, se opõe radicalmente a esta concepção e rejeita a razão em seu papel tradicional como a fonte de nossos juízos morais.

Hume iniciou o Livro 1 do *Tratado* afirmando que todas as percepções da mente humana se reduzem a duas classes distintas: (1) impressões, e, (2) idéias (Cf. T 1.1.1.1). Assim, um de seus principais objetivos no *Tratado* é traçar a origem e o desenvolvimento de certos tipos de idéias e impressões.

(1) As *impressões*, na definição de Hume, são as sensações mais fortes ou vívidas que temos em nossa experiência. “As percepções que entram com mais força e violência, podemos chamar de *impressões*; e sob este nome incluo todas as sensações, paixões e emoções, quando elas fazem seu primeiro aparecimento na alma” (T 1.1.1.1)<sup>27</sup>. Na *EHU* a definição reaparece assim: “Pelo termo *impressão* quero dizer todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos” (*EHU* 2.3)<sup>28</sup>. As impressões, também chamadas de percepções “originais”, podem ser de dois tipos: (a) *impressões de sensação* (ou externas) associadas aos sentidos próprios que percebem qualidades como cores, sons, etc., ou, (b) *impressões de reflexão* (ou internas), relacionadas com as emoções, a vontade, dor e prazer, etc. (T 2.1.1.1).

(2) As *idéias*, por sua vez, são definidas como cópias das impressões, e, de acordo com Hume, baseiam-se e provêm destas, mas são menos fortes ou vivazes, ou seja, são mais esmaecidas e fracas e não se confundem com as impressões. “Por *idéias* entendo as imagens mais fracas dessas [das impressões] no pensamento e raciocínio”<sup>29</sup> (T 1.1.1.1; Cf. *EHU* 2.3). Em relação às idéias, Hume afirma ainda que não é possível supor idéias cuja origem não seja uma impressão ou um conjunto de impressões. “*Todas as nossas idéias simples, em seu primeiro aparecimento, derivam de impressões simples, às quais elas correspondem e representam exatamente*” (T 1.1.1.7)<sup>30</sup>.

No Livro 3 do *Tratado*, Hume inicia sua discussão dos fundamentos da moralidade reafirmando um dos princípios fundamentais de sua filosofia segundo o qual: “nada jamais está presente à mente a não ser suas

---

<sup>27</sup> “Those perceptions which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and, under this name, I comprehend all our sensations, passions, and emotions, as they make their first appearance in the soul”.

<sup>28</sup> “By the term impression, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will”.

<sup>29</sup> “By ideas, I mean the faint images of these in thinking and reasoning”.

<sup>30</sup> “That all our simple ideas in their first appearance, are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent”.

percepções” (T 3.1.1.2)<sup>31</sup>. Como já vimos que para Hume as percepções se dividem em impressões ou idéias, ao reafirmar este princípio ele inicia sua abordagem sobre a moral com o pressuposto de que todas as operações da mente, incluindo os juízos sobre as diferenças morais, devem, portanto, ser entendidas como impressões ou idéias. Como ele diz, “Aprovar um caráter, condenar outro, são apenas muitas percepções diferentes” (T 3.1.1.2)<sup>32</sup>.

Como existem dois tipos de percepções: impressões e idéias, Hume é levado a colocar a questão fundamental que dará forma à sua discussão: qual desses dois tipos de percepção nos permite reconhecer as diferenças morais e fazer juízos morais? É por meio de nossas idéias ou de nossas impressões que descobrimos a diferença entre vício e virtude? O significado desta questão é claro, dado o contexto filosófico em que Hume escreve. A principal questão que preocupava os autores da época, os que hoje chamamos de moralistas britânicos, era a origem da intuição moral, e Hume está perguntando se as intuições ou distinções morais aparecem como idéias, ou surgem *imediatamente* como impressões.

“Dado que as percepções se dividem em duas espécies, a saber, *impressões* e *idéias*, esta divisão origina uma pergunta com a qual abriremos nossa presente investigação sobre a moral: *Será por meio de nossas idéias ou por meio de nossas impressões que distinguimos entre o vício e a virtude e declaramos que uma ação é censurável ou digna de louvor?*” (T 3.1.1.3)<sup>33</sup>.

Assim, Hume coloca o problema da moralidade em termos de duas alternativas:

(a) a primeira alternativa – a posição segundo a qual a aprovação moral é resultado de algum tipo de *raciocínio* sobre relações conceituais e

---

<sup>31</sup> “...nothing is ever present to the mind but perceptions”.

<sup>32</sup> “To approve of one character, to condemn another, are only so many different perceptions.”

<sup>33</sup> “Now, as perceptions resolve themselves into two kinds, viz. *impressions* and *ideas*, this distinction gives rise to a question, with which we shall open up our present enquiry concerning morals, *Whether it is by means of our ideas or impressions we distinguish betwixt vice and virtue, and pronounce an action blamable or praiseworthy?*”

fatos, ou seja, que distinguimos ou reconhecemos vício e virtude por meio de nossas idéias – é, essencialmente, a posição racionalista que ele passa a criticar (T 3.1.1);

(b) a segunda alternativa, a posição segundo a qual nossa aprovação moral é uma reação emotiva, ou seja, que nossas distinções entre qualidades censuráveis e qualidades dignas de louvor são derivadas, não de idéias, mas de um conjunto de impressões distintas (impressões de reflexão) chamadas sentimentos morais – é a posição que ele irá defender (T 3.1.2).

Tendo colocado a questão da natureza da aprovação moral desta forma, Hume em primeiro lugar ataca diretamente a primeira alternativa, isto é, a visão racionalista que trata os juízos morais como relações de idéias, representada por autores como Wollaston e Clarke, entre outros, e segundo a qual o fundamento de nossas distinções morais é a razão.

Segundo Hume, para avaliar os sistemas que sustentam que as distinções morais são descobertas por nossa faculdade racional “basta considerar se é possível, pela simples razão, distinguir entre o bem e o mal morais, ou se é preciso a concorrência de outros princípios que nos permitam fazer essa distinção” (T 3.1.1.4).

Hume começa sua argumentação observando, em primeiro lugar, que aqueles que alegam que as distinções morais consistem numa conformidade com a razão e com certas relações imutáveis das coisas alegam que elas têm origem nas idéias e suas relações, e que a razão sozinha possibilita fazer distinções morais. Então, recorrendo a importantes fatos sobre nossa prática moral, Hume ataca esta visão com uma série de argumentos. Seus argumentos são destinados a mostrar que as distinções morais não são efeito imediato ou exclusivo da razão, e que as bases para alegar que a moralidade baseia-se somente em relações eternas e imutáveis são inadequadas (Cf. Norton, 2000, 176).

São vários os argumentos que Hume oferece a fim refutar as diferentes versões do racionalismo ético que tentam tratar proposições éticas a partir de uma analogia com proposições matemáticas. Ele procura mostrar que as distinções morais não são discernidas através do raciocínio e

que as alegações dos racionalistas, que tinham argumentado que a razão é a fonte da intuição ou apreensão moral, não podem ser sustentadas.

“Quando se afirma que dois mais três é igual a metade de dez, temos uma relação de igualdade que compreendo perfeitamente. Concebo que, se dez for dividido em duas partes, cada qual com o mesmo número de unidades que a outra, e se qualquer uma dessas partes for comparada com dois adicionado a três, ela conterà tantas unidades quanto este número composto. Mas quando se extrai disso uma comparação com as relações morais, devo confessar que me torno completamente incapaz de compreendê-la. Um ato moralmente condenável, como a ingratidão, é um objeto complicado. Consistiria a moralidade em uma relação entre suas partes? Como? De que maneira? Se tentarmos especificar a relação e ser mais explícitos e detalhados em nossas proposições, chegaremos facilmente a constatar sua falsidade” (*EPM Apêndice 1. 8*)<sup>34</sup>.

O argumento geral de Hume contra o racionalismo baseia-se na suposta passividade da razão; na alegação de que a moralidade diz respeito às ações humanas que envolvem a vontade, e que a razão e seus princípios abstratos não fornecem a força motivacional que é essencial para as ações humanas (*Cf. T 2.3.3*). Ele tenta mostrar que as únicas forças propulsoras da vontade são as paixões. A moralidade, diz, deve, “supostamente, influenciar as nossas paixões e ações, e ir além dos juízos calmos e indolentes do entendimento” (*T 3.1.1.5*). Mas, “dado que a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e afecções, segue-se que ela não pode ser derivada da razão, e isso porque a razão, por si só, como já provamos, nunca pode ter uma tal influência. A moral excita paixões, e produz ou evita ações. A razão, por si só, é completamente impotente a esse respeito. As

---

<sup>34</sup> “When it is affirmed, that two and three are equal to the half of ten; this relation of equality, I understand perfectly. I conceive, that if ten be divided into two parts, of which one has as many units as the other; and if any of these parts be compared to two added to three, it will contain as many units as that compound number. But when you draw thence a comparison to moral relations, I own that I am altogether at a loss to understand you. A moral action, a crime, such as ingratitude, is a complicated object. Does the morality consist in the relation of its parts to each other? How? After what manner? Specify the relation: Be more particular and explicit in your propositions; and you will easily see their falsehood.”

regras da moralidade, portanto, não são conclusões de nossa razão” (*T* 3.1.1.6)<sup>35</sup>. Portanto, sendo a moralidade algo que tem a ver com a prática, não pode, segundo Hume, ser fundada na razão ou ser derivada dela – pois “um princípio ativo nunca pode ser derivado de um princípio inativo” (*T* 3.1.1.7), e, “a razão é completamente inerte, e nunca poderia ser a origem de um princípio tão ativo como a consciência ou um senso moral” (*T* 3.1.1.10)<sup>36</sup>. Hume pressupõe uma estreita conexão entre moralidade e comportamento humano: “se a moralidade não tivesse naturalmente alguma influência sobre as paixões e ações humanas, seria inútil fazer tanto esforço para inculcá-la, e nada haveria de mais infrutífero que a multidão de regras e preceitos que abundam em todos os moralistas” (*T* 3.1.1.5)<sup>37</sup>; uma conexão que não pode tornar-se inteligível se as distinções morais são discernidas por uma faculdade inerte.

Um segundo argumento usado por Hume diz respeito ao próprio objeto da razão: representações, não existências reais. Características como os nossos sentimentos, paixões, volições e ações, não sendo idéias, mas impressões, não são representacionais, i.e., não têm a qualidade referencial e, portanto, nunca podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, ou razoáveis ou não razoáveis. “Uma paixão tem de ser acompanhada de algum juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo” (*T*, 2.3.3.6)<sup>38</sup>. Isso mostra, de acordo com Hume, que as alegações dos racionalistas são inconsistentes. Para ele, tais características, que constituem toda ou a maior parte da experiência moral, são “completas em si mesmas” – pois “o

---

<sup>35</sup> “Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows that they cannot be derived from reason; and that because reason alone, as we have already proved, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.”

<sup>36</sup> “Reason is wholly inactive, and can never be the source of so active a principle as conscience, or a sense of morals.”

<sup>37</sup> “If morality had naturally no influence on human passions and actions, it were in vain to take such pains to inculcate it; and nothing would be more fruitless than that multitude of rules and precepts with which all moralists abound.”

<sup>38</sup> “a passion must be accompanied with some false judgment, in order to its being unreasonable; and even then it is not the passion, properly speaking, which is unreasonable, but the judgment.”

sentimento está sempre certo” (*E*, “Do padrão do gosto”, 230) – e não se encontram, como as nossas idéias, numa relação de representação com outras percepções, e, portanto, não podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, como alegam os racionalistas. Enquanto a razão está preocupada com a verdade e a falsidade – que são duas importantes características das relações entre idéias ou de idéias com questões de fato – a moralidade está preocupada com coisas como paixões, volições e ações. Ele mostra que a moralidade não pode ser fundada apenas na razão e que asserções morais não são verdadeiras ou falsas. Se fosse possível mostrar que as ações são de algum modo como os juízos, ou, na terminologia de Hume, como as idéias, então julgar uma ação ou paixão seria como julgar uma proposição ou idéia. Ou seja, exatamente como algumas idéias são falsas ou contrárias à razão, assim as ações seriam, de maneira análoga, imorais. Contra esta possibilidade, Hume argumentou que, “a razão consiste na descoberta da verdade ou falsidade. A verdade ou falsidade consiste em um acordo ou desacordo com relações *reais* de idéias ou com a existência e questões de fato *reais*. Por conseguinte, tudo o que não é suscetível de tal acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso, e nunca pode ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações não são suscetíveis de um tal acordo ou desacordo; sendo fatos e realidades originais completos em si mesmos, sem implicar referência alguma a outras paixões, volições e ações. É impossível, por conseguinte, que possam ser considerados verdadeiros ou falsos, ou que sejam contrários ou conformes à razão” (*T* 3.1.1.9-10)<sup>39</sup>.

Contra a tese racionalista da eterna adequação, Hume argumenta que a moralidade seria eterna (ou necessária) somente se ela se fundasse em relações de idéias que produzissem certeza. Mas dado que ela não produz

---

<sup>39</sup> “Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to real existence and matter of fact. Whatever therefore is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now, it is evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement; being original facts and realities, complete in themselves, and implying no reference to other passions, volitions, and actions. It is impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason.”

certeza, e que nenhuma relação moral absoluta pode ser detectada, então a moralidade não é eterna. Segundo Hume, a retidão e o erro moral não podem consistir em alguma relação particular, visto que a mesma relação pode existir entre objetos inanimados como entre agentes morais, e ser virtuosa ou viciosa no último caso mas não no primeiro. Hume ilustra este argumento com o caso do parricídio das árvores: uma árvore nova que cresce demais e mata sua genitora exibe a mesma relação que uma criança que mata seu pai; se a moralidade é uma questão de relações, então a árvore nova é imoral, o que é um absurdo.

“Uma árvore jovem que sobrepuja e destrói aquela que lhe deu origem está exatamente na mesma situação de Nero ao matar Agripina; e se a moralidade consistisse em relações, seria sem dúvida igualmente criminosa” (*EPM*, apêndice 1. 17)<sup>40</sup>.

A premissa deste argumento é a negação de que a moralidade é fundada em relações de idéias. Se nossos juízos morais fossem derivados de relações objetivas, independentemente de nossos sentimentos, as mesmas ações recriminadas aos humanos também teriam de sê-lo quando realizadas por outros seres vivos. O que, para Hume, seria um absurdo.

As alegações dos racionalistas, além disso, são inconsistentes com o fato de que as avaliações morais admitem graus. Consideramos certas ações menos repreensíveis que outras. Julgamos o ato de roubar uma fruta numa propriedade alheia como sendo menos repreensível que o roubo de um carro. No que diz respeito à razão, os dois crimes são igualmente inconsistentes com as relações que se diz que existem entre os proprietários e suas propriedades, e assim deveriam, ao contrário das práticas morais efetivas, ser julgados igualmente repreensíveis (*T*,3.1.1.13; *Cf.* Norton, 2000, 177).

---

<sup>40</sup> “A young tree, which over-tops and destroys its parent, stands in all the same relations with NERO, when he murdered AGRIPPINA; and if morality consisted merely in relations, would, no doubt, be equally criminal.”



A alegação racionalista de que a razão sozinha é capaz de fazer distinções acarreta que tais distinções são ou (a) algumas questões de fato que podem ser descobertas pela razão, ou (b) derivam de algumas relações de idéias distintas. A experiência mostra, segundo Hume, que não são nem uma coisa nem outra. Em primeiro lugar, como os racionalistas insistem que a moralidade pode ser demonstrada, eles obviamente não supõem que ela é uma questão de fato, pois ninguém supõe que os fatos podem ser demonstrados.

(a) A relação deve encontrar-se apoiada somente entre ações específicas da mente e específicos estados de coisas externos. Descobrimos que não atribuímos louvor ou censura moral para meros pensamentos ou idéias; para atos meramente imaginados, por exemplo. Este fato da experiência moral mostra que as distinções morais não podem derivar de relações de idéias. Além do mais, se as distinções morais derivassem de relações de idéias, nós nos encontraríamos fazendo avaliações de plantas e animais. A experiência mostra que o comportamento das plantas e animais, ainda que se assemelhe ao comportamento humano, não é moralmente avaliado. Segue-se, então, que as distinções morais não derivam de relações de idéias.

(b) Os racionalistas precisariam mostrar que esta mesma relação, tendo eterna e imutavelmente os mesmos efeitos, necessariamente é válida para todas as criaturas racionais, incluindo Deus. Dado que já foi mostrado que as conexões entre causa e efeito são apreendidas somente através da experiência, é claro que esta condição não pode ser preenchida (*T*, 3.1.1.19, 22-3).

Um outro argumento contra o racionalismo aparece quando Hume argumenta que não podemos provar *a priori* que as relações morais universais “se elas realmente existissem e fossem percebidas, seriam universalmente convincentes e obrigatórias” para todos os seres racionais, particularmente para Deus (*T*, 3.1.1.4). Ele afirma, além disso, que não temos experiência alguma de seres superiores, e que, conseqüentemente,

não temos qualquer prova *a priori* de que a moralidade se aplica universalmente a todos os seres racionais (T, 3.1.1.4).

Numa carta a Hutcheson, Hume apresenta de forma mais clara outra versão deste mesmo argumento. Ele afirma que se a moralidade fosse “determinada pela razão”, ela seria “igual para todos os seres racionais”. Mas, continua: “nada a não ser a experiência pode assegurar-nos que os sentimentos são os mesmos. Que experiência temos nós a respeito de seres superiores? Como podemos atribuir-lhes quaisquer sentimentos? Teriam eles implantado tais sentimentos em nós para a condução da vida tal como nossas sensações corporais, que eles próprios não possuem?” (*Carta a Hutcheson* de 16 Março de 1740, in: Raphael, 1969, 634)<sup>41</sup>.

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, publicados postumamente em 1779, Hume oferece um argumento semelhante: “Todos os sentimentos da mente humana – gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, censura, piedade, rivalidade, inveja – referem-se claramente ao estado e à condição do ser humano e estão calculados para preservar a existência e promover as atividades desse ser nessas circunstâncias... E como as idéias provenientes do sentido interior, somadas às do sentido exterior, compõem toda a bagagem do entendimento humano, podemos concluir que nenhum dos *materiais* do pensamento é semelhante, sob qualquer aspecto, na inteligência humana e na inteligência divina” (*DNR*, 156/27)<sup>42</sup>. O argumento de Hume é que, se Deus existe, não temos maneira alguma de saber se ele aprova moralmente os mesmos traços de caráter que aprovamos. Pois toda a estrutura da aprovação moral depende da psicologia e da fisiologia humana, que, por definição, Deus não têm.

---

<sup>41</sup> “... but nothing but experience can assure us, that the sentiments are the same. What experience have we with regard to superior beings? How can we ascribe to them any sentiments at all? They have implanted those sentiments in us for the conduct of life like our bodily sensations, which they possess not themselves.”

<sup>42</sup> “All the sentiments of the human mind, gratitude, resentment, love, friendship, approbation, blame, pity, emulation, envy, have a plain reference to the state and situation of man, and are calculated for preserving the existence and promoting the activity of such a being in such circumstances. ... and as the ideas of internal sentiment, added to those of the external senses, compose the whole furniture of human understanding, we may conclude, that none of the materials of thought are in any respect similar in the human and in the divine intelligence.”

A posição humeana de que não podemos derivar um *deve* a partir de um *é*, ou seja, a concepção de que enunciados de obrigação moral não podem ser deduzidos de enunciados de fatos, nem são o tipo de coisa que poderia ser verdadeira ou falsa, também constitui um argumento contra a concepção racionalista. Este argumento muitas vezes é visto como um argumento metaético distinto. Através dele Hume observa que todas as teorias morais por ele examinadas oferecem uma explicação defeituosa da obrigação. Pois todas começam com certas alegações sobre o que *é* o caso (alegações sobre a existência de Deus ou sobre coisas humanas, por exemplo), e, então, sem avisar, passam para alegações sobre o que *deve* ou *não deve* ser o caso. Mas, Hume objeta, estas novas alegações sobre o que deve ou não deve ser incorporam uma relação inteiramente diferente daquela que caracteriza os enunciados factuais com os quais as teorias começaram. Por esta razão, essa relação não pode ser “deduzida de outras inteiramente diferentes” (T 3. 1. 1. 27).

“Não posso abster-me de acrescentar a estes raciocínios uma observação que se poderia, talvez, julgar de alguma importância. Em todos os sistemas de moralidade que encontrei até agora, sempre observei que o autor procede durante algum tempo segundo a maneira ordinária de raciocínio, e estabelece a existência de um Deus, ou faz observações relativas aos assuntos humanos, quando de repente surpreendo-me observando que, ao invés das cópulas proposicionais usuais *é* e *não é*, não encontro mais nenhuma proposição que não esteja articulada por meio de um *deve* ou um *não deve*. A mudança é imperceptível, mas é, contudo, de máxima importância. Pois como esse *deve*, ou *não deve*, expressa uma nova relação ou afirmação, é preciso que ela seja mencionada e explicada; e ao mesmo tempo que se apresente uma razão, pois parece completamente inconcebível que esta nova relação possa ser uma dedução de outras que são inteiramente diferentes dela” (T 3.1.2.27)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of

Aqui Hume parece estar dizendo que as afirmações morais não são enunciados de fatos, e portanto não podem ser derivadas pela razão de outros enunciados de fato. Esta crítica, embora aparentemente não dirigida exclusivamente contra os racionalistas, constitui uma objeção adicional contra a tese segundo a qual a moralidade deriva apenas da razão.

## **2.2. As distinções morais derivam de um senso moral**

Tendo argumentado, contra a concepção racionalista, que não pode ser meramente por meio da razão e das idéias que distinguimos ou reconhecemos a virtude e o vício, Hume conclui, então, que deve ser por meio das impressões, por alguma forma de sensação ou sentimento, que fazemos estas distinções. Na realidade, ao mostrar que as distinções morais dependem das impressões (*T* 3.1.1.1-27), Hume irá argumentar que duas únicas impressões, por um lado o sentimento moral de *aprovação* (uma impressão ou sentimento agradável: um distintivo prazer moral) e por outro lado o sentimento moral de *desaprovação* (uma impressão ou sentimento desagradável: uma distintiva dor moral), fornecem a base para nossas distinções morais (*T* 3.1.2.1-11).

Hume parte da idéia de que os seres humanos são dotados de uma sensibilidade moral e, conseqüentemente, que as qualidades dos agentes humanos – suas relevantes motivações morais – ocasionam em nós distintos e peculiares sentimentos que refletem estes diferentes motivos. Ao levantar a questão do fundamento da moral ele diz que a “hipótese mais provável que foi apresentada para explicar as distinções entre vício e virtude, e a origem dos direitos e obrigações morais”, é que uma fundamental característica de nossa natureza nos leva a experimentar prazer ou dor sob a observação de certos “caracteres e paixões” ou motivos (*T* 2.1.7.5).

---

propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.”

Na seção do *Tratado* em que procura mostrar que “As distinções morais são derivadas de um senso moral”, Hume argumenta que, “uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de idéias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois” (*T* 3.1.2.1)<sup>44</sup>. Em outro lugar, Hume observa que a impressão ou sentimento que “surge da virtude” é agradável, enquanto que a que “procede do vício” é desagradável. Essa observação o leva a afirmar que o prazer e a dor se encontram na raiz das paixões, sendo os condicionadores que nos movem à ação. Assim, os critérios de nossos juízos morais repousam inteiramente nas paixões, em sentimentos de aprovação ou desaprovação que experimentamos diante de certas ações, comportamentos e inclinações. Consideramos uma ação certa ou errada dependendo de se acreditamos ou não que tal ação ocasiona prazer ou felicidade.

### **2.3. O papel da razão na teoria moral de Hume**

A crítica de Hume ao racionalismo e sua afirmação de que é o sentimento, na realidade, que está na origem de nossas avaliações morais, não significa, contudo, que ele negue qualquer participação da razão na moralidade. Como afirmamos acima, podemos entender os argumentos negativos de Hume como uma maneira de ele qualificar sua própria concepção. Assim, o fato de criticar o papel atribuído à razão pelos racionalistas não significa que ele negue qualquer papel à razão. Na verdade, a partir de suas críticas, podemos afirmar que Hume apresenta um novo conceito de razão, um conceito pelo qual lhe atribui um papel mais modesto do que aquele atribuído pelos racionalistas. No contexto filosófico racionalista a ‘razão’ é tomada como oposta à experiência e equiparada ao pensamento puro, como uma faculdade intelectual capaz de nos dar um conhecimento das coisas mais confiável do que o conhecimento oferecido pelos sentidos, que, a rigor,

---

<sup>44</sup> “that since vice and virtue are not discoverable merely by reason, or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betwixt them”.

não nos dariam conhecimento algum. Hume, entretanto, usa o termo ‘razão’, que às vezes ele substitui pelo termo ‘entendimento’, num sentido mais abrangente, para significar nossa capacidade para julgar a verdade e a falsidade, ou seja, para obter qualquer tipo de conhecimento, seja do pensamento puro ou da experiência. Podemos notar esta tentativa a partir da divisão que apresentou dos tipos de raciocínios.

Na descrição de Hume, a razão pode realizar duas coisas: (a) raciocínios acerca de *relações de idéias* e, (b) raciocínios acerca de *questões de fato* e existência. Como expõe na seção 4 da *Investigação sobre o entendimento humano*, existe, por um lado, o conhecimento baseado exclusivamente em *relações de idéias*, obtido através do raciocínio, como no caso do conhecimento das matemáticas, da geometria e da lógica. Trata-se de um conhecimento de verdades necessárias e do qual podemos demonstrar a verdade ou falsidade *a priori*, analisando a correção do raciocínio e das relações lógicas entre as proposições.

Por outro lado, existe o conhecimento que diz respeito a *questões de fato*, formado por juízos empíricos que expressam conexões e relações que descrevem fenômenos concretos. Os raciocínios sobre questões de fato têm em vista verdades sobre os objetos no mundo, suas propriedades, e especialmente suas relações causais. O conhecimento que obtemos é um conhecimento *a posteriori*, contingente, baseado na experiência (Cf. *EHU*, 4).

A distinção acima sugere que Hume usa o termo “razão” em pelo menos dois sentidos: para se referir àquilo que chamamos de “razão abstrata”, assim como à “razão experimental”. Na seqüência de seu argumento em *T* 3. 1. 1, onde procura mostrar que as distinções morais não são derivadas da razão, Hume alega que “dificilmente pode afirmar-se que a primeira espécie de raciocínio é por si só causa de alguma ação. Dado que seu âmbito apropriado é o mundo das idéias, enquanto que a vontade nos

situa sempre no da realidade, a demonstração e a volição parecem por isso destruir-se mutuamente por completo” (T 2.3.3.2)<sup>45</sup>.

Hume em seguida procura mostrar que o mesmo vale para a “razão experimental”, que tem por âmbito as questões de fato. Contudo, ele também procurará mostrar que a razão entendida neste sentido não é totalmente excluída de qualquer participação na moral. Hume observa que “é óbvio que quando temos a expectativa de que a dor ou o prazer possam provir de algum objeto, sentimos uma conseqüente emoção de aversão ou propensão e somos levados a evitar ou buscar aquilo que nos dá este desconforto ou esta satisfação. É também óbvio que esta emoção não pára aqui, mas fazendo-nos lançar a vista para todos os lados, abrange qualquer objeto que esteja conectado com o objeto original mediante a relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir esta relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subseqüente” (T 2.3.3.3)<sup>46</sup>.

Na medida em que a razão infere as conexões causais, ela participa, portanto, de nossos juízos morais. Contudo, Hume observa que em relação à ação, “é evidente que neste caso o impulso não parte da razão, mas é apenas dirigido por ela” (T 2.3.3.3)<sup>47</sup>. O que isto quer dizer é que certos objetos nos apresentam expectativas de dor ou prazer, o que produz em nós um sentimento correspondente de aversão ou propensão. Na medida em que a razão descobre que estes objetos estão causalmente relacionados com outros objetos, nós também teremos sentimentos correspondentes para com eles. Mas a razão é somente capaz de descobrir estas relações causais

---

<sup>45</sup> “it scarce will be asserted, that the first species of reasoning alone is ever the cause of any action. As its proper province is the world of ideas, and as the will always places us in that of realities, demonstration and volition seem upon that account to be totally removed from each other.”

<sup>46</sup> “It is obvious, that when we have the prospect of pain or pleasure from any object, we feel a consequent emotion of aversion or propensity, and are carried to avoid or embrace what will give us this uneasiness or satisfaction. It is also obvious, that this emotion rests not here, but, making us cast our view on every side, comprehends whatever objects are connected with its original one by the relation of cause and effect. Here then reasoning takes place to discover this relation; and according as our reasoning varies, our actions receive a subsequent variation.”

<sup>47</sup> “it is evident, in this case, that the impulse arises not from reason, but is only directed by it.”

– ela não é capaz de nos afetar diretamente, criando as emoções de aversão ou propensão. Isso significa que a razão não está excluída de toda e qualquer participação em nossos juízos morais, na medida em que pode nos informar acerca da natureza e das conseqüências de nossas ações. O que está excluído, na realidade, é apenas sua participação como fonte dos juízos morais, como motivo influenciador da vontade.

O lugar em que Hume procura estabelecer que a razão não tem, nem pode ter, qualquer influência direta sobre as nossas paixões ou ações, é na seção do *Tratado* intitulada “Dos motivos influenciadores da vontade” (*T* 2.3.3). Hume introduz seus argumentos nesta seção com a seguinte observação:

“Nada é mais usual em filosofia, e mesmo na vida comum, do que falar do combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos na medida em que se conformem a seus ditames. Toda criatura racional, diz-se, está obrigada a regular suas ações pela razão, e se algum outro motivo ou princípio desafia a direção de sua conduta, deve se opor a ele, até estar inteiramente submetida ou pelo menos posta de acordo com aquele princípio superior. É sobre este modo de pensar que a maior parte da filosofia moral, antiga e moderna, parece estar fundada... A fim de mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, *primeiro*, que a razão, por si só, jamais pode ser um motivo para qualquer ação da vontade; e, *segundo*, que ela jamais pode se opor à paixão no direcionamento da vontade” (*T* 2.3.3.1)<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> “Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and assert that men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, it is said, is obliged to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, till it be entirely subdued, or at least brought to a conformity with that superior principle. On this method of thinking the greatest part of moral philosophy, ancient and modern, seems to be founded; nor is there an ampler field, as well for metaphysical arguments, as popular declamations, than this supposed preeminence of reason above passion. The eternity, invariableness, and divine origin of the former, have been displayed to the best advantage: the blindness, inconstancy, and deceitfulness of the latter, have been as strongly insisted on. In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove first, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and secondly, that it can never oppose passion in the direction of the will.”



Para Hume, a razão atua na descoberta de relações causais, podendo também nos informar a respeito dos melhores meios para atingirmos os nossos fins, que nunca são ditados por ela, mas pelas nossas paixões (Cf. T 3.1.1 e 2.3.3). E, de acordo com Hume, os fins ou aquilo que realmente nos atrai e nos move a agir são as expectativas de prazer ou dor que certos objetos ou ações nos oferecem. A razão simplesmente mostra que objetos produzem prazer ou dor, e, se fizermos, por exemplo, da busca do prazer o nosso fim, ela nos instrui acerca do melhor meio para alcançá-lo. Portanto, podemos afirmar que Hume não nega que a razão desempenhe um papel positivo ou relevante em nossas distinções morais. Ele simplesmente sustenta que o entendimento sozinho não é capaz de determinar nossas crenças morais. Na verdade, Hume reconhece que a razão é essencial para a moralidade e não apenas um acompanhamento accidental. Que se a razão não é a base da moralidade, ela é um de seus elementos essenciais.

Hume procura mostrar, assim, os limites da razão, alegando que ela serve apenas para determinar os meios para os fins da ação – assim como para determinar a formação das crenças a respeito das questões de fato e existência – desempenhando um papel subordinado aos interesses das paixões. Em uma famosa sentença do *Tratado* ele afirma que: “A razão é, e deve apenas ser, a escrava das paixões, e nunca pode almejar a qualquer outro papel senão o de servi-las e obedecê-las” (T 2.3.3.4)<sup>49</sup>. Esta máxima é também uma clara afirmação de que o papel da razão na vida moral é um papel prático instrumental e de que a crença ou o cálculo racional desempenha um papel auxiliar subordinado, determinando os meios para a realização e satisfação de nossos desejos pessoais. A paixão nos leva a ter determinados objetivos na vida, e a razão então nos ajuda, descobrindo os meios para realizar os objetivos estabelecidos pela paixão.

“A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação e dirige somente o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os

---

<sup>49</sup> “Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.”

meios de alcançar a felicidade e evitar o sofrimento. O gosto, como produz prazer ou dor e constitui, portanto, felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e o princípio ou impulso original do desejo e da volição” (*EPM*, apêndice 1.21)<sup>50</sup>.

Hume insiste, no entanto, que a razão e a paixão, assim entendidas, nunca podem estar em oposição ou candidatar-se ao papel de determinar a vontade. Ele diz que, na realidade, “razão e *sentimento* cooperam em quase todas as determinações e conclusões morais” (*EPM* 1.9)<sup>51</sup>, ou seja, cooperam para determinar os juízos que resultam em escolha e ação. A razão pode influenciar as paixões de duas maneiras: a) ou identificando um objeto de alguma paixão ou, b) descobrindo algum meio para alcançá-lo ou evitá-lo. Por exemplo: uma paixão pode estar baseada na suposição da existência de algum objeto que não existe. A razão, neste caso, pode descobrir que o objeto não existe e mostrar que tal paixão não é razoável. O ainda: uma paixão pode estar baseada na existência de algum objeto que existe, contudo, a razão pode indicar que um meio escolhido para alcançar o objeto de tal paixão é insuficiente para aquele fim. Portanto, quando nossos desejos nos levam a ter determinados objetivos, a razão é necessária para conduzir esses desejos a seus objetivos ou nos informar que nossos fins desejados são inatingíveis ou podem ser prejudiciais; e, nestes casos, “nossas paixões cedem à nossa razão sem qualquer resistência” (*T* 2.3.3.7). Afinal, as informações que podemos alcançar através da razão sobre as conseqüências de nossas ações, as quais visam a realização daquilo que desejamos, podem ser decisivas para as ações que escolhemos ou rejeitamos. Se descobrimos através da razão que um resultado será mais custoso que benéfico, nosso desejo pode tornar-se aversão. A razão pode modificar o desejo e redirecionar a ação ao tornar a aspiração em aversão ou a falta de desejo em desejo.

---

<sup>50</sup> “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.”

<sup>51</sup> “Reason and *sentiment* concur in almost all moral determinations and conclusions”

Através do uso da razão descobrimos as conseqüências de várias qualidades e ações humanas. Tomemos o caso da justiça (*Cf. T,3.2; EPM, 3*). Hume alega que a observância da justiça, ou seja, das claras e simples regras de propriedade, produzirão boa ordem e prosperidade em qualquer sociedade. Ao contrário, a violação de tais regras produzirá o caos e a destruição. Estas são alegações factuais, e o estabelecimento de sua verdade ou falsidade está no campo da razão. Mesmo que se possa mostrar que elas são verdadeiras, entretanto, isto não é suficiente para estabelecer que a justiça é uma virtude. Esta conclusão se segue somente se também se aceita que a ordem e a prosperidade são desejáveis, e que o caos e a destruição são indesejáveis. Estas afirmações adicionais não são alegações factuais, e não podem ser estabelecidas pela razão. Aceitá-las é sentir um certo tipo de sentimento. E Hume pensa que o sentimento em questão, partilhado por todos, é, como detalharemos mais adiante, o sentimento de simpatia ou humanidade, o qual nos leva a aprovar as virtudes por causa de suas características de utilidade e de agradabilidade.

O reconhecimento de que a razão tem, afinal de contas, uma parte importante a desempenhar nas determinações e conclusões morais, não significa, contudo, que Hume conceba a razão como uma faculdade capaz de dar origem às nossas apreciações morais. Hume esclarece que a razão desempenha um papel meramente interpretativo, rejeitando, portanto, a concepção segundo a qual virtude e vício poderiam ser distinguidos pela razão. “Mas embora a razão, quando completamente assistida e aperfeiçoada, seja suficiente para nos instruir sobre a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não é suficiente para originar qualquer censura ou aprovação moral” (*EPM apêndice 1.3*). A negação de que a razão constitui um fundamento para a moralidade é o lado negativo do argumento de Hume, fazendo parte de sua estratégia em defesa da alegação de que nossos juízos morais baseiam-se, na realidade, nos sentimentos.

#### 2.4. A teoria moral na *Investigação*

A teoria de Hume sobre as distinções morais na *Investigação* é uma abordagem descritiva do fenômeno da aprovação moral, ou seja, de como e por que qualificamos certas ações ou qualidades de caráter como boas ou más. Da mesma forma que no *Tratado*, Hume rejeita a razão em seu papel tradicional como a fonte de nossos juízos morais e alega que estes baseiam-se no sentimento. De fato, a própria definição que ele oferece da virtude é: “qualquer ação ou qualidade mental que suscita no espectador o sentimento agradável de aprovação” (*EPM*, apêndice 1.10)<sup>52</sup>.

O contexto desta definição de Hume requer que se distinga entre o fenômeno que alguém observa e o sentimento que alguém experimenta enquanto o observa. Um fenômeno que pode ser moralmente avaliado terá as três seguintes características: 1<sup>a</sup>) deve ser *externo* ao observador; deve ser a ação ou qualidade mental de um agente externo (i.e. alguém diferente); 2<sup>a</sup>) não tem que ser alguma coisa que um agente faz, pode ser simplesmente uma qualidade de seu caráter; 3<sup>a</sup>) esta ação ou qualidade é uma ação ou qualidade *mental* que implica que os juízos morais podem ser pronunciados somente sobre agentes pensantes e que agem intencionalmente. Isso restringe consideravelmente a definição: virtude é aquela ação intencional ou qualidade de caráter do agente que o leva ao sentimento de aprovação. Isso exclui, por exemplo, o pronunciamento de juízos sobre acidentes, situações em que as pessoas não respondem por seus atos, e sobre objetos inanimados. Ou seja, segundo Hume, somente *certas* ações ou qualidades são objetos de distinções morais. Na verdade, ele considera que o principal objeto de nossos sentimentos morais são as ações ou qualidades de caráter que são *publicamente úteis*. Segundo ele, quase todos os juízos morais envolvem considerações da *utilidade pública* das ações ou qualidades mentais. Como afirma na seção 2, ‘Da benevolência’:

---

<sup>52</sup> “whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation.”

“Em todas as decisões morais, esta circunstância de utilidade pública é o que sempre se tem principalmente em vista; e onde quer que surjam disputas, seja em filosofia ou na vida cotidiana, referentes aos limites do dever, não se pode de nenhum modo decidir melhor a questão do que averiguando, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade. Se alguma falsa opinião, à qual se aderiu em vista das aparências, chega a prevalecer, recuamos de nosso sentimento inicial tão logo a experiência adicional e um raciocínio mais preciso tiverem nos fornecido idéias mais corretas acerca dos assuntos humanos, e ajustamos novamente as fronteiras morais entre o bem e o mal” (*EPM* 2. 17)<sup>53</sup>.

