

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RAZÃO E SENTIMENTO NOS JULGAMENTOS
MORAIS (EM DAVID HUME)**

EDSON EVANGELISTA DO NASCIMENTO

Florianópolis – SC

Março / 2003

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RAZÃO E SENTIMENTO NOS JULGAMENTOS
MORAIS (EM DAVID HUME)**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em filosofia.

EDSON EVANGELISTA DO NASCIMENTO

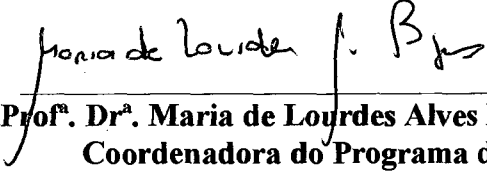
Orientador

PROF.^a DRA. SARA ALBIERI

Florianópolis – SC

Março / 2003

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.



Prof.^a. Dr.^a. Maria de Lourdes Alves Borges
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Prof.^a. Dr.^a. Maria de Lourdes A. Borges
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - CFH/UFSC

Banca Examinadora:


Prof. Dr.^a Sara Albieri
Presidente- UFSC


Prof. Dr.^a Livia Guimarães
Membro - UFMG


Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Membro - UFSC

*"Quem ensinou tudo isso ao senhor, Doutor?
A resposta veio prontamente:
O sofrimento."*

Albert Camus,
A Peste

Aos meus pais,
já falecidos, com todo o
amor do meu coração.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores de filosofia responsáveis por minha formação, e um especial agradecimento à minha orientadora, professora Sara Albieri, pela confiança em mim depositada, pela atenção, empenho, abnegação e lucidez em sua orientação, e pela relação de amizade que comigo mantém.

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
ABREVIATURAS	x
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I	
1. TEORIA DA AÇÃO	04
1.1 DO PRINCÍPIO DA CAUSALIDADE.....	04
1.2 QUE A VONTADE NÃO FUNDAMENTA A CAUSALIDADE	08
1.3 DAS PAIXÕES COMO CAUSAS DAS AÇÕES.....	23
1.4 QUE A RAZÃO NÃO ORIGINA AS AÇÕES	25
1.5 DO CONCEITO DE RAZÃO PRÁTICA.....	31
1.6 DA IDÉIA DE LIBERDADE E NECESSIDADE.....	35
1.6.1 Da necessidade.....	35
1.6.2 Da liberdade	40
CAPÍTULO II	
2. A TEORIA MORAL DE HUME	46
2.1 QUE A RAZÃO NÃO ORIGINA A MORAL	46
2.2 O QUE ORIGINA A MORAL.....	64
2.3 DO PROJETO CONCILIADOR ENTRE RAZÃO E SENTIMENTO	68
2.4 DOS PRINCÍPIOS DA MORAL E DO SENTIMENTO MORAL	72
2.5 DO CONCEITO DE SIMPATIA	75
2.6 A DEFESA DO PRINCÍPIO DA SIMPATIA E A REFUTAÇÃO DAS TEORIAS DO EGOÍSMO.....	90
2.7 DA CIENTIFICIDADE DA TEORIA DO PRINCÍPIO DA SIMPATIA	111
2.8 DA RACIONALIDADE E SUA RELAÇÃO COM AS REGRAS GERAIS	115

CONSIDERAÇÕES FINAIS 130

REFERÊNCIAS 133

RESUMO

Segundo Hume, a razão sozinha jamais poderia fundamentar a moral, pois ela necessita de um sentimento básico de dor e prazer, relacionado não só ao nosso interesse particular, mas também ao geral, que lhe dê um sentido prático relativo à ética. Da mesma forma, em poucos casos nossos julgamentos morais são derivados exclusivamente do campo do sentimento, sendo necessário que a racionalidade tome partido indicando o verdadeiro valor do objeto em questão, e, em muitos casos, indicando ações que se tornam deveres por melhor se adequarem aos sentimentos morais e receberem o assentimento destes. Explicitar essa relação entre sentimento e razão no âmbito moral é a nossa tarefa no presente trabalho. E ao fazermos estaremos apontando, mesmo não sendo o objeto dessa dissertação, os limites do naturalismo de Hume, limites que ele próprio coloca para o tratamento da moral. Tal é a fronteira entre natureza e cultura no território ético, segundo a perspectiva humeana.

ABSTRACT

According to Hume, reason alone could never provide the foundation for morality, since it requires a basic sentiment of pleasure and pain, related not only to private but also to public interest, to provide the practical ends related to ethics. In the same manner, our moral judgements seldom derive from sentiment only. Reason cooperates to enlighten the object under evaluation. It often recommends actions that become duties for best fitting moral sentiments and appreciation. The aim of this dissertation is to clarify the roles played by reason and sentiment in Hume's moral theory, at the same time pointing to the limits of Hume's naturalism in morals. Those are the humane boundaries between nature and culture in ethics.

ABREVIATURAS

As cinco obras principais de Hume que utilizaremos serão abreviadas da seguinte forma: “Tratado da Natureza Humana” (T); “Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano” (IEH); “Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral” (IPM); “Diálogos Sobre a Religião Natural” (DRN); “Ensaio Morais Políticos e Literários” (E). Outras obras serão abreviadas e indicadas em cada caso.

INTRODUÇÃO

Hume propõe uma conciliação, ou casamento, entre razão e sentimento, no que concerne às distinções morais, mostrando, ao mesmo tempo, os motivos pelos quais não concorda com aqueles filósofos que pretenderam defender que a moralidade teria um caráter puramente racional, nem tampouco com aqueles que defenderam que a moral não requer nada mais do que um sentimento básico e original pertencente à nossa constituição ou natureza. Sua teoria apresenta um conjunto de elementos que se relacionam e formam a base argumentativa para negar as pretensões das teorias citadas acima. Esses elementos podem assim ser postos: 1) uma teoria do determinismo causal (que envolve as noções de liberdade e necessidade); 2) uma teoria das paixões; 3) uma teoria da racionalidade (relacionada com sua teoria da mente); e 4) uma teoria do dever (envolvendo a relação entre sentimento e razão). Assim, relacionando esses elementos teóricos e partindo da premissa fática de que a moral promove ações, as razões que levam Hume a negar um fundamento da moral com base apenas na razão ou no sentimento são as seguintes.

Em primeiro lugar, Hume defende a idéia de que as ações humanas não são livres, tendo como causas originárias as paixões e sentimentos, aliados, com freqüência, a situações externas que as determinam. As paixões põem sempre o fim para as ações humanas, ao passo que a racionalidade participa como colaboradora, orientando as paixões na maneira mais adequada de atingir cada finalidade, de acordo com a situação. Em segundo lugar, tal razão não é aquela que em outra parte (Investigação sobre o Entendimento, Seção IV) diz se ocupar de relações entre idéias, como nas matemáticas e ciências formais, mas a racionalidade acerca dos argumentos vindos da experiência, conseqüentemente, não *a priori*. A razão não pode, de acordo com Hume, pôr os fins para a ação, nem tampouco determinar nossa vontade a agir, sem que antes um sentimento ou paixão se manifeste a favor da orientação que ela propõe. Dessas considerações segue-se, em terceiro lugar, uma teoria do dever contendo os seguintes pontos.

Não há leis morais eternas e imutáveis – indicadas pela razão – que se

relacionariam com as ações dos homens. Os deveres morais são decorrentes de uma relação estreita e estrita entre as paixões – sentimentos humanos – e as situações concretas vividas pelos homens, podendo, assim, se modificar caso essas situações se modifiquem. E como a razão não origina ação alguma, não pode, por ela mesma, obrigar o sujeito a seguir a norma moral. Os deveres que orientam nossas ações são, em muitos momentos, indicados pela racionalidade; mas o seu cumprimento, assim como o assentimento último dados a eles, é oriundo do campo dos sentimentos e paixões. Ou seja, Hume exige duas condições para que a moral pertença, exclusivamente, à esfera da razão. Que ela consiga estabelecer normas morais universais, justificando-as através somente de relações de idéias; e que essas normas sejam cumpridas por uma determinação exclusiva dela própria. Ele vai mostrar que as duas condições não são satisfeitas pela razão, necessitando de um outro fundamento.

Mas, pelo fato da razão ter uma participação no âmbito moral, Hume nega que as noções éticas possam ser função exclusiva de um sentimento inato que, por si mesmo, justificaria as diversas normas morais espalhadas nas diferentes culturas, assim como as ações decorrentes desses deveres. O filósofo defende que, muito embora as distinções morais tenham origem num sentimento, é necessária a razão para orientá-lo. O sentimento moral caracteriza-se pela tendência ao prazer pessoal e geral, mas esse prazer não se realiza no próprio sentimento que o originou, necessitando da racionalidade para indicar os meios adequados para esse fim. O argumento básico dele para negar a teoria que pretende fundar a moral somente no sentimento, é que seriam necessários infindáveis instintos, que tanto se relacionassem com os infindáveis preceitos morais, como ordenassem o sujeito a cumpri-los. Como recurso empírico que desmente esse absurdo, Hume faz uma distinção entre virtudes naturais e virtudes artificiais, onde estas últimas, notoriamente, necessitam de uma orientação constante da razão para indicar, conforme a dinâmica social, quais ações se coadunam a elas; é o caso, por exemplo, da justiça.

Portanto, a teoria moral do filósofo tem como base uma relação entre ação, sentimento (incluindo as paixões) e razão. E o objetivo deste trabalho é mostrar, dentro de uma seqüência coerente de apresentação, toda a argumentação de Hume, que apenas anunciamos, para defender que razão e sentimento se relacionam, em grande medida, nas questões morais, apontando qual o papel dessas faculdades no que diz respeito aos deveres, ações e julgamentos morais.

No primeiro capítulo faremos a explanação dos elementos que compõem o que denominamos teoria da ação, apresentando, de início, o princípio da causalidade, que é ponto chave para se entender o determinismo moral, já que Hume extrai os conceitos de necessidade e liberdade do próprio conceito de causalidade que ele cunha. Outro ponto importante, é que a causalidade, na forma como é apresentada, é base para se entender as razões pelas quais o filósofo nega que a razão possa, originalmente, indicar os fins para a ação. Acrescentando a isso que ela é também base para se entender o conceito de razão experimental, tão necessário à presente discussão. Compondo a teoria da ação de Hume, apontaremos, segundo ele, a relação da vontade com a causalidade, com a razão e com as paixões, expondo os argumentos do filósofo para impugnar a defesa de que a racionalidade possa originar as ações humanas, sendo ela apenas móbil intermediário para a ação.

No segundo capítulo, apresentaremos a teoria moral de Hume, mostrando os argumentos dele para defender que a moral não tem origem na razão, procurando destacar que tais argumentos dependem de sua teoria da ação apresentada no capítulo anterior. Destacaremos primeiramente que a moral tem como fundamento básico um sentimento, mas não a razão, e depois, que há um projeto conciliatório proposto por Hume para essas faculdades. Em seguida investigaremos os princípios que norteiam a moral, a relação entre eles, sua função específica, e a importância de cada um deles dentro da teoria humeana. Daremos um destaque maior ao princípio da simpatia, explicitando seu conceito, a defesa e cientificidade dele em relação ao princípio do egoísmo. E, por fim, apresentaremos a relação entre a racionalidade e as regras gerais, de acordo com o projeto conciliatório do mestre.

Vale ainda dizer, que no decorrer de todo o trabalho tocaremos em algumas questões que são ponto de discussão na doutrina de Hume, apresentando nossa concordância e discordância, quando houver, com os autores que escolhemos para o debate. Contudo, devemos salientar que essas discussões não visam a esgotar os problemas e possíveis soluções apresentadas, mas apenas expor alguns problemas de interpretação dando nossa contribuição ao debate.

CAPÍTULO I

1. TEORIA DA AÇÃO

Este capítulo trata daquilo que pode compor o que se pode chamar Teoria da Ação, vinculando-a ao princípio da causalidade, e que se relaciona diretamente com a teoria moral de Hume. Julgamos ser um preâmbulo adequado à discussão do presente tema dessa dissertação.

1.1 PRINCÍPIO DA CAUSALIDADE

De acordo com o Livro I, Parte I, Seção V, do Tratado, existem para Hume duas espécies de relações, as naturais e as filosóficas. As do primeiro tipo são as que conectam nossas idéias, naturalmente, na imaginação. As do segundo, aquelas que, quando mesmo que ocorra uma união arbitrária das idéias na imaginação, “podemos considerar apropriado compará-las” (T, p. 39). Falaremos dessas relações oportunamente; por ora diremos que a relação de causa e efeito é uma “relação filosófica, além de ser também uma relação natural” (T, p. 39), e é nesse duplo sentido que a explicaremos.

Para Hume, todo o conteúdo da mente resume-se em percepções, onde as mesmas dividem-se em idéias e impressões. As primeiras são as percepções fortes, enquanto as segundas são as fracas. A diferença entre elas reside apenas na intensidade com que se apresentam à mente, e “todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas” (IEH, p. 37). Como se observa, além da conjunção constante entre idéia e impressão, a anterioridade desta em relação àquela, ele nos diz que “essa anterioridade das impressões é uma prova de que nossas impressões são causas¹ de nossas idéias, e não nossas idéias causas de nossas impressões” (T, p. 29).

¹ Veremos no decorrer deste capítulo, que esta afirmação de Hume resulta da própria conceituação do princípio que ora apresentamos.

Assim: “para dar a uma criança uma idéia de escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões, excitando as idéias” (T, p. 29). As idéias, em Hume, são representações das impressões.

Hume anuncia três princípios de associação das idéias na mente que atuam na imaginação: “Até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia sempre uma conexão entre as diferentes idéias que se sucediam” (IEH, p. 39). Quais são esses princípios?: “Para mim, apenas há três princípios de conexão entre as idéias, a saber: de semelhança, de contigüidade – no tempo e no espaço – e de causa ou efeito” (IEH, p. 49). Esses princípios têm como finalidade comum ligar idéias na mente através da imaginação. Por isso:

um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos para o original;² quando se menciona um apartamento de um edifício, naturalmente se introduz uma investigação ou uma conversa acerca dos outros.³ E, se pensamos acerca de um ferimento, quase não podemos furtar-nos a refletir sobre a dor que o acompanha.⁴ (IEH, p. 41)

A causalidade tem uma característica que a faz o princípio de maior destaque na mente: ela é a “única que remete para além de nossos sentidos e que nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos” (T, p. 103). Veremos agora no que isto implica. Tomemos as relações entre dois fenômenos, por exemplo, fogo e calor. Ao observarmos a conjunção constante desses fenômenos, atribuímos a eles uma relação causal que compreende os seguintes aspectos: 1) da anterioridade do fogo em relação ao calor, dizemos que o primeiro é a causa e o segundo é o efeito; 2) atribuímos à causa um poder de produção do efeito; 3) inferimos que toda vez que a causa (fogo) se apresentar, o efeito (calor) também o fará; 4) inferimos, também, uma conexão necessária entre causa e efeito; e, o mais importante, 5) acreditamos sem dúvida alguma nas inferências que fazemos.

² Semelhança.

³ Contigüidade.

⁴ Causalidade.

É justamente por nos proporcionar uma inferência acerca do futuro, ou seja, de algo que não nos é dado no presente, que a causalidade se distingue, qualitativamente, da contigüidade e da semelhança. Em outras palavras, se houvesse apenas a relação de semelhança ou de contigüidade entre os fenômenos, nada poderíamos inferir acerca deles no futuro, pois:

Em nenhuma delas, a mente é capaz de ir além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos, para descobrir seja a existência real, sejam as relações dos objetos. Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação. As outras duas relações só podem ser empregadas no raciocínio enquanto afetam ou são afetadas por ela. (T, p. 102)

A semelhança e contigüidade não têm um caráter necessário nas relações entre os objetos, porque a mente “não tem absolutamente nenhuma necessidade de fantasiar objetos semelhantes e contíguos, e se o faz, tampouco tem necessidade de se restringir sempre aos mesmos objetos, sem nenhuma diferença ou variação” (T, p. 140). Na relação de causa e efeito:

Os objetos que apresenta são fixos e inalteráveis. As impressões da mente nunca se alteram consideravelmente; e cada impressão trás consigo uma idéia precisa, que toma seu lugar na imaginação, como algo sólido e real, certo e invariável. O pensamento se vê sempre determinado a passar da impressão à idéia, e dessa impressão particular àquela idéia particular, sem escolha ou hesitação. (T, p. 140)

O que Hume investiga na causalidade é a crença que a ela é pertinente e, conseqüentemente, a inferência que dela faz parte e que promove a ação. Para que possamos tratar dessa questão, é necessário que coloquemos em tela o conceito de razão que Hume utiliza em toda sua filosofia, até mesmo porque este conceito aparecerá nas discussões e esclarecimentos no decorrer do nosso trabalho. Hume nos diz que a “razão é a descoberta da verdade ou falsidade” (T, p. 498), e que a verdade “pode ser de dois tipos, consistindo quer na descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas idéias dos objetos com a existência real deles” (T, p. 484). Ao primeiro campo em que opera a razão “pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que intuitivamente ou demonstra-

tivamente certa” (IEH, p. 47). No campo das idéias o conhecimento é exato, necessário, não podendo ser concebido de outra forma. Com efeito, não podemos conceber nunca a negação de que $2+2+2 = 3+3$, ou que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos. Com respeito ao campo dos fatos, em que nossas idéias devem ser confirmadas pela experiência, não há um caráter necessário na verdade que se descobre, pois o “contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade” (IEH, p. 48).

Se o princípio da causalidade tivesse um fundamento exclusivo na pura razão, segue-se que chegaríamos a ele, tomando o primeiro campo de operação da razão, com base em apenas idéias. Mas nenhuma relação de idéias é capaz de justificar a necessidade da causa para uma existência ou nova existência qualquer, pois não somos, logicamente, obrigados a aceitar que para algo existir tem que haver uma causa que o crie.

Nunca podemos demonstrar a necessidade de uma causa para toda nova existência ou para toda nova modificação de existência sem mostrar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de que alguma coisa comece a existir sem algum princípio produtivo. E se esta última proposição não puder ser provada, deve-se perder a esperança de jamais provar a primeira. (T, p. 107)

Hume desenvolve um argumento com base em sua teoria da mente, que é o seguinte. Nossas idéias simples não admitem distinção ou separação (por exemplo, a idéia de uma cor), porém, as complexas sim (por exemplo, da idéia de maçã podemos separar: cor, sabor, aroma). As complexas são formadas das impressões ou idéias simples, e por mais que tenhamos a capacidade de criar idéias complexas das quais não observamos as impressões correlatas, vemos, após uma acurada investigação, que na verdade sua gênese advém de impressões que outrora afetaram os sentidos. Com efeito, não vemos um minotauro, mas essa idéia surge da união da idéia de um homem e de um touro. Portanto, o poder criador do espírito “não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência” (T, p. 36). Dizendo de outra forma, as idéias complexas, engendradas,

quer diretamente ou por arbítrio humano, têm seus elementos extraídos da experiência. Vejamos o ponto de toque do argumento de Hume.

A idéia de causalidade é uma idéia complexa, já que envolve duas idéias: causa e efeito. Como toda idéia complexa surge de idéias ou impressões simples, e não há duas impressões, conseqüentemente duas idéias, que sejam completamente inseparáveis, sempre “que a imaginação percebe uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação” (T, p. 34). Devemos notar que, mesmo Hume tendo admitido que as impressões são causas de nossas idéias, o que ele está criticando nesse momento é a idéia de necessidade, ou conexão necessária entre elas. Conclusão: analiticamente, não há uma necessidade que vincule duas idéias ou impressões, pois uma

tal inferência equivaleria a um conhecimento, e implicaria a absoluta contradição e impossibilidade de se conceber algo diferente. Mas, uma vez que todas as idéias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver tal impossibilidade. (T, p. 116)

Da mesma forma, tomando-se agora o segundo campo de investigação da razão, há uma impossibilidade de se extrair das qualidades sensíveis dos objetos, assim como de suas relações, o fundamento da causalidade, já que a experiência nada informa acerca de uma conexão necessária entre eles. Com base em sua teoria da mente, Hume exige que a experiência, quando inspecionada pela razão, indique de qual impressão a idéia de causa deriva.

Aqui, novamente, examino o objeto de todos os lados, a fim de descobrir a natureza dessa conexão necessária e encontrar a impressão, ou impressões, de que pode ser derivada sua idéia. Quando dirijo meu olhar para as qualidades conhecidas dos objetos, descubro imediatamente que a relação de causa e efeito não depende em nada delas. Quando considero suas relações as únicas que encontro são as de contigüidade e sucessão – que já demonstrei serem imperfeitas e insatisfatórias [...]. (T, p. 105-106)

Por isso, a razão não pode ser o fundamento da idéia de causa. O fundamento para a causalidade, de acordo com Hume, deve provir da experiência.

A proposição que estabelece que as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência, será prontamente admitida em relação àqueles objetos de que nos recordamos e que certa vez nos foram completamente desconhecidos, porquanto devemos ter consistência de nossa absoluta incapacidade de predizer o que surgirá deles. (IEH, p. 50)

A certeza então pretendida depende totalmente da experiência; mas o que não se pode afirmar é que ela assente em bases racionais, pois usar a experiência como fundamento da certeza é incorrer em petição de princípio. Qual seja, usar como premissa justamente aquilo que se problematiza. Expliquemos. É que recorrer à regularidade da experiência, dizendo, por exemplo, que calor e fogo sempre estiveram juntos e não houve exceção alguma, e que, portanto, daí se extrai a certeza acerca dos fenômenos causais, na verdade é andar em círculo – a experiência passada é fruto da própria relação causal que organiza os fenômenos experimentados e de que se busca o fundamento.

Temos dito que todos os argumentos referentes à existência se fundam na relação de causa e efeito; que nosso conhecimento daquela relação provém inteiramente da experiência; e que todas as nossas conclusões experimentais decorrem da suposição que o futuro estará em conformidade com o passado. Portanto, tentar provar a última conjectura [...], por argumentos referentes à existência, consiste, certamente, em girar num círculo [...]. (IEH, p. 56)

Jamais podemos, demonstrativamente, provar que o futuro assemelhar-se-á ao passado; e recorrer à regularidade do passado para justificar tal proposição é envolver-se num círculo vicioso. Falta-nos a premissa menor (um termo médio, diz Hume) que garanta que a natureza se manterá regular em seus fenômenos.

Premissa Maior: A natureza sempre se manteve regular até o presente momento (o gelo sempre foi seguido pelo frio, por exemplo).

Premissa Menor: “Qual é o termo médio? Devo confessar, é algo que ultrapassa minha compreensão, e cabe mostrá-lo por aqueles que afirmam que realmente existe e que é a origem de todas as nossas conclusões acerca dos fatos” (IEH, p. 55).

Conclusão: A natureza sempre se manterá regular, conforme o passado mostrou-nos (e o gelo sempre será seguido pelo frio). Sem o termo médio não há como se admitir essa conclusão.

Não posso conceber clara e distintamente que um corpo que tomba das nuvens – semelhante em todos os aspectos ao da neve – tenha, todavia, sabor de sal e queime como fogo? [...]. Portanto, considera-se inteligível toda proposição concebida distintamente e sem contradição e, por conseguinte, jamais sua falsidade é mostrada por argumento demonstrativo ou raciocínio abstrato *a priori*. (IEH, p. 55)

O que significa dizer que é através da experiência que conhecemos a causalidade (“ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento dessa relação não se obtém, em nenhum caso por raciocínios *a priori*, porém, nasce inteiramente da experiência [...]” (IEH, p. 50)), quando foi mostrado que ao se investigar todos os fatos possíveis não capturamos a impressão que lhe dá origem? Hume deixou claro que a causalidade se conhece pela experiência e ao mesmo tempo negou que a mesma possa nos fornecer alguma impressão que possa criar aquela idéia.

Pretenderei apenas dar uma resposta negativa à questão aqui proposta. Digo, pois, que mesmo depois que temos experiência das operações de causa e de efeito, nossas conclusões dessa experiência não estão fundadas sobre raciocínios ou sobre qualquer processo do entendimento. (IEH, p. 53)

Logo, significa que o fundamento da causalidade é o reflexo, ou a impressão, da experiência no espírito, e não uma reflexão do espírito sobre a experiência. O fundamento é consequência de uma experiência vivida que redundará num sentimento, ao invés de uma intelecção. É da experiência de se ter visto objetos se comportarem de forma regular e em conjunção constante (como o gelo e o frio), que, naturalmente, se é levado a acreditar em sua repetição no futuro; mesmo que dela não se tenha extraído nenhuma idéia de poder oculto, mediante o qual um dos objetos produziu o movimento ou fez surgir o outro;

e não será um processo do raciocínio que o obriga a tirar esta inferência. Mas ele se encontra determinado a tirá-lo; e mesmo se ele fosse persuadido de que seu entendimento não participa da operação, continuaria pensando o mesmo, porquanto há um outro princípio que o determina a tirar semelhante conclusão. (IEH, p. 61)

Qual é, pois, o princípio que determina o sujeito? “Este princípio é o costume ou o hábito” (IEH, p. 61). E, portanto, todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume. Então, é o costume “o grande guia da vida humana” (IEH, p. 63), pois é ele que nos faz acreditar na relação causal e, como vimos, antecipar que o futuro será semelhante ao passado. “Todas estas operações são uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir” (IEH, p. 64).

Qual lógica, qual Processo do raciocínio vos assegura contra essa conjectura? Minha prática, dizeis, refuta minhas dúvidas. Mas, neste caso, confundis o significado de minha questão. Como pessoa que age, estou muito satisfeito a este respeito; mas, como filósofo dotado de alguma curiosidade – não direi ceticismo – quero saber o fundamento dessa inferência. (IEH, p. 58)

A insistência de Hume neste ponto recebe, sem dúvida, da própria experiência, um grande apoio.

Certamente, os camponeses mais ignorantes e estúpidos – até os bebês e as bestas irracionais – se aperfeiçoam pela experiência e adquirem conhecimento das qualidades dos objetos naturais, observando os efeitos que resultam deles. Quando uma criança sentiu a sensação da dor ao tocar a chama de uma vela, terá cuidado de não por mais sua mão perto de outra vela, pois ela esperará um efeito semelhante de uma causa que é semelhante em suas qualidades e aparências sensíveis. Se afirmais, contudo, que o entendimento da criança chega a esta conclusão por algum processo de argumento ou de raciocínio, posso legitimamente pedir-vos que se mostre este argumento [...]. (IEH, p. 58)

Vemos, então, que a instrução que a experiência oferece acerca da causalidade faz com que aflore no sujeito um sentimento de expectativa e convicção acerca dos fatos que ainda não experimentou. A experiência, os fatos enquanto tais, nossas percepções (idéias ou impressões), todos esses sinônimos são aquilo que nos chega através dos sentidos e nos instrui sobre a relação de causa e efeito. Mas, se a experiência é somente aquilo que afeta o espírito, necessita-se de algo que a fixe nele e que, de alguma forma, facilite a transição de uma percepção à outra que ainda não se lhe apresentou. Qual é, pois, essa faculdade que, digamos, acolhe a experiência e junto com ela promove a crença e a inferência causal? O argumento de Hume tem uma forma lógica, que é a seguinte:

1ª Premissa: O fundamento dos raciocínios com base na experiência, ou é a razão ou a imaginação.

2ª Premissa: Não é a razão (aqui são invocados todos os argumentos explicados há pouco).

Conclusão: A imaginação é o fundamento dos raciocínios com base na experiência.

Esse raciocínio por exclusão permite a Hume afirmar que é na imaginação que a crença e a inferência se realizam. Mas o hábito, que foi apontado há pouco como princípio fundador destes mesmos raciocínios, não seria suficiente para promover a crença e a inferência causal, quer sozinho ou com o auxílio da imaginação. São requeridos mecanismos de associação de idéias e impressões para fixar a experiência na imaginação. Esses mecanismos são aqueles apontados há pouco: contigüidade, semelhança e causa e efeito (aqui, tratando-se, de uma relação natural). É o tripé: princípio do hábito, faculdade da imaginação e princípios (ou mecanismos) de associação de idéias, que originam a crença.

Portanto, quando a mente passa da idéia ou impressão de um objeto à idéia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as idéias desses objetos, produzindo sua união na imaginação. Se as idéias não fossem mais unidas na fantasia que os objetos parecem ser no entendimento, nunca poderíamos realizar uma inferência das causas aos efeitos, nem depositar nossa crença em qualquer questão de fato. (T, p. 121)

A crença não é tão-somente uma concepção de uma idéia. Por exemplo,

quando afirmamos que Deus existe, simplesmente formamos a idéia desse ser, tal como nos é representado; a existência que a ele atribuímos não é concebida mediante uma idéia particular que juntaríamos à idéia de suas outras qualidades, e que pudéssemos novamente separar e distinguir destas últimas. (T, p. 123)

E, ainda, a crença nessa existência não junta novas idéias àquelas que compõem a idéia do objeto: “Quando penso em Deus, quando penso que ele existe, minha idéia dele não aumenta nem diminui” (T, p. 123). Nosso mestre, dessa

forma, pontua a diferença entre a simples concepção da existência de um objeto (ou seja, posso pensar na idéia de um Unicórnio) e, de fato, a crença na sua existência. Vejamos a seguinte distinção. No campo dos fatos, não basta apenas concebermos uma idéia para crermos nela de fato.

Suponhamos que haja uma pessoa diante de mim enunciando proposições com as quais não concordo: que César morreu em seu leito, que a prata é mais fusível que o chumbo, ou que o mercúrio é mais pesado que o ouro. É evidente que, não obstante minha incredulidade, entendo claramente o que essa pessoa quer dizer, e formo as mesmas idéias que ela. Minha imaginação é dotada dos mesmos poderes que a sua, e é impossível que ela conceba qualquer idéia que eu não possa conceber, ou que junte idéias que eu também não possa juntar. (T, p. 123-124)

Algo mais é requerido para que se possa crer, não só conceber, numa proposição relacionada aos fatos. Agora no campo das idéias enquanto tais, a crença vem acompanhada da concepção.

Neste caso, a pessoa que manifesta seu assentimento não apenas concebe as idéias de acordo com a proposição, mas é necessariamente determinada a concebê-las dessa maneira particular, seja imediatamente, seja pela interposição de outras idéias. Tudo que é absurdo é inteligível; é impossível para a imaginação conceber algo contrário a uma demonstração. (T, p. 124)

Realmente, se alguém nos diz que $2 + 6 = 4 + 4$, não só concebemos estas idéias, mas também cremos naquilo que elas afirmam. Agora, quanto àquelas proposições anunciadas acima, necessitamos, além da concepção das idéias, impressões que a elas se relacionam para que a crença surja. E a razão em nada participa na formação dessa crença.