E na seção V, ‘Por que a utilidade agrada’, onde trata especificamente a questão da utilidade, Hume diz: “parece ser uma questão de fato que o aspecto da *utilidade*, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação; que essa utilidade é constantemente invocada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito das ações... numa palavra, que ela é a parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes” (*EPM* 5.44)<sup>54</sup>.

Hume pensa que sempre que vemos ações ou pessoas que tendem a aumentar ou diminuir a utilidade pública “é preciso... que um *sentimento* venha a se manifestar, para que se estabeleça a preferência pelas tendências úteis diante das nocivas”. Segundo ele, esse sentimento não pode ser senão um interesse pela “felicidade dos seres humanos” e “uma indignação perante sua desgraça” (*EPM apêndice* 1.3). De acordo com Hume, então, aquelas ações, tais como a justiça e a benevolência, que tendem a aumentar a utilidade pública e que conduzem aos sentimentos de

---

<sup>53</sup> “In all determinations of morality, this circumstance of public utility is ever principally in view; and wherever disputes arise, either in philosophy or common life, concerning the bounds of duty, the question cannot, by any means, be decided with greater certainty, than by ascertaining, on any side, the true interests of mankind. If any false opinion, embraced from appearances, has been found to prevail; as soon as farther experience and sounder reasoning have given us juster notions of human affairs; we retract our first sentiment, and adjust anew the boundaries of moral good and evil.”

<sup>54</sup> “It appears to be matter of fact, that the circumstance of *utility*, in all subjects, is a source of praise and approbation: That it is constantly appealed to in all moral decisions concerning the merit and demerit of actions... in a word, that it is a foundation of the chief part of morals, which has a reference to mankind and our fellow-creatures.”

felicidade e aprovação, são consideradas virtuosas. As ações que tendem a prejudicar a utilidade pública, tais como a injustiça e a infidelidade, por outro lado, levam aos sentimentos de infelicidade e desaprovação e são assim consideradas viciosas.

A justiça, como Hume sustenta, é aprovada por causa de sua utilidade: “a utilidade pública é a *única* origem da justiça, e as reflexões sobre as conseqüências benéficas dessa virtude são a *única* fundação de seu mérito” (*EPM*, 3.1). Dado que duas importantes virtudes, a benevolência e a justiça, são aprovadas por causa de sua utilidade, a utilidade se torna “o caminho para a explicação das demais virtudes” (*EPM*, 1.11).

“A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão de fato, confirmada pela observação diária. Mas, *útil?* Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação freqüentemente se estende além disso. Devem ser, portanto, os interesses daqueles que são beneficiados pelo caráter ou ação que é objeto de aprovação; e estes, devemos concluir, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes. Ao tornar acessível esse princípio, teremos descoberto uma imensa fonte de distinções morais” (*EPM*, 5.15)<sup>55</sup>.

Essa ênfase de Hume na utilidade das virtudes, sua afirmação de que aprovamos o que é publicamente e socialmente útil, tem levado alguns intérpretes de sua filosofia a aproximá-lo do utilitarismo. Perto do final do século XVIII Hume já era reconhecido como o fundador da teoria moral da utilidade. O teórico político utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832) reconhece a influência direta de Hume sobre ele. Mais recentemente, MacIntyre (1995), por exemplo, é um dos que sugerem que a teoria humeana sobre a moral deveria ser qualificada como um tipo de utilitarismo,

---

<sup>55</sup> “Usefulness is agreeable, and engages our approbation. This is a matter of fact, confirmed by daily observation. But, useful? For what? For somebody's interest, surely. Whose interest then? Not our own only; For our approbation frequently extends farther. It must, therefore, be the interest of those, who are served by the character or action approved of; and these we may conclude, however remote, are not totally indifferent to us. By opening up this principle, we shall discover one great source of moral distinctions.”

ou seja, como uma doutrina que tem como um de seus princípios fundamentais a idéia de que os juízos morais quanto à correção ou não correção moral de uma ação dependem de suas conseqüências. Isso significaria, por exemplo, que para Hume *todos* os traços moralmente recomendáveis (naturais ou artificiais) seriam em última instância considerados bons por causa de seus bons resultados.

Embora a utilidade pública seja o princípio básico a partir do qual julgamos a virtude, existem objetos adicionais de nossos sentimentos morais. A utilidade privada é um. Por exemplo, quando vemos alguém que tem certa habilidade, sentimos felicidade por ele e o aprovamos. As idéias de “felicidade, alegria, triunfo e prosperidade conectam-se a todos os aspectos de seu caráter e difundem em nossas mentes um agradável sentimento de simpatia e humanidade” (EPM 6.3). Existe também o que Hume chama de “qualidades agradáveis”. Estas “qualidades agradáveis” são: a) ou traços que admiramos em uma pessoa tais como disposição, coragem, e inteligência – qualidades *imediatamente agradáveis à própria pessoa* que as possui ou, b) virtudes sociais tais como as boas maneiras – *imediatamente agradáveis aos outros* (EPM 9.1).

Embora o sentimento seja o único juiz da virtude e do vício, para Hume, a razão desempenha um papel importante em nossas distinções morais. A razão apresenta os objetos a nossos sentimentos de maneira a que estes possam julgá-los adequadamente. Na descrição de Hume, a razão pode realizar duas coisas: a) pode determinar questões de fato ou, b) estabelecer relações de idéias. Com estas duas capacidades, a razão nos instrui “sobre a tendência das qualidades e ações, e mostra suas conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor”... “A *razão* nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a *benevolência* faz uma distinção em favor daquelas que são úteis e benéficas” (EPM apêndice 1.2-3). Em outras palavras, embora a razão não desempenhe qualquer papel no *julgar* a virtude e o vício das ações e caracteres em si mesmos, ela interpreta os seus efeitos sobre, por exemplo, a utilidade

pública em geral. Tendo feito isso, temos os sentimentos correspondentes de aprovação e de desaprovação.

Resumidamente, o modelo humeano na *Investigação sobre os princípios da moral* de como fazemos distinções morais é este: 1º. temos uma impressão de alguma ação ou qualidade de caráter; 2º. a razão nos diz se esta ação ou qualidade *é útil ou agradável para a sociedade ou para a própria pessoa*; 3º. temos sentimentos agradáveis de aprovação ou desagradáveis de desaprovação. Se reagimos com um sentimento de aprovação, consideramos a ação ou qualidade uma virtude. Se reagimos com desaprovação, consideramos a ação ou qualidade um vício.

Um dos principais mecanismos explicativos de Hume para o fenômeno da moralidade, como vimos, – “aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e elege a virtude nossa felicidade e o vício nossa miséria” (*EPM* 1.9) – é uma “percepção interna ou sentimento que a natureza tornou universal na espécie toda” (*EPM* 1.9)<sup>56</sup>. Hume trata esta percepção (*sense*) interna como uma capacidade de *juízo*, mas não uma capacidade da *razão*. Pois “a aprovação ou censura... não pode ser obra do raciocínio [*judgement*], mas do coração; e não é uma proposição ou afirmação especulativa mas uma sensação ou sentimento ativo” (*EPM*, *apêndice* 1. 11).

Ao apresentar uma explicação segundo a qual “a moralidade é determinada pelo sentimento” (*EPM*, *apêndice* 1.10), Hume parece sugerir que o nosso conhecimento moral depende de uma percepção interna sem a qual a cegueira moral prevaleceria, exatamente como a nossa consciência de qualidades como cores exige que uma específica capacidade sensorial exista na pessoa.

A importância que Hume confere ao sentimento nos leva a perguntar se sua teoria consiste, dessa forma, em uma concepção subjetivista ou se, mesmo atribuindo um papel relevante ao sentimento, pode ser considerada como uma teoria realista que faz referência a uma objetividade moral, isto é, a uma moral independente da mente ou do que alguém pode pensar, desejar, sentir, etc. O exame desta questão e, na verdade, a defesa de uma

---

<sup>56</sup> “... some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species”.



interpretação acerca da natureza da concepção moral defendida por Hume, constituirá o núcleo central desta trabalho.

### 3. A natureza da moral de Hume

Como as mais importantes filosofias, a filosofia de Hume parece fornecer elementos para uma interminável discussão a respeito de qual seria sua interpretação mais adequada. Com relação à filosofia moral de Hume, da mesma forma que com relação à sua epistemologia, também existem várias interpretações. A seguir, destacaremos e contrastaremos duas interpretações possíveis e freqüentemente referidas, apresentadas como mutuamente excludentes. Trata-se, por um lado, da visão que considera a teoria de Hume como uma forma de subjetivismo e, por outro lado, da visão que considera a teoria de Hume como uma forma de realismo. Dado que os textos de Hume oferecem ampla contribuição para a existência dessas duas interpretações tão distintas, trata-se aqui de saber até que ponto elas são válidas e coerentes.

Uma teoria moral subjetivista, de acordo com uma definição razoavelmente clássica, consiste na visão segundo a qual os juízos morais, ainda que eles possam parecer ser enunciados factuais sobre uma realidade externa, não passam de expressões subjetivas dos desejos ou sentimentos pessoais (Cf. Rachels, 1993, 432-441). Um subjetivista, neste sentido, defende a alegação de que os juízos morais, enquanto reações psicológicas ou subjetivas a certos fatos e acontecimentos, não têm qualquer “valor de verdade”, não podendo ser considerados corretos ou incorretos, apropriados ou inapropriados, nem revelando algo de verdadeiro ou falso sobre o mundo. De acordo com a concepção subjetivista, dizer que uma determinada ação é “certa” ou “errada” seria meramente expressar respectivamente um “sentimento” de aprovação ou de desaprovação sobre tal ação. Entendido desta forma, o subjetivismo moral consiste, portanto, na tese segundo a qual quando uma pessoa diz que alguma coisa é moralmente boa ou moralmente má, isso significa que ela aprova aquela coisa, ou a desaprova, e nada mais. Ao negar que as características morais podem ser atribuídas às próprias ações ou aos agentes, o subjetivismo implica, conseqüentemente, a

negação de que a investigação moral produz verdades morais objetivas, já que nada existiria nas próprias ações para que se pudesse atribuir verdade ou falsidade às avaliações morais acerca das ações em questão. Trata-se, portanto, de uma teoria segundo a qual não existe qualquer característica objetiva a ser referida ou que corresponda aos juízos morais expressados, tal como as que uma concepção objetivista postula.

Associada à concepção subjetivista, de acordo com a qual a distinção entre virtude e vício é redutível aos sentimentos morais de aprovação e desaprovação, existe uma alegação adicional de que as características morais não podem ser atribuídas às próprias ações ou aos agentes e que nossos juízos morais não são mais que “projeções” de aspectos subjetivos de nossas reações.

Segundo a visão projetivista, um juízo de que um objeto é belo, ou de que um traço de caráter é uma virtude, não seria mais que uma maneira de expressar como sendo objetivo o que na realidade é uma reação subjetiva de prazer. Neste sentido, o projetivismo é tanto um anti-realismo como um anti-objetivismo. A idéia por trás da metáfora da projeção é de que, embora os sentimentos que são expressados pelos juízos existam em nós, pensamos e falamos como se eles refletissem qualidades independentes de nós; qualidades que pertenceriam aos próprios objetos externos independentemente do que sentimos sobre eles, mas que corresponderiam a nossos sentimentos morais. Segundo esta concepção, portanto, quando dizemos, por exemplo, que a malevolência é um vício, não estaríamos simplesmente expressando nossos sentimentos, mas também afirmando alguma coisa que consideramos verdadeira. Ou seja, a idéia aqui é que projetamos nossos sentimentos sobre a realidade de tal modo que vemos o mundo como se ele tivesse o “sentimento objetificado”, e afirmamos que ele existe. O único problema neste caso é que na verdade não existem tais propriedades éticas na realidade, ao contrário do que nossos sentimentos nos levam a supor. Ou seja, segundo a visão projetivista todos os nossos juízos éticos seriam literalmente falsos.

Existem bases textuais, tomadas isoladamente, para considerar a concepção humeana acerca dos juízos morais como uma forma de subjetivismo associada com uma visão projetivista. Basta lembrar, por enquanto, uma passagem em que ele parece apresentar uma visão projetivista de nossos juízos de valor, na qual diz, por exemplo, que o gosto “tem uma capacidade produtiva e, embelezando ou tingindo todos os objetos naturais com as cores emprestadas do sentimento interno, dá origem, de certa maneira, a uma nova criação (*EPM, apêndice 1.21*).

Em contraste com o subjetivismo, uma teoria moral realista, por outro lado, pode ser definida, em primeiro lugar, como uma doutrina segundo a qual os juízos morais verdadeiros descrevem algo que é independente dos pensamentos e dos sentimentos dos sujeitos que os expressam. Neste caso, os juízos morais são tomados como descrevendo ou se referindo a qualidades morais que residem ou são inerentes ao mundo objetivo, e, portanto, que existiriam mesmo que ninguém acreditasse ou tivesse algum sentimento ou atitude em relação a elas. O conhecimento moral pode ser caracterizado, então, como um conhecimento acerca de uma realidade independente da mente que se exprime através de juízos que contêm proposições verdadeiras, e estas proposições são verdadeiras porque representam com precisão essa realidade.

Se a concepção subjetivista e projetivista estabelece uma comparação dos juízos morais com as qualidades secundárias dos objetos, a concepção realista da moral seria uma concepção segundo a qual existe uma percepção moral semelhante à percepção das qualidades primárias, ou seja, segundo a qual existe uma faculdade que distingue diferenças morais que são literalmente percebidas.

Existem também boas evidências para representar a teoria moral de Hume, em oposição a uma interpretação anti-realista segundo a qual ele negaria a existência de valores morais, como uma forma de realismo, ou seja, como uma teoria de acordo com a qual existem propriedades ou fatos morais independentes, ou seja, que as propriedades éticas existem e elas são independentes da mente. Entendida como uma forma de realismo a

teoria de Hume seria então uma visão cognitivista sobre a moral. Ou seja, uma teoria segundo a qual os juízos morais expressariam crenças referentes a estados objetivos, existentes no mundo exterior àqueles que julgam, e assim teriam um conteúdo descritivo ou “cognitivo”. Segundo esta versão, os juízos podem ser, portanto, verdadeiros ou falsos, ou seja, podemos conhecer o que os valores representam. Uma visão cognitivista alega que os juízos morais não são sobre ou não dependem de estados subjetivos, mas são sobre e dependem de estados objetivos do mundo exterior àqueles que julgam.

Os argumentos apresentados por essas duas leituras divergentes da obra de Hume são todos apoiados em citações e *aparentemente* ambas são, pelo menos em parte, corretas. Essa *aparência* de que os dois tipos de leituras da teoria moral de Hume são plausíveis deve-se ao fato de haver realmente em seus textos, como veremos – seja no *Tratado*, na *Investigação sobre a moral* ou em alguns de seus ensaios – alegações que alimentam essa ambigüidade de posição. Vejamos, em primeiro lugar, algumas das alegações da interpretação subjetivista e as próprias passagens dos textos de Hume que têm sido tomadas em apoio desse tipo de interpretação de sua posição.

### **3.1. A interpretação subjetivista**

Na medida em que argumenta que os juízos morais são enunciados baseados no “sentimento”, não na “razão” – ou seja, na medida em que defende uma teoria que assegura a primazia do sentimento interno na gênese de nossas atitudes morais e procura explicar as distinções morais remetendo para a subjetividade humana – Hume tem sido interpretado como um filósofo que apresenta uma teoria subjetivista ou sentimentalista em moral, sendo considerado a fonte clássica e o paradigma do pensamento não cognitivista em moral, ou seja, como alguém que nega que existam quaisquer propriedades morais e que, portanto, possamos ter algum conhecimento sobre a moral. Não é incomum encontrarmos leituras que atribuem a Hume uma doutrina segundo a qual as expressões avaliativas

são descrições de estados subjetivos, ou seja, de fatos meramente psicológicos.

De fato, são freqüentes as interpretações que, de certa forma, consideram a filosofia moral de Hume como uma teoria meta-ética segundo a qual os juízos morais expressam essencialmente nossos sentimentos, em outros termos, como uma forma de subjetivismo.

Este tipo de interpretação foi apresentado em 1788 por Reid. Ao resumir a teoria dos sentimentos morais de Hume ele afirma que, para Hume, tal “como a beleza não é uma qualidade do objeto, mas um certo sentimento do espectador, assim virtude e vício não são qualidades nas pessoas a quem a linguagem as atribui, mas sentimentos do espectador” (Thomas Reid, in: Raphael, 1969, 937).

Mais recentemente, Broad (1948), Ayer (1980) e Mackie (1980), consideram que Hume é melhor interpretado como um subjetivista. Fogelin (1985) e Stroud (1977) também interpretam a teoria de Hume como uma forma de subjetivismo, na medida em que lhe atribuem um certo tipo de projetivismo. O projetivismo seria uma visão não realista segundo a qual os juízos morais projetam nossas reações a certas propriedades naturais das ações e caracteres sobre as próprias ações e caracteres.

Em sua discussão da concepção de Hume sobre “o significado e análise dos predicados e proposições éticos”, Broad afirma que Hume tem uma concepção subjetivista. Segundo ele, a doutrina de Hume é a seguinte: “Existe um certo tipo específico de emoção que quase todos os seres humanos sentem às vezes. Trata-se da emoção de *aprovação* ou *desaprovação*, suscitada pela contemplação de certos objetos, e é dirigida para aqueles objetos. De modo que, para Hume, o enunciado “x é bom” *significa* o mesmo que o enunciado “x é tal que a sua contemplação suscitaria uma emoção de aprovação dirigida a ele em todos ou na maior parte dos homens”. A definição de “x é mau” seria a mesma, com “desaprovação” substituindo “aprovação”. Broad continua dizendo que os seguintes pontos devem ser imediatamente notados: (1) Que esta teoria torna “bom” e “mau” predicados relacionais, que “seu próprio significado

envolve uma relação com a espécie humana.” (2) Que se trata de “uma teoria psicológica, visto que ela define “bom” e “mau” por referência a certos tipos de estados mentais, a saber, certos tipos de emoções” (Broad, 1948, 84-85). Segundo Broad, Hume estaria, portanto, comprometido com uma teoria meta-ética sobre o significado de enunciados ou “pronunciamentos” morais que consistiria em uma forma de subjetivismo lógico ou conceitual, ou seja, que os enunciados meramente expressam que o falante tem certos sentimentos, ou dão expressão àqueles sentimentos; que usamos o vocabulário da virtude e do vício somente para fazer referência às nossas sensações ou sentimentos.

Ayer (1980) apresenta Hume como um emotivista. Segundo ele, “... se insistirmos em extrair de Hume uma reformulação de nossos enunciados morais deveremos chegar perto de caracterizá-lo com a teoria “emotiva” moderna de que eles servem para expressar nossos sentimentos morais antes que com a teoria de que eles são enunciados de fato sobre a condição mental própria ou de outras pessoas” (Ayer, 1980, 85).

Como Broad, Mackie também classifica a filosofia de Hume como uma forma de subjetivismo, pois, na sua opinião, a teoria de Hume é sem dúvida sentimentalista (Mackie, 1980, 73). Segundo ele, a questão de Hume é colocada por Hobbes, e sua resposta é semelhante à de Hobbes (Mackie, 1980, 150). Sua alegação é de que Hume supõe que uma atitude moral é uma questão de sentimentos e que os juízos morais são expressões de tais sentimentos. Mackie defende também que Hume aceitou a visão segundo a qual a mente projeta os predicados morais sobre o cenário humano; que nas características morais atribuídas às ações, parte dos enunciados são fictícios, criados no pensamento pela projeção de sentimentos morais sobre as ações que são os objetos daqueles sentimentos. (Mackie, 1980, 74). Mackie considera que se trata de uma posição que deve ser claramente distinguida das interpretações segundo as quais Hume defenderia algum tipo de emotivismo ou de prescritivismo. A leitura de Mackie, segundo a qual Hume é um projetivista, leva-o a negar que Hume é um objetivista num sentido ontologicamente interessante e sugerir que a interpretação mais

plausível acerca da explicação que Hume oferece dos juízos morais é o que ele chama de ‘teoria da objetificação’. Os sentimentos morais, como o próprio Hume diz, seriam semelhantes às qualidades secundárias, tais como a cor, ou seja, não existiriam simplesmente no objeto mas envolveriam a presença de um sujeito. Pois, diz Mackie, “tendemos a projetar esses sentimentos em ações ou caracteres que os provocam” (Mackie, 1980, 71). Além disso, que “esta projeção ou objetificação não é meramente um artifício da psicologia individual..., existe um sistema em que os sentimentos de cada pessoa tanto modificam como reforçam os das outras; os traços morais supostamente objetivos tanto auxiliam como refletem esta comunicação de sentimentos, e todo o sistema de pensamento do qual a objetificação, a crença falsa nos traços fictícios, é uma parte contribuinte, floresce parcialmente porque (...) cumpre uma função social” (Mackie, 1980, 72).

Mackie supõe encontrar em Hume a tese de que ‘a moral é uma *visão do sujeito*’, que não deriva diretamente das ações, mas de nossas reações subjetivas a elas. As seis teses seguintes são representativas da visão não-cognitivista, ou seja, de uma concepção de acordo com a qual os juízos morais expressam apenas os *desejos* ou algum outro sentimento *subjetivo*, não podendo ser, portanto, verdadeiros ou falsos. Mackie julga que todas elas ecoam, de algum modo, a teoria moral de Hume:

1. Os juízos morais não são demonstráveis *a priori*.
2. O erro moral não é uma questão de falsidade, equívoco, ou mau raciocínio, nem a correção moral é uma questão de algo que é oposto a estes.
3. Os juízos morais não enunciam qualquer fato empírico.
4. Os juízos morais não dão informações sobre *quaisquer* verdades acerca de ações (em si mesmas, ou sobre suas situações) ou acerca de como foram realizadas.
5. Os juízos morais não expressam conhecimentos de tipo algum.
6. Os juízos morais não expressam crenças em qualquer sentido. (Mackie, 1980, 59-60).



O próprio Mackie admite que não há consenso sobre se todas essas seis teses não-cognitivistas foram sustentadas efetivamente por Hume (embora existam evidências literais de que teria sustentado pelo menos as três primeiras).

Mackie considera que Hume é um defensor da tese de que as qualidades morais devem ser comparadas às qualidades secundárias, logo, que Hume é um crítico da tese de que as qualidades morais podem ser tomadas objetivamente em analogia com as qualidades primárias.

Stroud, por sua vez, também alega que segundo a teoria de Hume as qualidades morais seriam idênticas às qualidades secundárias: “Contemplo ou observo uma ação ou caráter e então sinto um certo sentimento de aprovação em relação a ele. Ao dizer ou acreditar que X é virtuoso estou de fato atribuindo ao próprio X uma certa característica objetiva, muito embora, de acordo com Hume, na realidade não exista tal característica “em” X. Desta maneira, virtude e vício são como as qualidades secundárias”.

Stroud indica que podemos considerar que meus juízos morais *expressam* minha aprovação, mas então, continuando a linha de raciocínio acima, ele diz: “O juízo é uma expressão de meu sentimento, mas não um relato para o efeito que eu tenho um tal sentimento. Antes, é a atribuição de uma certa característica – virtude ou bondade – a uma ação ou caráter. Embora não existam na realidade quaisquer características nas ações e nos caracteres, os sentimentos que nós temos ao contemplá-los inevitavelmente leva-nos a atribuí-las a eles.... Nossos juízos morais... são ‘projeções’”. (Stroud, 184-85).

Ao apresentar uma abordagem da filosofia de Hume, Fogelin também, tal como Mackie e Stroud, considera que Hume desenvolve um tipo de “projetivismo”, tanto sobre a moral como sobre o pensamento causal. Fogelin sugere que a teoria de Hume é equivalente à negação de que existe alguma coisa nos próprios “objetos” correspondendo a nossos sentimentos morais ou a nossos sentimentos estéticos (Fogelin, 1985, 125). Ele recorre ao ensaio *O cético* para oferecer este tipo de interpretação da teoria moral humeana e apoiar seu argumento de que Hume não é um cético mitigado

em moral e de que defenderia um tipo de projetivismo. O projetivismo é a visão de que em nossos julgamentos morais não fazemos mais que projetar nossos sentimentos sobre o mundo externo; de que conceitos morais revelariam apenas nossas disposições para projetar sentimentos sobre o mundo. Fogelin alega que o ensaio *O cético* “é um importante apoio para entender tanto a abordagem de Hume da ligação entre a razão e as paixões como apresentada no Livro 2, bem como sua abordagem da relação entre a razão e a moral como desenvolvida no Livro 3” (Fogelin, 1985, 117).

De fato, o ensaio *O cético* parece favorecer a interpretação de Fogelin, pois é destinado a revelar o quanto nossos sentimentos, os quais nos levam a atribuir valores aos objetos, dependem da estrutura e constituição da mente. Neste ensaio Hume diz, por exemplo, que “é apenas a paixão, derivada da formação e estrutura originais da natureza, que atribui valor ao mais insignificante objeto.... ao experimentar o sentimento de censura ou aprovação, declarando disforme e odioso um dado objeto, e declarando belo e apreciável um outro; sustento que, mesmo neste caso, essas qualidades não se encontram realmente nos objetos, pertencendo inteiramente aos sentimentos do espírito que censura ou aprova” (*E, O cético*, 163)<sup>57</sup>. No mesmo ensaio, ao refletir sobre nossos juízos estéticos, Hume afirma também que “os objetos não possuem absolutamente nenhum valor em si mesmos, seu valor deriva exclusivamente da paixão” (*E*, 166)<sup>58</sup>, de modo que, quando um leitor aprecia um poema, por exemplo, “a beleza, em sentido próprio, não reside no poema, mas no sentimento ou gosto do leitor” (*E, O cético*, 166)<sup>59</sup>.

Apesar de estabelecer sua interpretação baseado em passagens do ensaio *O cético*, Fogelin admite, no entanto, que uma interpretação projetivista do pensamento de Hume enfraquece-se bastante dependendo

---

<sup>57</sup> “The passion alone, arising from the original structure and formation of human nature, bestows a value on the most insignificant object. ... and feeling the sentiment of blame or approbation, pronounces one object deformed and odious, another beautiful and amiable; I say, that, even in this case, those qualities are not really in the objects, but belong entirely to the sentiment of that mind which blames or praises.”

<sup>58</sup> “Objects have absolutely no worth or value in themselves. They derive their worth merely from the passion.”

<sup>59</sup> “because the beauty, properly speaking, lies not in the poem, but in the sentiment or taste of the reader.”

de como se interpreta a passagem do *Tratado* na qual Hume apresenta o exemplo do assassinato deliberado (Cf T 3.1.1.26). De qualquer modo, Fogelin conclui afirmando que, “o emotivismo (ou alguma outra versão não-cognitivista) parece bastante plausível dentro do plano geral da obra de Hume”. Pois, “Por mais diferente que seja o que ele esteja dizendo, Hume insiste que as declarações morais não podem apelar para questões de fato”, e que “isso significa que a evidência não pode ser usada em apoio de nossas declarações morais e, se este é o caso, é difícil ver qual é o estatuto proposicional de uma declaração moral – ou pelo menos por que deveria ser tão importante insistir sobre isso” (Fogelin, 1985, 142). Com relação à interpretação projetivista, Fogelin reconhece, porém, que existe “alguma coisa estranha a respeito da noção de que projetamos nossos sentimentos sobre o mundo”. Segundo ele, “a doutrina precisa de maior elaboração do que a elaboração dada por Hume”. Pois, “de fato não faz sentido atribuir meus *sentimentos* aos objetos ou ações que contemplo. Se me sinto melancólico, então o mundo pode parecer-me também obscuro, e esta obscuridade pode ser uma projeção de meu sentimento de melancolia. Não posso supor, porém, que o mundo possui esta sensação. A obscuridade, então, parece ser a forma que a melancolia toma quando projetada sobre o mundo. De maneira paralela, a conexão necessária pode ser a forma que meus sentimentos de expectativa tomam quando projetados sobre acontecimentos que experimentei como constantemente conjugados. O vício moral pode ser a forma que a desaprovação moral toma quando é projetada sobre uma ação que provoca esta desaprovação. E assim por diante. O que é necessário aqui é uma explicação desta ligação entre sentimentos e qualidades projetadas. Sem isto, será difícil escolher entre a posição do senso comum e a do projetivista. O juízo mais sensato poderia ser o de que a atribuição de certas qualidades da consciência (as cores, por exemplo) é o resultado de *introjetar* características do mundo público na consciência” (Fogelin, 1985, 143-4).

Ora, ainda que Hume não apresente explicitamente uma explicação projetivista de nossos pronunciamentos morais, não obstante, uma

concepção anti-realista parece estar implícita em sua discussão da virtude e do vício que aparece numa das passagens mais freqüentemente citadas do livro 3 do *Tratado*, onde nega que as avaliações morais consistam em juízos sobre fatos empíricos; pois em qualquer ação moral que examinarmos nunca descobriremos um fato que chamamos ‘vício’.

“Tome-se qualquer ação considerada viciosa; um assassinato deliberado, por exemplo. Examinemo-lo sob todos os aspectos e vejamos se podemos encontrar qualquer fato ou existência real que pudéssemos chamar *vício*. Seja como for que o consideremos, descobriremos apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há, no caso, nenhum outro fato. O vício nos escapa inteiramente quando consideramos o objeto. Jamais poderemos encontrá-lo até que voltemos nossa reflexão para nosso próprio peito, encontrando aí um sentimento de desaprovação, que surge em nós com respeito a essa ação. Eis aqui um fato, mas ele é objeto do sentimento, não da razão. Ele reside em nós mesmos, não no objeto. Assim, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, não estamos dizendo nada a não ser que, pela constituição de nossa natureza, temos um sentimento ou percepção de desaprovação diante deles” (*T 3.1.1.26*)<sup>60</sup>.

Na medida em que a conclusão que alcança nesta passagem é que a única questão de fato relevante no caso diz respeito à sensação ou ao sentimento do espectador – parecendo localizar a virtude e o vício nos sentimentos do observador – Hume, com efeito, parece expressar ou comprometer-se com uma concepção subjetivista. A passagem sugere que por mais atentamente que olhemos para qualquer ação tomada como virtuosa ou viciosa, nunca descobrimos a virtude e o vício como

---

<sup>60</sup> “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.”

características do ato em si mesmo. Quando examinamos o caso de um assassinato deliberado, o máximo que descobrimos são “certas paixões, motivos, volições, e pensamentos” associados com o agente que realizou o ato.

Uma explicação do ato da ingratidão que Hume oferece na *Investigação sobre os princípios da moral* ecoa a passagem do “assassinato deliberado” acima citada: “Perguntemo-nos então, *em primeiro lugar*, onde está o fato que aqui chamamos de *crime*; procuremos apontá-lo, determinar o momento de sua ocorrência, descrever sua essência ou natureza, explicar o sentido ou faculdade que o apreende.” E Hume então continua: “Ela reside na mente da pessoa que é ingrata. Ela deve, portanto, senti-la e estar consciente dela. Mas nada há ali exceto a paixão da malevolência ou uma absoluta indiferença. Não se pode dizer que estas, em si mesmas, sempre e em quaisquer circunstâncias, sejam crimes. Não. Elas são crimes apenas quando dirigidas contra pessoas que até então expressaram e manifestaram boa vontade para conosco. Conseqüentemente, podemos inferir que a ofensa da ingratidão não é um *fato* particular e individual, mas resulta de uma complexidade de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, suscitam o *sentimento* de censura, segundo a estrutura e organização própria de sua mente.” E um pouco mais adiante, Hume diz: “a ofensa ou imoralidade não é um fato ou relação particular que pode ser objeto do entendimento, mas provém inteiramente do sentimento de desaprovação que, pela estrutura da natureza humana, inevitavelmente experimentamos na apreensão da crueldade e da traição” (*EPM apêndice 1. 6, 16*)<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> “Enquire then, first, where is that matter of fact, which we here call crime; point it out; determine the time of its existence; describe its essence or nature; explain the sense or faculty, to which it discovers itself. It resides in the mind of the person who is ungrateful. He must, therefore, feel it, and be conscious of it. But nothing is there, except the passion of ill-will or absolute indifference. You cannot say, that these, of themselves, always, and in all circumstances, are crimes. No: They are only crimes, when directed towards persons, who have before expressed and displayed good-will towards us. Consequently, we may infer, that the crime of ingratitude is not any particular individual fact; but arises from a complication of circumstances, which, being presented to the spectator, excites the sentiment of blame, by the particular structure and fabric of his mind.” ... “the crime or immorality is no particular fact or relation, which can be the object of the understanding:

Aqui Hume reafirma sua defesa de que a moralidade não é baseada simplesmente na razão ou entendimento, mas no sentimento. Ao fazer isso ele também parece negar que os valores pertencem, enquanto propriedades intrínsecas, aos próprios objetos avaliados. Deste modo, ele dá a impressão de defender uma posição anti-realista, subscrevendo a idéia de que as qualidades morais não têm referentes ou não são inerentes às ações ou aos objetos do mundo, mas são apenas expressões de nossos sentimentos, ou seja, produtos de nossos estados psicológicos.

Em apoio a uma interpretação projetivista ou anti-realista suscitada pelas passagens acima, tanto Stroud (1977, 176-177) como Fogelin (1985, 140) evocam também o comentário de Hume sobre a necessidade causal, traçando um paralelo com seu comentário sobre o vício e a virtude. De fato, a explicação que Hume apresenta sobre a necessidade causal pode ser comparada à explicação que ele apresenta sobre o sentimento moral do vício, na medida em que sustenta que tanto a necessidade causal como o vício não residem em outra parte a não ser na mente.

“Ainda que os distintos casos semelhantes que originam a idéia de poder não tenham influência entre si, nem possam produzir no objeto qualquer qualidade nova que possa ser modelo dessa idéia, contudo a observação dessa semelhança produz na mente uma nova impressão, que é seu verdadeiro modelo. Pois, depois que observamos a semelhança num número suficiente de casos, sentimos imediatamente uma determinação da mente de passar de um objeto para seu acompanhante habitual, e a concebê-lo sob uma luz mais intensa graças a essa relação. Esta determinação é o único efeito da semelhança, e por isso deverá ser a mesma coisa que o poder ou a eficiência, cuja idéia deriva da semelhança. Os vários casos de conjunções semelhantes nos levam à noção de poder e necessidade. Estes casos são em si totalmente diferentes um do outro, e não têm mais união que na mente que os observa e junta suas idéias. A

---

But arises entirely from the sentiment of disapprobation, which, by the structure of human nature, we unavoidably feel on the apprehension of barbarity or treachery.”

necessidade, portanto, é o efeito desta observação, e não consiste em outra coisa senão numa impressão interna da mente...” (T 1.3.14.20)<sup>62</sup>.

A mesma coisa é dita em outro lugar: “Quando dizemos, portanto, que um objeto está ligado a outro, queremos significar apenas que se estabeleceu uma conexão entre ambos no nosso pensamento, provocando essa inferência pela qual eles se convertem em provas da existência um do outro” (EHU 7.28)<sup>63</sup>.

Em ambos os casos, tanto no comentário sobre os sentimentos morais como no seu comentário sobre a conexão causal, existe uma questão em relação a se uma certa qualidade – por um lado vício, por outro lado, poder ou necessidade – pertencem ao “objeto” ou, por sua vez, a seu observador. Em ambos os casos, Hume parece sugerir que pertencem apenas ao observador. Ele reconhece que “nós supomos que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, não em nossa mente que os considera” (T 1.3.14.25); e explica isso referindo-se à grande “propensão” da mente para “espraiar-se sobre os objetos externos”.

“É comum observarmos que a mente tem uma grande propensão a espraiar-se sobre os objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se manifestam aos sentidos. Assim, como observamos que certos sons e odores sempre acompanham determinados objetos visíveis,

---

<sup>62</sup> “Though the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality in the object, which can be the model of that idea, yet the observation of this resemblance produces a new impression in the mind, which is its real model. For after we have observed the resemblance in a sufficient number of instances, we immediately feel a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant, and to conceive it in a stronger light upon account of that relation. This determination is the only effect of the resemblance; and, therefore, must be the same with power or efficacy, whose idea is derived from the resemblance. The several instances of resembling conjunctions lead us into the notion of power and necessity. These instances are in themselves totally distinct from each other, and have no union but in the mind, which observes them, and collects their ideas. Necessity, then, is the effect of this observation, and is nothing but an internal impression of the mind...”

<sup>63</sup> “When we say, therefore, that one object is connected with another, we mean only, that they have acquired a connexion in our thought, and give rise to this inference, by which they become proofs of each other's existence.”

naturalmente imaginamos uma conjunção, também espacial, entre os objetos e as qualidades, embora essas qualidades sejam de uma natureza que não admite tal conjunção, e na realidade não existam em lugar algum” (*T*, 1. 3. 14.25)<sup>64</sup>.

Como revela o ensaio *O céptico*, Hume reconhece da mesma forma o caráter objetificante de nossas avaliações morais e estéticas: “em relação à beleza, tanto natural quanto moral, geralmente se supõe que o caso é diferente. Pensa-se que a qualidade agradável reside no objeto, não no sentimento, e isso simplesmente porque o sentimento não é suficientemente turbulento e violento para se distinguir, de maneira evidente, da percepção do objeto” (*E*, *O céptico*, 165)<sup>65</sup>.

Neste último caso, entretanto, ele não faz qualquer referência à propensão da mente para espriar-se, ao contrário do que esperaríamos se as “qualidades agradáveis” da beleza ou da virtude pertencem às reações do observador ao invés de aos objetos avaliados.

Como vimos acima, após criticar a abordagem da moral oferecida pelos racionalistas, Hume apresenta uma abordagem diferente, em que sugere que o sentimento moral é a base de nossas avaliações morais. Em uma passagem do *Tratado*, ao explicar o sentimento moral, ele compara o vício e a virtude com as qualidades secundárias dos objetos:

“Vício e virtude podem ser comparados, portanto, a sons, cores, calor e frio, os quais, de acordo com a filosofia moderna, não são qualidades no objeto mas percepções na mente; e essa descoberta em moral, tal como a anterior em física, deve ser considerada um avanço considerável das ciências

---

<sup>64</sup> “It is a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses. Thus, as certain sounds and smells are always found to attend certain visible objects, we naturally imagine a conjunction, even in place, betwixt the objects and qualities, though the qualities be of such a nature as to admit of no such conjunction, and really exist no where.”

<sup>65</sup> “But with regard to beauty, either natural or moral, the case is commonly supposed to be different. The agreeable quality is thought to lie in the object, not in the sentiment; and that merely because the sentiment is not so turbulent and violent as to distinguish itself, in an evident manner, from the perception of the object.”



especulativas; embora, como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real, ou dizer-nos mais respeito que nossos próprios sentimentos de prazer e desconforto, e se esses forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, não há mais o que requerer para a regulação de nossa conduta e comportamento” (T 3.1.1.26)<sup>66</sup>.

A comparação que Hume faz da virtude e vício com as qualidades secundárias – que, como ele nota, “a filosofia moderna” considera que são “percepções na mente” ao invés de “qualidades nos objetos” (T 3.1.1.26) – também tem servido para incentivar uma leitura subjetivista da abordagem que ele oferece sobre as qualidades morais. Os defensores da interpretação projetivista tomam a comparação entre vício e virtude com as qualidades secundárias, sugerida por Hume, como se ela indicasse uma negação, por parte de Hume, da objetividade dos valores (Cf. Stroud, 1977, 181; Mackie, 1980, 72).

Para melhor entendermos a analogia de Hume ao comparar virtude e vício com as qualidades secundárias, e a razão pela qual ela tem sido tomada como uma confirmação de uma concepção moral subjetivista, talvez valha a pena recordar aqui algumas idéias básicas sobre a clássica distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias dos objetos.

A distinção entre qualidades primárias e secundárias, foi partilhada, guardadas as devidas diferenças de concepção, por Galileu, Boyle, Descartes, Locke, Newton, entre outros (Cf. Adams, 1979; Musgrave, 1993, 107-120). Os proponentes da distinção mantinham que nossas qualidades sensíveis dos objetos físicos são de dois tipos diferentes.

Por um lado, alguns tipos de qualidades, as qualidades primárias, seriam semelhantes a propriedades realmente existentes nos objetos. Qualidades primárias como tamanho, forma, extensão, solidez, etc. seriam,

---

<sup>66</sup> “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: and this discovery in morals, like that other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative sciences; though, like that too, it has little or no influence on practice. Nothing can be more real, or concern us more, than our own sentiments of pleasure and uneasiness; and if these be favourable to virtue, and unfavourable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behaviour.”

portanto, propriedades constitutivas dos objetos físicos. Elas seriam inerentes aos objetos, constituindo as propriedades objetivas e imutáveis dos mesmos. O conhecimento dessas propriedades nos permitiria obter um conhecimento verdadeiro de como os objetos seriam em si mesmos.

Por outro lado, qualidades secundárias como cor, odor, sabor, não seriam semelhantes a propriedades realmente existentes nos objetos, pois nada existiria inerentemente aos objetos que se assemelhasse a elas, embora fossem produzidas pelas interações das qualidades primárias dos objetos com os sujeitos que percebem. De modo geral, as qualidades secundárias eram entendidas como “afecções” do nosso organismo (em vez de “afecções” dos corpos) suscitadas em nós pelas qualidades objetivas ou primárias; como “efeitos” daquelas qualidades sobre nossos sentidos. Assim, na medida em que nesta abordagem as qualidades secundárias eram atribuídas somente à nossas percepções, considerava-se que eliminando o sujeito sensitivo ou perceptivo – ou seja, na ausência de nossos órgãos dos sentidos –, as qualidades secundárias não teriam realidade alguma e se dissolveriam em puros nomes.

Segundo essa doutrina, os objetos externos são em si mesmos compostos unicamente de corpúsculos dotados de propriedades como solidez, extensão, forma e movimento, e é com base nas estruturas de tais corpúsculos que podemos explicar por que percebemos uma qualidade secundária particular quando percebemos um objeto. Os defensores desta distinção presumiam a existência de uma uniformidade psicológica básica entre os seres humanos, no sentido de que virtualmente todos (exceto os cegos, por exemplo) teriam consciência do mesmo tipo de impressões e de que existiria uma correlação causal entre os tipos de impressões dos quais temos consciência e a estrutura corpuscular que causa impressões daquele tipo. Considerava-se como um fato fundamental e inexplicável da natureza humana que os seres humanos tivessem consciência de impressões de vários tipos; as explicações limitavam-se à questão de por que se tinha a impressão de um tipo de qualidade secundária ao invés de outro. Assim, um objetivo fundamental dos proponentes da distinção entre qualidades

primárias e qualidades secundárias era fornecer uma descrição detalhada da causa da impressão que uma pessoa tinha de uma qualidade secundária. Mantinha-se que a distinção entre as qualidades primárias e secundárias era importante porque mesmo que as últimas fossem variáveis e, pelo menos em parte, relativas ao sujeito que percebe, considerava-se que o conhecimento das primeiras – que eram tidas como propriedades pertencentes aos próprios objetos – poderia garantir a possibilidade do conhecimento objetivo das coisas, na medida em que poderia fornecer acesso à realidade independente da mente.

Da mesma forma como os corpuscularistas do século XVII explicavam como alguém tinha consciência de um matiz particular de uma cor com base na estrutura corpuscular do objeto causador da impressão, Hume parece querer explicar como alguém tem um sentimento de virtude ou vício com base nas características de uma ação ou motivo causador destes sentimentos. Assim, ao sugerir que o sentimento moral é análogo às qualidades secundárias, Hume parece querer dizer que, tal como deveríamos ser capazes de mostrar que, exatamente como a impressão de um matiz de uma determinada cor é uma impressão de um tipo particular, uma impressão de sentimento moral é uma impressão de um tipo particular. Ou ainda, que virtude e vício não seriam características dos objetos (das pessoas) a quem são atribuídos, mas seriam aspectos da própria experiência das pessoas; características que, tal como a beleza de um círculo, existiriam *apenas* em nossa mente, antes que *nos* próprios objetos.

“Euclides explicou plenamente todas as qualidades do círculo, mas em nenhuma proposição encontramos uma só palavra sobre sua beleza. A razão disso é evidente: a beleza não é uma qualidade do círculo. Ela não reside em qualquer das partes daquela linha *cujas* partes se encontram a igual distância de um centro comum. É apenas o efeito que essa figura produz num espírito cuja textura ou estrutura peculiares tornam suscetíveis de tais sentimentos. Seria vão tentar encontrar a beleza no círculo, ou procurá-la, seja através dos sentidos seja mediante raciocínios matemáticos,

em todas as propriedades dessa figura” (*EPM apêndice 1. 14; E, O cético*, 165)<sup>67</sup>.

No Livro 3, Parte 1, seção 2 do *Tratado*, Hume oferece uma explicação detalhada do sentimento moral. A passagem dá a impressão e reforça a idéia de que ele apóia uma forma de subjetivismo, uma vez que sugere que uma ação é virtuosa ou viciosa por causa do prazer ou desprazer que ela suscita. Ele escreve:

“...dado que as impressões distintivas do bem e do mal morais não consistem senão em uma dor ou prazer *particular*, segue-se que, em todas as investigações referentes a essas distinções morais, bastará mostrar os princípios que nos fazem sentir satisfação ou desagrado ao contemplar um determinado caráter, para ter uma razão convincente pela qual considerar esse caráter como louvável ou censurável. Por que será virtuosa ou viciosa uma ação, sentimento ou caráter, senão porque seu exame produz um determinado prazer ou mal-estar? Ter o sentimento de virtude não consiste senão em *sentir* uma satisfação determinada ao contemplar um caráter. É o próprio *sentimento* o que constitui nosso louvor ou admiração. Não vamos além nem nos perguntamos pela causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre neste caso o mesmo que em nossos juízos relativos a toda classe de gostos, sensações e beleza. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que nos proporcionam” (*T 3.1.2.3*)<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> “EUCLID has fully explained every quality of the circle, but has not, in any proposition, said a word of its beauty. The reason is evident. Beauty is not a quality of the circle. It lies not in any part of the line whose parts are all equally distant from a common center. It is only the effect, which that figure produces upon a mind, whose particular fabric or structure renders it susceptible of such sentiments. In vain would you look for it in the circle, or seek it, either by your senses, or by mathematical reasonings, in all the properties of that figure.”

<sup>68</sup> “Now, since the distinguishing impressions by which moral good or evil is known, are nothing but *particular* pains or pleasures, it follows, that in all enquiries concerning these moral distinctions, it will be sufficient to shew the principles which make us feel a satisfaction or uneasiness from the survey of any character, in order to satisfy us why the character is laudable or blamable. An action, or sentiment, or character, is virtuous or vicious; why? because its view causes a pleasure or uneasiness of a particular kind. In giving a reason, therefore, for the pleasure or uneasiness, we sufficiently explain the vice

Conforme a passagem acima revela, para Hume o sentimento moral seria “análogo” a qualquer uma das qualidades secundárias, na medida em que o objeto imediato da consciência de alguém é uma impressão de um tipo particular: é um sentimento de um tipo particular de prazer ou dor. É um tema recorrente na explicação dos sentimentos morais oferecida por Hume que existe um único sentimento, prazer ou dor, que nos leva a louvar ou condenar um motivo, um caráter ou uma ação (Cf. T 3.1.2.4). Aqui ele sugere que os sentimentos de prazer e dor, que são peculiares ao sentimento moral, são de um tipo diferente daqueles peculiares ao sentimento estético. Hume indica que o sentimento peculiar ao sentimento moral é causado ou ocasionado pela contemplação de um motivo, de uma ação, ou de um caráter (Cf. T 3.1.2.1), e que “ao fornecer uma explicação deste prazer ou desprazer distintivo “explicamos suficientemente o vício e a virtude” (T 3. 1.2.3).

Entre as principais passagens dos textos de Hume que têm sido tomadas como reveladoras de que ele sustentaria uma concepção subjetivista da moral, podemos destacar as seguintes:

“A moralidade... é mais propriamente sentida que julgada” (T 3.1.2.1)<sup>69</sup>.

“a própria essência da virtude... é produzir prazer, e a do vício, ocasionar dor... não só é impossível separar do vício o mal-estar e da virtude a satisfação, senão que constituem sua própria essência e natureza” (T 2.1.7.4-5);<sup>70</sup>

---

or virtue. To have the sense of virtue, is nothing but to feel a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very *feeling* constitutes our praise or admiration. We go no further; nor do we enquire into the cause of the satisfaction. We do not infer a character to be virtuous, because it pleases; but in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous. The case is the same as in our judgments concerning all kinds of beauty, and tastes, and sensations. Our approbation is implied in the immediate pleasure they convey to us.”

<sup>69</sup> “Morality therefore, is more properly felt than judged of”.

<sup>70</sup> “The very essence of virtue, ... is to produce pleasure, and that of vice to give pain... The uneasiness and satisfaction are not only inseparable from vice and virtue, but constitute their very nature and essence.”

“A virtude é distinguida pelo prazer, e o vício pela dor, que qualquer ação, sentimento ou caráter nos proporciona pela simples visão e contemplação” (T 3.1.2.11).<sup>71</sup>

“Se há algum princípio, de entre os que a filosofia nos ensina, em que possamos ter inteira confiança, este me parece ser considerado certo e indubitável: que nada é, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme, pois estes atributos derivam da estrutura e constituição peculiares das afecções e sentimentos humanos” (E, *O céptico*, 162)<sup>72</sup>.

“a beleza e o valor são de natureza meramente relativa, e consistem num sentimento agradável, produzido por um objeto num determinado espírito, conforme a estrutura e a constituição peculiares desse espírito” (E, *O céptico*, 163)<sup>73</sup>;

“A moral e a crítica dizem respeito aos nossos gostos e sentimentos” (T, *Resumo*, 3)<sup>74</sup>.

“A moral e a crítica são, propriamente, menos objetos do entendimento que do gosto e sentimento. A beleza, seja ela moral ou natural, é mais propriamente sentida do que percebida. Ou, se raciocinamos a seu respeito e procuramos fixar-lhe o padrão, voltamos as vistas para um novo fato, a saber: os gostos gerais da humanidade ou algum outro que possa ser objeto de raciocínio e de investigação” (EHU, 12.33)<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> “...virtue is distinguished by the pleasure, and vice by the pain, that any action, sentiment, or character, gives us by the mere view and contemplation”.

<sup>72</sup> “If we can depend upon any principle, which we learn from philosophy, this, I think, may be considered as certain and undoubted, that there is nothing, in itself, valuable or despicable, desirable or hateful, beautiful or deformed; but that these attributes arise from the particular constitution and fabric of human sentiment and affection.”

<sup>73</sup> “that beauty and worth are merely of a relative nature, and consist in an agreeable sentiment, produced by an object in a particular mind, according to the peculiar structure and constitution of that mind.”

<sup>74</sup> “morals and criticism regard our tastes and sentiments...”

<sup>75</sup> “Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt, more properly than perceived. Or if we reason concerning it, and endeavour to fix its standard, we regard a new fact, to wit, the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning and enquiry.”

“Alguns objetos produzem imediatamente uma sensação agradável, devido à estrutura original de nossos órgãos, e são então denominados ‘bons’; enquanto outros, a partir de sua imediata sensação desagradável, adquirem a denominação de ‘maus” (*DIS, Das Paixões*, 121)<sup>76</sup>;

“O bem e o mal, tanto naturais quanto morais, são inteiramente relativos aos sentimentos e afecções humanas” (*E, O céptico*, 168)<sup>77</sup>.

“a aprovação de qualidades morais não procede da razão ou de qualquer comparação de idéias, senão que se deve inteiramente a um gosto moral e a certos sentimentos de prazer ou desprazer que surgem ao examinar e contemplar certas qualidades ou caracteres particulares” (*T*, 3.3.1.15)<sup>78</sup>.

Passagens como estas têm levado alguns intérpretes da filosofia de Hume a alegar que ele nega a existência de uma realidade moral objetiva independente da mente dos observadores; que as distinções morais têm uma origem subjetiva, relativa à sensação e gosto particular dos indivíduos, e não podem ser consideradas como apresentando, literalmente, quaisquer características objetivas; que os valores morais não podem existir na forma de objetos no mundo. Em outros termos, uma vez que sustenta que os valores morais precisam da natureza humana e das reações humanas para sua existência, Hume apoiaria a tese de que a subjetividade humana é a única fonte da aprovação ou desaprovação, da virtude e do vício, do certo e do errado; definindo o “bem” e o “mal” por referência a certos tipos de estados mentais das pessoas tais como a dor e o prazer: “o bem e o mal, ou, em outras palavras, a dor e o prazer” (*T* 2.3.9.8).

---

<sup>76</sup> “Some objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated GOOD; as others, from their immediate disagreeable sensation, acquire the appellation of EVIL.”

<sup>77</sup> “. Good and ill, both natural and moral, are entirely relative to human sentiment and affection.”

<sup>78</sup> “...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.”

Neste sentido, segundo Davie (1995), “a explicação de Hume dos valores é fundada sobre um fato geral da natureza, a saber, que os animais reagem por meio de sentimentos em uma ampla variedade de circunstâncias. Esses sentimentos podem ser grosseiramente classificados como prazeres e dores. Nossas reações naturais formam a base para todo juízo de valor, por mais refinado; no fundo o que é bom, na visão de Hume, é a experiência agradável e o que é mau é a experiência dolorosa”. Em suma, segundo Davie, “Para Hume todas as asserções sobre valores dependem das reações sensíveis imediatas, da utilidade, ou de ambas as coisas” (Davie, 1995, 129).

Mas a teoria de Hume, ao contrário, do que este tipo de interpretação defende, pode ser considerada, antes, como uma teoria que tem em vista a objetividade e a universalidade em moral. Ainda que haja nos escritos de Hume passagens que encorajam a suposição de que ele rejeita a possibilidade da objetividade *dentro* da moral, existem outras que sugerem que ele concede que pode haver – na verdade que ele pretende estabelecer –, objetividade e raciocínio *sobre* a moral. Isso nos leva a afirmar que somente uma leitura superficial atribuiria a Hume uma concepção subjetivista acerca das distinções morais. A negação por parte de Hume de que a moralidade consiste numa questão de fato particular, e, mais especificamente, em qualquer questão de fato que possa ser descoberta pelo entendimento, não implica, por si mesma, uma forma de subjetivismo ontológico sobre valores.

A fim de apontar algumas dificuldades contra a interpretação que atribui a Hume a defesa de uma concepção subjetivista, podemos começar lembrando as reservas expressas pelo próprio Hume ao subjetivismo com o qual ele parece comprometer-se.

Numa carta a Francis Hutcheson, de 16 de março de 1740, Hume pergunta, a propósito do que tinha afirmado no *Tratado* sobre nossos juízos de virtude e vício, se sua posição não é um pouco forte demais:



“...concluí um raciocínio com estas duas sentenças: ‘Quando declaramos que alguma ação ou caráter são viciosos, não estamos dizendo nada a não ser que, pela constituição particular de nossa natureza, temos uma percepção ou sentimento de desaprovação ao contemplá-los. Vício e virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, de acordo com a filosofia moderna, não são qualidades no objeto mas percepções na mente; e essa descoberta em moral, tal como a anterior em física, deve ser considerada um grande progresso das ciências especulativas; embora, como aquela, também tenha pouca ou nenhuma influência na prática’. Esta posição não é demasiado forte? Desejo sua opinião sobre ela, ainda que não possa prometer conformar-me inteiramente à sua....” (in: Raphael, 1969, 634)<sup>79</sup>.

Da mesma forma que manifesta uma reserva sobre sua posição quanto aos juízos morais, Hume reconhece que suas observações sobre a necessidade causal podem parecer “extravagantes e ridículas”, na medida em que elas localizam a eficiência das causas na mente ao invés de nos objetos; e que elas devem portanto ser qualificadas com o reconhecimento de que “as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio” (T 1.3.14.26).

Vimos acima que Hume estabelece uma analogia dos sentimentos morais com a doutrina das qualidades secundárias e que esta comparação tem sido tomada como uma indicação de que a posição de Hume sobre o estatuto da virtude e do vício consiste numa forma de subjetivismo ontológico ou metafísico. Contudo, contra semelhante conclusão podemos lembrar a observação que o próprio Hume faz numa nota de rodapé ao ensaio “O cético”, onde compara as qualidades morais com as qualidades

---

<sup>79</sup> “I have concluded a reasoning with these two sentences. *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: and this discovery in morals, like that other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative sciences; though, like that too, it has little or no influence on practice. Is not this laid a tittle too strong? I desire your opinion of it, though I cannot entirely promise to conform myself to it.*”

secundárias, citando a moderna doutrina segundo a qual qualidades secundárias como as cores não “residem no objeto”.

“Se acaso não receasse parecer demasiado filosófico, lembraria a meu leitor aquela famosa doutrina, considerada nos tempos modernos como inteiramente comprovada: ‘Que os sabores e as cores, e todas as outras qualidades sensíveis, não residem nos corpos, mas apenas nos sentidos’. O mesmo acontece com a beleza e a deformidade, a virtude e o vício. Todavia, é necessário salientar que esta doutrina não diminui mais a realidade destas últimas qualidades do que a das primeiras, e não há motivo para provocar o ressentimento dos críticos ou dos moralistas. Reconhecer que as cores residem apenas no olho equivale acaso a ter menos estima e consideração pelos iluminadores ou pelos pintores? Nos sentidos e nos sentimentos dos homens há uma uniformidade suficiente para tornar todas estas qualidades objetos de arte e de raciocínio, dotados de uma enorme influência sobre a vida e os costumes. E é evidente que a acima referida descoberta em filosofia moral não leva a qualquer mudança da ação e da conduta. Por que uma idêntica descoberta em filosofia moral provocaria qualquer mudança?” (*E, O céptico*, 166, nota)<sup>80</sup>.

Vejamos, a seguir, algumas das alegações da interpretação realista e as próprias passagens dos textos de Hume que têm sido tomadas em apoio desse tipo de interpretação de sua posição.

---

<sup>80</sup> “Were I not afraid of appearing too philosophical, I should remind my reader of that famous doctrine, supposed to be fully proved in modern times, “That tastes and colours, and all other sensible qualities, lie not in the bodies, but merely in the senses.” The case is the same with beauty and deformity, virtue and vice. This doctrine, however, takes off no more from the reality of the latter qualities, than from that of the former; nor need it give any umbrage either to critics or moralists. Though colours were allowed to lie only in the eye, would dyers or painters ever be less regarded or esteemed? There is a sufficient uniformity in the senses and feelings of mankind, to make all these qualities the objects of art and reasoning, and to have the greatest influence on life and manners. And as it is certain, that the discovery above-mentioned in natural philosophy, makes no alteration on action and conduct; why should a like discovery in moral philosophy make any alteration?”

### 3.2. A interpretação realista

Ainda que os textos de Hume pareçam apoiar um certo subjetivismo, a interpretação segundo a qual ele está preocupado com a “objetividade” da moral também encontra apoio em seus textos e é defendida por muitos intérpretes (Cf. Atkinson, 1995; Norton, 1975, 1982, 1985; entre outros). Estas interpretações procuram mostrar que Hume, ou corrige a impressão de subjetivismo que parece defender em algumas passagens, ou faz alegações suficientes no sentido de garantir a força e coerência de uma concepção moral realista ou objetivista.

Defender uma visão objetivista é argumentar que os juízos morais podem ser racionalmente defensáveis, verdadeiros ou falsos, que existem procedimentos racionais para identificar ações moralmente não permitidas, ou que os valores morais existem independentemente dos sentimentos individuais em determinados tempos. Rejeitar ‘os valores morais objetivos’ como ilusões ou ficções, alega o objetivista, viola nossa experiência da pressão que eles exercem sobre nossa vontade e sobre nossas emoções e interesses.

Norton é um dos intérpretes da filosofia de Hume que procura mostrar que Hume não é, como amplamente se supõe, o que chamaríamos de um “subjetivista”, e que, na realidade, pretende estabelecer, a “objetividade” da moral. (Norton, 1995, 156). Norton procura mostrar ainda uma implicação dessa interpretação, ou seja, que Hume pode mesmo ser visto como um proponente de uma forma mitigada de “realismo” em moral, “um realismo que não é nem platônico, escolástico, cartesiano, nem hutchesoniano” (Norton, 1982, 190).

Em oposição àqueles que usualmente atribuem a Hume algum tipo de subjetivismo, Norton apresenta sua interpretação segundo a qual Hume pode ser considerado um realista moral ao relacioná-lo a uma interpretação realista do pensamento de Hutcheson, e também insistindo sobre a alegação de Hume segundo a qual as distinções morais, ou virtude e vício, são questões de *fato* percebidas através do sentimento, não estabelecidas pela razão (T 3.1.26). Norton procura mostrar que para Hume e Hutcheson os

termos morais não são totalmente o produto do artifício, mas representam alguma coisa real. Ele também enfatiza a importância do papel corretivo das regras gerais (Norton, 1982, 151n).

Norton admite que – na medida em que Hume defende que somos completamente incapazes de tentar qualquer conhecimento último da realidade, não alcançando qualquer padrão genuíno para juízos de verdade e falsidade – em metafísica e em epistemologia Hume é de fato um cético. Contudo, ele defende uma tese não unificada sobre a obra de Hume, pois com relação à moral procura mostrar que Hume é um anti-cético que apela para o “senso comum”; posição, segundo ele, “consistente com a visão amplamente defendida... de que Hume é num sentido muito importante um naturalista”. O mais forte apoio para a tese de Norton de que existe uma diferença radical entre a teoria da moral de Hume e sua epistemologia é a alegação de que os sentimentos fornecem, no consenso da humanidade, um padrão infalível pelo qual mesmo questões de teoria podem ser determinadas, enquanto que em questões não morais não existe qualquer padrão correspondente.

Para apresentar esta tese Norton caracteriza como *ceticismo moral* uma posição atribuída a Hobbes da qual ele tenta mostrar que Hume desejava distanciar-se. Segundo Norton, a abordagem da moral que Hume oferece é uma abordagem positiva, uma abordagem que concede um importante papel para a razão e envolve um cognitivismo moral em seu componente epistemológico e uma forma de realismo moral em ontologia.

“se é correto dizer que Hume é um moralista do senso comum, então deve-se mostrar que ele é um realista moral, ou que, em contraste com os céticos morais que o preocupavam (Hobbes e Mandeville, por exemplo), ele mantém que a distinção entre virtude e vício não é meramente uma distinção subjetiva ou baseada em fatores psicológicos privados e em nada mais. Deve-se também mostrar que Hume mantém que existem na realidade distinções *independentes da mente* – virtudes e vícios reais – e que podemos conhecer estas realidades independentes” (Norton, 1995, 156-157).

Para Norton, Hume compartilha uma *concepção metafísica*: a concepção de que as distinções morais são “baseadas em existências reais que são independentes da mente do observador”, ou seja, que “as idéias de virtude e vício, são representativas da realidade moral objetiva ou externa” (Norton, 1982, 86), e uma *posição epistemológica* segundo a qual “existem também sinais pelos quais estas distinções podem ser conhecidas” (Norton, 1982, 86, 120). Hume sustentaria, segundo Norton, que “vício e desaprovação não são idênticos e que as qualidades morais não são meramente sentimentos, mas, antes, os “correlatos objetivos dos sentimentos”, ou seja, qualidades morais independentes da mente, que existem no mundo, fora de nossa consciência. Ele apresenta seu argumento a partir do reconhecimento de que Hume distingue entre o fato de um caráter ou uma ação ser virtuosa e os sentimentos que essas ações virtuosas invocam. Norton adverte que não está sugerindo, ao falar de correlatos objetivos, que virtude e vício são objetos no sentido ordinário, como o são, por exemplo, os objetos físicos, ou que eles são um tipo de qualidades que têm uma existência transcendente. Pelo contrário, Norton argumenta que Hume está comprometido com a visão de que os sentimentos morais são “reações afetivas a aspectos do mundo publicamente disponível” (Norton, 1982, 112) e apontam para alguma coisa para além deles mesmos – propriedades simples ou qualidades morais que são “os correlatos objetivos dos sentimentos” (Norton, 1982, 111). Em outros termos, Norton sugere que para Hume virtude e vício são aspectos publicamente acessíveis do mundo humano, que servem como ocasião ou causa de sentimentos específicos, e que estes sentimentos, por sua vez, nos tornam conscientes dos correlatos objetivos e de seu caráter moral particular. (Cf. Norton, 1982, 111-112).

Segundo Norton, “Hume nos diz que não descobrimos qualidades morais no mundo, mas em nós mesmos, e ele confessou a Hutcheson que a moralidade ‘diz respeito somente à natureza humana e à vida humana’. Não obstante, ele propõe uma teoria em que a retidão e o erro moral não são nem questões de mera preferência individual nem de preferência do grupo.

Na opinião de Hume, existe uma espécie de padrão moral objetivo ao qual nossos juízos morais podem conformar-se mais ou menos rigorosamente, mas aparentemente ele não pensa que este padrão tem uma existência independente dos seres humanos ou que nossos juízos morais são certos ou errados unicamente na medida em que correspondem a alguma realidade sobre-humana” (Norton, 1982, 309-310).

Na opinião de Norton, dado que virtude e vício são “suficientemente diferentes de tais estados psicológicos”, eles “podem ser considerados como a *origem* desses estados” (Norton, 1995, 158). “É somente na condição de um certo estado de coisas objetivo (seu ser virtuoso) que a paixão da estima surge. Mas se as paixões são desta maneira signos de qualidades morais; e se as paixões são *dependentes* de estados de coisas objetivos e os *refletem*, como Hume alega; então segue-se que as *virtudes significadas pelas paixões também dependem destes mesmos estados de coisas objetivos e os refletem*” (Norton, 1995, 159). O raciocínio de Norton, resumidamente, é que: (1) um certo estado de coisas objetivo (seu ser virtuoso) afeta nossas paixões, e (2) dado que as paixões refletem seu ser virtuoso, elas também refletem um estado de coisas objetivo. Em suma, segundo Norton, para Hume existe: (a) uma realidade moral, (b) os sentimentos morais, (c) relações causais entre eles, e (d) e uma relação epistêmica entre eles (Norton, 1982, 149).

A interpretação de Norton, no entanto, é passível de críticas. Podemos criticá-la porque a fim de chamar Hume um realista, Norton precisa mostrar não somente que virtude e vício existem como entidades separadas, mas também que o valores morais atribuídos a essas entidades não são derivados de elementos subjetivos de nossa consciência. Em outras palavras, ele precisa mostrar que Hume acredita que virtude e vício existem como entidades separadas na ausência de nossos sentimentos a seu respeito. Virtude e vício neste sentido seriam “descobertos” por nossa consciência, não “criados” por ela.

Se examinarmos a *Investigação sobre os princípios da moral*, entretanto, Hume parece acreditar que virtude e vício surgem *em*

*conseqüência* de termos sentimentos agradáveis e desagradáveis em certas situações. Na descrição humeana, se não tivéssemos quaisquer sentimentos sobre o mundo, *nada seria virtuoso ou vicioso*. Na *Investigação*, Hume afirma que nosso sistema de moralidade resulta diretamente da maneira particular como os seres humanos foram criados nessa “estrutura humana”. Em sua discussão de se a moral é derivada da razão ou do sentimento, ele diz que a moral, tal “como na percepção da beleza e da deformidade – funda-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana.” (*EPM* 1. 3). Em outros termos, ele acredita que virtude e vício *derivam sua existência* da maneira como nossos sentimentos são construídos.

“Assim, os diferentes limites e atribuições da *razão* e do *gosto* são facilmente determinados. A primeira (a razão) transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o segundo (o gosto) fornece o sentimento de beleza e fealdade, de virtude e vício. A primeira (a razão) exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição; o segundo (o gosto) tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, dá origem, de certo modo, a uma nova criação” (*EPM*, *apêndice* 1. 21)<sup>81</sup>.

Uma das razões, portanto, para rejeitarmos a interpretação realista tal como oferecida por Norton é o fato de Hume acreditar que a origem da virtude e do vício tem a ver com a faculdade “produtiva” do sentimento, concepção esta que está em oposição direta com a alegação realista moral de que as verdades morais existem no mundo independentemente de nossos sentimentos. Na concepção de Hume, se suprimíssemos o sentimento humano, não haveria qualquer relação ou questão de fato no

---

<sup>81</sup> “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.”

mundo que pudesse ser chamada boa ou má. “Examine-se por exemplo o ato condenável da ingratidão... Analisem-se todas as circunstâncias e examine-se pela pura razão em que consiste o demérito ou culpa. Jamais se chegará a qualquer resultado ou conclusão.... a ofensa da ingratidão não é um *fato* particular e individual, mas resulta de uma complexidade de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, suscitam o *sentimento* de censura, segundo a estrutura e organização própria de sua mente” (*EPM apêndice 1. 6*)<sup>82</sup>.

Ao contrário, segundo a interpretação realista, virtude e vício existem no mundo independentemente de nossos sentimentos; nós chegamos a descobrir, não a criar, estas verdade morais, seja através da intuição, da racionalização, ou dos sentimentos. Num mundo desprovido de sentimentos, um realista poderia sustentar que virtude e vício existiriam em relações ou questões de fato, em “estados de coisas objetivos”. Mas, ainda neste caso, Hume, afirma, entretanto, que a virtude não consiste em relações ou questões de fato. Além disso, a idéia de relações ou fatos morais não emotivos parece contrária a todo o espírito do papel que Hume atribui ao sentimento e à razão. Se o papel que Hume atribui à razão é julgar *questões de fato* ou *relações*, um realista poderia assumir que a razão, portanto, seria capaz de distinguir virtude e vício em um mundo não emotivo meramente através de sua habilidade para julgar relações e questões de fato. Entretanto, Hume esclarece em toda sua *Investigação* que a razão desempenha um papel meramente interpretativo e “não basta para originar qualquer censura ou aprovação moral” (*EPM, apêndice 1.3*).

Se, por um lado, as razões acima servem para rejeitarmos a interpretação realista da moral de Hume, em que as qualidades morais como vício e virtude seriam entendidas como tendo uma existência objetiva e

---

<sup>82</sup> “Examine the crime of ingratitude, for instance; (...) Anatomize all these circumstances, and examine, by your reason alone, in what consists the demerit or blame: You never will come to any issue or conclusion.” (...) the crime of ingratitude is not any particular individual fact; but arises from a complication of circumstances, which, being presented to the spectator, excites the sentiment of blame, by the particular structure and fabric of his mind.”



independentemente de nossos sentimentos, por outro lado não podemos concluir então que a sua visão exclui a idéia de uma objetividade em moral.

Com efeito, a filosofia moral de Hume apresenta elementos que mostram que ele defende uma concepção moral que envolve tanto a imparcialidade como um fundamento objetivo da moralidade. A idéia de um “fundamento objetivo da moralidade” consiste em considerar que o fundamento da moralidade não é baseado meramente na preferência pessoal, mas antes, tem um ponto de referência independente de um determinado agente moral, ou seja, daquele que faz uma ação, e do espectador moral, ou seja, daquele que observa a ação.

Hume fala da moralidade como de algo sobre o qual é possível termos um ponto de vista “estável e geral” (T 3.3.1.15); uma perspectiva “geral” em que os observadores devem se posicionar a fim de compartilhar o mesmo julgamento sobre qualidades morais. Ele sustenta que os sentimentos morais têm uma dimensão *universal*, e explica a possibilidade de alcançarmos a universalidade na formação de nossos juízos morais assumindo uma perspectiva geral ou imparcial – que é como podemos traduzir expressões como: “um ponto de vista, comum... com outros”, “noções sem preconceitos”, “discernimento adequado”, “sentimento adequado” e semelhantes. Se o que sentimos é acompanhado por uma das quatro paixões indiretas (orgulho, humildade, amor e ódio), e não é distorcido pelo interesse privado ou pelas idiossincrasias de nosso meio ambiente particular, então é de fato um sinal pelo qual uma genuína distinção moral é conhecida. Quando eliminamos a idiossincrasia de nossas percepções, ou ainda, quando abstraímos ou ignoramos nosso interesse pessoal e pudermos ver as coisas sem as “perpétuas contradições” que o interesse privado acrescenta, e quando outros fizerem o mesmo, então, diz Hume, existe um tal intercâmbio de sentimentos que somos capazes de formar um “padrão geral inalterável, pelo qual podemos aprovar ou desaprovar caracteres e costumes” (T 3.3.3.2). Não se segue que sempre sentimos como este padrão sugeriria, e certamente nem sempre agimos como ele sugere. Contudo, o padrão ou as “noções gerais” assim criadas

continuam a ser efetivas, e “servem a todos os nossos propósitos na convivência, no púlpito, no teatro, e nas escolas” (*T* 3.3.3.2).

Hume reconhece que as avaliações morais a partir do caráter estão sujeitas às limitações e circunstâncias do observador. Contudo, segundo ele, é possível alcançar uma imparcialidade capaz de corrigir os pontos de vista individuais. “... cada homem em particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros; e seria impossível conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular” (*T*, 3.3.1.15)<sup>83</sup>. A este respeito, Hume compara as correções que podemos fazer de nossos pontos de vista individuais, visando a imparcialidade, às correções a que procedemos ao avaliar o tamanho e forma dos objetos físicos: “Todos os objetos parecem diminuir de acordo com a distância. Mas embora o padrão original pelo qual julgamos os objetos seja a aparência para os nossos sentidos, contudo não dizemos que eles de fato diminuem com a distância; mas corrigindo a aparência pela reflexão, chegamos a um juízo mais constante e estável a respeito deles. Do mesmo modo, embora a simpatia seja muito mais fraca do que nosso interesse por nós próprios, e a simpatia por pessoas distantes muito mais tênue do que aquela por pessoas próximas e contíguas, contudo negligenciamos todas estas diferenças em nossos julgamentos calmos a respeito dos caracteres dos homens” (*T*, 3.3.3.2)<sup>84</sup>.

Hume acredita que podemos estar certos da imparcialidade em nossos juízos morais, na medida em que instintivamente preferimos juízos similares em ações similares, se o agente é amigo ou inimigo de alguém, vizinho ou cidadão estrangeiro (*T*, 3.3.1.15-19; 3.3.3.2; *EPM*, 5.40-41). A

---

<sup>83</sup> “... every particular man has a peculiar position with regard to others; and it is impossible we could ever converse together on any reasonable terms, were each of us to consider characters and persons only as they appear from his peculiar point of view.”

<sup>84</sup> “All objects seem to diminish by their distance; but though the appearance of objects to our senses be the original standard by which we judge of them, yet we do not say that they actually diminish by the distance; but, correcting the appearance by reflection, arrive at a more constant and established judgment concerning them. In like manner, though sympathy be much fainter than our concern for ourselves, and a sympathy with persons remote from us much fainter than that with persons near and contiguous, yet we neglect all these differences in our calm judgments concerning the characters of men.”

justificação de Hume para esta noção é empírica: a partir da experiência sabemos que todas ou a maioria das pessoas farão os mesmos juízos quando colocadas nas mesmas circunstâncias (Cf. L. 40). O que está implícito nesta visão de Hume é que as faculdades mentais são semelhantes em todos os seres humanos (EHU, 8.1).

Em uma de suas mais claras afirmações sobre a *universalidade* da moral, Hume argumenta a favor de uma moralidade que envolve a imparcialidade: “a idéia de moral pressupõe algum sentimento comum a toda a humanidade, o qual recomenda o mesmo objeto à aprovação geral, e faz com que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões ou decisões acerca de tal objeto. Ela também pressupõe um sentimento tão universal e abrangente que se estende a toda a humanidade e torna as ações e comportamentos, até mesmo das pessoas mais distantes, em objetos de aplauso ou de censura, conforme estejam de acordo ou em desacordo com a regra de direito estabelecida” (EPM 9.5)<sup>85</sup>.

De acordo com Hume, este sentimento, derivado de um “princípio universal da constituição humana” precisa “tocar uma corda com a qual toda a humanidade faça coro e harmonia”. Como o *Tratado* revela, trata-se aqui do princípio da *simpatia* – que é um mecanismo psíquico ou capacidade que temos de, para além de nós mesmos e para além de nosso interesse próprio, sentir o que os outros sentem (Cf. T 2.1.11). Trata-se de uma capacidade para sensibilizar-se ou ser afetado pela felicidade ou pelo sofrimento dos outros; de uma tendência humana que gera um tipo especial de envolvimento emocional com a experiência dos outros e que nos leva ao sentimento de aprovação e desaprovação.

O princípio da simpatia desempenha um papel central na gênese de muitos fenômenos de nossa vida emocional, especialmente a dos sentimentos morais; é o meio através do qual os sentimentos individuais

---

<sup>85</sup> “The notion of morals, implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it. It also implies some sentiment, so universal and comprehensive as to extend to all mankind, and render the actions and conduct, even of the persons the most remote, an object of applause or censure, according as they agree or disagree with that rule of right which is established.”

chegam a ser experimentados pelos outros, e, de entre nossos sentimentos, é o único capaz de fornecer “o mérito da moral ou de qualquer sistema geral de censura e louvor”. Hume explica que por meio da simpatia os observadores percebem os efeitos das ações enquanto idéias e, por um mecanismo espontâneo de repercussão das sensações agradáveis ou desagradáveis do agente ou dos pacientes de sua ação, tais idéias são convertidas em sensações agradáveis e desagradáveis nos próprios observadores (Cf. T 2.1.11; T 3.3.1). Os observadores reagem por simpatia à sorte de quaisquer pessoas que sofram positiva ou negativamente a ação de outro indivíduo (o agente); e através da inferência da causa de sua ação, estes mesmos observadores dirigem sentimentos de aprovação ou reprovação à pessoa do agente.

Assim, uma vez que a humanidade<sup>86</sup> de um homem é a humanidade de todos” (EPM 9.6), e que os sentimentos que derivam do princípio de simpatia são os mesmos para todos os homens e produzem em cada um de nós a mesma apreciação moral acerca de todos os outros homens, é possível, segundo Hume, alcançar um ponto de vista objetivo e universal acerca da moral.