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à idéia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. (T, p. 126)

É por isso que os mecanismos ou princípios de associação de idéias e impressões são requeridos na produção da crença, pois eles tornam mais viva e mais sentida no espírito uma idéia da qual não temos a impressão. Com efeito,

ao nos ser apresentado o retrato de um amigo ausente, a idéia que temos dele se aviva de forma evidente pela semelhança, e faz que todas as paixões que essa idéia ocasiona, quer de alegria, quer de tristeza, adquiram nova força e vigor. Concorrem para a produção desse efeito uma relação e uma impressão presente. (T, p. 130)

Sobre a contigüidade Hume nos diz:

Pensar em um objeto rapidamente conduz a mente ao que lhe é contíguo [...]. Quando estou a algumas milhas de casa, tudo que se relaciona com ela me toca mais de perto do que quando estou a duzentas léguas. (T, p. 130)

E, por último, nos fala

que a causalidade tem a mesma influência que as outras duas relações, de semelhança e contigüidade. Os supersticiosos têm grande estima por relíquias de santos e beatos, e a razão disso é a mesma que os leva a buscar emblemas e imagens, ou seja, para intensificar sua devoção e formar uma concepção mais íntima e forte daquelas vidas exemplares, que tanto desejam imitar. Ora, é evidente que uma das melhores relíquias que um devoto poderia conseguir seria algo produzido pelas mãos do santo; e se as roupas e apetrechos deste [...]. E devem ser considerados como efeitos imperfeitos, conectados a ele por meio de uma cadeia de conseqüências mais curta que aquelas que nos levam a conhecer a realidade de sua existência. Esse fenômeno prova de maneira clara que uma impressão presente, juntamente com uma relação de causalidade, pode avivar qualquer idéia e, conseqüentemente, produzir crença ou assentimento, conforme à definição precedente dessa noção. (T, p. 131)

Portanto, a crença é “algo mais que uma simples idéia” (T, p. 126). A crença “é uma maneira [...] que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções e faz que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação” (T, p. 127). Como a crença causal, assim como a inferência que dela decorre, é uma questão de fato, ela pode ser definida como “uma idéia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (T, p. 125). Em nota, há uma outra definição de Hume para crença, ela “é somente a concepção forte e firme de uma idéia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata” (T, p. 126).

E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas idéias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (T, p. 127)

A causalidade também não está fundada num raciocínio probabilístico, pois o raciocínio probabilístico repousa em princípios psicológicos, tendo seu fundamento na própria crença causal que pretende fundamentar. Vejamos. Há, segundo Hume, dois tipos de probabilidade: das causas e dos acasos.⁵ Quando jogamos um dado, onde em quatro faces mostra o número dois e nas outras duas o número seis, há uma probabilidade maior de que o número dois apareça, ao invés do seis. Há um raciocínio que nos leva a pensar dessa forma e que merece ser explicado. Não há como deduzirmos que só porque o dois aparece em quatro faces ele aparecerá, ou até mesmo tenha prioridade sobre o seis. Até mesmo porque é “inerente ao acaso tornar inteiramente iguais todos os eventos particulares compreendidos nele” (IEH, p. 72).

Mas, verificando que maior número de faces aparece mais em um evento que noutro, o espírito converge com mais freqüência para ele e o encontra muitas vezes ao considerar as várias possibilidades das quais depende o resultado definitivo. Essa afluência de várias inspeções sobre um único evento particular gera imediatamente, [...] o sentimento da crença, dando primazia a este evento sobre seu antagonista, que é apoiado por pequenos números de inspeções e recorre com menos freqüência ao espírito. (IEH, p. 72)

Hume põe naquilo que chamamos de probabilidade, o mesmo fundamento da crença. Vimos que ele houvera definido crença como uma concepção de uma idéia mais firme e mais forte do que uma idéia da imaginação, e dessa forma nos diz que a

confluência de várias inspeções ou de olhadas rápidas imprime a idéia [através da impressão do 2] com mais força em nossa imaginação, dá-lhe força e vigor superiores, torna mais sensível sua influência sobre as paixões e inclinações e, numa palavra, origina esta confiança e segurança que constituem a natureza da crença e da opinião. (IEH, p. 72)

Quanto à probabilidade das causas ocorre o mesmo fundamento. Quando as causas são “inteiramente uniformes e constantes na produção de determinado efeito e não apresentam nenhum exemplo de falha ou irregularidade em seu procedimento” (IEH, p. 72), a certeza de que o fogo queimar, por exemplo, é total. Mas essa certeza, mostramos, é psicológica, não lógica, fruto da ação do

⁵ Acaso, aqui, significando algo, aparentemente, sem causa. Pois o dado foi lançado livremente sem nenhuma determinação *a priori*.

hábito sobre a imaginação. E quando uma causa deixa de produzir seu efeito habitual, produzindo efeitos diversos, “todos esses efeitos variados devem se apresentar ao espírito ao transferir o passado para o futuro, e devemos considerá-lo quando determinamos a probabilidade do evento” (IEH, p. 73).

É este segundo tipo de probabilidade que nos interessa, por isso devemos perguntar qual o fundamento dela, a fim de esclarecermos a questão presente. Em primeiro lugar, é necessário que, “em todos os raciocínios prováveis, haja alguma coisa presente à mente, quer seja vista ou lembrada, e que dessa coisa infiramos algo a ela conectado, que não é nem visto nem lembrado” (T, p. 118). Em segundo lugar, para passarmos de eventos que se nos apresentam imediatamente aos sentidos a outros que ainda não vemos é necessário a idéia de causa e efeito; e ela “é derivada da experiência, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro” (T, p. 118-119). Em terceiro lugar, a probabilidade se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos” (T, p. 119). Das premissas anteriores podemos concluir que a probabilidade não pode fundar a crença causal e nem a inferência que dela decorre, pois a probabilidade depende justamente daquilo que pleiteia fundamentar, a saber, da crença causal; e o “mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro” (T, p. 119).

Quando analisados os fundamentos psicológicos da probabilidade vemos que ela não passa de uma crença, que é uma maneira de sentir uma idéia mais forte no espírito conforme ela vá se apresentando regularmente em associação com a impressão que se relaciona. Pondo com outras palavras, probabilidade é o nome que se dá aos vários graus de crença; nada mais.

Há vários tipos de probabilidades de causas, mas todas derivam da mesma origem: a associação de idéias a uma impressão presente. Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção freqüente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado. O primeiro caso tem pouca ou nenhuma força; o segundo acrescenta alguma força ao primeiro; o terceiro se torna ainda mais sensível; e é assim, a passos lentos, que nosso juízo chega a uma perfeita certeza. Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerado apenas uma suposição ou probabilidade. (T, p. 164)

Com base em tudo o que foi explicado anteriormente, podemos tratar da questão que permeou todo o percurso de nossa apresentação, a saber, acerca da impressão que origina a idéia de causa. Aqui necessitamos introduzir em nossa apresentação um pouco mais sobre a teoria da mente em Hume. Vimos anteriormente que nossas percepções dividem-se em idéias e impressões. Para estas Hume propõe a seguinte divisão: de sensação e de reflexão, onde as “da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas idéias [...]” (T, p. 32). O processo, Hume explica.

Primeiramente, uma impressão atinge nossos sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos idéia. Essa idéia de prazer ou de dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas idéias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas. (T, p. 32)

Sendo assim, a impressão que origina a idéia de causa e, como consequência, a crença e a inferência que dela resulta, é do tipo acima explicado: de reflexão. Expliquemos, agora, sua gênese. Tudo o que a experiência nos mostra são objetos semelhantes conjuntados – não conectados –; e quando nos habituamos a perceber estes objetos semelhantes, muito embora nada de novo aconteça entre esses objetos, nosso espírito percebe uma modificação interna concomitantemente com o hábito. Sentimos, por conta da ação do hábito em nossa imaginação, uma necessidade de passar de um objeto ao outro, e, muito embora este último ainda não tenha se apresentado aos sentidos, somos levados, pela imaginação, a antecipá-lo. Sentimos ainda uma necessidade mais forte de conectar esses objetos, não obstante a experiência não mostrar tal vínculo. E, ainda, este sentimento de necessidade leva-nos a afirmar que o primeiro objeto produz o segundo, não obstante a experiência nada nos informar acerca dessa produção. As experiências que engendram esse sentimento são registradas em nossa memória, e quando trazidas à consciência, pela lembrança natural ou decorrente de um fenômeno semelhante que se nos apresenta aos sentidos, essas, agora idéias, nos

fazem sentir a mesma necessidade anterior de antecipar um objeto quando da aparição do outro. Portanto, a impressão que origina a idéia de causa, além de ser de reflexão, não é externa, mas, sim, interna. Os raciocínios causais fundamentam-se num sentimento de crença.

1.2. QUE A VONTADE NÃO FUNDAMENTA A CAUSALIDADE

Vontade e poder estão, de fato, imbricados, já que afirmar que a vontade é a causa direta de nossas ações é conferir-lhe poder de causá-las. Nesse sentido, para a vontade fundar a causalidade, sendo ela mesma uma causa, deve-se verificar se nas volições do espírito e do corpo encontramos a impressão que origina a idéia de causa ou poder. Começemos pelo seguinte esclarecimento que Hume nos faz.

Começo observando que os termos eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva são quase sinônimos; e, por isso, é abuso empregar qualquer um deles para definir o resto. Com essa observação rejeitamos, de uma só vez, todas as definições comuns que os filósofos dão para poder e eficácia. Em vez de procurar a idéia nessas definições, devemos procurá-la nas impressões de que originalmente deriva. Se for uma idéia composta, deverá resultar de impressões compostas. Se for simples, de impressões simples. (T, p. 190)

A idéia de poder, defender-se-ia, surge das diversas produções novas da matéria, tais como os movimentos e variações dos corpos, já que tais produções implicam um determinado poder para produzi-las. Este, contudo, não é observado mas inferido racionalmente. E, como as idéias surgem das impressões que afetam nossos sentidos, “a razão, por si só, jamais pode gerar uma idéia original” (T, p. 190). Logo, retornamos ao ponto inicial, sem a impressão correspondente não há legitimidade na conclusão acima. Além disso, o próprio princípio da cópia refuta a concepção de que a idéia de poder ou causa é inata (já se encontra no espírito, antes deste se constituir como sujeito), pois todas as idéias referentes ao campo dos fatos derivam de uma impressão que afeta os sentidos.

Dessa forma, “se ocorre que o defeito de um órgão prive uma pessoa de uma classe de sensação, notamos que ela tem a mesma incapacidade para formar idéias

correspondentes. Assim, um cego não pode ter noção das cores nem um surdo dos sons” (IEH, p. 37). Da mesma forma, não cabe defender, como fazem os cartesianos, que é de Deus que vem a causa ou poder que atribuímos à matéria. Vejamos essa questão. Os partidários da filosofia de Descartes reconhecem, após reclamarem que temos total conhecimento sobre a matéria, que esta não tem nenhuma eficácia e que, portanto, é impossível que, por si só, seja a causa dos efeitos que a ela atribuímos. Afirmando que a matéria é inativa, sem possuir qualquer poder que pudesse produzir movimento, e como esse efeito, além de outros, são evidentes aos nossos sentidos, inferem que ele tem de estar em Deus, que para eles “é o primeiro motor do universo, e não apenas criou a matéria e deu a ela seu impulso original, mas também, por um exercício contínuo de sua onipotência, sustenta sua existência, conferindo-lhe sucessivamente todos os movimentos, configurações e qualidades de que é dotada” (T, p. 192).

De acordo com o princípio da cópia, a própria idéia que temos de Deus não é inata, mas formada das impressões que afetam os sentidos. Assim Hume nos diz:

A idéia de Deus, significando o ser infinitamente inteligente, sábio e bom, nasce da reflexão sobre as operações de nosso próprio espírito, quando aumentamos indefinidamente as qualidades de bondade e sabedoria. Podemos continuar esta investigação até a extensão que quisermos, e acharemos sempre que cada idéia que examinamos é cópia de uma impressão semelhante. (IEH, p. 37)

Aqui reside o ataque de Hume ao argumento cartesiano: como as impressões que dão origem à idéia de Deus nada informam acerca de uma força ou poder, logo, “é igualmente impossível descobrir ou sequer imaginar um tal princípio ativo em Deus” (T, p. 193). Recorrer a Deus, portanto, é mergulhar num abismo ainda maior de ignorância. Acaso a experiência nos indica qualquer impressão que justifique afirmar o poder de Deus atuando na matéria? Passemos à questão da vontade.

Definitivamente, vimos, os corpos externos nada nos informam acerca do seu suposto poder, não podendo, assim, epistemologicamente falando, serem apontados como causas uns dos outros. Recorrer às idéias inatas está vedado, conforme a teoria da mente de Hume, e também recorrer a Deus, malogra pela

mesma razão (não é uma idéia inata e as impressões que a engendram nada nos informam sobre seu poder em atuação na matéria). A única saída seria, para quem quer se opor a Hume, “mostrar uma idéia que [...] não deriva dessa fonte” (IEH, p. 37). O que sobra como esperança é mostrarmos que a idéia de poder ou causa surge de nossa vontade, tomando, dessa forma, a vontade como causa.

Pode-se dizer que, em todo momento, temos consciência de nosso poder interno, porquanto sentimos que, pela mera ordem de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou governar nossas faculdades espirituais. Um ato volitivo produz um movimento em nossos membros ou origina uma nova idéia em nossa imaginação. Conhecemos esta influência da vontade pela consciência. Adquirimos essa idéia de poder ou de energia e certificamo-nos que tanto nós como todos os outros seres inteligentes são adotados deste poder. Esta idéia, portanto, é uma idéia reflexiva porque surge ao refletir sobre as operações de nosso próprio espírito e sobre o governo que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma. (IEH, p. 77)

Analisemos, junto com o filósofo, a influência da vontade sobre o corpo. Passemos a seu primeiro argumento.

Esta influência, devemos observar, é um fato que, como todos os outros eventos naturais, unicamente pode ser conhecida pela experiência e jamais pode ser prevista a partir da aparente energia ou poder situado na causa, unindo-a ao efeito e fazendo de um a consequência infalível da outra. O movimento de nosso corpo obedece à ordem da vontade. Disto temos sempre consciência, mas o modo pelo qual isso se realiza, a energia conferida à vontade no desempenho deste processo tão extraordinário, distanciam-se de nossa consciência imediata e devem excluir-se para sempre de nossa mais diligente investigação. (IEH, p. 78)

O que Hume exige é um esclarecimento maior com respeito à relação entre alma e corpo. Conceber o modo pelo qual uma suposta substância espiritual exerce uma influência sobre outra material é algo tão misterioso, que a consciência nada nos informa sobre a origem do poder ou energia da vontade. Se o fizesse, “deveríamos apreender este poder, deveríamos entender sua conexão com o efeito; deveríamos conhecer a união oculta da alma e do corpo e a natureza destas duas substâncias, por meio da qual uma é capaz de agir, de tantos modos, sobre a outra” (IEH, p. 78). Sobre esse aspecto, ele lança uma série de questionamentos a fim de mostrar que não podemos fundar na vontade a idéia de poder ou causa. Nem somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com a

mesma autoridade, nem tampouco conseguimos apontar por que não podemos. "Por que a vontade tem influência sobre a língua e os dedos, e não sobre o coração e o fígado? Esta questão jamais nos embaraçaria se tivéssemos consciência de um poder no primeiro caso, e não no segundo" (IEH, p. 78).