Um ponto de vista comum ou universal, isto é, um ponto de vista objetivo, é a perspectiva de um agente que sai de sua “situação privada e particular”, abstraindo situações e sentimentos pessoais particulares para alcançar uma perspectiva imparcial. Ao fazer isso, ele considera que existem padrões impessoais e objetivos e que os juízos morais não são meramente a expressão de sentimentos ou de enunciados que relatam sentimentos privados. Ao contrário, adotando uma perspectiva imparcial, o agente sai de sua situação privada e envolve também os sentimentos dos outros numa tentativa para assumir um ponto de vista geral e estável, e tendências voltadas para o acordo. O fato de procurar mostrar como podemos atingir

---

<sup>86</sup> Como Beauchamp observa na sua introdução à edição crítica da *Investigação sobre os princípios da moral*, o termo ‘*humanity*’, que aparece 58 vezes na *EPM*, não tem um significado único e fácil de ser expresso. Segundo Beauchamp, ‘*humanity*’ em geral é o caráter ou qualidade de ser humano através da boa vontade, da amabilidade, da bondade, da gentileza, da cortesia, da civilidade, da benevolência, da afabilidade, etc. O termo tem em geral um significado idêntico ou quase idêntico ao significado de benevolência (Beauchamp, 1998, 24).

pontos de vista imparciais e universais revela, portanto, que Hume não torna a moralidade inteiramente dependente de sentimentos particulares de observadores individuais, como a interpretação subjetivista sugere.

As crenças e sentimentos morais são muitas vezes relativas às situações particulares dos indivíduos, mas Hume pensa que as pessoas universalmente têm os mesmos sentimentos morais e universalmente alcançam os mesmos juízos morais quando imparciais e colocados em circunstâncias relativamente similares (Cf. *EPM* 9.7). Por exemplo, quando temos a mesma informação sobre outra pessoa, e uma visão imparcial sobre ela, todos fazemos os mesmos juízos sobre as virtudes e vícios dessa pessoa. A universalidade do sentimento moral implica que todas as pessoas igualmente situadas que adotam uma perspectiva imparcial têm os mesmos sentimentos morais. Estes sentimentos universalmente sentidos geram regras morais universalmente aceitas, e que assumem um caráter normativo.

Hume apresenta sua visão sobre a universalidade na moral ao afirmar que:

“quando um homem chama outro de seu *inimigo*, seu *rival*, seu *antagonista*, seu *adversário*, entende-se que ele está falando a linguagem do amor a si mesmo e expressando sentimentos peculiares a ele mesmo e que surgem das suas circunstâncias e situações particulares. Mas quando emprega a respeito de alguém os epítetos de *corrupto*, *odioso* ou *depravado*, neste caso fala outra linguagem e expressa sentimentos que ele espera que toda sua audiência estará de acordo com ele. Neste caso ele deve, portanto, distanciar-se de sua situação privada e particular e adotar um ponto de vista comum ao seu e aos dos outros. Ele precisa propor um princípio universal da constituição humana e tocar uma corda com a qual toda a humanidade faça coro e harmonia. Então, se ele pretende expressar que alguém possui qualidades cuja tendência é nociva à sociedade, ele terá adotado esse ponto de vista comum e tocado o princípio da humanidade com o qual cada pessoa, em certa medida, concorda. Enquanto o coração humano for composto dos mesmos elementos que hoje contém, jamais será totalmente insensível ao bem público nem inteiramente indiferente às tendências dos

caracteres e condutas. E ainda que esta afecção humanitária não seja em geral considerada tão forte como a vaidade ou a ambição, somente ela, por ser comum a todos os seres humanos, pode constituir a fundação da moral ou de qualquer sistema geral de censura e louvor. A ambição de um homem não é a ambição de um outro, e um mesmo acontecimento ou objeto não podem satisfazer a ambos; mas a humanidade de um homem é a humanidade de todos, e o mesmo objeto suscita esta paixão em todas as criaturas humanas” (*EPM* 9.6)<sup>87</sup>.

Como esta passagem revela, Hume pensa que no campo dos juízos morais todos reagem com os mesmos sentimentos, uma série de sentimentos que ele classifica sob o conceito de ‘humanidade’. Hume enfatiza também que os objetos de nossos sentimentos, ou seja, as qualidades úteis ou agradáveis, prejudiciais ou desagradáveis, são iguais em todos. Não somente que todos reagem da mesma maneira, mas que todos reagem da mesma maneira em relação às mesmas coisas.

Uma das razões, portanto, para rejeitarmos a interpretação subjetivista acerca da filosofia moral de Hume é o próprio fato de Hume defender a possibilidade de um conhecimento sobre princípios estáveis que regem o comportamento humano e, conseqüentemente, o fenômeno da moralidade, semelhante ao que pode ser obtido pelas ciências que tratam de fenômenos físicos. Como ele mesmo pergunta: “Por que os filósofos inferem

---

<sup>87</sup> “When a man denominates another his enemy, his rival, his antagonist, his adversary, he is understood to speak the language of self-love, and to express sentiments, peculiar to himself, and arising from his particular circumstances and situation. But when he bestows on any man the epithets of vicious or odious or depraved, he then speaks another language, and expresses sentiments in which, he expects, all his audience are to concur with him. He must here, therefore, depart from his private and particular situation, and must chuse a point of view, common to him with others: He must move some universal principle of the human frame, and touch a string, to which all mankind have an accord and symphony. If he mean, therefore, to express, that this man possesses qualities, whose tendency is pernicious to society, he has chosen this common point of view, and has touched the principle of humanity, in which every man, in some degree, concurs. While the human heart is compounded of the same elements as at present, it will never be wholly indifferent to public good, nor entirely unaffected with the tendency of characters and manners. And though this affection of humanity may not generally be esteemed so strong as vanity or ambition, yet, being common to all men, it can alone be the foundation of morals, or of any general system of blame or praise. One man's ambition is not another's ambition; nor will the same event or object satisfy both: But the humanity of one man is the humanity of every one; and the same object touches this passion in all human creatures.”

com a máxima certeza que a lua é mantida em sua órbita pela mesma força de gravidade que faz cair os corpos próximos à superfície da Terra, se não pelo fato de que esses efeitos, uma vez calculados, mostram-se similares e equivalentes? Não deveria este argumento trazer, nas investigações morais, uma convicção tão forte como a que produz nas investigações acerca da natureza?” (*EPM* 6. 6)<sup>88</sup>. Como esta passagem indica, não há dúvida de que Hume supõe que a mesma uniformidade encontrada na natureza, e que nos é revelada pela experiência que temos da constância de certas operações dos corpos físicos, também pode ser observada nas ações humanas e nas operações da mente. A este respeito, dentro da visão humeana, podemos dizer que “ocorre com a conduta humana o mesmo que com os fenômenos meteorológicos: por trás das irregularidades aparentes, supomos que ambos os tipos de fenômeno sejam governados por princípios constantes e uniformes. O fato de ainda não poderem ser explicados por princípios seguros provem mais da limitada sagacidade humana, que não consegue descobri-los facilmente em sua investigação. Se desconhecemos as causas de certos fenômenos, ou se efeitos diferentes parecerem decorrer das mesmas causas, isso se deve ao desconhecimento que temos de todas as circunstâncias envolvidas na produção do evento” (Albieri, 2003).

Em uma passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume deixa claro que pensa que não há diferença de natureza entre a evidência moral e a evidência física e que defende a possibilidade de se alcançar princípios estáveis e uniformes por trás da diversidade dos motivos das ações humanas.

“Admite-se universalmente que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece continuamente a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos eventos resultam das mesmas causas. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a

---

<sup>88</sup> “Why do philosophers infer, with the greatest certainty, that the moon is kept in its orbit by the same force of gravity, that makes bodies fall near the surface of the earth, but because these effects are, upon computation, found similar and equal? And must not this argument bring as strong conviction, in moral as in natural disquisitions?”

vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo, e ainda são, a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens. Quereis conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estudai bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se transferirdes para os primeiros a *maioria* das observações que tiverdes feito sobre os segundos. O gênero humano [*mankind*] é mais ou menos o mesmo em todas as épocas e lugares, de modo que a História nada tem de novo ou de estranho para nos informar sob este particular. Sua principal utilidade é apenas descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando homens em todas as variedades de circunstâncias e situações e fornecendo-nos materiais a partir dos quais podemos fazer nossas observações e nos tornarmos familiarizados com os motivos comuns da ação e da conduta humana. Esses relatos de guerras, intrigas, facções e de revoluções constituem um grande acúmulo de experiências mediante os quais o filósofo político ou moral fixa os princípios de sua ciência, da mesma maneira que o médico ou filósofo da natureza familiariza-se com a natureza das plantas, dos minerais e dos outros objetos exteriores por meio de experiências que montam a respeito deles. E a terra, a água e os outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates não são mais semelhantes aos que podemos observar hoje do que os homens descritos por Políbio e Tácito se parecem com os que governam atualmente o mundo” (*EHU* 8.7)<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> “It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes. Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit; these passions, mixed in various degrees, and distributed through society, have been, from the beginning of the world, and still are, the source of all the actions and enterprizes, which have ever been observed among mankind. Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of the Greeks and Romans? Study well the temper and actions of the French and English: You cannot be much mistaken in transferring to the former most of the observations, which you have made with regard to the latter. Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature, by shewing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials, from which we may form our observations, and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour. These records of wars, intrigues, factions, and revolutions, are so many collections of experiments, by which the politician or moral philosopher fixes the



Ora, a idéia de uma uniformidade psicológica, segundo a qual todos os seres humanos são fundamentalmente semelhantes e a pressuposição de “princípios constantes e universais da natureza humana”, de padrões estáveis e universais de sentimentos, é fundamental para o projeto de Hume. Afinal, ‘Hume naturalmente concordaria que o objetivo da atividade científica é mostrar os padrões invariáveis tanto na natureza como no comportamento humano’ (Capaldi, 1985,8).

Em várias passagens Hume reconheceu a importância para seu programa da suposição de que os fenômenos morais exibem suficiente regularidade a ponto de tornar possível que os negócios da vida comum sejam tratados através de uma ciência do homem. Ele parte de uma crença numa natureza humana universal e, apesar de aparentes e enganadores aspectos relativistas, enfatiza as normas morais universais. É este pressuposto que assegura a possibilidade de uma ciência moral, a partir da qual “as mais irregulares e inesperadas resoluções dos homens podem ser freqüentemente explicadas pelos que conhecem todas as circunstâncias particulares de seu caráter e situação” (*EHU*, 8.15)<sup>90</sup>.

No *Tratado* a insistência de Hume sobre a uniformidade e regularidade do fenômeno moral aparece mais claramente na seção

---

principles of his science; in the same manner as the physician or natural philosopher becomes acquainted with the nature of plants, minerals, and other external objects, by the experiments, which he forms concerning them. Nor are the earth, water, and other elements, examined by Aristotle, and Hippocrates, more like to those, which at present lie under our observation than the men, described by Polybius and Tacitus, are to those, who now govern the world.”

<sup>90</sup> “The most irregular and unexpected resolutions of men may frequently be accounted for by those, who know every particular circumstance of their character and situation. A person of an obliging disposition gives a peevish answer: But he has the toothake, or has not dined. A stupid fellow discovers an uncommon alacrity in his carriage: But he has met with a sudden piece of good fortune. Or even when an action, as sometimes happens, cannot be particularly accounted for, either by the person himself or by others; we know, in general, that the characters of men are, to a certain degree, inconstant and irregular. This is, in a manner, the constant character of human nature; though it be applicable, in a more particular manner, to some persons, who have no fixed rule for their conduct, but proceed in a continued course of caprice and inconstancy. The internal principles and motives may operate in a uniform manner, notwithstanding these seeming irregularities; in the same manner as the winds, rain, clouds, and other variations of the weather are supposed to be governed by steady principles; though not easily discoverable by human sagacity and enquiry.”

intitulada “Da Liberdade”. Comparando-a com o acaso, ele rejeita a idéia da liberdade nas seguintes palavras: “Como normalmente se pensa que o acaso implica uma contradição, ou ao menos que é diretamente contrário à experiência, os mesmos argumentos podem sempre ser utilizados contra a liberdade ou livre-arbítrio” (*T*, 2.3.2.18).

O mesmo tema aparece no ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”. Neste ensaio, respondendo àqueles que pensam que o estudo da ciência política é inútil porque o comportamento de uma sociedade depende demasiadamente das idiossincrasias daqueles que a governam, Hume sustenta a idéia de que a política toma por base que as leis e as formas de governo têm uma influência uniforme sobre a sociedade; afirma que “é tão grande a força das leis e das formas específicas de governo, e tão pouco dependem elas do caráter e temperamento dos homens, que se podem às vezes delas deduzir conseqüências quase tão gerais e tão certas como as que são possíveis nas ciências matemáticas” (*E*, ‘Que a política pode ser transformada em uma ciência’, 16).<sup>91</sup>

De maneira semelhante, em seu exame do caráter nacional, Hume enfatiza similaridades culturais entre pessoas que desempenham papéis correspondentes na sociedade: “O mesmo princípio das causas morais fixa o caráter das diferentes profissões, e altera até a disposição, que os membros particulares recebem da mão da natureza. Um *soldado* e um *sacerdote* são caracteres diferentes, em todas as nações, e em todos os tempos; e esta diferença é fundada em circunstâncias cuja operação é eterna e inalterável” (*E*, ‘Do caráter nacional’, 198)<sup>92</sup>.

Segundo Hume, tal como no mundo físico, há também na natureza humana uma certa regularidade e uniformidade, caso contrário, seria impossível realizar observações gerais sobre a humanidade, em outros

---

<sup>91</sup> “So great is the force of laws, and of particular forms of government, and so little dependence have they on the humours and tempers of men, that consequences almost as general and certain may sometimes be deduced from them, as any which the mathematical sciences afford us.”

<sup>92</sup> “The same principle of moral causes fixes the character of different professions, and alters even that disposition, which the particular members receive from the hand of nature. A soldier and a priest are different characters, in all nations, and all ages; and this difference is founded on circumstances, whose operation is eternal and unalterable.”

termos, seria impossível desenvolver qualquer “ciência” sobre a natureza humana.

“As observações gerais entesouradas por um curso de experiência nos dão a chave da natureza e nos ensinam a deslindar todas as suas complexidades. Já não nos deixamos enganar por pretextos e aparências. As declarações públicas não são mais que a roupagem atraente de uma causa. E, embora se dê o devido peso e autoridade à virtude e à honra, nunca se espera das multidões e dos partidos esse perfeito desinteresse que tantas vezes se nos procura inculcar; e de seus líderes, muito raramente; e quase nunca dos indivíduos de categoria e posição. Mas, se não houvesse uniformidade nas ações humanas e todos os experimentos que fizéssemos nesse campo fossem irregulares e anômalos, seria impossível reunir observações gerais sobre a humanidade; e nenhuma experiência, ainda que perfeitamente digerida pela reflexão, teria qualquer utilidade” (*EHU*, 8.65)<sup>93</sup>.

De fato, um dos princípios metodológicos básicos que Hume aceita é o princípio da uniformidade: a natureza, inclusive a natureza humana, é, no todo, regularmente uniforme: “Tão prontos são todos os homens a reconhecer uma uniformidade nos motivos e ações humanas quanto nas operações do corpo” (*EHU* 8. 8)<sup>94</sup>. Hume acredita que todos os seres humanos são fundamentalmente semelhantes, que existe um padrão universal de sentimentos comuns a todos, um padrão que “a natureza tornou universal na espécie toda” (*EPM* 1.9).

---

<sup>93</sup> “The general observations, treasured up by a course of experience, give us the clue of human nature, and teach us to unravel all its intricacies. Pretexts and appearances no longer deceive us. Public declarations pass for the specious colouring of a cause. And though virtue and honour be allowed their proper weight and authority, that perfect disinterestedness, so often pretended to, is never expected in multitudes and parties; seldom in their leaders; and scarcely even in individuals of any rank or station. But were there no uniformity in human actions, and were every experiment, which we could form of this kind, irregular and anomalous, it were impossible to collect any general observations concerning mankind; and no experience, however accurately digested by reflection, would ever serve to any purpose.”

<sup>94</sup> “So readily and universally do we acknowledge a uniformity in human motives and actions as well as in the operations of body.”

A idéia de uma uniformidade presente na natureza humana semelhante à existente na natureza física aparece também no *Resumo* do *Tratado*, onde Hume diz: “todos os raciocínios advindos da experiência são fundados no pressuposto de que o curso da natureza continuará o mesmo. Concluímos que causas semelhantes, em semelhantes circunstâncias, produzirão sempre efeitos semelhantes.” (...) “E como freqüentemente existe uma conjunção constante entre as ações da vontade e seus motivos, assim a inferência de uma para outra é freqüentemente tão certa quanto qualquer raciocínio sobre os corpos: e há sempre uma inferência proporcional à constância da conjunção. Nisso fundamenta-se nossa crença em testemunhos, nossa confiança na história, e, na verdade, todo tipo de evidência moral, e quase toda conduta de vida” (*T*, *Resumo*, 13, 33)<sup>95</sup>.

Hume insiste que o comportamento humano exibe um suficiente grau de uniformidade para permitir que juízos causais sobre ele seja feito. “Analogamente ao mundo físico, a idéia de necessidade no mundo moral vem da observação da uniformidade e constância da conjunção de certos motivos e certas ações, os mesmos acontecimentos seguindo-se às mesmas causas.” (Albieri, 2003, 4). Como Hume a vê, a própria possibilidade da ciência do homem depende desta uniformidade. “Que seria da *História* se não confiássemos na veracidade do historiador, de acordo com a experiência que temos da humanidade? Como poderia a *Política* ser uma ciência se as leis e formas de governo não tivessem uma influência uniforme sobre a sociedade? Onde estaria o fundamento da *Moral* se os caracteres particulares não tivessem um poder certo e determinado de produzir sentimentos particulares e se esses sentimentos não agissem constantemente sobre as ações?” (*EHU*, 8.18)<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> “...all reasonings from experience are founded on the supposition, that the course of nature will continue uniformly the same. We conclude, that like causes, in like circumstances, will always produce like effects” (...) “And as there ofthen a constant conjunction of the actions of the will with their motives, so the inference from the one to other is often as certain as any reasoning concerning bodies: And there is always an inference proportioned as any the constancy of the conjunction. On this founded our belief in witness, our credit in history, and indeed all kinds of moral evidence, and almost the whole conduct of life.”

<sup>96</sup> “What would become of history, had we not a dependence on the veracity of the historian, according to the experience, which we have had of mankind? How could politics be a

Podemos destacar ainda, sobre a visão humeana de que não há diferença de natureza entre os princípios que governam as ações dos homens e os princípios que governam a natureza, entre a evidência moral e a evidência física, mas uma uniformidade semelhante, a seguinte passagem do *Tratado*: “Provarei em primeiro lugar pela experiência que nossas ações mantêm uma constante união com nossos motivos, temperamento e circunstâncias... Para isso, uma apreciação muito geral e superficial do curso comum dos afazeres humanos já será suficiente. Não há perspectiva sob a qual os examinemos que não confirme esse princípio. Quer consideremos a humanidade de acordo com diferenças de sexo, idade, formas de governo, condições ou métodos de educação, são discerníveis a mesma uniformidade e a mesma operação regular dos princípios naturais. Causas semelhantes continuam a produzir efeitos semelhantes, da mesma maneira que na ação mútua dos elementos e poderes da natureza” (T 2.3.1.5)<sup>97</sup>.

A aceitação desse princípio é fundamental para o projeto de Hume de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais, o que pressupõe a crença em padrões estáveis, uniformes, universais e objetivos. Trata-se de um pressuposto fundamental para a possibilidade de uma ciência da moralidade. E, como os textos de Hume confirmam, ele considera a moralidade como um fenômeno a ser explicado em parte em termos psicológicos e em parte em termos sociológicos e históricos. Na verdade, seu empenho é o de descrever e explicar as paixões e os sentimentos morais em conformidade com seu projeto de desenvolver uma ciência da natureza humana inspirada no sucesso do método experimental newtoniano.

---

science, if laws and forms of government had not a uniform influence upon society? Where would be the foundation of morals, if particular characters had no certain or determinate power to produce particular sentiments, and if these sentiments had no constant operation on actions?”

<sup>97</sup> “... shall first prove from experience that our actions have a constant union with our motives, tempers, and circumstances, ... To this end a very slight and general view of the common course of human affairs will be sufficient. There is no light in which we can take them that does not confirm this principle. Whether we consider mankind according to the difference of sexes, ages, governments, conditions, or methods of education; the same uniformity and regular operation of natural principles are discernible. Like causes still produce like effects; in the same manner as in the mutual action of the elements and powers of nature.”

“Não existe qualquer questão importante cuja decisão não é compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Ao pretender, portanto, explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (*T*, introdução, 6)<sup>98</sup>.

Hume apresentou sua filosofia como uma tentativa de desenvolver uma “ciência da natureza humana”, com vistas a uma explicação sistemática da mente humana, incluindo seus sentimentos morais. Influenciado por Isaac Newton (1642-1727), Hume pretendeu seguir um “método experimental” e esperava desenvolver uma ciência análoga à newtoniana ao examinar o mundo interior da percepção, dos desejos, dos sentimentos, das crenças, dos raciocínios, das ações e das inferências. Ele se apresenta como um filósofo interessado em introduzir o método experimental com vistas a uma “ciência do homem”. Na sua opinião esse método tinha se mostrado tão produtivo nas ciências naturais que havia toda razão para pensar que ele se mostraria vantajoso nas ciências morais também.

Assim como Bacon, Galileu e Newton, com base na observação e no raciocínio experimental, haviam oferecido um fundamento sólido para o estudo da natureza física, tratava-se agora de aplicar o mesmo método também à natureza humana. O projeto de Hume consistia, portanto, como assinalou John Passmore, em se tornar “o Newton das ciências humanas” (Passmore, 1952, 43). Não é por acaso que sua obra mais extensa e mais importante é intitulada *Um Tratado da Natureza Humana*, e tem o sub-título de *Uma tentativa para introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*; pois ela é uma tentativa de estudar e explicar os fenômenos morais – assim como o conhecimento humano e as emoções –

---

<sup>98</sup> “There is no question of importance, whose decision is not comprised in the science of man; and there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security.”

da mesma maneira que Newton e seus seguidores estudaram e explicaram o mundo físico. O próprio uso do termo “natureza” e “ciência do homem” sugere que o modelo de investigação que ele tem em mente é a concepção mecânica de Newton, assim como o método observacional de Bacon, a quem Hume se refere como “o pai da física experimental” (*T*, “Resumo” 2).

Hume apresenta seu projeto de introduzir o método experimental para o tratamento das questões morais alegando que uma investigação sobre os princípios da moral deve ser feita a partir de fatos observados sobre o comportamento humano publicamente observável, abandonando teorias puramente hipotéticas e idealizadas da “real natureza” do homem. Pois, “o outro método científico, no qual inicialmente se estabelece um princípio geral abstrato que depois se ramifica em uma série de inferências e conclusões, pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste assim como em outros assuntos. Hoje os homens estão curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a quaisquer argumentos a não ser aqueles derivados da experiência. Já é hora de que se proponham a uma reforma semelhante em todas as investigações morais, e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação” (*EPM*, 1.10)<sup>99</sup>.

Numa carta de 1734, Hume diz ter julgado “que a filosofia moral transmitida a nós pela Antigüidade padecia da mesma inconveniência que foi encontrada em sua filosofia natural, a de ser inteiramente hipotética e depender mais da invenção que da experiência. Todos consultaram sua imaginação ao construir esquemas de virtude e de felicidade, sem considerar a natureza humana, da qual toda conclusão moral deve depender. Portanto, decidi fazer desta meu principal estudo e a fonte da qual

---

<sup>99</sup> “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 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”.

derivei toda a verdade na crítica assim como na moralidade” (Hume: *A Kind of History of My Life*, in: Norton, 1993, 348)<sup>100</sup>.

Assim, para Hume, dado que a descoberta do “fundamento da ética” e a descoberta dos “princípios universais dos quais se deriva, essencialmente, toda censura ou aprovação... é uma questão de fato, não de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares” (*EPM* 1.10)<sup>101</sup>. O objetivo desta ciência deveria ser o de limitar-se a descrever e a explicar o modo pelo qual chegamos a desenvolver nossos juízos morais socialmente, no contexto das relações e práticas com nossos semelhantes. A proposta de Hume sugere que sua concepção filosófica baseia-se na idéia de que as operações da mente e o comportamento humano são eventos naturais e, portanto, que uma ciência deveria, idealmente, ser capaz de explicá-los usando métodos empíricos semelhantes àqueles usados para explicar outros eventos na natureza.

Tanto na “Introdução” ao *Tratado* como no “Resumo”, Hume afirma que seu principal objetivo é contribuir para o desenvolvimento de uma “ciência da natureza humana” com características comuns às das ciências naturais, segundo o método de observação e experimento, e capaz de obter a mesma precisão e sucesso explicativo. Na Introdução ao *Tratado* Hume afirma:

“E como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim o único fundamento sólido que podemos dar a esta própria ciência deve assentar na experiência e na observação... Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos igualmente desconhecida

---

<sup>100</sup> “I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor’d under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, & depending more upon Invention than Experience. Every one consulted his Fancy in erecting Schemes of Virtue & of Happiness, without regarding human Nature, upon which every moral Conclusion must depend. This therefore I resolved to make my principal Study, & the Source from which I wou’d derive every Truth in Criticism as well as Morality.”

<sup>101</sup> “...and find those universal principles, from which all censure or approbation is ultimately derived.(...) is a question of fact, not of abstract science, we can only expect success, by following the experimental method, and deducing general maxims from a comparison of particular instances.”



como a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma a não ser a partir de experimentos cuidadosos e exatos, e da observação dos efeitos particulares que resultam de suas diferentes circunstâncias e situações.... Devemos portanto reunir nossos experimentos nessa ciência a partir de uma observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Quando experimentos desse gênero forem judiciosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra do alcance humano” (*T*, introdução, 7, 8, 10)<sup>102</sup>.

No “Resumo” do *Tratado*, uma resenha escrita em terceira pessoa que Hume publicou anonimamente no início de 1740, ele afirma que o autor do *Tratado* (ou seja, ele mesmo) procura em sua obra “ver se a ciência do *homem* não comporta a mesma precisão de que se julgam suscetíveis várias partes da filosofia natural. Parece haver toda razão do mundo para supor que ela pode ser levada ao mais alto grau de exatidão. Se, examinando vários fenômenos, verificamos que obedecem a um princípio comum, e se podemos ligar este princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples, dos quais todos os outros dependem. E embora jamais possamos chegar aos últimos princípios, é uma satisfação ir até onde nos permitem nossas faculdades” (*T*, Resumo, 1)<sup>103</sup>. Ele continua dizendo:

---

<sup>102</sup> “And, as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so, the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation.... For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations... We must, therefore, glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility, to any other of human comprehension.”

<sup>103</sup> “...to try if the science of *man* will not admit of the same accuracy which several parts of natural philosophy are found susceptible of. There seems to be all the reason in the world to imagine that it may be carried to the greatest degree of exactness. If, in examining

“Parece ter sido este o objetivo de nossos filósofos mais recentes, e, entre outros, o deste autor. Ele propõe fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira metódica, e promete não tirar qualquer conclusão a não ser quando autorizada pela experiência” (*T*, Resumo, 2)<sup>104</sup>.

A partir dessas afirmações, torna-se explícito que a abordagem sobre a moral que Hume oferece no Livro 3 do *Tratado*, é destinada, portanto, a ser parte da ciência da natureza humana como ele a caracteriza na introdução ao *Tratado* e no “Resumo”, e a confirmar sua abordagem sobre o entendimento e as paixões desenvolvidas respectivamente nos livros 1 e 2 do mesmo *Tratado* (3.1.1.1).

A interpretação segundo a qual Hume procura defender a possibilidade de uma ciência moral objetiva tem por base sua tentativa de determinar “os princípios gerais da natureza humana, como encontrados na vida e na prática comum” (*EPM* 5. 43), e a sua afirmação de que estes princípios podem ser formulados com tanta precisão quanto possível numa ciência da natureza humana.

É certo que na seção introdutória da *Investigação sobre o entendimento humano* existe uma passagem em que Hume parece manter certa reserva sobre a possibilidade de se reduzir a diversidade de sentimentos morais a algum princípio comum.

“Os moralistas, quando consideram a imensa multidão e diversidade daquelas ações que excitam a nossa aprovação ou o nosso desgosto, costumavam até agora buscar algum princípio comum de que talvez dependesse essa variedade de sentimentos. E, embora tenham por vezes

---

several phaenomena, we find that they resolve themselves into one common principle, and can trace this principle into another, we shall at last can never arrive at the ultimate principles, tis a satisfaction to go as fas as our faculties will allow us.”

<sup>104</sup> “...to try if the science of *men* will not admit of the same accuracy which several parts of natural philosophy are found susceptible of. There seems to be all the same reason in the world to imagine that it may be carried to the greatest degree of exactness into one common principle, and can trace this principle into another, we shall at last arrive at those few simple principles, on which all the rest depend. And tho’we can never arrive at the ultimate principles, tis a satisfaction to go as far our faculties will allow us.” “This seems to have been the aim of late philosopher, and, among the rest, of this author. He proposes to anatomize human nature in a regular manner, and promises to draw no conclusions but where he is authorized by experience”.

levado a coisa longe demais, no seu afã de encontrar um princípio geral, deve-se no entanto confessar que é bem compreensível essa esperança de encontrar princípios a que se possam reduzir todos os vícios e virtudes. Nem outra coisa têm procurado fazer os críticos, os lógicos e mesmo os políticos, e tampouco se pode dizer que suas tentativas tenham sido completamente infrutíferas, se bem que talvez um tempo mais longo, uma exatidão maior e uma aplicação mais fervorosa possam levar essas ciências a um grau mais alto de perfeição. A renúncia a todas as pretensões dessa espécie pareceria com justiça mais temerária, mais precipitada e dogmática do que a mais audaciosa e afirmativa das filosofias que já tentaram impor os seus crus ditames e princípios à humanidade (*EHU*, 1. 15)<sup>105</sup>

Em uma nota de rodapé da *Investigação sobre os princípios da moral* Hume indica por que e como sua filosofia moral refere-se a princípios:

“Não é preciso alargar tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos um sentimento de humanidade ou um sentimento de companheirismo para com os outros. É suficiente que este seja experimentado como sendo um princípio da natureza humana. Precisamos nos deter em algum lugar em nosso exame das causas; e existem, em todas as ciências, alguns princípios gerais para além dos quais não podemos esperar encontrar qualquer princípio mais geral. Nenhum homem é absolutamente indiferente à felicidade e desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a transmitir prazer, e a segunda, dor. Isto cada qual pode constatar em si mesmo. Não é provável que esses princípios possam ser reduzidos a princípios mais simples e universais, sejam quais forem as tentativas que tenham sido feitas com esse objetivo. Mas se isso fosse

---

<sup>105</sup> “or dislike, to search for some common principle, on which this variety of sentiments might depend. And though they have sometimes carried the matter too far, by their passion for some one general principle; it must, however, be confessed, that they are excusable in expecting to find some general principles, into which all the vices and virtues were justly to be resolved. The like has been the endeavour of critics, logicians, and even politicians; Nor have their attempts been wholly unsuccessful; though perhaps longer time, greater accuracy, and more ardent application may bring these sciences still nearer their perfection. To throw up at once all pretensions of this kind may justly be deemed more rash, precipitate, and dogmatical, than even the boldest and most affirmative philosophy, that has ever attempted to impose its crude dictates and principles on mankind.”

possível, não seria parte do presente assunto; e podemos aqui, com segurança, considerar esses princípios como originais, e felicitar-mo-nos se pudermos tornar todas as suas conseqüências suficientemente claras e perspícuas” (*EPM* 5 nota 19)<sup>106</sup>.

Hume sustenta que esses princípios gerais e universais são condições ou características “originais” da natureza humana, exatamente como os princípios da natureza estudados na física são leis da natureza física; podendo, portanto, ser estudados empiricamente e expressados numa ciência da natureza humana. Isso significa dizer que Hume defende que todas as pessoas, por mais que elas difiram em suas crenças e condutas, têm estes princípios em sua natureza. E que o fato das concepções morais, tal como as concepções estéticas, variarem não somente de uma sociedade para outra mas também de um indivíduo para outro na mesma sociedade, não exclui a existência de princípios morais uniformes subjacentes, e a possibilidade de generalizações sobre sentimentos morais. Da mesma forma, as variações superficiais existentes em fenômenos físicos não excluem a existência de princípios uniformes da natureza, e a possibilidade do estabelecimento de leis gerais da natureza. “O rio Ródano escoar em direção ao norte, o Reno em direção ao sul; contudo, ambos nascem na *mesma* montanha, e também correm em direções opostas pelo *mesmo* princípio da gravidade. As diferentes inclinações do solo, sobre o qual eles correm, produzem toda a diferença de seus cursos” (*EPM*, “Um diálogo”, 26)<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> “It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. It is sufficient, that this is experienced to be a principle in human nature. We must stop somewhere in our examination of causes; and there are, in every science, some general principles, beyond which we cannot hope to find any principle more general. No man is absolutely indifferent to the happiness and misery of others. The first has a natural tendency to give pleasure; the second, pain. This every one may find in himself. It is not probable, that these principles can be resolved into principles more simple and universal, whatever attempts may have been made to that purpose. But if it were possible, it belongs not to the present subject; and we may here safely consider these principles as original: Happy, if we can render all the consequences sufficiently plain and perspicuous!”

<sup>107</sup> “The RHINE flows north, the RHONE south; yet both spring from the same mountain, and are also actuated, in their opposite directions, by the same principle of gravity. The

O mesmo tipo de alegação aparece também em outro lugar: “Tal como um rio necessariamente segue as várias inclinações do terreno por onde corre, da mesma maneira a parte ignorante e irrefletida da humanidade é influenciada por suas inclinações naturais” (*E*, “O cético”, 168-69)<sup>108</sup>.

Para Hume, tal como o conhecimento dos fenômenos naturais, o conhecimento dos fenômenos morais deve, portanto, partir dos dados isolados da experiência até a inferência dos princípios que os governam, e retornar à experiência dos fenômenos para explicá-los segundo esses mesmos princípios. Este é o duplo caminho que uma ciência moral deve percorrer.

“Daí também o benefício dessa experiência, adquirida durante uma longa vida e através de uma variedade de negócios e associações, a fim de nos instruir sobre os princípios da natureza humana e regular a nossa conduta futura bem como a nossa especulação. Graças à sua direção, a partir de suas ações, expressões ou mesmo gestos, ascendemos ao conhecimento das inclinações e motivos dos homens; e, a partir de nosso conhecimento de seus motivos e inclinações, tornamos a descer para a interpretação de suas ações” (*EHU* 8.9)<sup>109</sup>.

Ainda que o tema da moral na obra de Hume seja um tema comum às controvérsias filosóficas, psicológicas e teológicas do século XVII e início do século XVIII, em Hume ele passa a fazer parte de um projeto filosófico mais ambicioso, isto é, de sua ciência da natureza humana e de sua indicação dos papéis apropriados para a razão e a paixão. E, como parte deste projeto, que tinha por modelo a ciência newtoniana, há boas razões para

---

different inclinations of the ground on which they run, cause all the difference of their courses.”

<sup>108</sup> “As a stream necessarily follows the several inclinations of the ground, on which it runs; so are the ignorant and thoughtless part of mankind actuated by their natural propensities.”

<sup>109</sup> “Hence likewise the benefit of that experience, acquired by long life and a variety of business and company, in order to instruct us in the principles of human nature, and regulate our future conduct, as well as speculation. By means of this guide, we mount up to the knowledge of men's inclinations and motives, from their actions, expressions, and even gestures; and again, descend to the interpretation of their actions from our knowledge of their motives and inclinations.”

concluir que Hume tem em vista a descoberta de padrões morais universais, de princípios que estão por trás de uma aparente relatividade moral e que, portanto, subjazem ao fenômeno geral da moralidade.

Este esforço de Hume em busca da universalidade parece ser um dos motivos pelos quais não podemos considerá-lo um subjetivista em moral. Um subjetivista mantém que, devido ao fato de os juízos morais não terem “valor de verdade”, i.e. não poderem ser descritos como verdadeiros ou falsos, os conflitos morais não podem ser resolvidos. Hume, no entanto, aponta para a existência de um padrão de sentimentos universais que ele acredita que nos leva sempre às mesmas conclusões. “É preciso reconhecer que deve existir algures um padrão verdadeiro e decisivo, a saber, os fatos concretos e a existência real; é preciso ser-se indulgente para com quem diverge de nós próprios em seus apelos a esse padrão (*Cf. E, Do padrão do gosto*, 242).

### **3.3. Uma posição intermediária**

Embora as concepções subjetivista e realista como apresentadas aqui pareçam incompatíveis, deve-se reconhecer, no entanto, que os textos de Hume, de fato, apresentam elementos que favorecem ambas as concepções. Isso implicaria alguma incoerência? Não necessariamente, desde que se considere que Hume na verdade defende uma concepção intermediária, uma teoria moral que alguns comentadores, como Capaldi, descrevem como “intersubjetivista”. O termo intersubjetivismo é usado para se designar o que se refere às relações entre os vários sujeitos humanos, à interação e à comunicação com outros sujeitos e serve, portanto, para descrever alguém que acredita que juízos morais são universais, mas são também uma questão de sentimentos humanos. Dado que esta descrição capta os elementos da teoria de Hume que refletem tanto o subjetivismo quanto o realismo moral, excetuando-se alguns aspectos específicos de ambas as interpretações, uma tal descrição parece apropriada.

Capaldi é um dos comentadores que defendem uma interpretação *intersubjetivista* a partir da tese de que Hume dá à filosofia um novo caráter,

um caráter que ele qualifica como sendo uma ‘revolução Copernicana em filosofia’. Segundo Capaldi, esta revolução consiste no fato de Hume ter abandonado o individualismo epistemológico, e ter assumido a reflexão de uma perspectiva ao mesmo tempo prática e social. De acordo com Capaldi, segundo a perspectiva clássica ‘os seres humanos eram concebidos como sujeitos pensantes isolados em contraste com um mundo de objetos. O dever destes... era concebido como um dever teórico, a saber, descobrir como o mundo dos objetos realmente é’ (Capaldi, 1989, 22). Mas, segundo Capaldi, Hume, por outro lado, refletindo em termos de uma perspectiva prático-social, “concebeu os seres humanos fundamentalmente como agentes, como criadores, imersos ao mesmo tempo num mundo físico e num mundo social junto com outros agentes. Hume considerou que o dever principal dos homens era prático, não teórico. Esta não é somente uma mudança radical de perspectiva, mas é uma visão intrinsecamente social do homem. Ao invés de tentar examinar nosso processo de pensamento na esperança de descobrir princípios racionais que poderiam ser aplicados para comandar nossa ação, Hume inverteu o procedimento. Ele começou com nossa prática, nossa ação, e buscou extrair dela as normas sociais inerentes” (Capaldi, 1989, 23).