É fato que alguém subitamente atacado por uma paralisia da perna ou do braço, ou que tenha recentemente perdido esses membros, tende a princípio e com frequência a movê-los e usá-los em suas funções habituais. "Neste caso, tal pessoa, está tão consciente do poder que governa estes membros como um homem de saúde perfeita é consciente do poder que move qualquer membro que permanece em sua condição e estado normais" (IEH, p. 78). Esse argumento mostra quão finito e ilusório é nosso conhecimento acerca do poder que, sem razões convincentes, atribuímos à vontade. O argumento prossegue:

[...]. A anatomia nos informa que o objeto imediato ao poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, porém certos músculos, nervos e espíritos animais e, talvez, alguma coisa ainda menor e desconhecida através da qual o movimento se propaga sucessivamente antes de alcançar o próprio membro, cujo movimento é o objeto imediato da volição. Pode haver prova mais segura de que o poder que realiza toda a operação, tão distante de ser direta e completamente conhecida por um sentimento interno ou consciência, é em última análise misterioso e ininteligível? Logo que o espírito quer certo evento, imediatamente um outro evento é gerado, que ignoramos e que é totalmente diferente do evento visado; este evento gera um outro, igualmente desconhecido, até que, finalmente, através de uma longa sucessão, o evento desejado é gerado. Mas se se sentisse o poder original, deveríamos conhecê-lo; se o conhecêssemos, dever-se-ia conhecer também seu efeito, visto que todo poder é relativo a seu efeito. E vice versa, se não conhece o efeito, não se pode conhecer nem sentir o poder [...]. (IEH, p. 79)

Não adiantaria também afirmar que a idéia de poder surge da relação entre a vontade e o espírito, no que concerne particularmente à vontade em sua relação com as idéias. O argumento seria dizer que, ao percebermos como a vontade age na produção das idéias, suscitando-as na mente, fixando-as no espírito ao analisá-las e, a seu bel-prazer, trocando-as por outras, dessa percepção surgiria a idéia de poder. Mas essa forma de analisar a questão é muito superficial, caso não, vejamos. Em primeiro lugar, esse poder do espírito não é nem sentido ou conhecido; e, mais ainda, é pouco concebível pelo espírito, pois "apenas sentimos o evento, a saber, a existência de uma idéia conseqüente a uma ordem da vontade;

porém, a maneira como se realiza esta operação e o poder pelo qual ela é produzida estão inteiramente fora de nossa compreensão” (IEH, p. 80). Em segundo lugar, Hume insiste na ignorância do espírito acerca de sua própria natureza, como ocorre na relação entre o espírito e o corpo.

[...], o governo do espírito sobre si mesmo é limitado, assim como seu controle sobre o corpo, e estes limites não são conhecidos pela razão ou por qualquer conhecimento da natureza de causas e efeitos, mas apenas pela observação ou pela experiência, como em todos os outros eventos naturais e na operação de objetos externos. Nossa autoridade sobre nossos sentimentos e nossas paixões é muito mais débil do que sobre nossas idéias; e mesmo esta última se circunscreve dentro dos mais estreitos limites. Quem preterirá dar a razão última destes limites ou mostrar por que o poder é débil em alguns casos, e não em outros? (IEH, p. 80)

E, por fim, Hume argumenta que mesmo a experiência mostrando a relativa e fraca ação suposta da vontade, quer sobre o espírito enquanto tal, quer sobre o corpo, ela também mostra que tal poder é circunstancial, dependendo, em grande medida, da condição presente do espírito e do corpo.

Um homem sadio o possui em maior grau do que alguém que se consume com a doença. Somos mais donos de nossos pensamentos pela manhã do que pela noite; em jejum, do que após uma refeição copiosa. Podemos dar alguma razão destas variações exceto a experiência? Onde está, pois, o poder do qual pretenderíamos ser conscientes? Não há aqui, seja em uma substância material ou espiritual, seja em ambas, algum mecanismo desconhecido ou estrutura de elementos ao qual depende o efeito e que, por nos ser inteiramente desconhecido, torna o poder ou energia da vontade igualmente desconhecidos e incompreensíveis? (IEH, p. 80)

A argumentação de Hume pode resumir-se à seguinte analogia. Assim como nos fenômenos da natureza não podemos racionalmente defender que a causa do calor reside no fogo, por exemplo, também não podemos, legitimamente, afirmar que a causa dos movimentos de nosso corpo, assim como a organização, elaboração, rejeição e eleição de nossas idéias, reside na vontade. E isso por uma única e comum razão, a saber, que em ambos os casos não temos a impressão que origina a idéia de poder e a de conexão necessária. Dito de outra maneira, não temos bases racionais ou evidências empíricas suficientes para justificá-las. Nesse sentido, valem aqui todos aqueles argumentos apresentados no tratamento dado ao princípio da causalidade. Mas é preciso perceber um ponto importantíssimo.

Hume não está negando que a vontade é a causa de nossas ações, ou que, pelo menos, mantenha uma relação causal com ela, quer próxima ou não; ele está apenas mostrando que tal conhecimento não repousa na razão ou em qualquer impressão originária dessa idéia, da mesma forma como ocorre nos fenômenos naturais.

Longe de se perceber a conexão entre um ato de volição e um movimento do corpo, o que se vê é que nenhum efeito é mais inexplicável, dados os poderes e a essência do pensamento e da matéria. Tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais inteligível. Aqui o efeito é distinguível e separável da causa, e não poderia ser previsto sem a experiência de sua conjunção constante. [...]. Em suma, as ações da mente são, sob esse aspecto, iguais às da matéria. Tudo que percebemos é sua conjunção constante, e nosso raciocínio jamais pode ir além disso. Nenhuma impressão interna possui uma energia evidente, não mais que os objetos externos. (T, p. 194)

Somente “a experiência nos ensina a ação de nossa vontade. E a experiência nos ensina apenas como um evento acompanha constantemente outro, sem nos informar sobre a desconhecida conexão que as liga e que as torna inseparáveis” (IEH, p.77). E ainda:

A vontade é certamente um ato do espírito, com a qual estamos suficientemente familiarizados. Refleti sobre ela. Considerai-a sob todos os ângulos. Encontrastes nela algo de semelhante a este poder criador, pelo qual do nada gera uma nova idéia, e, por uma espécie de *fiat*, imita a onipotência de seu criador – se me permiti falar assim – que converge para a existência dos diferentes panoramas da natureza? Esta energia da vontade acha-se tão afastada de nossa consciência que necessitamos recorrer à experiência – como a que possuímos – para convencer-nos de que tão extraordinários efeitos resultam efetivamente de um simples ato da vontade. (IEH, p. 80-81)

1.3 DAS PAIXÕES COMO CAUSA DAS AÇÕES

As paixões são apontadas por Hume como as causas diretas das ações, pois é sempre do campo do desejo, do sentimento, que vem o impulso para agir, após aquelas agirem diretamente sobre a vontade. Reforçaremos essa tese ao longo de nosso trabalho. Por ora, apresentaremos a classificação que Hume faz das paixões, que servirá de base para o desenvolvimento dos demais temas que serão apresentados no decorrer deste capítulo. Faz-se necessário para isso a

apresentação de um pouco mais da teoria da mente que Hume construiu, pois que ela relaciona-se diretamente com a classificação das paixões.

Vimos que as impressões foram divididas em impressões de sensação e de reflexão, assim como vimos como se dá o processo que origina as impressões do segundo tipo. Como exemplo delas, Hume inclui “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma” (T, p. 25). No Livro II (Das Paixões), Parte I, Hume ratifica sua classificação das impressões, muito embora use uma terminologia nova: impressões originais (são as de sensação) e secundárias (são as de reflexão). O importante é destacar que as paixões são impressões secundárias ou de reflexão. “Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes” (T, p. 309). E vale ressaltar, ainda, que as impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias:

Dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente; mas surgem na alma, ou no corpo (como se preferir), originalmente, sem nenhum pensamento ou percepção precedente. Uma crise da gota produz uma longa série de paixões, como pesar, esperança, medo, mas não deriva diretamente de nenhum afeto ou idéia. (T, p. 310)

As paixões (impressões de reflexão) dividem-se em dois tipos: calmas e violentas. “Do primeiro tipo são o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade” (T, p. 310). Hume faz ainda uma segunda divisão das paixões, a saber: diretas e indiretas: “Por paixões diretas entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Por indiretas as que procedem dos mesmos princípios, mas pelas conjunções de outras qualidades” (T, p. 311). Como exemplo das paixões indiretas: orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade, malevolência, generosidade; como exemplo, das diretas: desejos, aversão, tristeza, alegria, esperança, medo, desespero, confiança.

Na Parte III, Hume analisa a relação das paixões diretas com a vontade,

e considera esta não propriamente uma paixão, mas o mais notável dentre “todos os efeitos imediatos da dor e do prazer” (T, p. 435); conseqüentemente, um efeito das próprias paixões diretas. A definição de vontade é-nos dada por Hume na seguinte passagem: “Desejo observar que entendo por vontade simplesmente a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (T. p. 435). Anterior à vontade aparece sempre uma paixão a ela conjuntada, e como não podemos colocar algo anterior às paixões, estas são vistas por Hume como o limite da pesquisa acerca das causas das ações.

1.4 QUE A RAZÃO NÃO ORIGINA AS AÇÕES

Observando atentamente todo o desenvolvimento da questão da causalidade, veremos que a forma como Hume tratou a crença e a inferência causal já se constitui um belo e peremptório argumento para justificar que a racionalidade não promove, amiúde, ação alguma. Como todo o conteúdo do argumento já foi extensamente trabalhado, o exporemos apenas em seu aspecto formal.

1ª Premissa: Só a crença causal nos leva à ação em que a relação de causa e efeito está envolvida.

2ª Premissa: A razão não fundamenta a crença causal.

Conclusão: A razão não nos leva à ação em que a relação de causa e efeito está envolvida.

A razão não funda a crença causal, assim Hume nos instruiu, e com base nessa idéia construímos o argumento anterior. Mas há casos em que a razão pode ser um móbil intermediário para a ação, na medida em que esta dependa da descoberta da relação causal ou dos meios para a satisfação do desejo que originou a vontade.

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer

por causa de um objeto, sentimos, em consequência disto, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou a abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é evidente que tal emoção não se limita a isso; ao contrário, faz que olhemos para todos os lados, abrangendo qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É, aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma ação subsequente. Mas é claro que, neste caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. (T, p. 450)

A razão é, assim, inerte apenas no que se relaciona ao impulso originário da ação e, por conseguinte, da vontade; mas como ela oferece os meios para que os fins sejam alcançados, é incorreto afirmar que ela é totalmente inerte. É por isso que Hume argumenta que como ela não gera nenhuma ação ou volição, é “incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção” (T, p. 450). O raciocínio dele objetiva mostrar que só um impulso contrário e fundador da ação pode se opor à paixão; como a razão não funda a ação, logo... “Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. A razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar à outra função além de servir e obedecer a elas” (T, p. 451).

No momento preciso em que Hume anuncia essa sentença, está falando estritamente do caráter originário da ação em busca do prazer em detrimento da dor; e neste sentido a razão é escrava mesma, porque diante do impulso ela automaticamente sai em auxílio das paixões. Anthony Quinton propõe que “escrava” deve ser entendido como “serve como instrumento para a satisfação de”⁶. E que “só deve ser” é um floreio retórico irrelevante⁷. MacIntyre, ao contrário, nos diz que “a paixão dá uma função prática à razão [...]. Não há nenhum exagero retórico com relação a sua própria visão quando Hume afirma: ‘a razão é e deve ser apenas escrava das paixões [...]’”⁸.

⁶ QUINTON, Anthony. **Hume**. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 4.

⁷ *Ibidem*.

⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 1991. p. 328.

Por que a razão, mesmo não sendo responsável pela origem das ações, não pode fazer frente às paixões? A resposta é consequência do papel que a razão desempenha na descoberta da verdade. Na procura da verdade a razão opera sempre com idéias, e como a paixão é uma existência original ou modificação de existência, ela “não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente [...]” (T, p. 451). Logo, não pode haver uma oposição ou contradição entre razão e paixão, devido à natureza desta (uma impressão). Como no campo dos fatos a razão descobre a verdade comparando as idéias com os objetos que representam, a paixão não sendo uma idéia, em nada a respeito dela a razão se pronunciará. “Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão, pois tal contradição consiste na discordância entre certas idéias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam” (T, p. 451).

Vejamos o seguinte. Sendo a razão empregada na descoberta da verdade, tudo que tiver uma dependência da descoberta desta última terá, conseqüentemente, uma dependência da própria razão. Logo, pode haver uma espécie de oposição entre razão e paixão, desde que esta esteja acompanhada de algum juízo ou opinião infundada. Por conta disso, quando uma paixão, por exemplo, a do medo, surge decorrente de um objeto que na verdade não existe, logo esse sentimento desaparece quando a razão nos informa de tal fato. Assim também, quando agimos movidos por uma paixão e escolhemos os meios errados ou insuficientes para o fim pretendido nos enganando em nossos juízos de causa e efeito, quando a razão nos informa de tal equívoco a paixão desaparece.

Posso desejar uma fruta que julgo possuir um sabor excelente; mas se me convencerem de meu engano, meu desejo cessa. Posso querer realizar certas ações como meio de obter um bem desejado; mas como minha vontade de realizar essas ações é apenas secundária, e se baseia na suposição de que elas são as causas do efeito pretendido, logo que descubro a falsidade dessa suposição tais ações devem se tornar indiferentes para mim (T, p. 452).

É somente em tais casos que paixão e razão disputam o controle da vontade e das ações, mas a disputa refere-se aos meios, nada tem a ver com a

origem das ações. A consequência que Hume extrai dessa abordagem é que quando a paixão não se funda num falso juízo, e nem escolhe meios insuficientes para sua finalidade, a razão não só é impotente para contrariá-la, como não pode justificá-la, nem condená-la: “Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um índio ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida” (T, p. 452).

No início deste capítulo falamos que as paixões são as causas que originam as ações e determinam a vontade, e apontamos a divisão que Hume faz entre paixões calmas e violentas. Agora mostraremos que as disputas acerca do controle da vontade residem estritamente no campo das próprias paixões, entre as violentas e as calmas. O argumento de Hume consiste em mostrar que existe um outro engano quando se diz, em muitas ocasiões, que se agiu seguindo as determinações da razão: isso ocorre pelo fato de confundirmos a razão com uma paixão calma. A racionalidade, em seu exercício,

não produz nenhuma emoção sensível; e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto. É por isso que toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranquilidade é confundida com a razão por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência. (T, p. 453)

Podemos acrescentar que isso se dá, em grande medida, justamente por ela sempre trabalhar no campo das idéias, que, segundo a teoria da mente desse autor, são cópias das impressões e, portanto, fracas em vivacidade, não provocando, assim, grandes impactos no espírito. Neste ponto, Hume conclui o seguinte:

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. Esses desejos são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão pelo mal, considerados meramente enquanto tais. Quando alguma dessas paixões é calma e não causa nenhuma desordem na alma, é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que

procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade. Supomos que sua natureza e seus princípios são os mesmos porque suas sensações não são evidentemente diferentes. (T, p. 453)

Como além das paixões calmas, “que freqüentemente determinam a vontade”, há outras paixões que também a determinam, por exemplo, a paixão do ressentimento, que nos faz desejar um mal àquele que nos causou algum tipo de dano, e é um tipo de paixão violenta, é sempre a prevalência de uma delas que determina nossa vontade. Na ótica de Hume, quando as paixões violentas são sobrepujadas pelas calmas, a isso se dá o nome de firmeza de caráter.

Os homens com freqüência agem conscientemente contra seus próprios interesses, por essa razão, a perspectiva do maior bem nem sempre os influencia. Os homens muitas vezes se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguirem seus interesses e objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina. Observamos em geral, que ambos os princípios atuam sobre a vontade; e, quando são contrários, um dos dois prevalece, segundo o caráter geral ou a disposição da pessoa. O que se chama de firmeza de caráter implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas; mas é fácil observar que não há ninguém que possua essa virtude de forma tão consciente que nunca, em nenhuma ocasião, ceda às solicitações da paixão e do desejo. A essas variações de temperamento se deve a grande dificuldade em se decidir acerca das ações e resoluções humanas, quando existe qualquer contrariedade de motivos e paixões. (T, p. 454)

Nosso filósofo nos aponta uma distinção importante a ser feita no que concerne às paixões. Deve-se “diferenciar paixões calmas de paixões fracas, e paixões violentas de paixões fortes” (T, p. 454). O forte, nesse caso, tem a ver apenas com o poder que determinada paixão tem na condução da vontade, e não com o estado emocional que ela provoca.

É evidente que as paixões não influenciam a vontade na mesma proporção de sua violência ou da desordem que ocasionam no humor; ao contrário, uma vez que uma paixão se estabelece como um princípio de ação e se torna a inclinação predominante da alma, ela comumente não produz mais nenhuma agitação sensível. Como a repetição, o costume e sua própria força fazem tudo se submeter a ela, a paixão dirige as ações e a conduta sem essa oposição e essa emoção que tão naturalmente acompanham cada explosão momentânea de paixão. (T, p. 454)

Vemos, assim, que uma paixão violenta transforma-se numa calma, e vice-versa. Esse fenômeno decorre, segundo este autor, da relação que a paixão

mantém com seu objeto. Ambas, segundo ele, perseguem o bem e evitam o mal, e a metamorfose acontece, simplesmente, por conta da proximidade que o objeto, tido como bom, mantém da paixão que a ele se relaciona. Dessa forma, uma paixão calma tornar-se-ia uma paixão violenta – o grau do afeto aumentaria – caso o objeto desta paixão dela estivesse próximo, tornando-se fraco caso o objeto se distanciasse. Esse é o efeito da relação de contigüidade (no espaço e no tempo) sobre a imaginação. Se relembrarmos a definição de crença – a vivacidade com que uma idéia ou impressão se apresenta ao espírito –, perceberemos que ela relaciona-se diretamente com as paixões, no sentido de transformar uma paixão calma em violenta. De acordo com Hume, existe “uma razão fácil para explicar por que tudo que nos é contíguo no espaço ou no tempo é concebido com uma força e vividez peculiar, e supera qualquer outro objeto em sua influência sobre a imaginação” (T, p. 463). Isso acontece porque ao concebermos os objetos que consideramos reais e existentes

nós os tomamos em sua ordem e situação próprias; nunca saltamos de um objeto a outro que lhe seja distante sem percorrer, ao menos superficialmente, todos os objetos interpostos entre eles [...]. É fácil conceber que essa interrupção deve enfraquecer a idéia ao romper a ação da mente, impedindo assim que a concepção seja tão intensa e contínua como nas ocasiões em que refletimos acerca de um objeto mais próximo. Quanto menos passos são necessários para chegar ao objeto, e quanto mais suave o caminho até ele, menos sentimos a diminuição da vividez; mas esta ainda poderá ser mais ou menos notada, proporcionalmente aos graus de distância e dificuldade. (T, p. 463-464)

Como uma impressão pela sua própria definição é mais viva, assim como as idéias e impressões se confundem ou se aproximam umas das outras quando diminui ou aumenta o grau de vivacidade,⁹ quanto mais próximo o objeto estiver de uma impressão (no sentido de se aparentar mais com ela, sensivelmente falando) maior influência terá sobre a imaginação:

Devemos, pois, considerar aqui dois tipos de objetos: os contíguos e os remotos, aqueles, por meio de sua relação conosco, aproximando-se das impressões em força e vividez; estes últimos, em razão da interrupção em nosso modo de concebê-los, aparecem de maneira mais fraca e imperfeita. (T, p. 464)

⁹ Ver Tratado, Seção I, Parte I, do Livro I, p. 26.

A contigüidade, ao tornar um objeto de uma paixão mais próximo dela, aviva a imaginação provocando uma maior intensidade na paixão. Existem outras causas que influenciam nossas paixões, transformando-as ora em paixão calma, ora em violenta; mas como a relação de contigüidade é a que nos interessará no decorrer deste trabalho, deixamos à curiosidade do leitor pesquisar no Tratado as outras causas que influenciam as paixões.

1.5 DO CONCEITO DE RAZÃO EXPERIMENTAL (OU RAZÃO PRÁTICA?¹⁰)

A fim de apreciarmos melhor a posição de Hume em relação ao caráter inerte da razão na origem das ações, assim como por que não se pode falar de uma oposição entre paixão e razão, é preciso discutir o estatuto desse raciocínio que informa os meios para a realização da ação.

Esse saber racional que aponta certos meios para a consecução da ação, opera com o princípio da causalidade. Por que a razão indica a água ao invés da cicuta para matar a sede? Porque a primeira mostrou-se, “na experiência”, matando a sede e não causando nenhum dano à saúde humana. A razão, aqui, portanto, é puramente indutiva. Mas a causalidade, vimos, é um sentimento no espírito fruto da repetição e conjunção regular dos objetos – não há uma conexão real entre eles, essa conexão se dá na mente. Esta racionalidade é muito mais um impulso mecânico, já que ela não passa de registros ou impressões na alma. Há um aspecto nuclear na teoria de Hume: a razão é adestrada pela experiência, mas é livre no espírito; ela está no espírito mas não pertence a ele. Hume nos diz que a “memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou vividez de nossas idéias” (T, p. 298). No campo dos fatos a racionalidade tem sua gênese assentada no terreno do sentimento.

¹⁰Alasdair MacIntyre usa a expressão racionalidade prática ao falar da razão em Hume. (Justiça de Quem? Qual Racionalidade? Edições Loyola: São Paulo, 1991. CapítuloXVI). O mesmo faz Giles Deleuze em Empirismo e Subjetividade, durante toda sua argumentação (São Paulo: Editora 34, 2001). Preferimos usar a terminologia razão experimental, pois acreditamos ficar mais de acordo com a filosofia de Hume. O conceito de razão prática tem um comprometimento direto com a filosofia kantiana, para a qual a vontade é uma espécie de razão prática; algo inconcebível em Hume. “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional age *segundo* a *representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Lisboa: Edições 70, p. 47).

Essa é precisamente a posição de Gilles Deleuze. No seu livro “Empirismo e Subjetividade”, capítulo 1, página 23, ele diz, ao falar do tema, que a razão experimental em Hume “é uma espécie de sentimento”. E, como falamos acima que tal razão é principalmente causal, ela deve ter sua gênese no hábito. É o que Deleuze defende, ao falar sobre a relação entre probabilidade e causalidade.

No empirismo de Hume, a gênese é sempre compreendida a partir de princípios e como um princípio. Derivar a causalidade da probabilidade é confundir essa formação progressiva de um princípio, do qual a razão depende, com o progresso de um raciocínio. Com efeito, a razão experimental nasce do hábito, não o inverso. O hábito é a raiz da razão, o princípio do qual ela é o efeito.¹¹

Pode ser levantada a seguinte objeção a essa interpretação: uma coisa é perceber que a água é salutar para o organismo humano, aqui se reconhece que o processo vem do campo do sentir; outra coisa é saber onde encontrar a água quando a sede exige. Com essa objeção, parece, pois, que, no segundo caso, a racionalidade, ao contrário do primeiro, em que ela identifica o fim por conta de um automatismo decorrente de sucessivos registros na imaginação e na memória, já não age da mesma forma. Se requer aqui, pode-se argumentar, uma maior sofisticação, já que o processo não se dá automaticamente. Diríamos que, pelo menos na maioria dos casos, isso não passa de uma ilusão da imaginação. Pois se percorrermos toda a trajetória da razão à procura da água, veremos que ela não deu muitos passos, ou mesmo todos, em que a experiência, através da ação do hábito sobre a imaginação, não tenha sido sua “causa”. Mas se a racionalidade experimental é causada, significa que ela não pode alçar-se à condição de fundadora das ações, já que ela está envolvida no mesmo processo.

Para mostrar que nosso raciocínio anterior não passa de mera elucubração, vamos embasá-lo na questão que Hume trata acerca da razão dos animais. Como o desenvolvimento dela se encontra na breve Seção XVI, do Livro I, na Parte III do Tratado, faremos um resumo das idéias do filósofo. A inferência de que os animais raciocinam acerca da experiência, como os homens, havendo aqui uma diferença apenas de grau, baseia-se numa analogia. Percebemos os mesmos sentimentos e afetos que se apresentam nos homens, também nos animais.

¹¹DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 67-68.

Percebemos também, nestes, o desempenho de tarefas que, quando comparadas àquelas que aqueles fazem, sugerem a ação de um raciocínio. Ou seja, vemos os animais, tal qual os homens, adaptando os meios a determinados fins. E é “com base na semelhança entre as ações externas dos animais e as por nós mesmos realizadas que julgamos que também suas ações internas se assemelham a nossa” (T, p. 210). E Hume diz ainda que “o defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassem a capacidade dos animais, mas até das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie [...]” (T, p. 210). A questão epistemológica aqui é bem clara: diante da grande semelhança apontada, quer nas atividades práticas, quer na questão dos sentimentos, como justificar que só os homens possuem razão?

Hume cita dois exemplos de comparação entre as ações desenvolvidas pelos homens e pelos animais, uma mostrando um caráter ordinário, a outra um caráter mais sofisticado e extraordinário. Para o primeiro tipo, Hume cita o exemplo de um cão que evita o fogo e os precipícios, e que se afasta de estranhos e trata seu dono carinhosamente. Para o segundo, ele diz: “Um pássaro que escolhe com grande cuidado e precisão o lugar e os materiais para seu ninho, que choca seus ovos pelo tempo devido e na estação apropriada, com a precaução de um químico que realiza a experiência mais delicada, fornece-nos um exemplo vivo do segundo” (T, p. 211).

O que nos interessa nesse ponto não é reforçar a tese de Hume com outros exemplos, já que a investigação científica e a psicologia animal contemporâneas já fazem tal tarefa; o que queremos ressaltar é que, segundo Hume, o raciocínio dos animais assenta nos mesmos princípios que o dos homens: “Quanto às ações do primeiro tipo, afirmo que procedem de um raciocínio que, em si mesmo, não é diferente nem fundado em princípios diferentes dos que aparecem na natureza humana” (T, p. 211). Os animais, da mesma forma que os homens, nunca percebem nenhuma conexão real entre os objetos. É pelo hábito, portanto, que inferem uns dos outros. São incapazes de, mediante argumentos, formar a conclusão geral de que objetos que eles nunca experimentaram se assemelham àqueles de que já tiveram experiência. Portanto, “é unicamente por meio do

costume que a experiência opera sobre eles” (T, p. 212). Ora, por que essa comparação que Hume faz ampara nosso raciocínio anterior? Simplesmente porque Hume, a nosso ver, coloca a seguinte questão filosófica: se os princípios das inferências de homens e animais são os mesmos, ou bem os animais raciocinam, ou bem os homens agem, quando pensam que estão raciocinando, exclusivamente por instinto.

Nada mostra melhor a força que o hábito exerce ao fazer-nos aceitar um fenômeno qualquer que o fato de os homens não se espantarem com as operações de sua própria razão, ao mesmo tempo em que admiram o ‘instinto’ dos animais e têm dificuldade em explicá-los simplesmente porque não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios. Mas, a se considerar devidamente a questão a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa seqüência de idéias conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a virtude última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem. (T, p. 212)

Na verdade, a razão experimental sendo condicionada pela experiência, faz com que o processo intelectual dependa da ação do hábito. Logo, quando os fenômenos são bem regulares a decisão “racional” é bem mais rápida. Com efeito, vendo que o fogo sempre queimou, ao vê-lo, experimentamos uma sensação de medo e o evitamos. Assim como, ao percebermos que a água sempre saciou nossa sede, não hesitamos em bebê-la, a fim de obter o prazer que ela proporciona ao aliviar nossa ansiedade e satisfazer nossas necessidades orgânicas. Mas, quando os fenômenos não são tão regulares, instala-se uma certa hesitação, pois levamos em consideração os eventos contrários, e a razão passa a julgar probabilisticamente. Porém, como vimos, esse raciocínio “probabilístico” depende inteiramente dos afetos que os objetos empíricos causaram em nós. Nesse processo não há distinção entre aquilo que chamamos entendimento ou imaginação.

A probabilidade surge de uma oposição de chances ou causas contrárias, que não permite que a mente se fixe em nenhum dos lados, fazendo que ela seja jogada incessantemente de um ao outro, ora determinada a considerar um objeto como existindo, ora o contrário. A imaginação ou entendimento, como se queira chamá-lo, flutua entre as considerações opostas; e embora possa freqüentemente se voltar mais para um lado que para outro, é-lhe impossível permanecer em um deles, em razão da oposição das causas ou chances. (T, p. 476)

Esse conceito de razão experimental, que construímos de acordo com os textos de Hume, serve como um forte argumento adicionado aos anteriores para mostrar que a razão não origina nossas ações, pois essa razão prática já é, em sua origem, um sentimento provindo da experiência. Na primeira Investigação, em nota na página 62, ele desmistifica a separação que se costuma fazer entre o raciocínio (que é, amiúde, considerado como mero resultado de nossas faculdades intelectuais) e a experiência (que não passa de uma informação dos sentidos), mostrando que a razão é uma subsunção da experiência.

Se examinarmos os argumentos em uma das ciências acima mencionadas e supormos que eles são meros efeitos do raciocínio e da reflexão, verificaremos que terminam pelo menos em alguma conclusão ou princípio geral, dos quais não podemos alegar outra razão a não ser a observação e a experiência [...]. A verdade é que um homem que raciocina sem experiência não poderia raciocinar se olvidasse inteiramente a experiência; quando designamos alguém com esta característica, fazemo-lo somente em sentido comparativo e supomos que possui experiência em grau mais ou menos imperfeito. (IEH, p. 62)

1.6 DA IDÉIA DE LIBERDADE E NECESSIDADE

Como a idéia de poder, força ou causa, não surge de nenhum tipo de volição exercida pelo sujeito, a vontade não se constitui a força motriz das ações. Pois não encontramos na vontade a impressão primeira que aponta para o marco inicial da ação, ao mesmo tempo em que sempre podemos apontar uma paixão anterior à vontade e às ações. A vontade, nesse sentido, seria, por assim dizer, um componente da própria paixão. Se não há, então, uma faculdade que possa se opor ou conter as paixões, segue-se por isso que as ações humanas são necessárias, e não livres, não obstante toda variação que possam vir a sofrer quando a razão as instrui acerca dos meios adequados para sua melhor satisfação? Hume afirma que sim. Para expor as razões dele é preciso apresentar o exame dos conceitos de liberdade e necessidade que compõem sua teoria compatibilizadora.