A revolução copernicana promovida por Hume se caracterizaria, segundo Capaldi, pela “rejeição da perspectiva do *eu penso* em que os seres humanos aparecem como sujeitos colocados diante de um mundo objetivo e no qual os seres humanos defrontam-se com uma tarefa principalmente teórica”, a favor da “perspectiva do *nós fazemos*, em que os seres humanos são interpretados como agentes que interagem com o mundo e o moldam, assim como a si mesmos, e em que nossa principal tarefa é prática” (Capaldi, 1989, 269). Para ajudar a esclarecer sua posição, Capaldi diz que no século XX os filósofos mais próximos de exemplificar a ‘perspectiva do *nós fazemos*’ incluem Dewey, Heidegger, Ortega e o segundo Wittgenstein. E, entre os filósofos morais e sociais que mais se aproximariam da concepção de explicação de Hume estariam Oakeshott, Hayek e Ortega y Gasset. (Capaldi, 1989, 359).

Capaldi alega que reconhecer a revolução Copernicana “superará as dificuldades geralmente atribuídas a Hume, e o mostrará como um filósofo moral consistente e vigoroso” (Capaldi, 1989, 27). Segundo ele, Hume não é, portanto, um realista moral no sentido estrito, mas um intersubjetivista cuja posição é mais bem explicada em termos das perspectivas práticas sociais que ele contrasta com a do *cogito* cartesiano (Capaldi, 1989, 150-51). Segundo Capaldi, a “objetividade para Hume é claramente objetividade no sentido de intersubjetividade” (Capaldi, 1989, 144). Capaldi rejeita, deste modo, a sugestão de Mackie, segundo a qual Hume consideraria que os juízos morais envolvem projeção. Criticando a interpretação tradicional, de acordo com a qual Hume subordina a razão ao instinto ou ao sentimento, Capaldi sustenta que Norton falha ao estabelecer que os sentimentos morais são objetivos. “Recentemente, David F. Norton ... tem insistido que (1) tanto Hutcheson como Hume são realistas morais e (2) que Hume permaneceu um cético metafísico. Norton está certo em insistir no papel da razão nas teorias morais de Hutcheson e Hume, mas insistirei que é equivocado caracterizar Hutcheson e Hume como realistas morais. Ambos acreditam na intersubjetividade, naturalmente, mas isso está longe e é exatamente o contrário dos realistas que definem o realismo como significando a existência de uma estrutura independente da natureza humana. O que Hutcheson e Hume acreditam é que nossas intuições morais são sempre relativas à estrutura da mente dos agentes humanos” (Capaldi, 1989, 320-1). Para Capaldi, o que Norton mostra, e corretamente, é que Hume subscreve o intersubjetivismo e não o realismo. Capaldi alega, também, que “a intersubjetividade que encontramos na filosofia moral de Hume é certamente encontrada também na sua epistemologia e na sua metafísica”<sup>\*</sup>, sendo seu elo de ligação.

Segundo Capaldi, “para Hume o conhecimento moral é o conhecimento de uma questão de fato empírica semelhante ao nosso conhecimento de todas as qualidades secundárias. Não é um conhecimento

---

<sup>\*</sup> Posição com a qual estamos de acordo desde que se diga que em Hume isso se dá apenas em parte, afinal Hume não abandona completamente o individualismo epistemológico como supõe Capaldi.



de uma estrutura objetiva totalmente independente da humanidade. Além disso, como o conhecimento das qualidades secundárias, o conhecimento moral apela para os papéis intersubjetivos sobre a perspectiva, etc. O conhecimento moral difere das outras espécies de conhecimento factual das qualidades secundárias na medida em que os tipos de regras intersubjetivas que formam a estrutura de nossa reação tem evoluído culturalmente... e estão enraizadas nas práticas passadas ou na ação” (Capaldi, 1989, 291).

Em apoio à interpretação de Capaldi e à sua insistência no caráter prático da concepção de Hume, podemos lembrar que a primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano* é dedicada a uma discussão das diferentes espécies de filosofia, onde Hume procurou incluir tanto as dimensões teórica como prática do intelecto humano. A opinião final de Hume sobre a relação é tornar o conhecimento prático primordial:

“O homem é um ser dotado de razão e, como tal, recebe da ciência o seu alimento e nutrição própria. Mas tão estreitos são os limites do entendimento humanos, que pouca satisfação se pode esperar neste particular, quer da certeza, quer da extensão das aquisições. O homem é um ser sociável não menos que um ser racional, mas nem sempre pode desfrutar de uma companhia agradável e divertida ou conservar o mesmo gosto por ela. O homem é também um ser ativo, e esta disposição, assim como as várias necessidades da vida humana, o levam forçosamente a cultivar algum negócio ou ocupação. O intelecto, porém, exige um certo lazer e não pode aplicar-se constantemente às preocupações e à indústria. Dir-se-ia, pois, que a natureza apontou um gênero misto de vida como o mais adequado à raça humana e secretamente a advertiu para que não se deixasse levar longe demais por nenhuma dessas disposições, ao ponto de ficar incapacitada para outras ocupações e entretenimentos. Cultiva tua paixão pela ciência, diz ela, mas que tua ciência seja humana e tenha aplicação direta à ação e à sociedade. Quanto ao pensamento abstruso e às investigações profundas, eu os proíbo e os castigarei severamente com a cismadora melancolia que eles provocam, com a interminável incerteza de que nunca te poderá livrar, e com a fria acolhida que terão tuas pretensas

descobertas quando as quiseres comunicar. Sê filósofo, mas, em meio de toda a tua filosofia, não te esqueças de ser homem” (*EHU*, 1.6)<sup>110</sup>.

Na primeira seção da *Investigação sobre os princípios da moral*, na qual Hume deixa claro que não tem o propósito de apenas apresentar uma abordagem descritiva da moralidade, ele levanta a mesma dicotomia e chega à mesma conclusão: “A finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e fazer-nos evitar o primeiro e abraçar a segunda” (*EPM*, 1.7)<sup>111</sup>.

Esta é, muito resumidamente, a posição defendida por Capaldi, uma posição que considero, não como uma resposta conclusiva para a controvérsia aqui apresentada entre a interpretação subjetivista e a realista, mas como uma outra via para a compreensão da filosofia moral de Hume.

Adotando em termos gerais a mesma tese de Capaldi, acrescento que, uma vez que “a sua teoria moral assenta num postulado crucial: que o fenômeno da moralidade não pode ser entendido independentemente da sociedade onde tem vigência” (Monteiro, 1984, 10), faz sentido dizer que Hume sustenta uma concepção moral intersubjetivista; afinal de contas, o fenômeno da moralidade surge no inter-relacionamento de um indivíduo com

---

<sup>110</sup> “Man is a reasonable being; and as such, receives from science his proper food and nourishment: But so narrow are the bounds of human understanding, that little satisfaction can be hoped for in this particular, either from the extent or security of his acquisitions. Man is a sociable, no less than a reasonable being: But neither can he always enjoy company agreeable and amusing, or preserve the proper relish for them. Man is also an active being; and from that disposition, as well as from the various necessities of human life, must submit to business and occupation: But the mind requires some relaxation, and cannot always support its bent to care and industry. It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to human race, and secretly admonished them to allow none of these biasses to draw too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.”

<sup>111</sup> “The end of all moral speculations is to teach us our duty; and, by proper representations of the deformity of vice and beauty of virtue, beget correspondent habits, and engage us to avoid the one, and embrace the other.”

outro indivíduo, não se apresentando isoladamente para um único indivíduo, mas apenas na medida em que este observa e reage às ações praticadas pelos outros com os quais convive em sociedade, próxima ou remotamente no tempo e no espaço. Podemos afirmar que Hume sustenta uma concepção moral intersubjetivista porque enfatizou que é apenas graças às relações intersubjetivas dos indivíduos, sem nenhum recurso transcendente, que a moralidade tem seu aparecimento e sua vigência, e outros termos, que “toda esta esfera humana da moralidade tem seu aparecimento em nossa espécie determinado por nossa vida em sociedade, e apenas por esta” (Monteiro, 1975, 232).

## 4. Universalismo, ceticismo e naturalismo

Neste capítulo procurarei mostrar, em primeiro lugar, que Hume defende a existência de padrões morais universais. Em seguida, que seu ceticismo, portanto, só pode ser um ceticismo mitigado. Finalmente, que Hume pode ser considerado defensor de uma concepção naturalista em moral.

### 4.1. A busca humeana de padrões morais universais

A doutrina segundo a qual os valores morais não apresentam validade universal e absoluta tem sido defendida por muitos filósofos, a começar com Protágoras. Diante da diversidade de valores e dos conflitos decorrentes desta diversidade, a defesa do relativismo moral, ou da não existência de padrões morais, tem sido um desafio constante para aqueles que pretendem defender alguma forma de universalismo. Uma posição relativista sobre a moral freqüentemente toma a forma de uma negação de que algum código moral tenha validade universal. O relativismo ético aparece, desta forma, como uma posição segundo a qual a verdade moral e a justificabilidade, se existem tais coisas, são de alguma maneira relativas a fatores cultural e historicamente contingentes, ou seja, que os padrões morais variam de lugar para lugar, ou de época para época.

O argumento mais comum, e provavelmente o mais persuasivo, a favor do relativismo moral, deriva do aparente fato da diversidade ou variação ética: pessoas em diferentes épocas e em diferentes lugares têm adotado e adotam códigos morais diferentes e muitas vezes incompatíveis. De modo semelhante a uma linha de argumentação freqüentemente usada para introduzir o ceticismo perceptivo, argumenta-se, então, que não existe qualquer base racional para escolher um princípio ou código moral ao invés de um outro. Finalmente, a conclusão desse tipo de argumento é que não pode haver base racional alguma para qualquer comprometimento moral, incluindo, naturalmente, o próprio.

Ora, quanto a Hume, dado seu aparente comprometimento com um certo subjetivismo, alguém poderia concluir que ele subscreve o relativismo moral. Afinal, se ele pensa que nossas avaliações das coisas baseiam-se em nossas reações sensíveis, as quais notadamente são variáveis, então ele deve sustentar que os juízos de valor também são variáveis, defendendo assim um relativismo moral. Contudo, Hume rejeita o principal argumento a favor do ceticismo ético: o argumento baseado na diversidade da opinião moral, e procura mostrar que esta diversidade não é tão extrema quanto os relativistas sustentam, minimizando deste modo a extensão dos desacordos morais. Sua razão para isso é que, se as reações fossem altamente variáveis e inconstantes, então as atividades da vida diária e a possibilidade de uma ciência do homem seriam ambas destruídas. Ao contrário, segundo ele, deve existir “uma suficiente uniformidade nos sentidos e sentimentos dos homens” para sustentar as atividades da vida diária e assim fornecer um assunto para a ciência do homem.

Em *Um diálogo*, um texto em forma de diálogo que faz parte da *Investigação sobre os princípios da moral* e que aparece logo depois dos apêndices, Hume discute a plausibilidade de alguma forma de relativismo moral ao examinar, através de um diálogo fictício entre o narrador e seu amigo cosmopolita Palamedes, as diferenças que existem entre as concepções morais vigentes em diferentes sociedades. Palamedes discute os costumes morais de países estrangeiros que são contrários aos costumes morais do narrador, em outros termos, ele trata do relativismo e do universalismo moral. Ele examina as aparentes diferenças morais encontradas em diversas épocas e sociedades e discute se estas diferenças invalidam alegações de uma universalidade do sentimento moral. Palamedes argumenta que “os usos, a moda, o costume e a lei são os principais fundamentos de todas as determinações morais” (*EPM*, “Um diálogo”, 25)<sup>112</sup>.

Do mesmo modo como céticos tais como Montaigne extensamente fizeram, Hume também chama a atenção para o fato de que muitas ações

---

<sup>112</sup> “... that fashion, vogue, custom, and law, were the chief foundation of all moral determinations”.

aprovadas numa sociedade são muitas vezes desaprovadas em outras. Contudo, a partir desta constatação, Hume não chega à mesma conclusão a que chegaram muitos cétricos, alegando a relatividade geral da moral. Hume na verdade sugere que estas diferenças culturais são consistentes com suas alegações de que os princípios universais da natureza humana explicam avaliações morais similares em todos os agentes morais em todas as sociedades. Hume sugere que o desacordo social no que diz respeito às avaliações morais surge quando as pessoas têm uma compreensão inadequada das circunstâncias envolvidas no caso; quando elas têm visões divergentes sobre a utilidade de uma ação; quando baseiam-se em pontos de vista parciais ao invés de em pontos de vista imparciais, ou ainda quando não conseguem superar o interesse próprio.

Hume suprimiu a ameaça do subjetivismo ao mostrar como podemos adotar, e como adotamos, padrões na área do sentimento (*Cf.* T 3.3.1.16-17; 3.3.3..3; *EPM*, 5.38-42). Realmente, o mero fato dos desacordos não traz qualquer consequência cética (ou de anti-uniformidade) quando temos um padrão objetivo para decidir quais opiniões são corretas e quais são erradas. No *apêndice 1* da *Investigação* Hume propõe a busca de uma visão imparcial, a fim de superar uma visão relativista perante a diversidade e as divergências morais. Nas deliberações morais, ele diz:

“devemos estar familiarizados de antemão com todos os seus objetos e com todas as relações que eles mantêm uns cons os outros, e determinar, a partir de uma consideração do todo, nossa escolha ou aprovação...Todas as circunstâncias do caso devem supostamente estar diante de nós antes de podermos emitir qualquer sentença de censura ou de aprovação. Se alguma circunstância importante for ainda desconhecida ou duvidosa, precisamos primeiro empregar nossas faculdades intelectuais e investigativas para nos assegurarmos dela, e devemos suspender por algum tempo toda decisão ou sentimentos morais... Nas decisões morais, todas as circunstâncias e relações devem ser previamente conhecidas, e a mente, a partir da

contemplação do todo, sente alguma nova impressão de afeição ou aversão, de estima ou repúdio, de aprovação ou censura (*EPM apêndice 1. 11*)<sup>113</sup>.

Como os filósofos céticos, Hume também levou em consideração a diversidade de opiniões, costumes e práticas morais presentes na sociedade mas, diferentemente dos céticos, que a partir desta constatação concluíram a favor do relativismo, Hume tem em vista extrair da heterogeneidade de opiniões, costumes e práticas morais, princípios comuns e uniformes. Afinal, como expressa através do narrador, em *Um diálogo*, ainda que as conclusões que os homens tiram sejam “freqüentemente muito diferentes”, “os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos” (*EPM*, “Um diálogo”, 36)<sup>114</sup>. Isso quer dizer, portanto, que se, por um lado, Hume faz a constatação da diversidade das regras sociais, das práticas e dos juízos particulares, por outro lado, ele não extrai desta constatação a conclusão cética a favor de um relativismo. Ou seja, para Hume é um fato que existe uma variação e diversidade quanto aos juízos morais, mas isso não significa dizer que essa diversidade implique uma impossibilidade de extrair algum tipo de conhecimento geral. É neste sentido que Hume visa, portanto, a descoberta dos princípios gerais da natureza humana que subjazem à diversidade das regras, das práticas e dos juízos morais. Essa posição é confirmada quando ele sugere que diferentes circunstâncias e diferentes graus de sentimentos produzem diferentes avaliações morais, costumes e tradições, mas que todas estas diferenças surgem dos mesmos “princípios da moral estabelecidos universalmente”. Como afirma através do narrador em “Um diálogo”, ainda que as conclusões que os homens extraem sejam freqüentemente muito diferentes, “basta que

---

<sup>113</sup> “But in moral deliberations, we must be acquainted, before-hand, with all the objects, and all their relations to each other; and from a comparison of the whole, fix our choice or approbation... All the circumstances of the case are supposed to be laid before us, ere we can fix any sentence of blame or approbation. If any material circumstance be yet unknown or doubtful, we must first employ our enquiry or intellectual faculties to assure us of it; and must suspend for a time all moral decision or sentiment. ... In moral decisions, all the circumstances and relations must be previously known; and the mind, from the contemplation of the whole, feels some new impression of affection or disgust, esteem or contempt, approbation or blame.”

<sup>114</sup> “the principles upon which men reason in morals are always the same; though the conclusions which they draw are often very different.”

os princípios originários da censura ou da reprovação sejam uniformes e que se possa corrigir as conclusões errôneas mediante um raciocínio mais justo e uma experiência mais ampla” (*EPM*, “Um diálogo”, 36)<sup>115</sup>.

De acordo com Hume, as apreciações morais baseiam-se nas características que são uniformes na natureza humana. E quando existem diferenças em relação a pontos de vistas morais, estas são baseadas em diferentes informações básicas, na falta de imparcialidade ou em tradições e práticas específicas nas comunidades particulares.

Para verificar se temos apreciações morais adequadas em casos particulares, Hume diz que devemos colocar nossos sentimentos – nossa aprovação, preferências, recomendações, etc. – na praça pública para ver se pessoas imparciais concordam; pois ele pensa que as pessoas têm os mesmos sentimentos morais e universalmente alcançam os mesmos juízos morais quando imparciais e colocadas em circunstâncias relativamente similares (*Cf. EPM* 9). Se nossas opiniões são moralmente adequadas, então qualquer “investigador imparcial” com uma base numa experiência relevante terá o sentimento de aprovação esperado. Hume fala sobre o padrão de imparcialidade e aprovação pública, dizendo que:

“embora apelar para a opinião geral possa com justiça, nas ciências especulativas como a metafísica, a filosofia natural ou a astronomia, ser considerado injusto e inconseqüente, não obstante, em todas as questões relacionadas com a moral, assim como com a crítica, não há de fato nenhum outro padrão mediante o qual qualquer controvérsia possa ser decidida. E nada constitui uma prova mais clara que uma teoria deste tipo é errônea do que o fato de ela conduzir a paradoxos que repugnam aos sentimentos mais comuns dos homens e às práticas e opiniões de todas as nações e de todas as épocas” (*E*, “Do contrato original”, 486)<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> “It is sufficient, that the original principles of censure or blame are uniform, and that erroneous conclusions can be corrected by sounder reasoning and larger experience”.

<sup>116</sup> “...though an appeal to general opinion may justly, in the speculative sciences of metaphysics, natural philosophy, or astronomy, be deemed unfair and inconclusive, yet in all questions with regard to morals, as well as criticism, there is really no other standard, by which any controversy can ever be decided. And nothing is a clearer proof, that a theory of this kind is erroneous, than to find, that it leads to paradoxes, repugnant to the



As ações que chamamos *virtuosas* não poderiam, segundo Hume, ser qualificadas como virtuosas se não tivessem já sido amplamente aprovadas, criando uma “opinião geral” na sociedade. Assim, para dizermos que alguém tem uma determinada virtude precisamos de uma história social através da qual os traços de caráter que denominamos virtudes tenham sido distinguidos de outros traços de caráter.

Para alcançarmos juízos morais estáveis Hume fala da necessidade de sairmos de nosso “ponto de vista particular” e de nos fixarmos em algum “ponto de vista estável e geral”, um ponto de vista que faça abstração das características peculiares a nossa presente situação.

“Em geral, todos os nossos sentimentos de censura ou louvor são variáveis e dependentes de nossa proximidade ou distância em relação à pessoa censurada ou louvada, assim como da disposição de nosso ânimo neste momento. Sem dúvida, em nossas apreciações gerais fazemos abstração dessas variações e seguimos aplicando as expressões que mostram nosso agrado ou desagrado da mesma maneira como se permanecêssemos em um ponto de vista fixo. A experiência nos ensina logo como corrigir nossos sentimentos ou, pelo menos, nossa linguagem onde os sentimentos são mais firmes e inalteráveis” (T 3.3.1.16)<sup>117</sup>.

Na *Investigação sobre os princípios da moral* Hume fala do sentimento de humanidade (EPM 9. 5) – um sentimento moral sentido com respeito ao interesse social ou público que ele descreve como uma “preocupação pelo outro” não limitada a família e amigos mas extensiva a toda a sociedade – como o princípio geral da moral a partir do qual o

---

common sentiments of mankind, and to the practice and opinion of all nations and all ages.”

<sup>117</sup> “In general, all sentiments of blame or praise are variable, according to our situation of nearness or remoteness with regard to the person blamed or praised, and according to the present disposition of our mind. But these variations we regard not in our general decisions, but still apply the terms expressive of our liking or dislike, in the same manner as if we remained in one point of view. Experience soon teaches us this method of correcting our sentiments, or at least of correcting our language, where the sentiments are more stubborn and inalterable.”

sentimento moral é sentido e a partir do qual falamos a linguagem moral, a linguagem das virtudes e vícios, obrigações, castigos e recompensas.

Como vimos, a moralidade é para Hume uma questão de sentimento, não de razão. Mas ele adverte: “Contudo, a fim de preparar o caminho para tal sentimento e apresentar um discernimento apropriado de seu objeto, descobrimos que é freqüentemente necessário que muitos raciocínios os precedam, que distinções sutis sejam estabelecidas, conclusões corretas extraídas, comparações distantes efetuadas, relações complexas examinadas e fatos gerais estabelecidos e apurados” (*EPM* 1.9)<sup>118</sup>. Todos esses raciocínios, comparações, distinções, discriminações, devem ser feitos a partir de pontos de vista corretos e em termos corretos. Somente quando as ações são consideradas de um modo geral, e somente depois de uma investigação ou exame desinteressado dos fatos sobre os caracteres julgados e seus resultados, é que se pode evocar o tipo de sentimento capaz de nos levar a expressar por meio de nossos juízos que elas são moralmente boas ou moralmente más. Isso significa que Hume estabelece a observação desinteressada como uma condição necessária da avaliação moral. Ou seja, a aprovação e desaprovação moral surgem quando assumimos o papel de observadores e permanecemos desinteressados. Os juízos de aprovação dependem da imaginação guiada pelas crenças baseadas na experiência passada. Usando a experiência passada como guia, podemos julgar como sentiríamos se estivéssemos completamente desinteressados. Hume diz: “Censuramos tanto aquela má ação sobre a qual lemos nos livros de história quanto a que foi praticada outro dia em nossa vizinhança. Isso significa que sabemos, pela reflexão, que a primeira ação despertaria sentimentos tão fortes de desaprovação quanto a última, caso estivesse na mesma situação” (*T*, 3.3.1).

Hume define as “virtudes” como qualidades mentais que são imediatamente agradáveis ou úteis, seja para os indivíduos que as possuem,

---

<sup>118</sup> “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.”

seja para outras pessoas. “É da natureza da virtude e, na verdade, é sua definição, que ela seja *uma qualidade do espírito estimada ou aprovada por todos os que a consideram ou contemplam*” (EPM 8 nota 50)<sup>119</sup>. Isso significa que uma virtude é, por um lado, uma qualidade mental na pessoa contemplada, ou seja, no agente, e, por outro lado, uma percepção daquele que contempla o agente, ou seja, do observador.

“A hipótese que adotamos é clara. Ela mantém que a moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como *qualquer ação ou qualidade espiritual que transmite ao espectador o sentimento agradável de aprovação*; e o vício o contrário. Passamos então a examinar uma simples questão de fato, a saber, quais ações têm essa influência. Consideramos todos as circunstâncias em que essas ações concordam e esforçamo-nos para extrair daí algumas observações gerais com referência a esses sentimentos” (EPM, apêndice 1.10)<sup>120</sup>.

Em outros termos, segundo Hume, chamamos alguma coisa virtuosa se e porque ela produz em nós uma espécie particular de prazer, e chamamos alguma coisa má ou viciosa se e porque ela produz uma espécie particular de dor; a virtude e o vício não estão no próprio objeto, à parte dos sentimentos que eles provocam em nós. “Ora, a virtude e o vício... devem necessariamente se situar em nós mesmos ou nos outros, assim como excitar prazer ou desagrado” (T 3.1.2.5)<sup>121</sup>. A tese de Hume é que as virtudes são qualidades mentais que produzem prazer nos observadores imparciais; o prazer então produz estima por aquelas qualidades mentais. Ao contrário, os vícios são qualidades mentais que provocam desprazer, produzindo desprezo por aquelas qualidades. O postulado de que as

---

<sup>119</sup> “It is the nature, and, indeed the definition of virtue, that it is a quality of the mind agreeable to or approved of by every one, who considers or contemplates it.”

<sup>120</sup> “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. We then proceed to examine a plain matter of fact, to wit, what actions have this influence: We consider all the circumstances, in which these actions agree: And thence endeavour to extract some general observations with regard to these sentiments.”

<sup>121</sup> “Now, virtue and vice ... must necessarily be placed either in ourselves or others, and excite either pleasure or uneasiness”.

virtudes são aprovadas por todos os investigadores imparciais leva Hume a dizer que qualidades tais como a “amizade, a simpatia, a lealdade mútua e a fidelidade” são “estimadas em todas as nações e épocas” (*EPM*, ‘Um diálogo’, 28). Esta tese da universalidade parece ser a forma explicativa que Hume encontra para afirmar que a moralidade é uma questão de sentimento, sem afirmar que é uma questão de sentimentos que são peculiares a alguém e que surgem das circunstâncias e situações particulares em que alguém está envolvido (*Cf. EPM* 9.6). Uma qualidade mental é uma virtude se e somente se evoca aprovação universal; e é um vício se e somente se evoca uma condenação universal. Segundo Hume, as qualidades mentais passam a ser consideradas virtudes ou vícios através dos processos de aprovação e condenação universal. A posse da virtude neste sentido é a base do mérito de uma pessoa. Na *Investigação sobre os princípios da moral* Hume diz que tem por objetivo fazer uma investigação sobre o mérito pessoal, indicando aquelas qualidades mentais cuja posse é motivo de aprovação ou de censura ao seu possuidor. Ele afirma que pretende analisar o conjunto de qualidades mentais que forma aquilo que chamamos de “mérito pessoal”: “consideraremos todos os atributos do espírito que tornam um homem um objeto ou de estima e afeição, ou de ódio e desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer, implicam ou louvor ou censura” (*EPM* 1.10)<sup>122</sup>.

Para construir o catálogo das virtudes, Hume diz que devemos descobrir por raciocínio experimental as características *comuns* de muitas qualidades das pessoas que louvamos e censuramos. Este raciocínio experimental produzirá um catálogo exato e também conclusões sobre aquilo em que o mérito pessoal consiste, isto é, “no caráter útil ou agradável das qualidades” (*EPM* 9.13), pois, “o mérito pessoal consiste inteiramente na posse de qualidades espirituais *úteis* ou *agradáveis* para a *própria* pessoa ou para *outros*” (*EPM*, 9.1).

---

<sup>122</sup> “We shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame.”

Hume apresenta quatro classes de qualidades mentais que evocam nossa aprovação e formam o mérito pessoal ou constituem a virtude moral:

1. *Qualidades úteis aos outros*, ou seja, que são de utilidade geral, tais como benevolência, justiça, fidelidade, humildade, caridade, veracidade, etc.;
2. *Qualidades úteis a nós mesmos* ou para o seu possuidor, ou seja, que são de utilidade privada, tais como discricção, engenho, inteligência, bom-senso, diligência, perseverança, paciência, astúcia, prudência, etc.;
3. *Qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos*, ou para a própria pessoa, tais como coragem, tranqüilidade, magnanimidade, bom humor, auto-estima, orgulho, etc.;
4. *Qualidades imediatamente agradáveis aos outros*, i.e., a outras pessoas além do seu possuidor, tais como polidez, ser espirituoso, ser modesto, sagacidade, eloqüência, asseio, etc. (Cf. *EPM* 9.12).

Para Hume, as ações moralmente mais significativas parecem cair em mais que uma destas categorias. Usando estas categorias ele constrói um catálogo das virtudes e um catálogo dos vícios correspondentes. As virtudes listadas sob cada categoria partilham uma função específica, tal como promover os interesses da sociedade, embora algumas virtudes sejam incluídas em mais de uma categoria. Por definição o catálogo das virtudes que Hume faz na *Investigação sobre os princípios da moral* é composto inteiramente de qualidades mentais. Hume diz que usa o método experimental para chegar a sua tipologia localizando as circunstâncias em que aprovamos ou desaprovamos e louvamos ou censuramos estas qualidades mentais. Ao comparar muitos exemplos particulares, ele isola as características *comuns* dos itens que são aprovados, louvados, desaprovados e censurados.

A explicação humeana dos motivos morais está estreitamente relacionada à sua explicação do mérito pessoal e da virtude moral. Ele argumenta que um agente recebe aprovação ou censura moral por parte de um espectador não por causa da *ação* que representa, mas por causa de seus *motivos* ou *intenções*. Nossas avaliações morais dizem respeito às

intenções do agente antes do que a seu comportamento físico: “É pela intenção que julgamos as ações; conforme seja boa ou má, as ações se tornam causas de amor ou de ódio” (T, 2.2.3.3)<sup>123</sup>.

Embora possamos ter uma tendência para supor que são as ações particulares que suscitam os sentimentos morais, as ações não são na realidade as causas reais desses sentimentos, mas somente as causas aparentes ou aproximadas deles. As ações, Hume insiste, são exatamente descritas como *sinais* das causas reais: “as ações são consideradas unicamente como sinais de motivos, porém o mesmo neste caso que em todos os demais, o normal é que acabemos fixando nossa atenção nos sinais, esquecendo em alguma medida a coisa significada. Sem dúvida, ainda que existam ocasiões em que uma pessoa realize uma ação simplesmente por respeito à obrigação moral dessa ação, esta mesma segue supondo na natureza humana alguns princípios distintos, capazes de produzir a ação e cuja beleza moral é o que converte a ação em meritória” (T 3.2.1.8)<sup>124</sup>.

Para Hume, “a evidência moral não é mais que uma conclusão das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações” (T, 2.3.1.15). Somente motivos dignos tornam as ações moralmente valiosas. Estes motivos são freqüentemente importantes porque são sinais do caráter de uma pessoa. Hume acredita que o que geralmente mais nos interessa sobre uma pessoa é seu caráter – seus relevantes princípios e disposições morais internalizados – não suas ações, por mais importantes que estas possam ser. Quando avaliamos os outros, argumenta, a única maneira para termos acesso a seus motivos, e desse modo a suas virtudes e a seu caráter, é inferir o motivo de seu comportamento externo.

---

<sup>123</sup> “By the intention we judge of the actions; and, according as that is good or bad, they become causes of love or hatred.”

<sup>124</sup> “to fix our attention on the signs, and neglect, in some measure, the thing signified. But though, on some occasions, a person may perform an action merely out of regard to its moral obligation, yet still this supposes in human nature some distinct principles, which are capable of producing the action, and whose moral beauty renders the action meritorious.”

“É evidente que quando louvamos quaisquer ações, consideramos apenas os motivos que as produzem, e consideramos as ações como sinais ou indicações de certos princípios na mente e no caráter. A representação exterior não tem mérito. Devemos olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo. Mas a ação é considerada apenas como signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu” (T 3.2.1.2).<sup>125</sup>

Segundo a abordagem da responsabilidade moral oferecida por Hume, uma pessoa é responsável por suas ações somente na medida em que estas procedem de algo *duradouro* na pessoa (T 2.2.3.4) – ou seja, uma intenção que conecta tais ações com aquela pessoa como alguém com certas qualidades mentais ou de caráter. Isso proporciona a Hume uma explicação da razão pela qual não censuramos aqueles que realizam “más” ações “por ignorância e causalmente”, e atribuímos menos censura a tais ações quando elas são realizadas de forma apressada e sem premeditação (T 2.3.2.7). É, em uma palavra, o *caráter* do agente que determina se ele é virtuoso ou vicioso. Se analisarmos então a passagem do “assassinato deliberado (Cf T 3.1.1.26) poderemos ver por que o vício nos escapa assim que consideramos somente a própria ação. A ação, dado seus resultados, é criminosa somente na medida em que ela também é prova de uma mente criminosa. O vício de uma ação que pode ser genuinamente caracterizada como algo do assassinato intencional pertence essencialmente à mente ou ao caráter do agente, não aos sentimentos do observador.

Na Seção VIII da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, intitulada “Da Liberdade e da Necessidade”, Hume também se refere ao caráter, entendido como um conjunto de causas estáveis que motivam as

---

<sup>125</sup> “It is evident that, when we praise any actions, we regard only the motives that produced them, and consider the actions as signs or indications of certain principles in the mind and temper. The external performance has no merit. We must look within to find the moral quality. This we cannot do directly; and therefore fix our attention on actions, as on external signs. But these actions are still considered as signs; and the ultimate object of our praise and approbation is the motive that produced them.”

ações dos indivíduos, e sustenta que é com base no caráter que podemos julgar moralmente as ações, e atribuir responsabilidade a quem as pratica.

“Pela sua própria natureza, as ações são temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição da pessoa que as praticou, nem podem redundar em sua honra, se boas, nem em sua infâmia, se más. As ações em si mesmas podem ser merecedoras de censura e contrárias a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por elas; e, como não procedem de nada que seja durável e constante no agente e nada deixem dessa natureza após si, é impossível que ele se torne objeto de punição ou de vingança por causa de tais ações” (*EHU*, 8.29)<sup>126</sup>.

Segundo Hume, uma vez que o caráter constitui uma causa estável, ele garante a possibilidade de que as mesmas ações possam ser repetidas. Se as ações de um homem livre não proviessem de uma uniformidade do caráter, não mereceriam censura ou louvor, ou seja, não suscitariam sentimentos morais. Ou seja, particulares princípios duráveis da mente (motivos, qualidades mentais, ou caráter), produzem em nós dores e prazeres particulares e peculiares, os sentimentos morais.

“Se alguma ação é virtuosa ou viciosa, deve-se tão só a que é sinal de alguma qualidade ou caráter. Essa ação têm que depender de princípios estáveis da mente, que se estendem por toda a conduta e formam parte do caráter pessoal. As ações que não procedem de um princípio constante não têm influência alguma sobre o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade e, conseqüentemente, nada têm a ver com a moral” (*T*, 3.3.1.4)<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> “Actions are, by their very nature, temporary and perishing; and where they proceed not from some cause in the character and disposition of the person who performed them, they can neither redound to his honour, if good; nor infamy, if evil. The actions themselves may be blameable; they may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not answerable for them; and as they proceeded from nothing in him, that is durable and constant, and leave nothing of that nature behind them, it is impossible he can, upon their account, become the object of punishment or vengeance.”

<sup>127</sup> “If any action be either virtuous or vicious, it is only as a sign of some quality or character. It must depend upon durable principles of the mind, which extend over the whole conduct, and enter into the personal character. Actions themselves, not proceeding from



Hume sustenta que os sentimentos de aprovação moral de um espectador, ou seja, os juízos sobre a virtude ou o vício, são em resposta aos motivos do agente. “É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram” (T 3.2.1.2). Por “motivo”, ele quer dizer uma qualidade mental consciente ou inconsciente, um traço de caráter ou intenção que persiste na mente de um agente. Por “ação” ele quer dizer um movimento corpóreo que surge a partir de um motivo. Sua abordagem depende de um princípio que ele enuncia como uma “máxima indubitável”, a saber, “*que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade*” (T 3.2.1.7). Por exemplo, uma ação de uma pessoa que beneficia alguém merece louvor moral somente se o motivo da pessoa é beneficiar a outra pessoa; ele não pode ser um motivo moral se a ação nasce em primeiro lugar de um desejo de receber uma recompensa por fazer o benefício. O motivo é essencial para a virtude, e um caráter virtuoso é constituído tendo uma adequada e permanente estrutura motivacional.

No ensaio “Do padrão do gosto” Hume aponta para a existência de padrões objetivos para os juízos estéticos. Hume enfatiza que se nossos sentimentos morais e estéticos refletem a estrutura da mente, eles também dependem de características do objeto relacionado. Assim, mesmo se a beleza e a deformidade pertencem ao sentimento antes que aos próprios objetos, existem, não obstante, qualidades nos objetos que suscitam naturalmente tais sentimentos. A razão, portanto, pela qual nós damos especial peso aos juízos de valor de certas pessoas repousa na habilidade dessas pessoas para discernir aquelas qualidades que são naturalmente adequadas para suscitar sentimentos de aprovação ou desaprovação. Isso torna possível falar de sentimento “próprio”, e de “elogio ou censura adequados”, e atribuir a ocorrência de sentimentos inadequados a algum defeito do próprio observador (Cf. “Do padrão do gosto”).

---

any constant principle, have no influence on love or hatred, pride or humility; and consequently are never considered in morality.”

Da mesma forma que os juízos estéticos, os juízos morais na teoria moral de Hume também são feitos sob condições padrão. Portanto, os juízos morais são publicamente confirmáveis, eles nos proporcionam conhecimento, e são verdadeiros ou falsos. Dado que podemos especificar as condições sob as quais os juízos nos dizem alguma coisa sobre nós mesmo e o mundo, é possível raciocinar sobre a moralidade no sentido limitado do termo 'moral'. Finalmente, se podemos raciocinar sobre a moral, é possível fazermos inferências a partir de condições que não são morais para condições sob as quais os sentimentos morais existem. Em suma, podemos inferir juízos morais de juízos não morais na teoria de Hume. Dada a análise de Hume dos sentimentos morais aos quais o juízo moral faz referência, tornar-se-á claro como os juízos morais podem influenciar nossa ação.

Hume torna claro que os juízos morais são feitos sob condições padrão. No caso de toda percepção, é necessário especificar condições padrão. Condições padrão asseguram a confirmação e a comunicação da informação através da uniformidade de perspectiva. "Correções como essa são comuns para todos os sentidos; na verdade, seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas, desprezando nossa situação presente" (*T*, 3.3.1.16).

Aqui novamente devemos recordar a comparação feita por Hume entre sentimentos morais e qualidades secundárias. Se todas as percepções podem ser corrigidas, então é o caso que as percepções morais que são semelhantes às qualidades secundárias podem ser corrigidas também".

Existem duas maneiras em que os sentimentos morais envolvem condições padrão. Em primeiro lugar, é parte da definição de um sentimento moral que ele é um sentimento que existe sob condições especiais. "Só quando um caráter é considerado em geral e sem referência a nosso interesse particular causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o

denominamos moralmente bom ou mau” (T, 3.1.2.4)<sup>128</sup>. Além disso, Hume especifica que os juízos morais fazem especial referência a perspectiva a partir da qual são feitos. Ele distingue entre a “mera visão” que é imediata e a “visão geral” que faz especificamente referência às condições padrão.

“Assim, voltamos a nossa primeira posição, ou seja, que a virtude se distingue pelo prazer, e o vício, pela dor, produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter. Essa conclusão é muito conveniente, pois nos reduz a esta simples questão: *por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?* É a resposta a essa questão que nos permitirá mostrar a origem da retidão ou depravação morais dessa ação ou sentimento, sem precisar buscar relações e qualidades incompreensíveis, que jamais existiram na natureza, e nem sequer em nossa imaginação, como objetos de uma concepção clara e distinta.” (T, 3.1.2.11)<sup>129</sup>

Em outra parte no *Tratado* Hume diz que “quando experimentamos essas sensações pela consideração geral de uma qualidade ou caráter, classificamos a estes de viciosos ou de virtuosos”. (T, 3.3.4.3). E “como tudo que produz um desprazer nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado *vício*; e tudo que produz satisfação da mesma maneira é dito *virtude*” (T, 3.2.2.24).