1.6.1 Da necessidade

Devemos voltar às considerações feitas acerca do princípio da causalida-

de. Vimos que Hume negou qualquer nexos causal real entre os objetos, sendo a razão totalmente ineficaz para tentar fundamentar esse princípio. Quando trabalha com idéias, somente, não consegue estabelecer nenhum argumento lógico que nos faça concordar com a conexão real entre os objetos. Quando investiga os fatos empíricos, também não consegue justificar tal vínculo. As idéias em nossa mente também não têm nenhuma conexão necessária, pois a imaginação pode separá-las sempre que lhe aprouver (as complexas). Mas, lembremos: a conexão necessária entre os fenômenos naturais foi negada de um prisma lógico, mas não psicológico, pois, como explicamos, a necessidade causal é uma impressão no espírito; um sentimento de crença que se instala decorrente da ação do hábito sobre a imaginação. Vejamos agora como Hume constrói a idéia de necessidade acerca dos fenômenos do espírito.

No Livro II (Das Paixões), ao tratar das idéias de liberdade e necessidade, Hume deixa claro qual será a sua forma de raciocinar a fim de averiguar se as ações humanas são necessárias ou não.

Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias, e que, na comunicação de seu movimento e em sua atração e coesão mútuas, não há nenhum traço de indiferença ou liberdade [...]. Portanto, as ações da matéria devem ser vistas como exemplos de ações necessárias, e tudo que, por esse aspecto, estiver na mesma situação que a matéria deverá ser admitido como necessário. Para saber se é este o caso das ações da mente, começaremos examinando a matéria e analisando qual o fundamento da idéia de uma necessidade em suas operações, e por que concluímos que um corpo ou ação é a causa infalível de outro corpo ou ação. (T, p. 436)

E prossegue:

Eis aqui, portanto, dois pontos que devemos considerar como essenciais à necessidade: a união constante e a inferência da mente; onde quer que os descobramos teremos de admitir uma necessidade. Ora, como a única necessidade existente nas ações da matéria é a que deriva dessas circunstâncias, e como não é por meio de uma visão direta da essência dos corpos que descobrimos sua conexão, a ausência dessa visão, enquanto a união e a inferência se mantêm, nunca, em nenhum caso, eliminará a necessidade. [...], basta provar a existência de uma união constante nas ações da mente para estabelecer a inferência, justamente com a necessidade dessas ações. (T, p. 436-437)

O objetivo de Hume será mostrar, pela experiência, “que nossas ações

possuem uma união constante com nossos motivos, temperamentos e com as circunstâncias que nos envolvem” (T, p. 437). Ora, constatada essa uniformidade nas ações humanas, da mesma forma como ocorre nas operações dos corpos, pode-se, legitimamente, fazer-se inferências e predições, tanto numas como noutras.

Toda gente reconhece que há grande uniformidade nas ações humanas em todas as nações e em todas as épocas, e que a natureza humana sempre permanece igual em seus princípios e operações.¹² Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade e o espírito público, paixões misturadas em vários graus e distribuídas pela sociedade têm sido, desde o começo do mundo, e ainda são, a fonte de todas as ações e empreendimentos que se têm sempre observado entre os homens. (IEH, p. 91)

E no Tratado nos diz que,

quer consideramos os homens segundo suas diferenças de sexo, idade, governo, condição ou método de educação, podemos discernir a mesma uniformidade e regularidade na operação dos princípios naturais. Causas semelhantes sempre produzem efeitos semelhantes do mesmo modo que na ação mútua dos elementos e poderes da natureza. (T, p. 437)

Note-se que, embora haja uma diversidade de ações decorrentes da educação e cultura, além de ser tão comum na espécie humana uma inconstância nas ações por conta da alteração do temperamento – das paixões – e desejos que se modificam, ainda assim, nos fala Hume: “devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos externos” (T, p. 439).

Se um homem, que sei que é honesto e rico e com o qual mantenho íntima amizade, vem à minha casa onde estou rodeado por meus criados, estou bem seguro que não me apunhalará antes de sair a fim de roubar meu tinteiro de prata e deste evento suspeito tanto como de que venha abaixo a casa que é nova e solidamente construída e alicerçada. (IEH, p. 97)

E quando há uma relativa incerteza, devido à irregularidade entre motivos e ações, tal qual ocorre, com freqüência, com respeito aos fenômenos

¹² Margarita Costa nos diz que não se deve entender por natureza humana algo como a essência do homem, como fizeram os filósofos medievais e racionalistas modernos, mas “um complexo ou sistema de faculdades” (As Idéias Morais e Sócio-Políticas de Hume. Argentina: revista do instituto de investigações educativas. Série: documentos e investigações, 1979, p. 7).

naturais, onde as mesmas causas nem sempre acompanham os mesmos efeitos, da mesma forma que neste campo a mente opera com raciocínio probabilístico.

A mente pesa as experiências contrárias e, subtraindo das superiores, procede segundo o grau de segurança ou evidência que resta [...]. Nenhuma união pode ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres; se, em outros casos, a união é incerta, essa incerteza não é maior que a de algumas operações dos corpos. Não Podemos extrair do primeiro tipo de irregularidade uma conclusão que não se siga igualmente do outro. (T, p. 440)

Importante também é enfatizarmos que, assim como no que se refere aos objetos empíricos, o entendimento ou razão nas questões morais dependem igualmente dessa regularidade nas ações, pois “se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento que pudéssemos fazer deste gênero fosse irregular e anômalo, seria impossível coletar algumas observações gerais sobre a humanidade e nenhuma experiência, por mais que a reflexão a houvesse assinalado, serviria para algum fim” (IEH, p. 92).

Dessa similaridade que Hume constata nas inferências, tanto no que se prende aos fenômenos naturais quanto aos humanos, ele estabelece que a necessidade da mente em passar das causas aos efeitos é a mesma que aquela com que passa dos motivos as ações. Ou seja, quando motivos semelhantes se apresentam ao espírito, as mesmas ações que os acompanharam no passado são inferidas. A origem da idéia de necessidade é a mesma que se apresenta para os objetos externos, a saber, uma impressão de reflexão.

À medida que os homens estendem suas relações e tornam mais complexas suas comunicações com os outros homens, sempre compreendem em seus planos de vida uma maior variedade de atos voluntários que esperam, por motivos justos, que colaborem com sua própria ação. Em todas essas conclusões tiram suas regras da experiência passada, do mesmo modo que em seus raciocínios sobre objetos externos; acreditam firmemente que tanto os homens como os elementos devem continuar em suas operações tal como foram sempre encontrados. Um fabricante conta ao mesmo tempo com o trabalho de seus empregados para a execução de qualquer obra como com a maquinaria empregada, e ficaria igualmente surpreso se se decepcionasse em suas expectativas. (IEH, p. 96)

É uma espécie de sentimento que surge no espírito decorrente da repetição regular dos fenômenos e, portanto, do mesmo modo como ocorre

naquele campo, não assenta em bases racionais. Esta necessidade das ações não é lógica, e sim psicológica. Pois assim como não podemos garantir que o calor sempre seguirá o fogo, também não podemos garantir, tomando o exemplo de Hume, que aquele sujeito rico e honesto não nos apunhalará a fim de nos roubar. A regularidade engendra a crença. A grande questão que ele nos informa, é que a necessidade sempre foi aceita por toda humanidade, nos termos em que ele mesmo a conceituou.

Numa palavra, a inferência e o raciocínio experimental referentes aos atos de outrem incorporam-se tanto na vida humana, que nenhum homem, enquanto está desperto, deixa de utilizá-los por um momento sequer. Não temos razão, portanto, para afirmar que toda a humanidade sempre tem concordado com a doutrina da necessidade tal como a definição e a explicação dadas mais acima? (IEH, p. 96)

Essa é a grande contradição prática apontada por Hume, pois muito embora neguemos com palavras e argumentos sofisticados a doutrina da necessidade das ações, nos surpreendemos, basta atentarmos para isso, atribuindo causas às ações humanas e fazendo inferência acerca delas com toda convicção. Diz ele que embora a humanidade tenha sempre reconhecido a necessidade das ações “em toda sua ação política e em todos os seus raciocínios, manifesta-se, contudo, relutante em reconhecê-la em palavras, tendo antes mostrado, em toda época, uma tendência a professar opinião contrária” (IEH, p. 98).

Agora, sem dúvida, a questão mais importante a que devemos atentar na concepção de Hume, é que, da mesma forma como ocorre nos objetos externos, em que a necessidade não existe de fato neles, já que não existe uma conexão causal real, mas, tão-somente, no espírito de quem os observa, no que se refere às ações humanas se dá o mesmo. A necessidade é algo que reside no espírito de quem observa, e não no de quem pratica as ações. É pontualmente essa caracterização que nos leva, segundo ele, a não aceitar que as ações humanas sejam determinadas. Pois como o agente das ações, na maioria das vezes, percebe seus atos como sujeitos à sua vontade (como mostramos, apenas por uma associação), imagina que sente esta não subordinada a nada. E pelo fato de, quase sempre, poder exercer sua “liberdade” fazendo operar sua vontade quer num sentido, quer noutro, quer em busca de um objeto, ou a seu bel-prazer evitando-o, ao

experimentar essa sensação julga-se, então, livre. O equívoco nessa forma de pensar, é não “considerarmos que o fantástico desejo de mostrar a liberdade é aqui o motivo de nossas ações” (IEH, p. 99). E ainda:

Parece certo que, qualquer que seja a maneira pela qual sentimos em nós a liberdade, um espectador pode geralmente inferir nossos atos de nossos motivos e de nosso caráter, e mesmo quando não pode, conclui geralmente que poderia se conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento e as fontes mais secretas de nossa disposição – esta é, portanto, a verdadeira essência da necessidade, segundo a doutrina anterior. (IEH, p. 99)

1.6.2 Da liberdade

Hume dá o mesmo tratamento que deu aos fenômenos naturais às questões humanas, mostrando que em ambos os lados a relação de causa e efeito está presente. Nossas ações não podem, assim, serem consideradas livres, pois que seguem as disposições de nossas paixões, motivos e caracteres de uma forma geral. O próximo passo do filósofo será mostrar que o conceito de liberdade só pode ser extraído do próprio conceito de necessidade, no sentido especial que ele lhe dá. O ponto decisivo do argumento do escocês será mostrar que a única forma de se negar a necessidade das ações é-se cunhando um conceito diferente do seu para o princípio da causalidade, já que, ao se aceitar a forma como ele concebeu tal princípio, deve-se, como consequência, concordar com a doutrina da necessidade, visto que esta é parte essencial daquele princípio. Mas, ao negarmos a necessidade destruimos a noção de causa, relegando o ordenamento e regularidade dos fenômenos naturais e morais ao acaso.

Ouso afirmar, com toda segurança, que ninguém há de tentar refutar esses raciocínios, a menos que altere minhas definições e atribua um sentido diferente aos termos causa, efeito, necessidade, liberdade e acaso. De acordo com minhas definições a necessidade é parte essencial da causalidade; conseqüentemente, a liberdade, ao suprimir a necessidade, suprime também as causas, e é o mesmo que o acaso. 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. Se alguém alterar as definições, não posso pretender argumentar antes de conhecer o sentido que se atribui a esses termos. (T, p. 443)

Portanto, o dilema que Hume nos apresenta é bastante claro: a experiência, seguindo seu método empírico, não mostra o menor sinal de acaso, tanto nos fenômenos naturais quanto nos humanos. O princípio da causalidade é aceito factualmente nos dois âmbitos, pois sempre buscamos alguma causa que explique os fenômenos naturais e morais. Desse jeito, negar a necessidade que está implícita no conceito de causalidade, atribuindo uma idéia de acaso ou de liberdade de indiferença as nossas ações (podemos agir assim ou não a nosso bel-prazer) é negar o próprio princípio; e isso é, em si, contraditório. Ao mesmo tempo em que, como foi mostrado, não conseguimos identificar em nossa vontade nenhum poder ou força originais, não podemos também deixar de atribuir alguma causa ou motivo externos ou internos anteriores a ela. A única forma de se manter o princípio da causalidade é, por conseguinte, negando as idéias de acaso e liberdade de indiferença (vontade livre). Porém, pode-se conciliar as idéias de liberdade e necessidade, desde que aquela seja definida em termos de uma liberdade de constrangimento ou de restrições do agir.

Mas para realizar nosso projeto de reconciliação relativo à questão da liberdade e da necessidade – a mais controvertida questão da metafísica, a mais litigiosa das ciências – não precisamos de muitas palavras para provar que todos os homens sempre têm concordado a respeito da doutrina da liberdade, assim com a da necessidade, e que toda discussão a este respeito tem sido puramente verbal. Pois o que se entende por liberdade quando se aplica a palavra às ações voluntárias? Não podemos certamente dizer que estes atos têm tão pouca conexão com os motivos, as inclinações e as circunstâncias, que um não deriva do outro com um certo grau de uniformidade e que um não proporciona nenhuma inferência pela qual podemos concluir a existência do outro. Pois estes são fatos patentes e reconhecidos. Por liberdade, então, podemos apenas entender um poder de agir ou não segundo as determinações da vontade, isto é, se escolhermos permanecer em repouso podemos; mas, se escolhermos mover-nos, também podemos. Ora, reconhece-se universalmente que esta liberdade incondicional encontra-se em todo homem que não esteja prisioneiro ou acorrentado. Logo, aqui não há assunto para discussão. (IEH, p. 100)

Logo, para Hume, ou adota-se um outro conceito de causalidade ou admite-se a necessidade que dele é parte integrante, onde “a liberdade, oposta à necessidade e não à restrição, é a mesma coisa que o acaso e a respeito do qual toda a gente está de acordo que não existe” (IEH, p.101). Vê-se, por isso, que a única idéia de liberdade admitida por Hume é a de constrangimento. Mas ele vai mais adiante nessa questão. Segundo esse autor a causalidade das ações é condição *sine*

quo non para a imputabilidade moral. Admitir que as ações não são causadas impossibilitaria o julgamento moral. Excluindo-se as causas todas as ações estariam, por assim dizer, ao sabor do acaso, não podendo ser da responsabilidade de ninguém. É somente quando vinculamos as ações à alguma causa, que reside no caráter das pessoas, que podemos condená-las ou não, moralmente falando.

As ações são, por sua própria natureza, temporais e perecíveis e se não procedem de alguma causa que reside no caráter ou disposição da pessoa que as realizou não podem redundar em sua honra, se são boas, nem em sua infância, se são más. Admitamos agora que as próprias ações podem ser condenáveis e contrárias a todas as regras da moral e da religião, mas que a pessoa não é responsável por elas. Como as ações não procedem de algo que seja durável e constante, e que não deixam atrás de si nada desta natureza, é impossível que por causa delas a pessoa possa tornar-se objeto de castigo ou vingança. Assim, de acordo com o princípio que nega a necessidade e, por conseguinte, as causas, um homem é tão puro e imaculado depois de ter cometido o mais horrendo crime como no primeiro momento de seu nascimento, já que seu caráter não se relaciona com suas ações, pois elas não derivam dele, e a perversidade de umas não serve para provar a depravação do outro. (IEH, p. 102)

Realmente, os homens não são acusados por ações que tenham executado casualmente ou sem intenção. Até juridicamente é sempre uma circunstância atenuante quando há suficientes elementos que indiquem que assim se deram as ações. Quando os homens agem com pressa e sem premeditação, são menos condenados, pela simples razão de que um temperamento precipitado, “embora dotado de uma causa ou princípio constante no espírito, atua apenas por intervalo e não corrompe todo o caráter” (IEH, p.103).

Por outro lado, o arrependimento purifica todos os crimes, se acompanhado de uma reforma da vida e dos costumes. Como explicar isto? Apenas declarando que as ações tornam alguém criminoso quando elas constituem provas da existência de princípios criminais, em seu espírito; quando, por uma alteração destes princípios, deixam de ser provas concludentes, igualmente deixam de ser criminais. Mas, excetuando a doutrina da necessidade, elas nunca foram provas concludentes e, por conseguinte, nunca foram criminais. (IEH, p. 103)

Hume finaliza seu projeto conciliador afirmando que é justamente aceitando que a liberdade só pode ser concebida da forma como ele fez, ou seja, a liberdade de ir e vir, de agir ou não agir sem coerção externa, que o julgamento moral tem cabimento. Assim, nós julgamos moralmente alguém porque acreditamos que suas ações decorrem de seu caráter, paixões, etc. Tirando essas causas

não podemos vincular as ações ao sujeito e, como conseqüência, julgá-lo. Em consonância com isso, esse mesmo sujeito só pode ser julgado moralmente quando percebermos que não sofreu qualquer coerção externa que o levasse a cometer uma ação imoral, ou a abster-se de realizar uma determinada ação que redundaria numa censura caso não a fizesse.

Será igualmente fácil provar, usando os mesmos argumentos, que a liberdade, segundo a definição acima mencionada e com a qual todos os homens concordam, é também essencial à moralidade e que nenhuma ação humana na qual não se encontra presente é suscetível de qualidades morais, ou possa ser objeto de aprovação ou desaprovação. Pois, como as ações são os objetos de nosso sentimento moral, unicamente na medida em que são indícios, de paixões e afeições, é impossível que elas possam ocasionar o elogio ou a crítica, se elas não procedem destes princípios e se elas derivam inteiramente de uma intervenção exterior. (IEH, p. 103)

Uma conseqüência direta das concepções de Hume acerca da liberdade e da necessidade é que no julgamento moral a liberdade de restrição deve ser levada em consideração enquanto aspecto avaliativo da razão. E quando a falta dela é identificada nas ações, pode servir de base para um perdão moral; porém, sem eliminar o determinismo causal. Dessa forma, quando alguém não realiza uma determinada ação e a censuramos por isso, é porque supomos que tal pessoa deveria ter sido influenciada pelo motivo próprio da ação, e consideramos vicioso que o tenha desconsiderado: “Se, após investigarmos melhor a situação, descobrirmos que o motivo virtuoso estava em seu coração, embora sua operação tenha sido impedida por alguma situação que nos era desconhecida, retiramos nossa censura e passamos a ter pela pessoa a mesma estima que teríamos se houvesse de fato realizado a ação que dela exigíamos” (T, p. 518).

Com relação à liberdade de indiferença, apesar de destruir toda possibilidade de imputação moral, a qual está ligada diretamente a um elemento do caráter, significa dizer que ela não pode, ou não deve, entrar na avaliação para a imputabilidade moral? Perceba-se que o motivo que impede a realização de uma ação pode ser interno, pois uma “crise de gota produz uma longa série de paixões, como pesar, esperança, medo; mas não deriva imediatamente de nenhum afeto ou idéia” (T, p. 310). Mas isso corrobora a idéia de buscar no caráter, paixões e sentimentos, um outro fator determinante que tenha impedido a realização da ação

pelo agente.

Sánchez Vázquez afirma que, “em termos gerais, o homem só pode ser responsável moralmente pelos atos cuja natureza conhece e cujas conseqüências pode prever, assim como por aqueles que, por se realizarem na ausência de uma coação extrema, estão sob seu domínio e controle.”¹³. Como exemplos de coação irresistível cita a neurose, cleptomania ou desajuste sexual, e lança a pergunta se poderíamos responsabilizar moralmente um neurótico que mata num momento de crise aguda, um desajustado sexualmente que lança palavras obscenas a uma mulher por razões inconscientes, ou um cleptomaníaco que rouba por um impulso irresistível. Nesses casos, diz Vázquez, “a coação interna é tão forte que o sujeito não pode agir de maneira diferente daquela como operou, e não tendo realizado o que livre e conscientemente teria querido”¹⁴.

Tomamos esses exemplos de Vázquez para mostrar que em qualquer situação em que se use o argumento da liberdade como fator decisivo, ou participante, da avaliação moral, pressupõe-se sempre o determinismo na base. Contudo, não são argumentos, ou exemplos, tão passíveis de fácil aceitação. Um cleptomaníaco que rouba minha caneta com certeza pode receber meu perdão moral; mas o que rouba as parcas iguarias de uma mãe que contava com elas para alimentar seus filhos não se pode desculpar facilmente. Será que realmente dispensamos do ônus moral um neurótico que mata alguém (uma inocente criança, por exemplo) como afirma Vázquez? Da mesma forma, desculpamos tão facilmente um desajustado sexualmente que estupra uma adolescente por razões inconscientes? Parece que, embora a razão possa apresentar um motivo para se desculpar tais agentes, o dolo nesses casos é tão grande que o foro passa a ser nossos sentimentos. Os estupradores, por exemplo, mesmo sendo protegidos pelo direito de defesa, são tão condenados moralmente que não são raros os casos em que a sociedade manifesta o desejo de fazer justiça com as próprias mãos; e essa censura é tão grande que até mesmo outros criminosos reclamam e, em alguns casos, põem em prática a

¹³ VÁZQUEZ, Sánchez Adolfo. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 116.

¹⁴ VÁZQUEZ, *Ibidem*, p. 117.

sentença proferida pela sociedade, realizando-a nas próprias prisões. Resumindo: quando a ausência de liberdade é colocada como desculpa para a absolvição moral, quer seja a de deslocamento ou de indiferença, pode-se sempre encontrar um fator que operou como causa das ações. O que corrobora a teoria de Hume. Ayer, mesmo discordando em certa medida do filósofo, percebeu bem a questão que explicamos acima. Diz ele:

Quanto à questão do livre arbítrio, creio que Hume tem razão, exceto no que respeita o modo como defende que a sua concepção de liberdade 'é aceite por toda gente'. Concordar-se-ia, penso eu, que o filósofo estabeleceu uma condição necessária de liberdade. Duvido, contudo, que na generalidade seja considerada suficiente. Parece-me, antes, que não só os nossos juízos morais mas também muito de nossos sentimentos sobre nós próprios e sobre as outras pessoas, como os sentimentos de orgulho e de gratidão, são, em parte, guiados por uma noção de mérito que requer da nossa vontade de ser livre mais força do que a prevista pela definição de Hume. Atribuimo-nos, de modo confuso, a nós próprios e aos outros aquilo que algumas vezes já foi descrito como um poder de autodeterminação. O problema consiste no fato de, ainda que existisse algo que correspondesse a esta descrição, não haver possibilidade de escapar ao dilema de Hume. Ou o exercício desse poder se adaptaria a um padrão causal ou ficaria entregue ao acaso e, em nenhum dos casos, parece justificar uma imputação de responsabilidade.¹⁵

¹⁵ AYER, A. J. Hume Mestres do Passado. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 151.

CAPÍTULO II

2. A TEORIA MORAL DE HUME

Veremos agora a teoria moral de Hume, onde ficará bastante claro seu vínculo com a teoria da ação, dando uma seqüência lógica à nossa apresentação. Neste capítulo, que é o objeto central de nossa dissertação, tentaremos explicitar os principais pontos acerca do papel da razão e do sentimento nos julgamentos morais.

2.1 QUE A RAZÃO NÃO ORIGINA A MORAL

No Tratado, um dos argumentos de Hume para provar que a razão não fundamenta a moral, retoma a relação paixão-razão. Como a moral produz e impede ações, além de despertar as paixões, e como a razão, “por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto” (T, p. 497), segue-se que as regras da moral não são fundadas na razão. O argumento pode ser composto no seguinte sorite:

1ª Premissa: “Um princípio ativo nunca pode estar fundado em um princípio inativo” (T, p. 497).

2ª Premissa: A moral é um princípio ativo (pois “produz e impede ações”).

3ª Premissa: A razão não é um princípio ativo (pois não produz ação alguma).

Conclusão: A razão não pode fundar a moral.

O argumento anterior tratava da relação razão-paixão num sentido mais propriamente causal; o que segue agora leva em conta o caráter funcional da razão (conforme às definições que foram dadas de racionalidade), e desconsidera as paixões, volições e ações como objetos dela, ou seja, como não suscetíveis de um julgamento acerca da verdade. Dessa forma, seguindo a mesma linha de raciocínio, se a razão não se refere às paixões, volições e ações no que concerne ao certo ou errado, também não se referirá à moralidade, não podendo, conseqüentemente, apontar qual ação é certa ou errada. Vejamos o argumento seguinte.

1ª Premissa: “A razão é a descoberta da verdade ou falsidade” (T, p. 498).

2ª Premissa: “A verdade pode ser de dois tipos, consistindo quer na descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas idéias dos objetos com a existência real destes” (T, p. 484).

3ª Premissa: “Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia¹⁶ de outra existência ou modificação de existência” (T, p. 451).

4ª Premissa: “Volições e ações [...] são fatos e realidades originais, completas em si mesmas”¹⁷ (T, p. 498).

Conclusão: “As paixões, volições e ações não são objetos da razão, no sentido de que é impossível declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão” (T, p. 498).

Podemos resumir os dois argumentos da seguinte forma. Ambos têm como base a noção de que a moralidade possui uma ligação direta com as paixões. Estas originam ações; a moral também. Como foi mostrado que a razão não origina ação alguma, não pode fundar a moral. Caso admitíssemos que a razão funda a moral, teríamos que admitir uma relação causal entre juízos morais e

¹⁶ Isto é, paixões não são idéias.

¹⁷ Também não são idéias.

ações supostamente deles decorrentes. Da mesma forma, como a racionalidade busca descobrir a verdade, e esta é formulada através de um acordo ou desacordo das idéias em relação a outras idéias, ou das idéias em relação aos fatos aos quais elas se referem, e como as “paixões, volições e ações, são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completas em si mesmas, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações” (T, p. 498), não há nenhuma verdade ou falsidade a ser descoberta, e, portanto, a moral ultrapassa a esfera da razão. Numa palavra: é por não se relacionar com as paixões e ações *originalmente*, que a operação da razão não pode ser causa originária do comportamento moral. E “enquanto se admitir que a razão não tem influência sobre nossas paixões ou ações, será inútil afirmar que a moralidade é descoberta apenas por uma dedução racional” (T, p. 497).

Essa linha de argumentação

[...] prova diretamente que as ações não extraem seu mérito de uma conformidade com a razão, nem seu caráter censurável de uma contrariedade em relação a ela; e prova a mesma verdade mais indiretamente ao nos mostrar que, como a razão não pode impedir ou produzir imediatamente uma ação, contradizendo-a ou aprovando-a, tampouco pode ser a fonte da distinção entre o bem e o mal morais, os quais constatamos que tem tal influência. As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou racional. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou senso moral. (T, p. 498)

Uma possível objeção que se poderia levantar quanto ao argumento de Hume de que a vontade ou a ação não são contrárias à razão, não sendo, pois, objetos dela, seria defender, e de fato é verdade, que uma ação pode causar um juízo ou pode ser obliquamente causada por um juízo: sendo este contrário à razão, a paixão que originou a ação também o seria. Como consequência, já que Hume defendeu que as paixões são a origem primeira da moral, a razão também poderia ter esse papel. Afinal, o papel da razão consiste em informar os meios adequados para a satisfação de certa paixão, e, também, apontar quando uma paixão está apoiada em um falso juízo, neste caso fazendo uma apreciação acerca da falsidade ou verdade. Por conta dessas atividades relacionadas às paixões, poder-se-

ia reclamar uma relação mais próxima entre razão e moral. Mas aqui há um equívoco que Hume esclarece. Vejamos qual.

Uma pessoa, ao ser afetada por uma paixão, pode supor que determinado objeto poderá lhe trazer prazer, por exemplo, desejar alimentar-se de uma fruta, que ao final produzirá um efeito desagradável. Essa mesma pessoa poderá escolher meios inadequados para atingir esse objeto, por exemplo, tentar apanhá-la expondo-se a quedas e ferimentos. Portanto, cometeu dois erros através de juízos falsos que, poder-se-ia pensar, afetam as ações e as paixões a elas conectadas, tornando-as contrárias à razão. Sendo assim, ao descobrir-se esses falsos juízos em que as paixões se apoiaram, o agente sofreria uma censura. Ou seja, por as paixões estarem fundadas em um falso juízo, seriam ditas contrárias à razão. Mas o que descarta um vínculo com a moral é que esses erros não implicam censura moral alguma.

Mas ainda que se reconheça tal coisa, é fácil observar que esses erros estão longe de ser a fonte de toda imoralidade, tanto mais que costumam ser muito inocentes, não trazendo nenhuma espécie de culpabilidade à pessoa que teve o infortúnio de os cometer. Não vão além de um erro de fato, que em geral os moralistas não consideram como um crime, porque é inteiramente involuntário. Quando me engano quanto ao poder que certos objetos teriam de produzir dor ou prazer, ou se não conheço os meios adequados de satisfazer meus desejos, sou antes digno de pena que de censura. Ninguém jamais pode considerar tais erros como um defeito em meu caráter. (T, p. 499-500)

Nota-se que o que Hume quer evitar é qualquer tentativa de vincular o princípio da moralidade a um acordo ou desacordo com a razão. Se uma paixão que, diga-se de passagem, determina a vontade, conduz o agente a uma ação mal avaliada pelo sujeito, quer na escolha do objeto de prazer, quer nos meios corretos para obtê-lo, não pode ser moralmente censurável por falta dessa anuência da razão. Se assim o fosse,

elas teriam de ocorrer toda vez que os formássemos; não haveria nenhuma diferença entre a questão dizer respeito a uma maçã ou a um reino, ou entre o erro poder ou não ter sido evitado. Como se está supondo que a própria essência da moralidade consiste em um acordo ou em um desacordo com a razão, as outras circunstâncias seriam inteiramente arbitrárias, jamais podendo conferir a uma ação o caráter de virtuosa ou viciosa, ou privá-la desse caráter. A isso podemos acrescentar que, como esse acordo ou desacordo não admite graus, todas as virtudes e vícios seriam, obviamente, iguais. (T, p. 500)

Há um outro argumento que poderia ser utilizado para reivindicar uma ligação entre razão e moral, a saber, acerca daqueles casos em que nossas ações provocam um falso juízo nas outras pessoas. Como um falso juízo liga-se, por categoria, à razão, seguir-se-ia que, se esses falsos juízos implicassem numa censura moral, ter-se-ia que aceitar um nexos forte entre razão e moral. Uma paixão e conseqüentemente uma ação podem provocar um falso juízo, isso é fato. O exemplo de Hume é aquele em que alguém vê um comportamento lascivo entre eu e minha vizinha, e pensa ser esta minha esposa. Mas, nos diz Hume, “não consigo ver nisso razão para se afirmar que a tendência a causar um erro seja a fonte primeira, ou princípio originário, de toda a imoralidade” (T, p. 501).

Sem dúvida, não é pelo fato de uma ação causar um falso juízo à outra pessoa que o agente sofre reprovação moral; não é por esse desacordo com a verdade – objeto de investigação da razão – que sofre penalidade moral. Ademais, se o vício fosse a conseqüência de uma tendência na ação a produzir um determinado erro, seguir-se-ia que, como os objetos inanimados, muitas vezes, nos levam a conceber falsos juízos, deveriam sofrer uma censura moral; coisa que não acontece. Não vale alegar que os objetos inanimados não possuem liberdade ou escolha, já que, se estas não “são necessárias para que uma ação produza em nós uma conclusão errônea, não podem ser, sob nenhum aspecto, essenciais à moralidade” (T, p. 501). Na verdade, Hume invoca uma questão de coerência, qual seja, se a tendência a causar erro pudesse ser a origem da desaprovação moral, essa tendência viria sempre acompanhada de desaprovação moral.