Na *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume enfatiza o mesmo ponto, especialmente sua importância para a linguagem.

---

<sup>128</sup> “Such corrections are common with regard to all the senses; and indeed it were impossible we could ever make use of language, or communicate our sentiments to one another, did we not correct the momentary appearances of things, and overlook our present situation.”

<sup>129</sup> “Thus we are still brought back to our first position, that virtue is distinguished by the pleasure, and vice by the pain, that any action, sentiment, or character, gives us by the mere view and contemplation. This decision is very commodious; because it reduces us to this simple question, Why any action or sentiment, upon the general view or survey, gives a certain satisfaction or uneasiness, in order to shew the origin of its moral rectitude or depravity, without looking for any incomprehensible relations and qualities, which never did exist in nature, nor even in our imagination, by any clear and distinct conception”.

“Assim, dado que a distinção entre essas espécies de sentimentos é tão grande e óbvia, a linguagem deve prontamente adaptar-se a ela e inventar uma classe especial de termos para expressar esses sentimentos universais de censura ou aprovação que surgem dos afetos humanitários ou de uma percepção da utilidade geral, e os sentimentos contrários” (*EPM*, 9.8)<sup>130</sup>.

Tão importante é a existência de condições padrão para a confirmação dos juízos morais que Hume enfatiza que “é a natureza da virtude, e, na verdade, é a sua definição, que ela seja *uma qualidade do espírito estimada ou aprovada por todos os que a consideram ou contemplan*” (*EPM*, 8. nota 50).

A capacidade para ser influenciada por condições padrão ou o que Hume chama a visão geral é o resultado de um fenômeno que Hume discutiu no livro I do *Tratado*, onde invocou a presença de regras gerais.

“Caso alguém me perguntasse por que os homens formam regras gerais e permitem que elas influenciem seu julgamento, mesmo contra a observação e experiência presente, eu responderia que, em minha opinião, isso se deve aos mesmos princípios de que dependem todos os juízos sobre causas e efeitos.” (*T*, 1.3.12.8).

“A única forma de se eliminar essa dificuldade é admitir a influência de regras gerais. Mais adiante observaremos algumas regras gerais pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos. Essas regras se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos. Graças a elas, aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. Quando descobrimos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não faz parte da causa eficiente, por mais freqüente que seja sua conjunção com ela. Mas como essa conjunção freqüente

---

<sup>130</sup> “The distinction, therefore, between these species of sentiment being so great and evident, language must soon be moulded upon it, and must invent a peculiar set of terms, in order to express those universal sentiments of censure or approbation, which arise from humanity, or from views of general usefulness and its contrary.”

necessariamente faz que tal circunstância tenha um efeito sobre a imaginação, apesar da conclusão oposta decorrente das regras gerais, a oposição desses dois princípios produz uma contrariedade em nossos pensamentos, fazendo-no atribuir uma das inferências a nosso juízo e a outra, nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao juízo, por ser mais extensa e constante, a exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta.” (T, 1.3.13.11)<sup>131</sup>.

A aplicação destas regras gerais aos juízos morais é esclarecida por Hume no Livro III.

“Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação... O mesmo ocorre quando corrigimos as diferenças que se produzem em nossos sentimentos de virtude em razão das diferentes distâncias do caráter virtuosos em relação a nós. As paixões nem sempre seguem nossas correções; mas essas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vício e virtude” (T, 3.3.1.20)<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> “This difficulty we can remove after no other manner than by supposing the influence of general rules. We shall afterwards†24 take notice of some general rules, by which we ought to regulate our judgment concerning causes and effects; and these rules are formed on the nature of our understanding, and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects. By them we learn to distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes; and when we find that an effect can be produced without the concurrence of any particular circumstance, we conclude that that circumstance makes not a part of the efficacious cause, however frequently conjoined with it. But as this frequent conjunction necessarily makes it have some effect on the imagination, in spite of the opposite conclusion from general rules, the opposition of these two principles produces a contrariety in our thoughts, and causes us to ascribe the one inference to our judgment, and the other to our imagination. The general rule is attributed to our judgment, as being more extensive and constant; the exception to the imagination, as being more capricious and uncertain”.

<sup>132</sup> “Where a character is, in every respect, fitted to be beneficial to society, the imagination passes easily from the cause to the effect, without considering that there are still some circumstances wanting to render the cause a complete one. General rules create a species of probability, which sometimes influences the judgment, and always the imagination. ... The case is the same as when we correct the different sentiments of virtue, which proceed from its different distances from ourselves. The passions do not always follow our corrections; but

Quando discute a natureza do conhecimento, Hume adota de forma coerente a posição de que existem três tipos de conhecimento: demonstrações, provas e probabilidades. O conhecimento no sentido estrito ou tradicional corresponde ao que Hume chamará de conhecimento demonstrável, em que este diz respeito às relações de idéias. De acordo com Hume, não existem tais coisas como relações morais (i.e. idéias morais relacionais). Portanto, o conhecimento moral, se existe, não pode ser sobre alguma coisa demonstrável ou certa. Provas dizem respeito a questões de fato sobre as quais podemos estar psicologicamente certos, porque temos uma perfeita lembrança do passado.

#### **4.2. Hume e o Ceticismo**

Interpretar Hume como um defensor de uma teoria subjetivista em moral não é senão afirmar que ele defende alguma forma de ceticismo. Ao contrário, interpretar Hume como um defensor de alguma forma de realismo é também negar que, em certo sentido, ele seja um cético radical. Portanto, podemos tentar mostrar que Hume não é um subjetivista, mostrando que ele também não é um cético, pelo menos em certo sentido.

De fato, Hume parece apoiar, em boa medida, o ceticismo. Ele foi visto por seus contemporâneos, e continua a ser considerado por muitos de seus leitores de hoje, como um cético. Existem pelo menos duas razões pelas quais Hume tem sido, e em certo sentido pode ser considerado um cético sobre a moral. Em primeiro lugar, porque ao fundamentar a moral no sentimento e negar um fundamento ou uma justificação racional, Hume parece privar a moral, e a explicação de nossas ações morais, de demonstração, de conhecimento e de verdade. Em outros termos, porque ao situar os juízos morais fora do domínio da prova racional, Hume parece privar a moral de uma base a partir da qual seja possível demonstrar a verdade ou falsidade, correção ou incorreção dos juízos morais.

---

these corrections serve sufficiently to regulate our abstract notions, and are alone regarded when we pronounce in general concerning the degrees of vice and virtue.”

Em segundo lugar, porque ao defender aparentemente uma visão projetivista, Hume dá a impressão de negar que os valores morais tenham uma existência objetiva no mundo independentemente da mente humana, afirmando que a existência destes depende da natureza e sensibilidade humanas ou do acordo entre os agentes humanos; que estão na mente antes que nos objetos. Em outros termos, porque ao explicar como chegamos a considerar certas ações louváveis ou censuráveis, Hume parece negar que o certo ou o errado sejam propriedades das próprias ações, independentemente de nossos sentimentos em relação a elas.

Hume sustenta que todos os valores morais precisam de alguma forma de sensibilidade humana ou de acordo entre os agentes humanos. Sua alegação de que toda a esfera humana da moralidade aparece em nossa espécie determinada por nossa vida em sociedade, e apenas por esta; de que os valores morais surgem de um acordo entre os homens, sugere a defesa de uma teoria moral convencionalista, segundo a qual os padrões morais são convenções que os homens estabelecem com o propósito de facilitar a vida em comum, não padrões transcendentais e objetivos situados num domínio fora da natureza humana e a partir dos quais possamos fundamentar nossos juízos morais. Sugere também que não há moral absoluta, igualmente válida para todas as criaturas racionais, independentemente da natureza humana e de suas tendências. É neste sentido, portanto, que Hume pode ser considerado um cético sobre alegações de conhecimento de propriedades morais que sejam independentes da natureza humana e sobre os poderes da razão para fundamentar verdades morais.

O ceticismo moral é, numa de suas formas, uma posição segundo a qual não temos conhecimento ou justificação para acreditar em princípios morais objetivos. Não se trata de uma posição que envolve a rejeição dos valores morais enquanto tais, mas simplesmente a recusa de que temos conhecimento de um domínio objetivo da moral ou mesmo de que exista uma base objetiva para a moralidade. Os céticos argumentam que as distinções morais não têm outro fundamento a não ser as preferências

subjetivas, sugerindo que os valores e juízos morais são similares aos juízos estéticos, que não seriam objetivos na natureza, mas baseados nas preferências humanas. Uma tal posição representa um questionamento acerca da existência de princípios e propriedades morais objetivos, constituindo uma negação da objetividade e do realismo moral. Assim, interpretado como um cético quanto à moral, Hume é visto como alguém que defende a idéia de que a moral objetiva é ilusória, ou, no máximo uma invenção humana.

O ceticismo em relação à moral baseia-se numa distinção entre os fatos, que pertencem ao mundo natural, e os valores morais, que não têm caráter objetivo, mas resultam de nossa “invenção” ou “criação” (Mackie, 1977); e dependem essencialmente do modo de ser do homem. Valores morais são, de certa forma, neste sentido, como as qualidades secundárias; eles não estão no real, mas dependem de nosso modo de perceber o real e de agir nele (McDowell, 1981). Uma vez que os valores são independentes de fatos, não podem ser determinados empírica ou objetivamente, por meio de uma experiência cognitiva; a possibilidade de preservar a ética depende exclusivamente de nosso compromisso efetivo (Mackie, 1977). O ceticismo pode ser visto, ainda, como uma posição segundo a qual – na medida em que os juízos que uma pessoa ou sociedade fazem podem diferir radicalmente daqueles expressados por outra pessoa ou sociedade –, não podemos saber se os nossos juízos morais são verdadeiros e se os juízos das outras pessoas, quando diferentes dos nossos, são falsos. Trata-se de uma posição filosófica que aponta para a impossibilidade das distinções morais, tal como para a impossibilidade de qualquer alegação de conhecimento.

Com efeito, no século XVIII, o ceticismo era entendido como uma tese que negava a possibilidade do conhecimento. Os céticos eram considerados como filósofos que mantinham que não existe certeza alguma e que se deveria suspender o juízo ao invés de adotar crenças dogmáticas. Alegavam que em muitas questões os métodos de raciocínio não constituíam uma



base segura para a escolha entre diferentes alegações de verdade (Cf. Popkin, 1979).

Partilhando em grande medida uma tal visão do ceticismo, em suas discussões sobre a moral Hume às vezes descreve o cético como aquele que nega qualquer fundamento às distinções morais, e portanto a realidade e objetividade destas; por outro lado, outras vezes ele descreve o cético como um pensador que pretende reduzir as crenças morais a paixões egoístas, particularmente ao interesse próprio, e que em consequência é levado a negar a realidade e objetividade das distinções morais.

Hume apóia a tese de que não temos certeza absoluta sobre questões de fato e de que sobre muitos assuntos a verdade está fora de nosso alcance. Ele estabelece limites para a justificação racional ao afirmar que a maioria de nossas crenças não pode ser racionalmente justificada e nega que a razão tenha a capacidade de alcançar conhecimento e verdade em muitas áreas. Entretanto, o ceticismo de Hume não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência. A este respeito, Noxon afirma que:

“Desde o início Hume deixa totalmente de lado o ideal cartesiano de certeza que haveria de ser realizado mediante a pura objetividade do pensamento lógico. O pressuposto de seu objetivo de fundamentar as ciências na natureza humana é que todo conhecimento está humanamente condicionado. Diferente de Descartes, não pretende justificar o conhecimento científico, oferecer uma garantia metafísica de sua veracidade, senão examinar os fundamentos da ciência a fim de determinar ‘a força e alcance do entendimento humano’ (*T*, xix). Os limites que ele estabeleceu avaliam o ceticismo que seus oponentes sempre encontraram excessivamente restringido. Não obstante, quando os problemas implicados em seu objetivo de introduzir o método da ciência natural no estudo da natureza humana são estabelecidos na Parte 3, então o *Tratado* aparecerá como uma obra de um otimismo metodológico desmedido” (Noxon, 1973, 2-3).

Dada a presença deste otimismo metodológico e de uma intenção positiva de ciência, podemos dizer que em relação à moral Hume sustenta que tanto a ciência quanto o senso comum nos dão boas razões para acreditar em questões de fato e que ele não considera que sua visão seja cética com relação a existência de padrões morais. Ao contrário, como já enfatizamos, seu objetivo era explicar a natureza e a origem de tais padrões morais e na *Investigação sobre os princípios da moral* ele defende a universalidade dos valores morais e a importância da imparcialidade na formação de crenças morais.

Assim, o que para muitos pode parecer uma ambigüidade da posição de Hume pode ser visto, na verdade, como apenas dois aspectos diferentes de seu pensamento. Por um lado, um aspecto cético e negativo quanto aos outros, em que seus argumentos são basicamente formados pelas críticas específicas contra determinadas concepções filosóficas. Por outro lado, um aspecto afirmativo e construtivo, em que defende sua própria visão alternativa.

Podemos dizer, portanto, que Hume freqüentemente é mais um cético sobre certas filosofias e teologias morais que um cético sobre a moralidade. Suas críticas são endereçadas especialmente às teorias filosóficas que defendem um determinado tipo de racionalismo em moral ou um senso moral inato. No entanto, raramente ele é um cético sobre a moralidade como instituição social ou sobre a possibilidade de alcançarmos conhecimento sobre a moral. Ele assume uma atitude cética principalmente quando considera que não temos boas razões para determinadas crenças ou alegações de conhecimento, perante afirmações, por exemplo, de que os juízos morais podem ser tratados como juízos matemáticos. Seu ceticismo, no âmbito da moral, dirige-se contra a especulação metafísica não sustentada na experiência, que postula entidades implausíveis como “as leis morais ditadas pela razão”, às quais o conhecimento e as práticas humanas devem se adequar.

Hume rejeita o que ele chama de ceticismo *excessivo* e assume um tipo de ceticismo que ele qualifica de *mitigado*. O ceticismo mitigado ou

moderado tem, segundo ele, a virtude de mostrar os verdadeiros limites da razão humana e de nossas faculdades cognitivas, impedindo afirmações dogmáticas, entusiasmo indevido, e hipóteses especulativas que excedam a evidência científica ou experimental; mantendo a dúvida e a suspensão de juízo como maneiras apropriadas de impedir a arrogância e evitar o dogmatismo. Hume considerou este tipo de ceticismo útil, na medida em que questiona muitas de nossas crenças, solapa fanatismos religiosos, ideologias filosóficas e fanatismos morais. O ceticismo excessivo ou radical, ao contrário do ceticismo mitigado, recomenda uma dúvida universal, incluindo a colocação em dúvida de nossas próprias faculdades cognitivas.

Na *Investigação sobre o entendimento humano* Hume julga este tipo de ceticismo vão e auto-destrutivo. Ele afirma que se todas as faculdades são destruídas, não é possível sair desse tipo de ceticismo, pois todas as conclusões atingidas pelo uso daquelas faculdades teriam sido destruídas (Cf. *EHU* 12.3).

Na *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*, Hume apresenta um resumo das críticas contra o autor do recentemente publicado *Tratado*, ou seja, contra ele próprio. Entre outras acusações (que incluem a acusação de ceticismo universal), Hume menciona que ele era acusado “de ter solapado os fundamentos da moral, ao negar a diferença natural e essencial entre o certo e o errado, o bem e o mal, a justiça e a injustiça; tornando a diferença somente artificial e originada em convenções e pactos humanos” (L,18). Hume, no entanto, insiste que o tipo de ceticismo que ele defende não é um ceticismo radical.

“Em primeiro lugar, com relação ao *ceticismo*, do qual o autor é acusado, devo observar que a doutrina dos *pirrônicos* ou *céticos* tem sido considerada em todas as épocas como princípios de mera curiosidade, ou uma espécie de *jeux d'esprit*, sem nenhuma influência sobre os princípios estáveis do homem ou sobre a conduta na vida. Na realidade, um filósofo que finge duvidar das máximas da *razão comum*, e mesmo de seus *sentidos*, declara suficientemente que não está sendo sério e que sua intenção não é avançar uma opinião que recomendaria como padrão de julgamento e ação. Tudo o

que pretende com esses escrúpulos é abater o orgulho dos *meros raciocinadores humanos*, mostrando para eles que, mesmo com relação aos princípios que parecem mais claros e que eles devem necessariamente adotar a partir dos instintos mais fortes da natureza, eles não são capazes de alcançar uma consistência completa e uma certeza absoluta. *Modéstia*, então, e *humildade* com relação às operações de nossas faculdades naturais é o resultado do *ceticismo*, não uma dúvida universal que é impossível para qualquer homem sustentar e que o primeiro e mais trivial acidente na vida deve imediatamente desconcertar e destruir” (L, 19)<sup>133</sup>.

Um dos motivos de Hume para rejeitar o ceticismo radical é o simples fato de considerar que o desejo de conhecer é natural; que a própria curiosidade ou o amor à verdade é ela mesma uma paixão humana:

“Não posso deixar de ter curiosidade de conhecer os princípios morais do bem e do mal, a natureza e fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me influenciam e me governam. Sinto-me preocupado ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo uma coisa de bela e outra de feia, que decido sobre a verdade e a falsidade, a razão e a insensatez, sem saber a partir de que princípios o faço. Preocupo-me com a condição do mundo erudito, que se encontra numa ignorância tão deplorável acerca de todos estes aspectos. Sinto nascer em mim uma ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de adquirir reputação por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra ocupação ou

---

<sup>133</sup> “1st, As to the Scepticism with which the Author is charged, I must observe, that the Doctrine of the Pyrrhonians or Scepticks have been regarded in all Ages as Principles of mere Curiosity, or a Kind of Feux d' esprit, without any Influence on a Man's steady Principles or Conduct in Life. In Reality, a Philosopher who affects to doubt of the Maxims of common Reason, and even of his Senses, declares sufficiently that he is not in earnest, and that he intends not to advance an Opinion which he would recommend as Standards of Judgment and Action. All he means by these Scruples is to abate the Pride of mere human Reasoners, by showing them, that even with regard to Principles which seem the clearest, and which they are necessitated from the strongest Instincts of Nature to embrace, they are not able to attain a full Consistence and absolute Certainty. Modesty then, and Humility, with regard to the Operations of our natural Faculties, is the Result of Scepticism; not an universal Doubt, which it is impossible for any Man to support, and which the first and most trivial Accident in Life must immediately disconcert and destroy.”

divertimento, *sinto* que perderia no que diz respeito ao prazer; e esta é a origem de minha filosofia” (T 1.4.7.12)<sup>134</sup>.

A questão relativa ao ceticismo moral de Hume é freqüentemente vista como parte de uma questão mais ampla envolvendo a filosofia de Hume como um todo, especialmente se suas teorias epistemológica e moral são parte do mesmo plano.

Donald Livingston argumenta que o projeto global de Hume é desenvolver uma filosofia da vida comum. O ceticismo seria apenas uma ferramenta que Hume usaria para mostrar as armadilhas das teorias filosóficas errôneas. Longe de ser cética, então, a concepção final de Hume sobre a epistemologia assim como sobre a moralidade são baseadas no discurso da vida comum (Livingston, 1984, 3).

MacIntyre também conclui que a teoria moral de Hume não é cética. Ele chega a esta conclusão porque considera que Hume divorciou sua teoria moral no Livro III de sua epistemologia cética do Livro I. Isso indica para ele a presença de uma certa tensão na filosofia de Hume:

“... O Livro III do *Tratado* baseia-se justamente no argumento do Livro II que parece pressupor o argumento do Livro I, com seus resultados nos problemas das seções conclusivas do Livro I e do *Apêndice*. A conclusão, tirada entre outros por Reid, de que se você começar onde Hume começou você chegará no final com o ceticismo moral estava longe de ser absurda” (MacIntyre, 1984, 381).

---

<sup>134</sup> “I cannot forbear having a curiosity to be acquainted with the principles of moral good and evil, the nature and foundation of government, and the cause of those several passions and inclinations which actuate and govern me. I am uneasy to think I approve of one object, and disapprove of another; call one thing beautiful, and another deformed; decide concerning truth and falsehood, reason and folly, without knowing upon what principles I proceed. I am concerned for the condition of the learned world, which lies under such a deplorable ignorance in all these particulars. I feel an ambition to arise in me of contributing to the instruction of mankind, and of acquiring a name by my inventions and discoveries. These sentiments spring up naturally in my present disposition; and should I endeavour to banish them, by attaching myself to any other business or diversion, I feel I should be a loser in point of pleasure; and this is the origin of my philosophy.”

Para evitar o ceticismo moral, argumenta MacIntyre, em seus escritos morais Hume mantém uma postura ‘hostil’ em relação a seu próprio ceticismo em seus escritos epistemológicos. A posição de MacIntyre de que Hume divorciou radicalmente seu ceticismo epistemológico de sua moralidade não-cética, porém, está em conflito direto com a convicção de Hume de que seu sistema da moral comprovará “tudo o foi dito a respeito do *entendimento* e das paixões” (T, 3.1.1.1).

Norton argumenta que a epistemologia de Hume é cética, ao passo que sua teoria moral não o é, mas ele oferece razões diferentes daquelas apresentadas por MacIntyre. De acordo com Norton, Hume desenvolveu sua filosofia em reação a dois tipos distintos de ceticismo: um ceticismo epistemológico e um ceticismo moral. O ceticismo epistemológico envolve questões acerca da verdade e falsidade em relação a questões de fato e relações de idéias, enquanto que o ceticismo moral envolve questões acerca da objetividade das distinções morais. Uma vez que Hume responde a estes tipos distintos de ceticismo de maneiras distintas, sua metafísica e sua moral, segundo Norton, diferem significativamente quanto ao método e substância. O resultado para Hume foi uma metafísica cética e uma moralidade não-cética (Norton, 1982).

Tanto no *Tratado* como na *Investigação sobre o entendimento humano* Hume classifica o ceticismo em várias formas. Hume fala de: ‘ceticismo total’, ‘ceticismo moderado ou mitigado’, ‘ceticismo pirrônico’, ‘ceticismo acadêmico’, ‘ceticismo antecedente’, ‘ceticismo conseqüente’, ‘ceticismo vulgar’, ‘ceticismo filosófico’, ‘ceticismo mitigado’.

Na última seção da *Investigação sobre o entendimento humano*, na seção 12, intitulada “Da filosofia acadêmica ou cética”, Hume analisa diversas espécies de ceticismo. A seção divide-se em três partes. Na primeira parte, Hume examina o ceticismo sobre os *sentidos*. Na segunda parte, analisa o ceticismo sobre a *razão*; e, na parte final, o ceticismo mitigado ou *acadêmico*. O próprio Hume se auto-define como um cético *mitigado*, e apresenta um esclarecimento sobre esta auto-definição a partir de um contraste entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico.

Após afirmar que não pode existir um cético absoluto, ou seja, ‘alguém que não tenha opiniões ou princípios sobre qualquer assunto, quer diga respeito à ação, quer à especulação’ (EHU, 12.2), Hume começa afirmando que existe uma distinção entre duas espécies de ceticismo. Segundo ele, existe, por um lado, a) um ceticismo *antecedente* a toda reflexão e, por outro lado, b) um ceticismo *conseqüente* (decorrente da ou posterior) à ciência e investigação.

a) O ceticismo *antecedente*, proposto para evitar o erro e os julgamentos precipitados, pode ser extremo ou moderado. Hume aceita esse ceticismo, quando moderado; não, porém, em sua forma extrema, como a defendida por Descartes, por exemplo, que recomendava uma dúvida universal não apenas em relação à nossas opiniões, mas também a respeito de nossas próprias faculdades cognitivas. Para Hume, tal dúvida não é alcançável; e se o fosse, seria completamente incurável (EHU, 12.1).

Mas um ceticismo moderado, como o do *Discurso do Método*, é razoável e uma boa preparação para a filosofia, conferindo-lhe imparcialidade, buscando clareza, progredindo cautelosamente. Hume adota este ceticismo antecedente e moderado como método inicial de abordagem de seu objeto de estudo. Esta forma de ceticismo consiste em pôr em dúvida todas as nossas opiniões e princípios, bem como a veracidade de nossas faculdades, com a finalidade de evitar o erro e o julgamento precipitado. Após termos alcançado um princípio indubitável, poderíamos deduzir, a partir deste princípio, a veracidade de nossas faculdades e opiniões. Hume apresenta duas objeções a este tipo de ceticismo: 1) Não existe um tal primeiro princípio auto-evidente e superior aos demais, ou, 2) mesmo que existisse, de nada adiantaria encontrá-lo; não seria de utilidade alguma, pois as deduções que nele se apoiariam não são possíveis, pois uma vez que desconfiamos previamente de nossas faculdades dedutivas, para progredir a partir de um primeiro princípio precisaríamos fazer uso das mesmas faculdades anteriormente rejeitadas como duvidosas. “A dúvida cartesiana, portanto, se pudesse ser alcançada por alguma criatura humana (o que evidentemente não pode), seria de todo incurável; e nenhum raciocínio nos

poderia conduzir jamais a um estado de segurança e convicção a respeito de qualquer assunto” (*EHU*, 12.3)<sup>135</sup>.

b) Existe, também, segundo Hume, um ceticismo *conseqüente* à investigação filosófica; investigação que descobre as limitações de nossa cognição. O *ceticismo conseqüente* é o tipo de ceticismo que descobre os limites e falhas das faculdades mentais dos homens e que impõe limites ao conhecimento humano. Hume diz que este tipo de ceticismo pode ser fraco ou forte, popular ou filosófico. O popular, segundo ele, questiona a evidência dos sentidos com base na imperfeição e falácia de nossos órgãos, e pode ser facilmente refutado. Ele apenas prova que não devemos confiar totalmente nos sentidos, mas que “devemos corrigir a evidência deles pela razão e por considerações derivadas da natureza do meio, da distância do objeto e da disposição do órgão” (*EHU*, 12.6). Do mesmo modo, o ceticismo popular sobre os limites do conhecimento, que questiona a evidência moral ou o conhecimento das questões de fato, é facilmente suplantado. Suas objeções enfatizam, entre outras coisas, a fraqueza natural do entendimento humano e os efeitos das circunstâncias sobre as opiniões e juízos. Mas, ao guiar-se naturalmente pela evidência moral, a vida comum neutraliza estas objeções.

O ceticismo sobre os *sentidos*: As objeções corriqueiras contra a evidência dos sentidos: as falhas sensoriais, a alteração do aspecto dos objetos conforme a distância, etc., não são consideradas sérias por Hume. “Esses tópicos céticos são, na verdade, suficientes para provar apenas que não podemos implicitamente depender unicamente dos sentidos, mas que temos de corrigir sua evidência pela razão e por considerações sobre a natureza do meio, a distância do objeto e a disposição do órgão, a fim de que eles se tornem, dentro de sua esfera, critérios adequados de verdade e falsidade” (*EHU*, 12.6)<sup>136</sup>. É evidente que os homens são levados por um

---

<sup>135</sup> “The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.”

<sup>136</sup> “These sceptical topics, indeed, are only sufficient to prove, that the senses alone are not implicitly to be depended on; but that we must correct their evidence by reason, and by considerations, derived from the nature of the medium, the distance of the object, and the



“instinto natural” a crer nos sentidos e, sem nenhum raciocínio, supor a existência de um mundo externo, independente da percepção. Também é patente que quando seguem esse “instinto cego e poderoso” eles sempre supõem que as próprias imagens apresentadas pelos sentidos são os objetos externos (*EHU*, 12.7). Todavia, a mais ligeira análise filosófica basta para destruir essa opinião vulgar, por revelar que nada pode jamais estar presente à mente senão imagens ou percepções. “A mesa que vemos parece diminuir quando nos distanciamos dela; mas a mesa real, que existe independentemente de nós, não sofre qualquer alteração. Era, pois, apenas sua imagem que estava presente à mente” (*EHU*,12.8).

A razão obriga-nos, assim, a contrariar o instinto primário natural, e adotar um novo sistema sobre a evidência dos sentidos. Hume nota, porém, que esse novo sistema (da “dupla existência”) também conduz a dificuldades aparentemente insuperáveis. “Por meio de que argumento se pode provar que as percepções da mente têm de ser causadas por objetos externos, inteiramente diferentes delas, embora assemelhando-se a elas (se isto for possível), e que não surgem da energia da própria mente, ou da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, ou de alguma outra causa ainda mais remota?” Trata-se de uma questão de fato que, como qualquer outra, deve ser decidida pela experiência. “Mas aqui a experiência é, e tem de ser, inteiramente muda. A mente nunca tem nada presente a si senão as percepções, e não pode ter experiência alguma de sua conexão com os objetos” (*EHU*, 12.12).

O apelo à veracidade divina é rejeitado por Hume. Se ela valesse aqui, nossos sentidos seriam infalíveis, contrariamente ao que se admite. E se a realidade do mundo externo estiver em suspensão, será difícil encontrar argumentos para provar a existência de Deus (*EHU*, 12.13). “Este é, portanto, um tópico no qual os cétricos mais profundos e filosóficos sempre triunfarão” (*EHU*,12.14)

Hume retoma também o argumento de Berkeley que mostra que, assim como as qualidades secundárias, as qualidades primárias igualmente

---

disposition of the organ, in order to render them, within their sphere, the proper criteria of truth and falsehood.”

são meras percepções. Privando assim a matéria de suas qualidades primárias e secundárias, “você de certa forma aniquila-a, deixando apenas um certo *algo* desconhecido e inexplicável, a causa de nossas percepções: uma noção tão imperfeita que nenhum cético considerará digna de ser combatida” (*EHU*, 12.16).

O ceticismo sobre a *razão*: O ceticismo a respeito da razão pode ser tanto contra os “raciocínios *abstratos*”, ou seja, de tipo demonstrativo, como contra os “raciocínios *morais*”, acerca de questões de fato. Quanto ao primeiro tipo, Hume menciona certas contradições e paradoxos que envolvem as noções de espaço e de tempo, especialmente as que resultam do princípio da divisibilidade ao infinito (*EHU*, 12.17-18).

O ceticismo que envolve os raciocínios sobre questões de fato pode ser “popular” ou “filosófico”. As objeções “populares” são as que ressaltam a fragilidade do entendimento humano: as opiniões contraditórias ao longo das épocas e nos diferentes povos, as variações de opinião de um mesmo indivíduo, etc. Tais objeções não podem conduzir a um ceticismo consistente, pois no contexto da vida comum em que surgem somos a todo tempo desviados do “pirronismo” pela necessidade de opinar e agir (*Cf. EHU*, 12.21).

O cético só encontrará “amplo material para triunfar” na esfera puramente filosófica. A esse respeito, Hume lembra resumidamente sua teoria acerca das inferências sobre as questões de fato (seções 4 a 7), enfatizando que o instinto natural sobre o qual, em última instância, repousam, pode ser “falacioso e enganador” (*EHU*, 12.22). Somente a vida prática pode nos livrar desse “ceticismo *excessivo*”: “nenhum bem durável pode jamais resultar dele, enquanto permanecer em sua plena força e vigor” (*EHU*, 12.23). Segundo Hume, “há, na verdade, um ceticismo mais *mitigado*, ou uma filosofia *acadêmica*, que pode ser durável e útil, e que pode resultar parcialmente do pirronismo, ou ceticismo excessivo, quando suas dúvidas

indistintas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e pela reflexão” (*EHU*, 12.24)<sup>137</sup>.

A primeira utilidade desse ceticismo moderado é abalar o dogmatismo e o orgulho a que o ser humano é tão propenso. A segunda é delimitar suas pesquisas aos assuntos adaptados à estreita capacidade de seu entendimento. Quanto a este último ponto, Hume defende que os únicos objetos das ciências abstratas ou demonstrativas são as quantidades e os números, opondo-se assim a Locke, que alegou, como vimos acima (*Cf.* cap.1.2), que a moral poderia ser transformada em uma disciplina demonstrativa.

Todas as demais áreas ocupam-se de questões de fato, incapazes de demonstração. A história, a cronologia, a geografia e a astronomia estudam questões de fato particulares. A política, a filosofia natural, a física, a química, etc. tratam de “fatos gerais”, ou seja, de qualidades, causas e efeitos de espécies inteiras de objetos. A teologia investiga tanto fatos particulares como gerais, mas deve apoiar-se antes na fé do que na razão. A moral e a crítica (estética) não são objetos do entendimento, mas do gosto e dos sentimentos (*Cf. EHU*, 12. 28).

Com seu ceticismo mitigado, Hume é um crítico do fundacionalismo. Ele nega a possibilidade de uma filosofia primeira, tal como a apresentada pelo projeto cartesiano, capaz de oferecer ao saber humano um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se possa contemplar a verdade.

No entanto, Hume opõe a esse ceticismo antecedente, cujo representante exemplar é Descartes, uma forma mais moderada de dúvida, como o objetivo de manter a imparcialidade em nossos julgamentos e afastar os nossos preconceitos que derivam da educação e da opinião precipitada. Entendido deste modo, o ceticismo antecedente é “um preparativo necessário para o estudo da filosofia... Imbuídos do seu espírito, começaremos com princípios claros e auto-evidentes, mas não mais

---

<sup>137</sup> “There is, indeed, a more mitigated scepticism or academical philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection.”

superiores e privilegiados; avançaremos cuidadosamente a partir deles, revendo com frequência as conclusões e examinando todas as suas conseqüências, uma vez que reconhecemos a falibilidade de nossas faculdades, mas não o seu uso por essa desconfiança. Só assim, segundo Hume, podemos “esperar alcançar a verdade e atingir uma estabilidade e certeza próprias em nossas determinações” (*EHU*, 12. 4).

A segunda espécie de ceticismo deriva da descoberta da absoluta falácia de nossas faculdades mentais ou de sua inadequação para alcançar qualquer determinação fixa nos assuntos de especulação em que são empregadas. Não apenas os princípios e conclusões da metafísica são postos em dúvida, mas também as máximas da vida comum e, inclusive, nossos próprios sentidos. Esse ceticismo conseqüente, encontrado em diversos autores, entre os quais Hume cita Berkeley e Bayle como os mais proeminentes, consiste em manter a dúvida sobre a razão, abstrata e empírica, e sobre os sentidos. Antes de fazer uma avaliação final a respeito dessa espécie de ceticismo, Hume dedica-se ao estudo dos argumentos céticos e das respostas que se lhes pode opor.

Hume estabelece um contraste entre duas formas de ceticismo conseqüente, a pirrônica extrema e a acadêmica mitigada. O ceticismo pirrônico é uma forma teórica ou especulativa de ceticismo, e o ceticismo acadêmico é mais uma forma prática ou moral.

O ceticismo pirrônico, na interpretação de Hume, é útil na medida em que limita as pretensões excessivas da razão. Mas pode levar a ação e o pensamento à paralisia. O pirrônico deve, portanto, ser tomado como preparatório para o ceticismo acadêmico ou mitigado, que se curva à natureza.

Considerando os argumentos dos céticos, Hume examina os que questionam os sentidos. Homens e animais possuem um instinto primário e natural que os leva a crer que percebem com seus sentidos objetos exteriores que existem independentemente. Ora, o que os filósofos mostram é que aquilo que naturalmente consideramos serem existências não são senão imagens, percepções na mente. Que tais imagens sejam produzidas

por objetos exteriores é algo que jamais pode ser constatado, uma vez que a experiência da conexão entre as imagens e os objetos não nos é acessível. Aqui o cético sempre triunfa. Ao seguirmos nossas propensões naturais e sentimentos óbvios, assentindo à veracidade dos sentidos, e não podermos senão segui-los, não satisfazemos nossa razão, pois afirmamos que a percepção é ela mesma o objeto exterior. Ao mesmo tempo, a opinião racional de que as percepções são apenas representações de algo externo não encontra argumento que prove a conexão de percepções com objetos. Em sua forma “profunda”, o ceticismo conseqüente sobre os sentidos também anula a distinção entre qualidades primárias e secundárias dos objetos.

Quando voltado contra a razão, o ceticismo ocupa-se especificamente da razão abstrata, mostrando como ela entra em conflito inevitável consigo mesma ao se aplicar a certos objetos. O exemplo que Hume usa é o das idéias de espaço e tempo, com os paradoxos que emergem quando a razão se afasta da experiência ordinária. Os argumentos para a infinita divisibilidade do tempo e do espaço não apenas chocam o senso comum, mas, também, embora claros, distintos e racionais, eles entram em contradição com não menos claros e distintos princípios da própria razão. Assim, tem-se uma idéia clara e distinta envolvendo circunstâncias contraditórias a ela e a qualquer idéia clara e distinta. E a razão deixada a si mesma termina em insolúvel confusão.

Finalmente, no caso do ceticismo conseqüente sobre a evidência moral, Hume considera aceitável a alegação pirrônica de que toda “evidência para qualquer questão de fato que vai além do testemunho dos sentidos ou da memória é inteiramente derivada da relação de causa e efeito; de que não temos nenhuma idéia dessa relação senão a de dois objetos como estando em conjunção constante; de que não possuímos qualquer argumento que nos convença de que objetos que estiveram em conjunção constante na nossa experiência estarão conjugados da mesma maneira em outras ocasiões; e de que o que nos leva a esta inferência é apenas o costume ou um certo instinto de nossa natureza ao qual é de fato difícil de

resistir, mas que, como outros instintos, pode ser falacioso e enganador. Hume argumenta em seguida que tais argumentos destroem a convicção temporariamente, mas sua influência nunca é duradoura, e não seria bom que o fosse, pois isso resultaria na destruição sumária da vida humana. É assim que, na disputa entre o pirrônico e o acadêmico, Hume toma o lado do acadêmico, na forma mitigada, “duradoura e útil”. Ela vem da correção dos excessos do ceticismo radical pelo senso comum e a reflexão é, em certo sentido, derivada dele, pois a experiência do pirronismo radical deixa marcas – o pirronismo introduz a dúvida, a cautela e a modéstia, e restringe as investigações aos limites apropriados ao entendimento humano, controlando assim os excessos da imaginação. O ceticismo mitigado, que aquiesce e admite a natureza, alcança enfim o equilíbrio entre especulação e ação que falta ao pirrônico, como falta também ao filósofo tradicional e ao homem comum.

#### **4.2. O naturalismo de Hume**

É certo que podemos constatar na obra de Hume um grande espaço dedicado à crítica e negação de várias crenças e teorias filosóficas. Não há dúvida de que os aspectos céticos e negativos desempenham um papel importante nas reflexões de Hume sobre a teoria do conhecimento. Não há dúvida de que sua abordagem da moralidade dá margem a uma interpretação cética de seu pensamento, na medida em que boa parte de seus argumentos têm um caráter destrutivo, contrário a certas filosofias e teologias morais. No entanto, as interpretações que reduzem o pensamento de Hume a um ceticismo não representam adequadamente sua concepção. Afinal, Hume também apresenta uma contraparte positiva, que podemos chamar, como alguns intérpretes já o fizeram, de “naturalista”.

A interpretação que enfatiza o naturalismo de Hume, entendido como uma visão da natureza humana que encara o homem, tal como outros animais, como parte integrante da natureza, tem sido defendida, como afirma Monteiro, por vários intérpretes de sua filosofia: “Uma das tendências dominantes da filosofia de Hume é o seu naturalismo. Não apenas no

sentido dado ao termo por Quine, de recusa da possibilidade de uma filosofia primeira capaz de oferecer ao saber humano um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se possa contemplar tranqüilamente a verdade, e de concepção dos diversos ramos desse saber como solidários, e convergentes num esforço comum. Mas além deste também num outro sentido, o de uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem” (Monteiro, 1984, 9-10).

A interpretação naturalista, apresentada pela primeira vez por N. Kemp Smith no artigo “The naturalism of Hume” (1905), consiste, resumidamente, em sublinhar que os resultados da especulação humeana não são totalmente destrutivos, que o ensino fundamental de Hume foi positivo, que, embora segundo Hume nossas crenças não possam ser *fundamentadas* de uma maneira estritamente racional, para ele elas estão *asseguradas* por nossa natureza, por uma estrutura cognitiva e afetiva, ou melhor, passional, comum à humanidade. Desta forma Hume não seria um cético radical sustentando que não temos motivo algum para acreditar numa coisa antes que numa coisa contrária. O que ele nos ensinaria é que devemos aceitar aquelas crenças que são naturais, ou seja, comuns, e que devemos rejeitar aquelas que não o são. “Hume é, pois, cético quanto aos poderes da razão para fundar nossos raciocínios básicos sobre questões de fato, e naturalista quanto ao papel fundador da natureza humana na constituição do conhecimento acerca da experiência. Um campo de cognição que abrange desde nosso saber comum até as ciências da natureza” (Albieri, 2003).

Com relação à abordagem moral, também podemos dizer que Hume é naturalista porque apela para supostos fatos a respeito da natureza humana, defendendo uma teoria segundo a qual os sentimentos morais são comuns a todos os homens e têm por base a natureza humana, que é um elemento primitivo para além do qual a explicação não pode ir. Ao fundamentar a moralidade na natureza humana ele sugere que ela fornece

uma base estável, na verdade inalterável, para a moralidade; uma base a partir da qual é possível uma ciência dos fenômenos morais. Para ele, nossas convicções, comprometimentos ou preconceitos são implantados em nossas mentes pela Natureza, e pela vida em sociedade, a qual é uma das imposições da nossa natureza (*Cf. T, 3.2.2; EPM, 3 e 4*). Hume expressa sua posição referindo-se à Natureza, dizendo que ela não nos deixa qualquer opção nestas questões senão a de, “por uma absoluta e incontrolável necessidade”, levar-nos a “julgar tal como a respirar e a sentir” (*T 1.4.1.7*). Falando do ceticismo total que, – apoiado na falibilidade da razão – tenderia a solapar toda crença e opinião, ele diz: “Quem quer que tenha tomado o cuidado de refutar os sofismas deste ceticismo total discutiu, na realidade, sem um antagonista e se empenhou em estabelecer através de argumentos uma faculdade que a Natureza antecipadamente implantou na mente e tornou inevitável” (*T 1.4.1.7*)<sup>138</sup>. Sua posição é de que onde a Natureza assim nos determina, temos um comprometimento original pré-racional que estabelece o limite dentro do qual, ou o pano de fundo sobre o qual, a razão pode efetivamente operar. De modo que, “felizmente, portanto, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo e impede-os de ter qualquer influência considerável sobre o entendimento” (*T 1.4.2.1*); “... felizmente, uma vez que a razão é incapaz de dissipar essas nuvens [as dúvidas céticas], a própria natureza basta para tal propósito” (*T, 1.4.7.9*); e, “assim como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais eles são usados, também implantou em nós um instinto que faz avançar o pensamento por linhas de sucessão correspondentes às que estabeleceu entre os objetos, embora desconheçamos os poderes e forças de que depende totalmente esse curso e sucessão regular de objetos” (*EHU 5. 22*).<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> “Whoever has taken the pains to refute the cavils of this total scepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavoured by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and rendered unavoidable.”

<sup>139</sup> “As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has



Para Norton, “se o naturalismo é considerado como a visão de ‘que o conjunto do universo ou experiência podem ser explicados por um método semelhante àquele das ciências físicas’, então Hume deve certamente ser chamado de naturalista por causa de seus esforços para levar o ‘método experimental de raciocínio para os assuntos morais’, ou para... tentar explicar os fenômenos mentais usando os princípios e técnicas (adequadamente modificadas) dos filósofos naturais de sua época” (Norton, 1982, 15). Norton continua dizendo que, entendido deste modo, “seríamos também inclinados a dizer que Hume é um naturalista na medida em que ele deseja produzir coerentes explicações filosóficas sem o menor recurso a entidades sobrenaturais ou princípios transcendententes. Sua *História natural da religião* é um exemplo evidente deste tipo de naturalismo. Outro exemplo é sua tentativa de explicar os valores morais enquanto derivados da natureza humana, ou seja, dos seres humanos enquanto constituídos e ativos no mundo” (Norton, 1982, 15-16).

Segundo Norton, a filosofia moral de Hume é uma teoria moral humanística, com as seguintes características: a) convicção de que valores autênticos e objetivos podem ser desenvolvidos sem depender de qualquer fundamentação sobre-humana ou transcendente. O homem não tem qualquer acesso seguro a seres ou princípios sobre-humanos, nem mesmo a qualquer evidência segura de que tais entidades existem e de que podem ser apreendidas. b) crença de que o homem pode construir um mundo moral válido e viável sem recurso a seres ou princípios transcendententes; c) manifestação de sua crença na teoria moral abrangente que ele nos oferece; d) a moralidade é uma criação humana, ainda que permaneça convencido de que existem diferenças reais, objetivas, entre certo e errado (Norton, 1995, 156-174).

---

established among external objects: though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends.”

## 5. A função moral da simpatia

Em nossa análise da natureza da filosofia moral de Hume, e diante das interpretações subjetivista e realista de sua moral, defendemos a interpretação de que, na verdade, ela é melhor definida como uma visão intersubjetivista. Afirmamos acima (Cf. 3.3) que Hume sustenta uma concepção moral intersubjetivista porque enfatiza que é apenas graças às relações intersubjetivas entre os indivíduos humanos que a moralidade tem seu aparecimento e sua vigência. Ora, o próprio fato de Hume apontar para o princípio da simpatia como a principal fonte das distinções morais corrobora a tese capaldiana aqui defendida de que ele sustenta uma concepção intersubjetivista da moral, pois é justamente no inter-relacionamento humano que o mecanismo da simpatia aparece.

Neste capítulo procuraremos analisar qual é o papel moral da simpatia e indicar como este princípio confirma o caráter intersubjetivo da concepção moral de Hume. Iniciaremos nossa análise do conceito de simpatia presente no *Tratado*. Em seguida, veremos como o conceito reaparece na *Investigação sobre os princípios da moral*, e se nesta obra Hume o substitui pelo princípio de humanidade.

### 5.1. O mecanismo da simpatia no *Tratado*

Hume introduz o princípio da simpatia no Livro 2 do *Tratado*. Ele o descreve como uma espécie de “mecanismo natural” que explica o modo como os princípios mentais de associação transferem vivacidade às idéias ou evidências morais que derivamos da contemplação de nosso caráter ou do caráter dos demais (Cf. *T*, 2.1.11).

A simpatia consiste na capacidade empática para detectar os estados mentais das outras pessoas e, em consequência disso, passar por uma experiência semelhante àquela da pessoa em consideração. Dado o significado atual do termo “simpatia”, talvez o termo mais adequado para expressar o significado que ele tem na filosofia de Hume seja fornecido pelo

termo “empatia”, entendida aqui como uma tendência para experimentar o que sentiríamos caso estivéssemos na situação e nas circunstâncias experimentadas por outra pessoa.

“Podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como espelhos umas das outras, não apenas porque cada uma reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes, deteriorando-se gradual e insensivelmente” (*T*, 2.2.5.21)<sup>140</sup>.

A simpatia é a capacidade de “simular” o que os outros estão experimentando, quando nós os vemos ou pensamos neles. É uma operação da *imaginação* por meio de uma impressão primária (tal como o comportamento indicando dor ou prazer) que leva a uma *idéia* em relação à experiência do outro, que é transformada em uma *impressão* de dor ou prazer de acordo com o estado observado. “Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma *idéia* em uma *impressão*. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco” (*T*, 2.1.11.8). A simpatia não é alguma coisa que nós ‘fazemos’ intencionalmente, mas acontece involuntariamente, no nível não-reflexivo. Não é um produto da razão, tal como fazer inferências indutivas sobre o estado interior de alguém na base de seu comportamento, nem a manipulação deliberada da imaginação para colocar-se no lugar do outro.

“Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos sinais externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma *idéia*. Essa *idéia* imediatamente se converte em uma *impressão*, adquirindo um tal grau de força e vivacidade que acaba por se transformar na própria paixão,

---

<sup>140</sup> “In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other's emotions, but also because those rays of passions, sentiments, and opinions, may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees.”

produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original” (*T*, 2.1.11.3)<sup>141</sup>.

Hume explica que a transição de um juízo moral (uma idéia) para o sentimento moral (uma impressão) é efetuada através da simpatia. “A mera opinião alheia, sobretudo quando reforçada pela paixão, fará que uma idéia de bem ou de mal, que de outro modo seria inteiramente negligenciada, passe a ter uma influência sobre nós. Isso se deve ao princípio da simpatia ou comunicação, pois a simpatia, como já observei, não é senão a conversão de uma idéia em uma impressão pela força da imaginação” (*T*, 2.3.6.8)<sup>142</sup>.

A simpatia opera por meio de juízos morais exatamente da mesma maneira como as crenças operam por meio de outros juízos do entendimento. Hume enuncia esta similaridade.

“O mais notável de tudo isso é que esses fenômenos confirmam fortemente o sistema anterior, concernente ao entendimento, e por conseguinte também o sistema presente, concernente às paixões – já que os dois são análogos. De fato, é evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em *nossa* mente como meras idéias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato” (*T*, 2.1.11.8)<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> “When any affection is infused by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion as any original affection.”

<sup>142</sup> “The bare opinion of another, especially when enforced with passion, will cause an idea of good or evil to have an influence upon us, which would otherwise have been entirely neglected. This proceeds from the principle of sympathy or communication; and sympathy, as I have already observed, is nothing but the conversion of an idea into an impression by the force of imagination.”

<sup>143</sup> “What is principally remarkable in this whole affair, is the strong confirmation these phenomena give to the foregoing system concerning the understanding, and consequently to the present one concerning the passions, since these are analogous to each other. It is indeed evident, that when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in our mind as mere ideas, and are conceived to belong to another person, as we conceive any other matter of fact.”

A alegação de que nossos juízos de aprovação ou desaprovação moral são gerados por nossos sentimentos de simpatia é vital para a teoria moral de Hume. Ele assume que a simpatia é universal. Alega que cada um de nós é em algum grau afetado pela felicidade ou pelo sofrimento das outras pessoas, isto é, que não somos indiferentes à contemplação das dores e prazeres dos outros. Somente julgando com base na simpatia podemos produzir um juízo com o qual outras pessoas possam concordar.

Os termos ‘simpatia’ e ‘humanidade’ não denotam um *objeto* de aprovação moral, mas a *fonte* da aprovação moral, que é um tipo de prazer que experimentamos quando consideramos as qualidades de um agente. A alegação central de Hume é que quando atribuímos louvor ou censura moral, este louvor ou censura derivam de uma atitude de simpatia. O fato de que sentimos simpatia para com os outros é o que explica porque julgamos como julgamos.

A simpatia representa a explicação de Hume para a existência de atributos emocionais comuns entre membros da mesma sociedade. Através da observação de sinais comportamentais que nos são familiares, a simpatia permite que nos tornemos conscientes da paixão de uma outra pessoa. A simpatia nos dá uma idéia da emoção do outro. Ela se torna mais viva em nós quando se transforma numa impressão – “a simpatia não é senão uma idéia vívida convertida em uma impressão” (*T*, 2.2.9.13) –, ou seja, em uma contraparte em nós mesmos da própria emoção que a outra pessoa está sentindo. O que comunica a vivacidade necessária para esta transformação é a “idéia, ou antes a impressão” do eu. Quanto mais próxima a pessoa está de nós mesmos e quanto mais semelhante for, mais intensamente esta vivacidade é comunicada, de acordo com os princípios associativos de Hume; mas todos os seres humanos possuem alguma semelhança significativa uns com os outros, de modo que, em princípio, não existe ninguém que não possa sentir uma paixão por simpatia. Hume pensa que este sistema associativo é baseado na experiência comum:

“Também é evidente que as idéias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos. Tudo isso é objeto da mais clara experiência e não depende de qualquer hipótese da filosofia” (*T* 2.1.11.8)<sup>144</sup>.

Quando a simpatia gera em mim emoções semelhantes aos sentimentos dos outros conectados comigo apenas por uma semelhança humana geral, Hume chama isso de simpatia extensiva. A simpatia opera na geração de sentimentos morais quando reconheço os efeitos agradáveis ou desagradáveis que o caráter ou a conduta de uma pessoa tem sobre ela mesma ou sobre as demais pessoas. Quando reconheço esses efeitos, as paixões que surgem nela ou naquelas outras pessoas como um resultado de seu caráter e conduta surgem por meio da simpatia também em mim. Isso produz, também por associação (neste caso por associação de impressões), os sentimentos morais de aprovação (se a paixão gerada por simpatia é agradável) ou de desaprovação (se ela for desagradável). Ao experimentar esses sentimentos morais, tenho um sentimento calmo de amor ou de ódio em relação à pessoa que causou os efeitos com os quais simpatizei. Sinto por eles (ou seja, tenho os mesmos sentimentos que eles) e assim sinto amor ou ódio em relação ao agente cujo caráter os afeta.

Para Hume, a simpatia permite que a paixão de uma pessoa A seja comunicada a uma pessoa B.

“... quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em *nossa* mente como meras idéias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato. Também é evidente que as idéias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam,

---

<sup>144</sup> “It is also evident, that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them. All this is an object of the plainest experience, and depends not on any hypothesis of philosophy.”

e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos” (T, 2.1.11.8)<sup>145</sup>.

Sem o elo de ligação da simpatia, Hume acredita que o espectador nunca terá sentimentos de prazer ou dor (i.e. aprovação ou desaprovação moral) em resposta à ação do agente. Ele também enfatiza que a simpatia do espectador é necessária não só para a aprovação das ações *úteis*, mas também das que são agradáveis (T, 3.3.1. 25 e 29).

O princípio da simpatia como apresentado por Hume serve para cobrir o hiato entre o privado e o público, fornecendo um exame do motivo pelo qual aprovamos coisas que não resultam em nosso benefício pessoal ou servem a nossos interesses privados. De acordo com Hume a simpatia nos torna efetivamente, não hipoteticamente, preocupados com os interesses dos outros seres humanos (T, 2.1.11.2 e *EPM*, 9, 4-6).

O meio pelo qual a aprovação moral é transmitida é o mecanismo da *simpatia*: “Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios” (T, 2.1.11.1).

Entretanto, a simpatia não é um mecanismo imparcial. Embora nossa semelhança como seres humanos admita um grau básico de simpatia para estender-se a todos, a extensão em que ela vai além desta base é proporcional às operações dos três princípios associativos. Em outras palavras, não somente a simpatia surge naturalmente para alguém semelhante a nós mesmos de alguma maneira significativa, mas também para aqueles que estão relacionados conosco por contigüidade e causalidade. O mais evidente caso disso será como naturalmente somos

---

<sup>145</sup> “...when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in *our* mind as mere ideas, and are conceived to belong to another person, as we conceive any other matter of fact. It is also evident, that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity to the images we form of them.”

mais afetados pelo estado de nossos amigos e familiares do que pela situação de estrangeiros do outro lado do mundo.

“Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à idéia relacionada a vivacidade daquela concepção com que formamos a idéia de nossa própria pessoa.

Mas a semelhança não é a única relação que tem esse efeito; ao contrário, ela é reforçada por outras relações que podem acompanhá-la. Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contigüidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. Sendo as relações de consangüinidade uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência, que opera do mesmo modo que a educação e o costume...” (T, 2.1.11.5-6)<sup>146</sup>.

A simpatia é um mecanismo pelo qual certas percepções (as paixões ou opiniões) podem ser comunicadas. Na realidade, Hume depois refere-se à ela como “o princípio de simpatia ou de comunicação” (T, 2.3.6.8).

“É certo, pois, que, se uma pessoa se considerasse sob a mesma perspectiva sob a qual aparece a seu admirador, obteria primeiramente um prazer separado, e depois orgulho ou auto-satisfação, de acordo com a hipótese acima. Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros – tanto pela *simpatia*, que torna todos os seus sentimentos intimamente presentes a nós, como pelo *raciocínio*, que nos faz

---

<sup>146</sup> “The stronger the relation is betwixt ourselves and any object, the more easily does the imagination make the transition, and convey to the related idea the vivacity of conception, with which we always form the idea of our own person. / Nor is resemblance the only relation which has this effect, but receives new force from other relations that may accompany it. The sentiments of others have little influence when far removed from us, and require the relation of contiguity to make them communicate themselves entirely. The relations of blood, being a species of causation, may sometimes contribute to the same effect; as also acquaintance, which operates in the same manner with education and custom...”



considerar seu julgamento como uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam” (T, 2.1.11.9)<sup>147</sup>.

“Temos certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana” (...) “ Se compararmos todas essas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a principal fonte das distinções morais, especialmente quando refletimos que nenhuma objeção pode ser levantada contra essa hipótese, em um caso, sem que se estenda a todos os outros casos” (T, 3.3.6.1)<sup>148</sup>.

“não há criatura humana para quem a visão da felicidade (quando não estão envolvidos a inveja e o ressentimento) não traga prazer, e a da miséria, desconforto. Isto parece ser inseparável de nosso feitio e constituição” (EPM, 6, nota 26)<sup>149</sup>.

Segundo Norton, a descoberta que Hume faz do princípio da simpatia “fornece-lhe o fundamento para uma moralidade do senso comum de três dimensões. Em primeiro lugar, porque somos capazes de escapar de nossos próprios interesses idiossincráticos temos uma visão comum, ou um sentido comum, da realidade. Em segundo lugar, porque somos capazes de partilhar juízos e sentimentos, porque a mente de um homem espelha a de um outro, nós nos descobrimos unidos em um laço comum de interesse, ou o que Hume chama de “sentido comum de interesse”. Finalmente, a operação da simpatia produz um padrão moral compartilhado, ou um senso comum do certo e do errado para o qual podemos apelar, e para o qual Hume apela”.

---

<sup>147</sup> “It is certain, then, that if a person considered himself in the same light in which he appears to his admirer, he would first receive a separate pleasure, and afterwards a pride or self-satisfaction, according to the hypothesis above explained. Now, nothing is more natural than for us to embrace the opinions of others in this particular, both from *sympathy*, which renders all their sentiments intimately present to us, and from *reasoning*, which makes us regard their judgment as a kind of argument for what they affirm.”

<sup>148</sup> “We are certain that sympathy is a very powerful principle in human nature.... If we compare all these circumstances, we shall not doubt that sympathy is the chief source of moral distinctions; especially when we reflect, that no objection can be raised against this hypothesis in one case, which will not extend to all cases.”

<sup>149</sup> “...there is no human creature, to whom the appearance of happiness (where envy or revenge has no place) does not give pleasure, that of misery, uneasiness. This seems inseparable from our make and constitution.”

Em suma, segundo Norton, “o princípio da simpatia é o fundamento do sentido comum de moralidade Hume, pois ela é o que alguém poderia chamar de veículo de nossos sentimentos e opiniões comuns. Se quisermos que este veículo exista e que ele funcione como Hume diz, então podemos ver que seus apelos ao senso comum não são apelos meramente casuais, nem apelos a meros preconceitos vulgares. Eles são, antes, apelos aos juízos coletivos e aos sentimentos de um gênero humano equipado para produzir juízos desinteressados e intersubjetivos de uma realidade moral objetiva” (Norton, 1995, 171-172).

## **5.2. O conceito de ‘humanidade’ na *Investigação***

Na *Investigação sobre os princípios da moral* o conceito de simpatia não recebe a mesma ênfase dada por Hume no *Tratado*. Em uma passagem da seção 5, Hume afirma que “em geral, é certo que, para qualquer lugar que nos dirigimos, sobre qualquer coisa que refletimos ou conversamos, tudo nos aparece sob a perspectiva da felicidade ou miséria humanas, e excita em nosso coração um movimento simpático de prazer ou desconforto. Seja em nossas ocupações sérias, seja em nossos divertimentos descuidados, esse princípio continua exercendo sua vigorosa influência” (*EPM* 5.23)<sup>150</sup>. Já na seção 7 o conceito aparece implícito na descrição que ele faz da comunicabilidade das emoções humanas, que são apresentadas como uma forma de “contágio ou simpatia natural” (*EPM*, 7.2). Este papel reduzido da simpatia na *Investigação* se deve ao fato de Hume apresentar um novo princípio, o “sentimento de humanidade”, por ele descrito como uma “preocupação com os outros” não apenas limitada à família e aos amigos mas extensiva à toda a sociedade.

Apesar de Hume não oferecer na *Investigação* uma abordagem detalhada do mecanismo da simpatia, como a que ele oferece no *Tratado*, podemos perceber que ela ainda tem um importante papel na sua filosofia

---

<sup>150</sup> “In general, it is certain, that, wherever we go, whatever we reflect on or converse about, every thing still presents us with the view of human happiness or misery, and excites in our breast a sympathetic movement of pleasure or uneasiness. In our serious occupations, in our careless amusements, this principle still exerts its active energy.”

moral com relação à perspectiva e regras gerais. Entretanto, a simpatia já não desempenha mais a mesma função de gerar o sentimento moral como no *Tratado*. Na *Investigação* é o sentimento de humanidade, juntamente com a simpatia, que desempenha agora esta função.

Mas o sentimento de humanidade apresentado agora na *Investigação* explica tudo o que antes era explicado no *Tratado* por meio da simpatia? Ou seja, podemos dizer que o sentimento de humanidade substitui o mecanismo da simpatia?

Na seção 2 da *Investigação*, Hume discute a benevolência limitada e conclui que, uma vez que a benevolência contribui para a felicidade da comunidade, ou seja, para a felicidade das outras pessoas e não apenas para a pessoa benevolente, a benevolência é útil.

“... parece inegável que nada pode conferir mais mérito a qualquer criatura humana do que um supremo sentimento de benevolência, e que *parte*, ao menos, desse mérito provém de sua tendência para promover os interesses de nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana. Dirigimos nossos olhos para as saudáveis conseqüências de um tal caráter ou disposição, e tudo que tem uma influência tão benigna e promove um fim tão desejável é contemplado com satisfação e prazer. As virtudes sociais nunca são consideradas à parte de suas tendências benéficas, nem vistas como estéreis e infrutíferas. A felicidade da humanidade, a ordem da sociedade, a harmonia das famílias, o apoio mútuo dos amigos são sempre considerados como o resultado do domínio benévolo dessas virtudes sobre os corações dos seres humanos” (*EPM*, 2.22)<sup>151</sup>.

Portanto, segundo Hume, nós aprovamos a benevolência na base de sua utilidade. Como veremos, a aprovação da utilidade é derivada do sentimento

---

<sup>151</sup> “...it seems undeniable, that nothing can bestow more merit on any human creature than the sentiment of benevolence in an eminent degree; and that a part, at least, of its merit arises from its tendency to promote the interests of our species, and bestow happiness on human society. We carry our view into the salutary consequences of such a character and disposition; and whatever has so benign an influence, and forwards so desirable an end, is beheld with complacency and pleasure. The social virtues are never regarded without their beneficial tendencies, nor viewed as barren and unfruitful. The happiness of mankind, the order of society, the harmony of families, the mutual support of friends, are always considered as the result of their gentle dominion over the breasts of men.”

de humanidade. Assim a humanidade é mais fundamental que a benevolência limitada.

No *Tratado*, Hume tinha explicado a aprovação dos atos de benevolência limitada e a aprovação da simpatia como resultado de uma reflexão sobre as tendências favoráveis destes sentimentos. Hume também tinha explicado a aprovação da benevolência como sendo reforçada pelo medo da desaprovação ou pelo medo da acusação de não termos “o sentimento natural de humanidade”. “Mesmo que não tivéssemos obrigação de confortar os sofredores, nossa humanidade nos levaria a isso; e se faltarmos a esse dever, essa omissão será imoral por provar que carecemos do sentimento natural de humanidade” (*T*, 3.2.5.6). Na *Investigação*, por sua vez, Hume alega que refletimos sobre nosso próprio comportamento moral e recebemos *reforço de nossa natural inclinação social*.

“Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos freqüentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam. Este constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude” (*EPM*, 9.10)<sup>152</sup>.

Na seção 3 da *Investigação*, onde Hume oferece uma abordagem da origem e natureza da justiça, ele afirma que a justiça é aprovada por causa

---

<sup>152</sup> “Another spring of our constitution, that brings a great addition of force to moral sentiment, is, the love of fame; which rules, with such uncontrolled authority, in all generous minds, and is often the grand object of all their designs and undertakings. By our continual and earnest pursuit of a character, a name, a reputation in the world, we bring our own deportment and conduct frequently in review, and consider how they appear in the eyes of those who approach and regard us. This constant habit of surveying ourselves, as it were, in reflection, keeps alive all the sentiments of right and wrong, and begets, in noble natures, a certain reverence for themselves as well as others; which is the surest guardian of every virtue.”

de sua utilidade. A “utilidade pública é a *única* origem da justiça, e as reflexões sobre as circunstâncias benéficas dessa virtude são o *único* fundamento de seu mérito” (*EPM*, 3.1). Dado que duas importantes virtudes, a benevolência e a justiça, são aprovadas por causa de sua utilidade, a utilidade torna-se “o caminho para a explicação das demais virtudes” (*EPM*, 1.11).

Além das virtudes que são aprovadas por causa de sua utilidade para o seu possuidor, tais como a prudência e o engenho, Hume sugere que nós aprovamos as qualidades que são imediatamente agradáveis a nós mesmos, ou a seu possuidor, tais como o bom-humor; qualidades que são imediatamente agradáveis aos outros, i.e. para outras pessoas além de seu possuidor, tais como ser espirituoso e modesto. Exatamente como no *Tratado*, Hume conclui que existem quatro classes de qualidades que evocam nossa aprovação, “qualidades espirituais, úteis ou agradáveis para a própria pessoa ou para os outros” (*EPM*, 9.1).

Dado que aprovamos o que é pública e socialmente útil, e dado que nossa aprovação se estende às ações onde nosso interesse pessoal talvez não esteja envolvido, nossa moralidade deve envolver duas coisas. Em primeiro lugar, necessitamos de um sentimento moral que prefere aquilo que é socialmente útil, e, em segundo lugar, necessitamos de um motivo que não seja limitado em sua aprovação à nós mesmos e à nossa família e amigos.

Segundo Hume, o sentimento de humanidade desempenha todas estas funções, e é por esta razão que ele é o princípio geral da moral. Hume oferece várias razões pelas quais o sentimento de humanidade pode originar o sentimento moral. Ambos os sentimentos, ou seja, tanto o sentimento de humanidade quanto o sentimento moral, são provocados pelos mesmos objetos; ambos os sentimentos mostram uma variação semelhante sob as mesmas condições; ambos os sentimentos são fundados no mesmo temperamento. “Devemos concluir, portanto, de acordo com todas as regras da filosofia, que esses sentimentos são originariamente os mesmos, dado que são governados, mesmo nas mais diminutas características, pelas

mesmas leis, e sofrem a atuação dos mesmos objetos” (*EPM*, 6.5)<sup>153</sup>. Apesar de afirmar que são originariamente os mesmos, o sentimento moral e o sentimento de humanidade não são idênticos. Para Hume, sob certas circunstâncias, o sentimento de humanidade converte-se no sentimento moral, e esta conversão ou desenvolvimento é possível por causa da semelhança de suas naturezas. Na verdade, as circunstâncias sob as quais o sentimento de humanidade é convertido no sentimento moral, segundo Hume, é a presença de um objeto publicamente útil e a garantia de que não há nenhum conflito final com nosso interesse.

“Mesmo supondo-se que esses sentimentos generosos são demasiado frágeis, que sequer sejam suficientes para mover um dedo ou mão de nosso corpo, ainda assim eles são capazes de comandar as decisões de nosso espírito e, caso todo o resto seja indiferente, de produzir uma moderada preferência pelo que é útil e proveitoso à humanidade em face daquilo que lhe é prejudicial e perigoso. Surge de imediato, portanto, uma *distinção moral*, um sentimento genérico de censura ou aprovação, uma inclinação, ainda que tênue, pelos objetos da segunda, e uma aversão proporcional pelos da primeira”(*EPM*, 9.4)<sup>154</sup>.

Segundo Hume, nestas circunstâncias o sentimento é encorajado e promovido pelas relações sociais.

Não faz diferença alguma que os sentimentos morais surjam de nosso sentimento de humanidade, “princípio que à primeira vista pode parecer algo frágil e delicado” (*EPM*, 9.9). Nós nos tornamos conscientes não apenas dos benefícios do interesse público mas também das vantagens dadas por meio do sentimento moral. “Outras paixões, talvez originalmente mais fortes, são

---

<sup>153</sup> “therefore, we must conclude, that these sentiments are originally the same; since, in each particular, even the most minute, they are governed by the same laws, and are moved by the same objects.”

<sup>154</sup> “Let these generous sentiments be supposed ever so weak; let them be insufficient to move even a hand or finger of our body; they must still direct the determinations of our mind, and where every thing else is equal, produce a cool preference of what is useful and serviceable to mankind, above what is pernicious and dangerous. A moral distinction, therefore, immediately arises; a general sentiment of blame and approbation; a tendency, however faint, to the objects of the one, and a proportionable aversion to those of the other.”

não obstante – pelo fato de serem egoístas e privadas – freqüentemente sobrepujadas pelo poder da primeira, e cedem o domínio de nosso coração àqueles princípios públicos e sociais” (*EPM*, 9.9) Assim o sentimento moral é reforçado.

### 5.3. Hume e Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) é, sem dúvida, entre os críticos e sucessores de Hume, o autor cuja teoria moral mais claramente reflete a influência que teve da filosofia de Hume. Vale a pena, portanto, destacar algumas semelhanças e diferenças entre suas concepções, uma vez que esta breve comparação poderá esclarecer alguns pontos.

Em sua *Teoria dos sentimentos morais* (1759), ao tratar “Dos sistemas de filosofia moral”, Adam Smith chama a atenção para a teoria do sentimento, incluindo a teoria de Hume. Ele afirma que existem duas questões a serem consideradas quando tratamos dos princípios da moral: 1ª) “Em que consiste a virtude?” e, 2ª) “por meio de que poder ou faculdade da mente é que este caráter, qualquer que ele seja, nos é recomendado?”

Na resposta à sua primeira pergunta Adam Smith argumenta que tem havido quatro tipos de sistemas de moral: Aqueles que vêem a virtude como consistindo na propriedade; na prudência, na benevolência; e aqueles que ele chama de ‘libertinos’ (*licentious*). “Todos os sistemas que até aqui descrevi supõe a existência de uma distinção real e essencial entre vício e virtude, não importando em que consistam tais qualidades” (Adam Smith, 1999, 380).

Adam Smith sugere que as respostas dadas à sua segunda questão (sobre o modo de percepção moral) não tem ligação com a questão do realismo moral. Um filósofo pode acreditar e argumentar “que existe uma distinção real e essencial entre vício e virtude” sem estar comprometido com uma explicação particular de como esta distinção é feita. Adam Smith observa que alguns pensaram que a distinção depende da operação do amor-próprio, outros que depende da razão, enquanto que, “de acordo com outros esta distinção é unicamente o efeito do sentimento ou sentir imediato,

e surge da satisfação ou aversão com a qual a visão de certas ações ou afecções nos inspira” (Adam Smith, 1999, 315).

Adam Smith desenvolve sua teoria moral em grande medida a partir de sua avaliação das teorias de Hutcheson e de Hume. Ele adota um ponto de vista parecido ao que Hume adotou na *Investigação sobre os princípios da moral*, segundo o qual as regras da moralidade são formadas na base daquilo que aprovamos e desaprovamos. Ele também argumenta que experimentamos diferentes formas de aprovação como diferentes tipos de virtude e que o senso moral não é uma faculdade simples, homogênea. Por esta razão Adam Smith considera sua teoria como uma teoria dos sentimentos morais, e não como uma teoria do senso moral.

Adam Smith declara que não se baseia na idéia de utilidade como o faz Hume, em particular na *Investigação sobre os princípios da moral*. Ele pergunta se a utilidade das ações é a base de nossa aprovação, e responde que não é a utilidade, mas que é o justo e o correto que aprovamos. Na opinião de Adam Smith, estamos mais preocupados com os motivos dos outros do que com a utilidade e as conseqüências de suas ações. Os motivos de gratidão, ressentimento, etc., são independentes das considerações de utilidade.

Adam Smith concorda com Hume que aprovamos como virtuoso o que é útil, mas nega que a utilidade seja o motivo ou fonte da aprovação. Ele insiste que não elogiamos as pessoas pela mesma razão pela qual elogiamos uma cômoda.

“... afirmo que não é o modo como se vê essa utilidade ou esse dano que constitui a primeira ou principal fonte de nossa aprovação ou desaprovação. Sem dúvida esses sentimentos estão realçados e intensificados pela percepção da beleza ou deformidade que resulta da utilidade ou dano. Mas, apesar disso, insisto em que são original e essencialmente distintos dessa percepção.

Antes de mais nada, parece impossível que a aprovação da virtude seja um sentimento da mesma espécie que aquele por meio do qual aprovamos um edifício cômodo e bem projetado; ou que não tenhamos



outra razão para elogiar um homem que não seja a mesma pela qual recomendamos um armário com gavetas.

Em segundo lugar, caso se examine bem, descobrir-se-á que a utilidade de qualquer disposição de espírito raramente constitui o primeiro fundamento de nossa aprovação, e que o sentimento de aprovação sempre implica um senso de conveniência muito distinto da percepção de utilidade. Podemos observar isso em relação a todas as qualidades aprovadas como virtuosas, tanto as que, segundo esse sistema, são originalmente consideradas úteis a nós mesmos, quanto as que são estimadas por sua utilidade para outras pessoas” (Adam Smith, 1999, 231)<sup>155</sup>.

Embora Adam Smith não tenha a mesma confiança na utilidade que Hume revela na *Investigação sobre os princípios da moral*, em outros aspectos ele adota um ponto de vista humeano. Ele começa sua *Teoria dos sentimentos morais* com um capítulo sobre a simpatia, uma noção central no *Tratado* de Hume.

A suposição de Adam Smith do espectador imparcial revela semelhanças com a explicação que Hume oferece na *EPM* da universalidade em moral e com a tese de Hume sobre os espectadores, segundo a qual as ações e crenças certas e erradas são determinadas pelos modos como uma pessoa desapaixionada ou imparcial reagiria em tais circunstâncias. Adam Smith argumenta que quando nos tornamos espectadores de nosso próprio comportamento, somos como um segundo eu olhando para o primeiro eu (Adam Smith, 1999, 110-13; 134, 158).

---

<sup>155</sup> “But still I affirm, that it is not the view of this utility or hurtfulness which is either the first or principal source of our approbation and disapprobation. These sentiments are no doubt enhanced and enlivened by the perception of the beauty or deformity which results from this utility or hurtfulness. But still, I say, they are originally and essentially different from this perception. / For first of all, it seems impossible that the approbation of virtue should be a sentiment of the same kind with that by which we approve of a convenient and well-contrived building; or that we should have no other reason for praising a man than that for which we commend a chest of drawers. / And secondly, it will be found, upon examination, that the usefulness of any disposition of mind is seldom the first ground of our approbation; and that the sentiment of approbation always involves in it a sense of propriety quite distinct from the perception of utility. We may observe this with regard to all the qualities which are approved of as virtuous, both those which, according to this system, are originally valued as useful to ourselves, as well as those which are esteemed on account of their usefulness to others. [Smith: BMOR Vol. 1 p. 313]

Na mesma linha de Hume, ao descrever o processo de simpatia no espectador, Adam Smith implicitamente também distingue entre os papéis do agente, do receptor e do espectador:

“Deve-se advertir, entretanto, que por mais benéficas, de um lado, ou por mais danosas, por outro, que possam ser as ações da pessoa que age para a outra pessoa sobre quem (se me permitem a expressão) se atua, se, no primeiro caso, parece não haver propriedade nos motivos do agente, se não pudermos compartilhar dos efeitos que influenciaram sua conduta, teremos pouca simpatia com a gratidão da pessoa que recebe o benefício. Ou se, no outro caso, parece não haver impropriedade nos motivos do agente, e se, o contrário, os afetos que influenciaram sua conduta são tais que necessariamente deles compartilhamos, não teremos nenhuma simpatia com o ressentimento do sofredor. No primeiro caso, parece pouca a gratidão devida, e todo o tipo de ressentimento parece injusto no outro. Uma das ações parece merecer pouca recompensa, a outra, não merecer nenhum castigo” (Adam Smith, 1999, 87)<sup>156</sup>.

Adam Smith está completamente de acordo com Hume em relação à moralidade como uma questão de sentimento – tanto que ele intitula sua obra de *Teoria dos Sentimentos Morais*. Ele também concorda com Hume ao reconhecer que estes sentimentos morais tem sua origem na simpatia, que ele toma como sendo uma tendência instintiva para partilhar os sentimentos dos outros. Seus desacordos com Hume são antes sobre o modo detalhado em que a simpatia consegue estes resultados. Enquanto Hume enfatiza nossa simpatia com as pessoas em geral, com a sociedade,

---

<sup>156</sup> “It is to be observed, however, that, how beneficial soever on the one hand, or how hurtful soever on the other, the actions or intentions of the person who acts may have been to the person who is, if I may say so, acted upon, yet if in the one case there appears to have been no propriety in the motives of the agent, if we cannot enter into the affections which influenced his conduct, we have little sympathy with the gratitude of the person who receives the benefit: or if, in the other case, there appears to have been no impropriety in the motives of the agent, if, on the contrary, the affections which influenced his conduct are such as we must necessarily enter into, we can have no sort of sympathy with the resentment of the person who suffers. [*Theory of Moral Sentiments*, 2.1.3]

e assim baseia nossa aprovação das virtudes artificiais\* em particular em nosso conhecimento da utilidade do sistema de conduta que ele mantém, Smith enfatiza antes nossa simpatia com a pessoa ou pessoas principalmente envolvidas. “Se é a paixão que surge de um objeto na pessoa essencialmente envolvida, uma emoção análoga surge, ao se pensar neste situação, no íntimo de cada espectador atento”. Mas a simpatia também opera em sentido contrário; existe uma tendência correspondente para a pessoa principalmente envolvida para diminuir suas emoções para alinhá-las com as dos espectadores. Estas duas operações da simpatia dão origem a dois tipos de virtudes: ‘as virtudes moderadas, amáveis e amigáveis’ são baseadas na simpatia dos espectadores com aqueles principalmente envolvidos;

“Todos estes sistemas, dos quais até aqui eu tenho dado explicação, supõe que existe uma distinção real e essencial entre vício e virtude, seja no que for que estas qualidades consistam” (Smith, 306).

---

\* Segundo Hume, algumas virtudes são *naturais* enquanto outras são *artificiais*. As virtudes naturais derivam direta e imediatamente da natureza humana e não “dependem de artifícios e convenções humanas” (T 3.3.1.1). Em contraste, as virtudes artificiais dependem da invenção e das convenções humanas que se desenvolveram no decorrer do tempo (Cf. T 3.2). Ou seja, estas últimas são, como a justiça, instiladas artificialmente nos agentes. É tendo por base esta distinção, que Hume afirma que “os deveres *morais* podem ser divididos em duas espécies. A *primeira* compreende aqueles a que todos os homens são conduzidos por um instinto ou propensão natural, que exerce influência sobre eles independentemente de qualquer idéia de obrigação e qualquer consideração da utilidade pública ou privada. Desta natureza são o amor pelas crianças, a gratidão para com os benfeitores e a piedade pelos infelizes. Ao refletirmos sobre as vantagens de que a sociedade se beneficia graças a tais instintos humanos, prestamo-lhes o justo tributo da aprovação e da estima moral; mas a pessoa que por eles é guiada sente seu poder e influência anteriormente a qualquer reflexão deste tipo. / A *segunda* espécie de deveres morais é a dos que não assentam em qualquer instinto original da natureza, derivando inteiramente de um sentido de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de preservá-la a esses deveres forem descurados. É assim que a *justiça*, o respeito pela propriedade alheia, e a *lealdade*, o cumprimento das promessas, se tornam obrigatórias e ganham autoridade sobre os homens. Porque, sendo evidente que todo homem se ama mais a si mesmo do que a qualquer outra pessoa, ele é naturalmente levado a ampliar o mais possível suas aquisições; e esta sua propensão só pode ser limitada pela reflexão e pela experiência, graças às quais fica conhecendo os efeitos perniciosos desses excesso de liberdade e a total dissolução da sociedade que dela forçosamente decorrerá” (E, ‘Do contrato original’, 233).

É também relevante notar que Smith chega a sugerir que as respostas dadas a sua segunda questão (sobre o modo de percepção moral) não tem, de fato, ligação com a questão do realismo moral. Um filósofo pode acreditar e argumentar “que existe uma distinção real e essencial entre vício e virtude” sem estar comprometido com uma explicação particular de como esta distinção é feita. Adam Smith observa que alguns pensaram que a distinção depende da operação do amor-próprio, outros que depende da razão, enquanto que, “de acordo com outros esta distinção é completamente o efeito do sentimento ou sentir imediato, e surge da satisfação ou aversão com a qual a visão de certas ações ou afecções nos inspira” (Smith, 315).

Comparando-se as doutrina da simpatia de Adam Smith com a doutrina da simpatia de Hume, uma das diferenças entre as duas é que, enquanto Adam Smith concebe o espectador imparcial como uma espécie de audiência universal, onde temos simpatia com o que imaginamos que *deve* ser o julgamento dos outros.... segundo a teoria da simpatia de Hume nós nos identificamos com o que os outros presentemente sentem, não com o que eles devem sentir.

## Conclusão

Não há dúvida alguma de que a teoria moral de Hume é de permanente importância na história da filosofia moral, tanto por sua originalidade como por sua influência sobre as teorias morais posteriores. Mas, qual é a natureza da posição filosófica de Hume quanto à moral, e como podemos defini-la atualmente? Como procuramos mostrar no desenvolvimento dos capítulos precedentes, a fim de explicitar a natureza da filosofia moral de Hume e oferecer uma adequada caracterização da mesma, devemos levar em conta vários aspectos presentes em seus escritos.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que Hume define sua posição não apenas expondo as idéias que defende, mas criticando idéias contrárias às suas. Assim, um importante aspecto de sua posição sobre a moral começa com sua rejeição das concepções racionalistas, com seu ataque a “todos os sistemas que concordam que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por meio das idéias, de sua justaposição e comparação” (*T*, 3.1.1.4). Hume ataca de modo sistemático, como procurei mostrar no Capítulo 2, as visões racionalistas defendidas por autores como Clarke e Wollaston, que sustentavam que a moralidade envolve a necessidade ou certeza essencial à matemática ou lógica; que “existe uma eterna adequação e inadequação das coisas, e que esta é a mesma para todos os seres racionais que as consideram; que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria divindade” (*T*, 3.1.1.4).

A posição de Hume, portanto, é delineada, num primeiro momento, a partir de seus argumentos contrários às teorias que defendiam que “as proposições da moralidade são da mesma natureza que as verdades da matemática e das ciências abstratas, objetos meramente da razão, não sentimentos de nossos gostos ou sentimentos internos” (*LG*, 30).

Num segundo momento, Hume demarca sua posição apresentando uma explicação alternativa às várias versões do racionalismo ético, de acordo com as quais as distinções morais podem ser descobertas apenas

pela razão, argumentando que as distinções morais baseiam-se nos sentimentos e não na razão.

A crítica de Hume ao racionalismo moral constitui uma forma indireta dele apresentar a sua própria teoria. Com ela, Hume pretende, em primeiro lugar, mostrar que nenhuma das teorias morais racionalistas em voga pode mostrar como suas inferências são possíveis, nem como seus conceitos sobre a natureza e a vida humana podem ser inteligíveis; nenhum catálogo de vícios e virtudes apresentado dogmaticamente poderia substituir essa falta de explicação, pois isso levaria a uma busca de explicações metafísicas sobre a finalidade da existência humana que somente teria explicação no contexto de uma crença religiosa na Providência divina. Neste sentido, podemos afirmar que a teoria moral de Hume é uma das primeiras na filosofia moderna a ser completamente secular, sem referência à vontade de Deus, ou a um plano de um criador divino, ou, ainda, a uma vida após a morte. E embora na *Investigação sobre os Princípios da Moral* Hume não ataque a religião diretamente, como em outros textos, ele o faz indiretamente ao estabelecer um sistema de moralidade baseado apenas na utilidade e nos sentimentos humanos, e sem apelar para mandamentos morais divinos.

Esta posição naturalista de Hume sobre a moral é mantida também na *História Natural da Religião* (1757), onde Hume examina a crença religiosa puramente como uma manifestação da natureza humana sem pressupor a crença na existência de Deus. “Os deveres que um homem cumpre como amigo ou como pai parecem referir-se simplesmente a seu benfeitor ou a seus filhos e ele não pode faltar a esses deveres sem romper todos os vínculos da natureza e da moralidade. Uma forte inclinação pode impulsioná-lo a cumpri-los. Um sentimento de ordem e de obrigação moral une sua força à força destes vínculos naturais, e o homem por inteiro, se é verdadeiramente virtuoso, é conduzido ao seu dever sem qualquer esforço nem violência. Ainda no caso das virtudes que são mais austeras e mais dependentes da reflexão, tais como o espírito público, o dever filial, a temperança ou a integridade, a obrigação moral, tal como a

compreendemos, descarta toda a pretensão a um mérito religioso; e a conduta virtuosa não é mais do que aquilo que devemos à sociedade ou a nós mesmos” (*NHR*, 14)<sup>157</sup>.

Ao contrário das explicações oferecidas pelas doutrinas que ele critica, Hume oferece sua explicação de nossas percepções morais sem recorrer a quaisquer relações ou qualidades, sem apelar para as relações incompreensíveis postuladas pelos racionalistas, e para as qualidades incompreensíveis postuladas pelos escolásticos. Ao contrário das teorias que rejeita, Hume procura oferecer um fundamento naturalista à moral que não dependa absolutamente de qualquer referência à providência divina ou a poderes sobrenaturais. Em Hume, não se trata mais de buscar um fundamento objetivo absolutamente independente da existência ou da constituição dos seres humanos, mas de apresentar uma teoria moral que seja firmemente baseada nos princípios da natureza humana. Afinal de contas, para Hume, a moralidade não é independente da existência e do caráter dos seres humanos. Neste sentido, o conceito de simpatia apresentado no *Tratado*, e retomado também, ainda que com menos ênfase, na *Investigação sobre os princípios da moral*, desempenha um papel marcante. Podemos também afirmar que a inclinação naturalista de Hume e sua postura absolutamente anti-dogmática, contrária ao radicalismo no tocante à moral e às versões da teoria do direito natural fundadas de algum modo, direta ou indiretamente, na religião, são algumas das inovações apresentadas pela teoria moral de Hume.

O combate de Hume a determinadas teses das quais discorda dá forma a um outro aspecto importante de sua posição filosófica: seu ceticismo mitigado. Neste sentido, podemos dizer que na maior parte das vezes o ceticismo de Hume não passa de uma ferramenta que ele usa para mostrar

---

<sup>157</sup> “The duties, which a man performs as a friend or parent, seem merely owing to his benefactor or children; nor can he be wanting to these duties, without breaking through all the ties of nature and morality. A strong inclination may prompt him to the performance: A sentiment of order and moral obligation joins its force to these natural ties: And the whole man, if truly virtuous, is drawn to his duty, without any effort or endeavour. Even with regard to the virtues, which are more austere, and more founded on reflection, such as public spirit, filial duty, temperance, or integrity; the moral obligation, in our apprehension, removes all pretension to religious merit; and the virtuous conduct is deemed no more than what we owe to society and to ourselves.”

as armadilhas das teorias filosóficas errôneas e que, longe de ser cética ou de negar o alcance de um conhecimento moral, a sua concepção final sobre a moralidade é constituída de teses positivas sobre a possibilidade do conhecimento moral, expressas tanto nas entrelinhas de suas críticas quanto nas claras afirmações que faz em sua defesa.

É verdade que Hume admite claramente um certo ceticismo moral, como torna-se evidente, por exemplo, nesta passagem da *Investigação sobre os princípios da moral*:

“Estou consciente de que nada pode ser mais contrário à filosofia do que ser taxativo e dogmático em qualquer assunto, e que um ceticismo *excessivo*, mesmo se pudesse ser sustentado, não seria mais destrutivo para o correto raciocínio e investigação. Estou convencido de que as pessoas estão em geral mais enganadas exatamente nos casos em que se mostram mais seguras e arrogantes, e dão rédea solta às paixões sem aquela adequada deliberação e suspensão do juízo que, apenas estas, podem dar-lhes garantia contra os absurdos mais grosseiros. E, contudo, devo confessar que esta enumeração coloca o assunto em uma perspectiva tão esclarecedora que não posso, *presentemente*, estar mais seguro de qualquer verdade à qual chego pelo raciocínio e pela argumentação do que o estou sobre o fato de que o mérito pessoal consiste inteiramente no caráter útil ou agradável das qualidades, seja para a pessoa que as possui, seja para os outros que têm algum relacionamento com ela. Mas quando reflito que, embora se tenha medido e delineado o tamanho e a forma da Terra, explicado os movimentos das marés, submetido a ordem e organização dos corpos celestiais a leis que lhes são peculiares, e reduzido o próprio infinito a um cálculo, ainda persistem as disputas entre os homens relativas ao fundamento de seus deveres morais; quando considero isto, eu dizia, volto a cair na desconfiança e no ceticismo, e a suspeitar que, se fosse verdadeira esta hipótese tão óbvia, ela teria já há muito recebido o sufrágio e a aceitação unânimes da humanidade” (*EPM* 9. 13)<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> “I am sensible, that nothing can be more unphilosophical than to be positive or dogmatical on any subject; and that, even if excessive scepticism could be maintained, it would not be more destructive to all just reasoning and enquiry. I am convinced, that, where men are the most sure and arrogant, they are commonly the most mistaken, and have there



Contudo, apesar destas aparentes confissões céticas, não podemos dizer que Hume é um cético radical ou sério sobre a moral, como não o é, na verdade, sobre muitas outras questões. Torna-se claro que o ceticismo de Hume é limitado a determinadas questões, e que, portanto, ele não é um proponente de um ceticismo moral. Isso é evidente na medida em que rejeita um dos mais comuns e provavelmente o mais persuasivo argumento cético apresentado a favor do relativismo ético, baseado no aparente fato da diversidade ou da variação ética, ou seja, na alegação de que as pessoas em diferentes épocas e em diferentes lugares têm adotado diferentes e muitas vezes incompatíveis códigos morais.

Hume rejeita o argumento cético a favor do relativismo pois este argumento contraria um de seus princípios metodológicos centrais, i.e., que o fenômeno moral exibe suficiente regularidade a ponto de tornar os assuntos da vida comum passíveis de serem tratados por uma ciência da natureza humana. Hume reconhece a importância deste pressuposto para seu programa e em vários momentos o defende contra objeções particulares, como no ensaio: “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, onde, por exemplo, responde àqueles que pensam que o estudo da ciência política é inviável porque o comportamento de uma sociedade depende demasiadamente das idiossincrasias daqueles que a governam. Contra isso, Hume responde: “É tão grande a força das leis e das formas específicas de governo, e tão pouco dependem elas do caráter e temperamento dos homens, que se podem às vezes deduzir conseqüências

---

given reins to passion, without that proper deliberation and suspense, which can alone secure them from the grossest absurdities. Yet, I must confess, that this enumeration puts the matter in so strong a light, that I cannot, at present, be more assured of any truth, which I learn from reasoning and argument, than that personal merit consists entirely in the usefulness or agreeableness of qualities to the person himself possessed of them, or to others, who have any intercourse with him. But when I reflect, that, though the bulk and figure of the earth have been measured and delineated, though the motions of the tides have been accounted for, the order and economy of the heavenly bodies subjected to their proper laws, and INFINITE itself reduced to calculation; yet men still dispute concerning the foundation of their moral duties: When I reflect on this, I say, I fall back into diffidence and scepticism, and suspect, that an hypothesis, so obvious, had it been a true one, would, long ere now, have been received by the unanimous suffrage and consent of mankind.”

quase tão gerais e tão certas como as que são possíveis nas ciências matemáticas” (*E*, “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, 4).

O pressuposto, por parte de Hume, de uma uniformidade e de uma regularidade dos fenômenos morais semelhante àquela encontrada nos fenômenos naturais – “a *união* entre os motivos e as ações tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais” (*T*, 2.3.1.14) – demarca claramente sua oposição ao relativismo cético e confirma a sua intenção declarada de estabelecer as bases de uma ciência do homem. Para Hume, “na produção e conduta das paixões, existe um certo mecanismo regular, que é susceptível de um exame tão rigoroso como as leis do movimento, da ótica, da hidrostática, ou de qualquer parte da filosofia natural” (*DIS*, 166). Assim, como Hume a vê, a própria possibilidade da ciência do homem, com sua formulação de hipóteses generalizadoras, depende do pressuposto de uma uniformidade e de uma regularidade causal entre motivos e ações.

Hume nega que exista uma diversidade moral tão extrema quanto a que um relativista sustentaria. Ele afirma que se as reações humanas fossem altamente variáveis, inconstantes e irregulares, isso inviabilizaria tanto as atividades da vida diária como a possibilidade de uma ciência do homem. Contra esta possibilidade, Hume argumenta que: “Nos sentidos e nos sentimentos dos homens há uma uniformidade suficiente” para manter as atividades da vida diária e assim nos fornecer uma matéria de estudo para a ciência do homem. A própria noção de Hume de um acordo comum e sua ênfase no grau de uniformidade e de consenso em nossa aprovação ou desaprovação de certas ações, nega que existe significativo desacordo moral; o que significa dizer que ele rejeita as conclusões extraídas com base nos argumentos do relativismo cultural. Como dissemos acima (4.1), Hume na verdade admite, especialmente em *Um diálogo*, a plausibilidade de alguma forma de relativismo. Ele reconhece que existem divergências morais significativas de uma sociedade para outra sociedade, de uma época para outra época. A questão, no entanto, é se estas diferenças invalidam alegações de uma universalidade do sentimento moral. A falta de acordo

comum não implica que não existe qualquer fundamento objetivo para a moralidade. Realmente, o mero fato dos desacordos, devidos à variação na educação, nos costumes, nos preconceitos, etc., não acarreta conseqüências céticas ou contrárias à uniformidade quando temos algum padrão objetivo para decidir quais opiniões são certas e quais são erradas. Hume deseja enfatizar o grau de uniformidade e consenso em nossa aprovação ou desaprovação de certas ações; enquanto que, por outro lado, ele identifica como causas dessa variação dos sentimentos características como educação, costumes e preconceitos (“O cético”, 217) que explicam também as variações que podemos reconhecer que existem na forma como diferentes pessoas percebem o mundo. Em cada caso, podemos aspirar a superar as variações resultantes, chegando a uma perspectiva que nos capacita a alcançar uma constância de sentimento.

Apesar da crítica à razão ser uma forma indireta de Hume afirmar a sua própria posição, é preciso ter o cuidado de não tomar o seu ataque à razão como uma indicação de que ele rejeita todo e qualquer papel à razão na moralidade. Na realidade, Hume confere à razão um papel importante, ainda que mais modesto. Podemos afirmar, assim, que o que está em jogo em Hume é um conceito de razão mais abrangente, uma razão à qual, se entendida no sentido tradicional, ele põe limites, mas que se entendida como razão experimental, constitui um poderoso instrumento de conhecimento. Na verdade, a intuição de Hume consiste em considerar a natureza humana como um todo, como muito mais que puramente racional; além disso, em manter que nossa atividade teórica e prática é dependente dos princípios e operações de uma natureza humana que manifesta uma estrutura espiritual permanente, virtualmente presente e comum a todos os homens, e que inclui percepções distintas, paixões, disposições instintivas, e emoções.

Afirmar no início que no desenvolvimento desta tese privilegiaria a abordagem apresentada na *Investigação sobre os princípios da moral*, uma vez que o próprio Hume não reconheceu o seu *Tratado da natureza humana* - cuja falta de sucesso reconheceu decorrer “mais da forma do que da matéria” - como a versão definitiva de sua filosofia. Cabe destacar, no

entanto, que as diferenças entre o *Tratado* e a *Investigação* não são tão significativas a ponto de não reconhecermos a exposição de uma mesma teoria em ambas as obras. É certo que há diferenças, mas estas não são tão profundas. Uma destas diferenças está no próprio estilo distinto adotado por Hume em ambas as obras. A falta de certas distinções, que na terminologia atual podemos chamar de distinções psicológicas técnicas, ou seja, uma apresentação de sua teoria num estilo menos formal, é uma das características da *Investigação* moral que a diferencia do Livro 3 do *Tratado*. As discussões detalhadas que aparecem no *Tratado* estão centradas nas motivações psicológicas do agente moral para agir, e nos sentimentos de aprovação ou de desaprovação do espectador moral. Já na *Investigação* estes dois componentes não são abordados em detalhe, e o tema unificador e dominante da moral é que a virtude consiste em qualidades úteis e agradáveis a nós mesmos e aos outros.

Se colocarmos de lado o fato de Hume dar menos ênfase ao papel da simpatia e enfatizar mais o sentimento de humanidade (*humanity*), um conceito ausente no *Tratado*, a teoria dos juízos morais na *Investigação* é essencialmente equivalente à do *Tratado*. Na *Investigação* Hume também explica a universalidade dos juízos morais em termos da perspectiva geral. Embora Hume fale na *Investigação* de um “sentimento geral de censura ou aprovação” (*EPM*, 9.4), o contexto torna claro que o sentimento é apenas “geral” no sentido de o sentimento ser experimentado quando a perspectiva é geral (i.e. desinteressada ou refletindo o interesse público enquanto oposto ao interesse privado). Isso corresponde exatamente à posição do *Tratado* onde o sentimento moral é descrito como algo que é experimentado desinteressadamente.

“Nem todo sentimento de prazer ou dor que surge de um determinado caráter ou ações pertence a essa classe *peculiar* que nos impulsiona a louvar ou condenar. As boas qualidades do inimigo nos resultam nocivas, e podem, sem dúvida, seguir merecendo nosso apreço e respeito. É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento devido ao qual

o denominamos moralmente bom ou mau. É verdade que os sentimentos devidos ao interesse e os devidos à moral são suscetíveis de confusão e que se convertem uns nos outros. Assim, resulta difícil não pensar que nossa inimigo é vicioso, ou distinguir entre sua oposição a nossos interesses e sua real vilania ou baixaza. Porém isso não impede que os sentimentos sejam, em si mesmos, distintos; um homem de bom sentido e juízo pode livrar-se de cair nessas ilusões” (*T*, 3.1.2.4)<sup>159</sup>.

Novamente, quando Hume fala de “aprovação geral” na *Investigação*, ele está se referindo ao fato de que “todos os homens, ou a maioria deles, concordam em suas opiniões ou decisões” (*EPM*, 9.5). Como no *Tratado*, a perspectiva “geral” preserva um “juízo estável das coisas”, em nossas “decisões gerais” (*T*, 3.3.1.16). Portanto, não é o sentimento em si mesmo que é geral, mas a perspectiva a partir da qual ele é experimentado. Por isso, ainda há necessidade na *Investigação* de alguma forma do mecanismo de simpatia para nos auxiliar a adotar a perspectiva adequada. O que o sentimento de humanidade substitui é uma parte do primeiro papel da simpatia. O sentimento de humanidade nos fornece um sentimento moral e não todos os juízos morais, embora todo juízo moral seja confirmado pela presença de um sentimento moral. O que Hume necessita na *Investigação* é de um sentimento que é “comum a toda a humanidade” (*EPM*, 9.5). As propriedades de generalidade e temporalidade que pertencem ao sentimento de humanidade correspondem à “semelhança” no mecanismo da simpatia.

A continuidade entre o *Tratado* e a *Investigação* sobre a questão do juízo moral é também vista na maneira como um predicado moral funciona. Predicados morais referem-se a sentimentos morais, ou seja, a sentimentos

---

<sup>159</sup> “Nor is every sentiment of pleasure or pain, which arises from characters and actions, of that peculiar kind which makes us praise or condemn. The good qualities of an enemy are hurtful to us, but may still command our esteem and respect. It is only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment as denominates it morally good or evil. It is true, those sentiments from interest and morals are apt to be confounded, and naturally run into one another. It seldom happens that we do not think an enemy vicious, and can distinguish betwixt his opposition to our interest and real villainy or baseness. But this hinders not but that the sentiments are in themselves distinct; and a man of temper and judgment may preserve himself from these illusions.”

experimentados sob a perspectiva geral. Predicados morais não se referem, de maneira alguma, a sentimentos pessoais.

Na *Investigação sobre os princípios da moral* a natureza objetiva da teoria do juízo moral de Hume não é de maneira alguma afetada pela revisão do papel da simpatia. A revisão do papel da simpatia e a introdução do conceito de humanidade (*humanity*) não somente garante que todo juízo moral pode ser confirmado por um sentimento moral, mas também assegura uma medida de uniformidade. Se a conduta humana exhibe tal regularidade, então nossos juízos morais não somente refletirão tal previsibilidade mas também permitirão a esses próprios juízos guiar a conduta humana de uma maneira previsível. Esta influência é baseada na informação fornecida pelo juízo e o poder motivacional dos sentimentos envolvidos. O sentimento moral tem este poder motivacional porque é não somente derivado de sentimentos não morais mas é também consistente com nossos interesses não morais básicos. Em resumo, a natureza de um juízo moral é integralmente ligada ao sentimento de humanidade, o papel da simpatia revisado, e à base não moral da moralidade.

“A *virtude* e o *vício* tornam-se então conhecidos, a moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações. Esta ação é definida como estando de acordo com nossa regra abstrata, aquela outra, como contrária. E é por meio de princípios universais deste tipo que os particulares sentimentos de amor a si próprio são freqüentemente controlados e restringidos” (*EPM*, 9.8)<sup>160</sup>.

A partir das observações que Hume faz na primeira seção da *Investigação* podemos ser levados a acreditar que a ética é uma disciplina puramente empírica. Nesta seção Hume indica que sua abordagem será

---

<sup>160</sup> “VIRTUE and VICE become then known: Morals are recognized: Certain general ideas are framed of human conduct and behaviour: Such measures are expected from men, in such situations: This action is determined to be conformable to our abstract rule; that other, contrary. And by such universal principles are the particular sentiments of self-love frequently controuled and limited.”

uma abordagem que seguirá “o método experimental de raciocínio deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares” (EPM, 1.10). Ele usa este método a fim de “observar as características particulares em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis” (EPM, 1.10). Sua conclusão será que as características particulares em que as qualidades estimáveis concordam é que elas são “úteis ou agradáveis para a própria pessoa ou para outros” (EPM, 9.1) Mas mesmo antes de começar sua investigação experimental, Hume tinha estabelecido um critério para fazer uma lista de virtudes. Este critério é se a qualidade de caráter é estimável ou amplamente aprovada. É na base deste critério que ele formula sua lista de juízos éticos (“a benevolência é uma virtude”, etc.) a partir do que ele tenta descobrir as características comuns.

Dada a predominância de um aspecto empírico na filosofia moral de Hume, a importância e mesmo a presença de um aspecto normativo na sua explicação da moralidade tem sido na maior parte omitida. Mackie, por exemplo, descreve o projeto moral de Hume como sendo inteiramente descritivo: “A teoria moral de Hume não é fundamentalmente uma tentativa de responder a questão prática de primeira ordem: ‘o que devemos fazer?’ Ele não está justificando obrigações ou deveres particulares, nem propondo uma doutrina geral normativa como o utilitarismo... Ao invés disso, sua questão é uma exigência de uma explicação do tipo caracteristicamente dado pelas ciências empíricas: ‘Aqui está este curioso fenômeno, a moralidade humana, um grupo de atitudes, disposições, práticas, tendências comportamentais, e assim por diante, que encontramos quase universalmente entre os homens, mesmo em diferentes sociedades e em diferentes épocas; por que ela existe, e como ela se desenvolve?’” (Mackie, 1980, 6).

A maior parte da *Investigação* moral é uma descrição do fenômeno da moralidade, um exame descritivo de todos os traços de caráter considerados virtuosos. Contudo, outro aspecto que caracteriza a filosofia moral de Hume é o de não excluir também um certo caráter normativo, como parece estar

implícito nesta passagem: “Tendo explicado a *aprovação* moral que acompanha o mérito ou virtude, nada mais resta senão considerar brevemente em que nos interessa a *obrigação* para com eles, e investigar se qualquer pessoa que tem alguma consideração pelo próprio bem-estar e felicidade não estará mais bem servida pela prática de todos os deveres morais. Se isso puder ser claramente estabelecido a partir da teoria precedente, teremos a satisfação de constatar que fornecemos princípios capazes não apenas de resistir ao teste do raciocínio e investigação como também, espera-se, de contribuir para a reforma da vida das pessoas e seu aperfeiçoamento no que diz respeito à moralidade e às virtudes sociais” (*EPM*, 9.14)<sup>161</sup>.

A presença de um aspecto normativo na abordagem de Hume é defendida claramente por Capaldi. Para Capaldi, a filosofia moral de Hume é uma ciência *normativa* da ação, em vez de uma ciência natural descritiva do comportamento, como a popular imagem do “Newton da mente” sugere. Isso exclui tanto uma leitura positivista como uma leitura funcionalista da ciência do homem de Hume. Capaldi mostra como as explicações de Hume do desenvolvimento das instituições sobre a justiça e da ciência apóia sua interpretação. Ele procura explicar por que outros comentadores não consideraram a ciência do homem de Hume como uma investigação histórico-normativa e mostra como esta nova perspectiva fornece uma compreensão mais adequada da análise que Hume faz da causa, da explicação, do tempo, e do eu. (Capaldi, 1978, 99-123). Segundo Capaldi, “para Hume, o homem não é apenas um objeto natural mas um produto cultural, e isso significa que a ciência do homem deve ser concebida como uma ciência moral normativa da ação, não como uma ciência natural descritiva do comportamento. Na ciência social, Hume ultrapassou os níveis

---

<sup>161</sup> “Having explained the moral *approbation* attending merit or virtue, there remains nothing, but briefly to consider our interested *obligation* to it, and to enquire, whether every man, who has any regard to his own happiness and welfare, will not best find his account in the practice of every moral duty. If this can be clearly ascertained from the foregoing theory, we shall have the satisfaction to reflect, that we have advanced principles, which not only, it is hoped, will stand the test of reasoning and enquiry, but may contribute to the amendment of men's lives, and their improvement in morality and social virtue.”



estritamente mecânicos e mesmo orgânicos de explicação, indo aos níveis históricos e pessoais. O que emergiu foi a imagem do homem como um agente que desempenha papéis e segue regras, cuja compreensão e auto-compreensão exige o uso da *verstehen*\*. Isso não somente faz a ciência social humana *Geisteswissenschaften*\*\* , mas exige que reformulemos nossas noções do que constitui a ciência e a explicação” (Capaldi, 1995, 3).

A tese central que procurei defender nos capítulos anteriores é que a filosofia moral de Hume, ao conter tanto elementos que favorecem uma interpretação subjetivista como elementos que subsidiam uma interpretação realista, pode ser melhor qualificada como uma posição intermediária, que podemos denominar, seguindo em uma sugestão defendida por Capaldi, como uma teoria *intersubjetivista*. Penso que o mérito da abordagem de Hume reside na sua tentativa de reconciliar o caráter parcialmente subjetivo dos juízos morais com uma visão que mantém a possibilidade e alcance de uma objetividade sobre a moral.

---

\* i.e. da compreensão.

\*\* i.e . uma ciência do espírito

## Bibliografia

- Adams, Robert Merrihew (ed.) (1979). "Introdução". *George Berkeley: Terei Dialogues between Hylas and Philonous*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, pp. xi-xxvi.
- Albieri, Sara (1997). "Indução e método na filosofia de David Hume". *Manuscrito*, vol. XX, n. , pp. 29-45.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume". *Revista Metacrítica*, n. 2. 2003. <http://metacritica.ulusofona.pt>
- Araujo, Cicero. (1994). *A teoria humeana das virtudes e o contexto jusnaturalista*. Tese de doutorado: USP, 1994.
- \_\_\_\_\_ (1998). "Hume e o direito natural". *Clássicos do pensamento político*. Célia Galvão Quirino, et. all. (org.). São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, pp. 5-6.
- Árdal, P. S. (1966). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_ (1995). 'Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation'. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4, 78-98.
- Atkinson, R. F. (1995). 'Hume on the Standard of Morals'. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4, 41-60.
- A. J. Ayer (1980). *Hume*, New York: Hill and Wang.
- Baier, Annette C. (1991). *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press. Londres: Cambridge, Massachusetts.
- Baillie, James. (2000). *Hume: on morality*. Londres e New York: Routledge.
- Baxter, Donal L. M. (1990). 'Hume on Virtue, Beauty, Composites, and Secondary Qualities'. *Pacific Philosophical Quartely*, 103-118.
- Beauchamp, Tom L. (1998). "Introduction: A History of The Enquiry on Morals", In: Hume, David. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp, (ed.), Oxford University Press: Oxford/New York, pp. xi – lxxx.

- Boatwright, John. (1076). 'Hume's Account of Moral Sentiment'. *Revue Interntionale de Philosophie*, 30, 79-90.
- Brand, Walter. (1992). *Hume's Theory of Moral Judgment*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Bricke, John (1996): *Mind and Morality. An examination of Hume's Moral Psychology*. Oxford. Oxford University Press.
- Broad, C. D. (1948). *Five Types of Ethical Theory*. Londres: Kegan Paul.
- Capaldi, Nicholas. (1975). *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston, Mass.: Twayne Publishers.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_ (1995). "Hume as Social Scientist". In: Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres e New York: Routledge, v. 4, 530-541. publicado originalmente na *Review of Metaphysics*, 1978, pp. 99-123.
- Carey, Daniel (1997). 'Method, Moral Sense, and the Problem of Diversity: Francis Hutcheson and the Scottish Enlightenment'. *British Journal for the History of Philosophy*, 5 (2), 275-296.
- Carlson, George R. (1985). 'Hume and the Moral Realist'. *Australasian Journal of Philosophy*, 63, 407-418.
- Davie, W. (1995). 'Hume's Apology'. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4, 128-138.
- Dees, Richard H. (1997). 'Hume on the Characters of Virtue'. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 1, 45-64.
- Deleuze, G. (1953). *Empirisme et Subjectivité: essai sur la Nature Humaine selon Hume*; Presses Universitaires de France, Paris, 1973.
- Falk, W. D. (1989). 'Hume on Practical Reason'. *Philosophical Studies*, 15(2), 295-300.
- \_\_\_\_\_ (1995). 'Hume on Is and Ought'. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4, 551-569.
- Fieser, James. (1989). 'Is Hume a Moral Skeptic?'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 89-105.
- Flage, Daniel E. (1985); 'Hume Ethic's'. *Philosophical Topics*, v. 8, n.3, 71-88.

- Fogelin, Robert J. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Flew, Antony. (1961). *Hume's Philosophy of Belief*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Glossop, Ronald J. (1967). 'The Nature of Hume's Ethics'. *Philosophical and Phenomenological Research*, v. 27, n.4, 527-536.
- \_\_\_\_\_ (1976). "Is Hume a Classical Utilitarian". *Hume Studies*. 1-17.
- Graham, Gordon (2001). 'Morality and Feeling in the Scottish Enlightenment'. *Philosophy*, 76, 271-282.
- Hepburn, R. W. (1995) 'Ethical objectivism and subjectivism'. Oxford: *Oxford Companion to Philosophy*.
- Hobbes, Thomas (1952). *Leviathan, or, matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Nelle Fuller (ed.) Chicago: The University of Chicago.
- Hume, David (1967). *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Mossner, Ernest C. e Price, John V. (eds). Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reimpressão da edição de 1777 com introdução e index analítico por L. A. Selby-Bigge, 3ª ed. com revisão de texto por P. H. Nidditch, 6ª reimpressão, 1997, Clarendon Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_ (1978). *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge e P. H. Nidditch (eds). 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Four Dissertations*. John Immerwahr (ed.) Bristol: Thoemes Press. (reimpressão fac-similar da edição de 1757).
- \_\_\_\_\_ (1998). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Richard Popkin (ed.) 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Essays Moral, Political and Literary*. Eugene F. Miller (ed.). Liberty Fund, Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp, (ed.), Oxford University Press: Oxford/New York.
- \_\_\_\_\_ (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press.

- \_\_\_\_\_ (2000). *A Treatise of Human Nature*. Norton, David Fate e Mary J. Norton (org.): Oxford: Oxford Philosophical Press. [Além das edições impressas, consultamos a Edição eletrônica das obras de Hume: Past Masters, Intellex Corporation. Virgínia; edição que indica a paginação da edição Green and Grose: *The Philosophical Works of David Hume*, ed. T.H. Green e T. H. Grose, 4 vols. Londres: 1882-6.]
- Hursthouse, Rosalind. (1999). 'Virtue Ethics and Human Nature'. *Hume Studies*, Vol. 25, N. 1 e 2, pp. 67-82.
- Jensen, H. (1977). 'Hume on Moral Agreement'. *Mind*, 86, 497-513.
- Kekes, John. (1981). 'Morality and Impartiality', *American Philosophical Quarterly*, 18, 295-303.
- Kemp Smith, N. (1941). *The Philosophy of David Hume*. Londres: Macmillan. 1964.
- Kornegay, R. J. (1993). 'Hume and the Ordinary distinction between Objective and Subjective impression'. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 23, n. 2, 241-269.
- Land, S. K. (1974). 'Universalism and Relativism: a philosophical problem of translation in the Eighteenth Century'. *Journal of the History of Ideas*. 35, 597-610.
- Livingston, Donald W. (1984): *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lloy Thomas, D. A. (1990). 'Hume and Intrinsic Value'. *Philosophy*, 65, 419-437.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, A. C. (1984). Resenha do livro '*David Hume*', de David F. Norton. Noûs 18.
- MacIntyre, A. C. (1995). 'Hume on 'Is' and 'Ought''. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4, 485-499.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Londres: Penguin.

- \_\_\_\_\_ (1980). *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge.
- Montaigne, Michel de. (1933). *Essais*, Thibaudet, A. (ed.), Paris: Pléiade.
- Monteiro, J. P. (1975). *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_, J. P. (1975). *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*. Tese de livre-docência. São Paulo, Biblioteca da FFLCH-USP.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2000). 'Associação e Crença Causal em David Hume'. *Manuscrito*, 23 (1), 99-120.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Novos estudos humeanos*. Discurso editorial: São Paulo, 2004.
- Mounce, H. D. (1999). *Hume's Naturalism*. Londres: Routledge.
- Musgrave, Alan. (1993). *Common Sense, Science and Scepticism, A historical introduction to the theory of knowledge*, Cambridge University Press.
- Norton, David Fate. (1982). *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1985). 'Hume's Moral Ontology'. *Hume Studies*. Vol. 11 (2), pp. 189-214.
- \_\_\_\_\_ (1993). Norton, David Fate (org). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1993). 'Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality'. *The Cambridge Companion to Hume*. Norton, D. F. (ed.), 148-181.
- \_\_\_\_\_ (1995). 'Hume's Common Sense Morality.' Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Routledge: Londres: v. 4, 156-174.
- \_\_\_\_\_ (2000). "Editor's Introduction". In: Hume, David. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Norton, David Fate e Mary J. Norton (org.): Oxford: Oxford Philosophical Press, pp. 19-199.
- Noxon, R. (1973). *Hume's Philosophical Development*. Clarendon Press: Oxford.
- Nuyen, A. T. (1984). 'Hume on Reason, Passions and Morals'. *Hume Studies*, 26-45.
- Owen, David. (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.

- Passmore, J. A. (1952). *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penelhum, Terence. (1975). *Hume*. New York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_ (1993). 'Hume's Moral Psychology'. *The Cambridge Companion to Hume*. Norton, David Fate (ed.), 117-147.
- Pitson, A. E. (1989). 'Projectionism, Realism and Hume's Moral Theory'. *Hume Studies*, 61-91.
- Platts, Mark (1988). 'Hume and Morality as a Matter of Fact.' *Mind*, v. 97, 189-204.
- Popkin, Richard H. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Rachels, James. (1993). "Subjetivism." *A Companion to Ethics*. Ed. P. Singer. Oxford: Blackwell Publishers, 432-441.
- Railton, Peter. (1986). 'Moral Realism'. *The Philosophical Review*, XCV, n. 2, 163-206.
- Raphael. D. D. (1969). *British Moralists 1650-1800*. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969; reimp. Indianapolis: Hackett, 1991).
- Smith, Adam. (1999). *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes.
- Stroud, Barry. (1977). *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Gilding or Staining' the World with 'Sentiments' and 'Phantasms'". *Hume Studies*. Vol. 19, N. 2, pp. 253-272.
- Sutherland, S. R. (1976). 'Hume on Morality and the Emotions'. *Philolophical Quartely*, 26, 14-23.
- Taylor, G. (1995). 'Hume's Views of Moral Judgements'. Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres e New York: Routledge, v. 4, 110-115.
- Turco, Luigi. (1999). 'Sympathy and Moral Sense: 1725-1740'. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 7(1), 79-101.
- Tweyman, Stanley. (1995). *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, 6 vols.

- Vodraska, S. L. (1995). 'Hume's Moral *Enquiry*: An Analysis of Its Catalogue'.  
Tweyman, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, v. 4,  
12-40.
- Winkler, Kenneth P. (1996). 'Hutcheson and Hume on the Color of Virtue'.  
*Hume Studies*. Vol. 22, N. 1, pp. 3-22.
- Wright, John P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis:  
University of Minnesota Press.