Vejamos dois aspectos importantes citados em nota por Hume: “[...], se eu tivesse tomado a precaução de fechar as janelas enquanto me entregava a tais liberdades com a esposa de meu vizinho, não teria tido a menor tendência a produzir uma falsa conclusão” (T, p. 501). Além disso, nos casos em que uma ação fosse realizada sem levar a nenhum tipo de falso juízo, não poderia ser condenada moralmente, se seguíssemos essa forma de pensar, muito embora tal ação redundasse num crime. Assim ocorreria no caso de um ladrão que ao adentrar numa casa tomasse todo o cuidado de não ser percebido, mas que se fosse, não poderia ser condenado moralmente, já que ninguém, “ao vê-lo nessa situação, iria tomá-lo por quem ele não é realmente” (T, p. 502). Em suma, esses argumentos do

filósofo, buscam recusar a idéia de que os falsos juízos gerados por nossas ações sejam a fonte da imoralidade, e isso por se oporem à razão.

Pode-se, ainda, numa tentativa de vincular a moral à razão, argumentar que erros promovidos por falsos juízos, embora não sendo crimes por se tratarem de erros de fato, podem ser assim qualificados em vários casos, por se tratarem, amiúde, de erros de direito. Assim a moral seria reduzida ou fundada no direito, ou seja, seria “[...] afirmar que a moralidade consiste nas relações entre as ações e a regra do direito, e essas ações são denominadas boas ou más conforme concordem ou discordem dessa regra” (IPM, p. 178). Mas argumentar desse jeito é incorrer em petição de princípio: se as regras do direito balizam a moral, qual o fundamento das regras do direito? A resposta a essa pergunta baseia-se em algum senso moral e, portanto, é a moral que é anterior ao direito, é ela que está na condição de ser fundamento do direito.

Se se afirmasse que, embora um erro de fato não seja um crime, um erro de direito freqüentemente o é; e que este último pode ser a fonte da imoralidade, eu responderia que é impossível que um tal erro possa jamais ser a fonte original da imoralidade, pois supõe a existência real de uma distinção moral, independentemente desses juízos. Um erro de direito, portanto, pode se tornar uma espécie de imoralidade, mas apenas secundária, fundada em alguma outra imoralidade que lhe seja anterior. (T, p. 500)

Passemos agora a analisar a atuação da razão quer no campo dos fatos, quer no campo das relações de idéias, a fim de identificarmos se, após o escrutínio dessas duas áreas, ela pode constituir o fundamento daquilo que chamamos moralidade. Começemos pelas relações de idéias.

No Tratado, Hume estabeleceu os sete tipos de relações filosóficas: “semelhança, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade” (T, p. 97). Para estas relações Hume estabeleceu a seguinte divisão: “as que dependem inteiramente das idéias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas idéias” (T, p. 97). Concernente à primeira classe, “é partindo da idéia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe em seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa idéia permanece a

mesma” (T, p. 97). Com respeito à segunda classe, “as relações de contigüidade e distância entre dois objetos podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas idéias; e o lugar depende de centenas de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente” (T, p. 97).

Que não podem ser previstos pela mente, significa que não há nenhuma necessidade entre os fatos e as idéias que a eles se referem. Temos precisamente em nossas mentes o que vem a ser a idéia de contigüidade e distância; contudo, elas nada podem informar acerca de como essa contigüidade ou distância ocorrerão na experiência. O mesmo se dá com a causalidade, pois mesmo que tenhamos em nossas mentes a sua idéia precisa, não podemos garantir necessariamente e, portanto, demonstrativamente, quais efeitos surgirão da mesma causa que se nos apresentou, num passado remoto ou não (vimos as razões disso no primeiro capítulo). Segue-se disso que, “dessas sete relações filosóficas, apenas quatro, por dependerem unicamente das idéias, podem ser objeto de conhecimento e certeza. Essas quatro relações são semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número” (T, p. 98). Dessas quatro relações, três pertencem muito mais ao campo da intuição que ao da demonstração, são elas: semelhança, contrariedade e grau de qualidade. A título de ilustração:

Quando dois objetos ou mais se assemelham, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame. O mesmo se dá com a contrariedade e com os graus de uma qualidade. Ninguém jamais poderia duvidar que a existência e a não existência destróem-se uma à outra, sendo absolutamente incompatíveis e contrárias e, embora seja impossível formar um juízo exato acerca dos graus de uma qualidade qualquer, como cor, saber, calor ou frio, quando a diferença entre esses graus é muito pequena, é fácil decidir qual deles é superior ou inferior ao outro quando sua diferença é considerável. E tal decisão é sempre tomada à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio. (T, p. 98)

Apresentadas essas noções básicas, podemos afirmar que o argumento de Hume opera de duas formas: 1) a razão, ao identificar ou deparar-se com as relações, não consegue extrair delas o senso moral; 2) admitindo-se que a moralidade reside nas próprias relações, chega-se a grandes absurdos (essa

segunda forma de argumentar, aproximando-se muito do método de redução ao absurdo). Vamos aos argumentos.

Para a moralidade pertencer ao campo da certeza, deveríamos reduzi-la às quatro relações possíveis de um conhecimento seguro; e onde essas relações fossem identificadas, o vício ou a virtude deveriam acompanhá-las. Pois nas deliberações morais, após estarmos familiarizados com todos os objetos e relações que as envolvem, “nenhum novo fato deve ser averiguado, nenhuma nova relação precisa ser descoberta” (IPM, p. 179).¹⁸ Mas, admitindo-se que assim ocorra, se “a própria essência da moralidade repousar nas relações, e como todas essas relações são aplicáveis não apenas a objetos irracionais, mas também a objetos inanimados, segue-se que mesmo tais objetos deveriam ser suscetíveis de mérito e demérito” (T, p. 503). Ou seja, chegaríamos a algo absurdo e, ao mesmo tempo, não empírico, pois não censuramos tais objetos.

Vejamos como o filósofo exemplifica seus argumentos. Tomemos a relação de semelhança para analisarmos se, no momento da sua identificação, o vício a acompanha. Um carvalho ou um olmo, quando deixa cair suas sementes, produz logo abaixo de si um broto que, crescendo gradativamente, acaba por encobrir e destruir a árvore mãe, havendo, nesse caso, dois vícios: ingratidão e assassinato. Pois uma “árvore jovem que sobrepuja e destrói aquela que lhe deu origem esta exatamente na mesma situação de Nero ao matar Agripina; e se a moralidade consistisse simplesmente em relações, seria sem dúvida igualmente criminosa” (IPM, p. 183). Outro exemplo onde a relação é ainda maior, é o caso do incesto, que ocorre tanto na espécie humana quanto na animal; mas nem por isso julgamos os animais viciosos.

Não cabe, para o primeiro exemplo, argumentar-se que falta uma escolha ou vontade; isso nada altera a questão em si, pois que a vontade¹⁹ não cria

¹⁸ Quanto ao campo das idéias, somente: “Alguém que raciocina teoricamente sobre triângulos e círculos considera as várias relações dadas e conhecidas entre as partes dessa figura e infere daí alguma relação desconhecida que é dependente das primeiras” (IPM, p. 179).

¹⁹ Não se pode realmente dizer que o ponto que decide a questão é a vontade, já que no segundo exemplo não se pode negar que haja vontade, no sentido de Hume, nos animais. Além disso, se a vontade não for livre, tanto faz dizer que “é a vontade ou escolha que determina um homem a matar seu pai; e são as leis da matéria e do movimento que determinam o broto a destruir o carvalho que o gerou” (T, p. 507).

nenhuma relação diferente: “as mesmas relações têm causas diferentes; mas as relações ainda são as mesmas. E como sua descoberta não se faz acompanhar de uma noção de imoralidade em ambos os casos, segue-se que tal noção não surge dessa descoberta” (T, p. 507). Para o segundo exemplo, não procede o argumento de que essa ação é inocente nos animais porque lhes falta razão suficiente para descobrir sua torpeza, “pois antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem de existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão, sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito” (T, p. 507).

Enfim, defender essas idéias é assumir o ônus de que todo animal tem de ser suscetível, na mesma medida que os homens, das mesmas virtudes e vícios que nos fazem condenar ou enaltecer os seres humanos, pois que eles são também dotados, da mesma forma que nós somos, de apetites, sentidos e vontade, e a diferença consistiria em “que nossa razão superior pode servir para descobrir o vício ou a virtude, aumentando assim a censura e o elogio” (T, p. 507). E o fato de não possuírem uma razão em grau comparável ao dos homens, pode apenas impedi-los “de perceber os deveres e obrigações da moral, mas nunca poderia impedir esses deveres de existir, uma vez que, para serem percebidos, eles têm de existir previamente. A razão deve encontrá-los, mas nunca produzi-los” (T, p. 508).

Analisemos um terceiro exemplo envolvendo a relação de contrariedade. A ingratidão pode ser representada pela idéia de alguém que presta, de boa vontade, bons serviços a outrem, e recebe em troca hostilidade e indiferença, além de desserviço ou omissão. Deixemos que Hume nos explique por que não é só na descoberta da relação de contrariedade que o vício se constitui.

No exemplo acima apresentado, vejo inicialmente a boa vontade e os préstimos de uma pessoa, e vejo em seguida hostilidade e os desserviços de outra. Há, pois, entre eles, uma relação de contrariedade. Residirá nessa relação aquilo que há de condenável? Suponha-se porém que alguém demonstrou hostilidade contra mim, ou realizou atos que me prejudicaram, e que eu em contrapartida fiquei indiferente a essa pessoa ou prestei-lhe um bom serviço. Há aqui a mesma relação de contrariedade, mas meu comportamento, em muitas ocasiões desse tipo, é altamente elogiável. (IPM, p. 177)

Com os exemplos citados, Hume torna ininteligível, ou insustentável, a idéia de que a moralidade consiste em relações que são objetos de ciência. Mas resta ainda a possibilidade de ligar a moral à razão, defendendo-se que ela é uma questão de fato que a racionalidade descobre. Ou seja, assim como se exigiu da razão que fundamentasse o princípio da causalidade (a produção do efeito pela causa, os poderes secretos da causa), se exige aqui que ela identifique nas ações condenadas pelos homens o fato preciso que as qualifiquem como vício. Para esclarecer este ponto, recuperemos o tratamento dado à questão da causalidade. Da mesma forma como naquela questão foi solicitada a impressão que originaria a idéia de causação, pede-se, agora, a impressão que origina ou permite a avaliação moral. Mas tal empresa malogra.

Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa. O homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou existência real, que chamamos de vício. Como quer que a tomemos, encontramos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontramos até dirigimos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mais ele é objeto do sentimento, não da razão. (T, p. 508)

Antes de passarmos adiante devemos tentar responder a uma acusação bastante séria que D.D. Raphael faz a Hume. Em seu artigo "*Hume's Critique of Ethical Rationalism*", ao falar que para os racionalistas a razão tem uma função prática, além da capacidade de fazer induções e deduções, diz ele que Hume nega tal função à razão, porém, sem apresentar nenhum argumento. Raphael:

Ora, afirmar simplesmente que o impulso não surge da razão é uma petição de princípio. Hume assume que as únicas funções da razão são a dedução e a indução. O racionalista, seguindo Aristóteles, diz que há também uma função prática da razão. Hume o nega, mas não nos deu qualquer argumento para preferirmos sua posição àquela de seus oponentes."²⁰

Não podemos aceitar a acusação de Raphael. Hume não negou à razão um caráter prático (exceto no sentido de Kant), já que ela participa da ação orientando as paixões na melhor maneira de sua satisfação. Hume negou apenas

²⁰ RAFHAEL, D. D. Hume and the Enlightenment. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1975. p. 22.

que a razão origine as ações, e apresentou, sim, como mostramos, vários e bons argumentos, podendo ser acusado apenas de que tais argumentos não são suficientes para justificar que a razão não tem, no âmbito da ação, uma participação fundadora. Realmente, não há uma prova cabal nos argumentos de Hume de que a razão não origine ação alguma, ou até mesmo de que ela não faça frente às paixões no comando das ações. Pois como não se pode fazer um raio-x da relação paixão-razão-ação, não podemos atestar, decididamente, que, em última instância, a razão, mesmo que minimamente, não participe da origem das ações²¹. Ora, mas nem tampouco o pode fazer a doutrina contrária. Hume não é um anatomista nem muito menos um espírita; ele trabalha com as percepções da mente – com a experiência naquilo que se pode extrair dela. Portanto, valem para ele argumentos extraídos da observação. Vamos passar em revista os argumentos de Hume, a fim de mostrarmos que eles têm uma seqüência na forma como aqui apresentamos.

O primeiro argumento de Hume refere-se à causalidade, pois como este princípio, que nos faz crer em objetos que a experiência ainda não nos mostrou e, como conseqüência, nos leva a agir, não tem seu fundamento amparado na razão, há aqui, sem dúvida, um bom argumento para se propor uma desconfiança quanto ao poder da razão de originar ações. Resta apenas a quem acha que esse não é um argumento, mostrar que a causalidade tem sua fundação na razão. Um outro argumento apresentado por Hume, seguindo a esteira da causalidade, foi aquele

²¹ Essa longa passagem mostra que Hume não nega à razão um caráter prático, ao mesmo tempo em que sabe que a investigação pode atingir apenas a crosta da questão: “Antes de deixarmos este tema da vontade, talvez não seja inapropriado resumir, em poucas palavras, tudo o que foi dito a seu respeito, a fim de apresentar o conjunto mais distintamente ao leitor. Aquilo que comumente entendemos por paixão é uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite. Com a palavra razão referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores, mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; essa tranqüilidade faz com que nos enganemos a seu respeito, vendo-os exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais. Tanto as causas como os efeitos dessas paixões, violentas e calmas, são bastante variáveis, dependendo, em grande parte, do temperamento e da disposição peculiar de cada indivíduo. Falando de maneira geral, as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos freqüentemente que as calmas, quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos. O que torna tudo isso mais incerto é que uma paixão calma pode facilmente se tornar violenta, seja por uma mudança no humor da pessoa ou na situação e nas circunstâncias que envolvem o objeto, seja por extrair força de uma paixão concomitante, pelo costume, ou por excitar a imaginação. De tudo isso, podemos concluir que é esse combate entre paixão e razão, como é chamado, que diversifica a vida humana e torna os homens tão diferentes, não apenas uns dos outros, mas também de si mesmos em momentos diferentes. A filosofia pode explicar apenas alguns dos maiores e mais sensíveis eventos dessa guerra; mas tem de abrir mão de todas as revoltas menores e mais delicadas, por dependerem de princípios demasiadamente sutis e diminutos para sua compreensão” (T, p. 473-474).

que impugnou a noção de que a vontade é uma espécie de causa, enquanto objeto de discernimento da razão, pois vimos que tudo que a experiência nos fornece apresenta apenas uma conjunção entre ela e nossas ações. Aduzindo a isso o fato de Hume ter mostrado que seu suposto poder não é explicado pela razão quando analisamos a relação corpo-mente.

Nesses dois argumentos salta aos olhos o seguinte aspecto: como pode a razão ter um poder de gerar ações, se não consegue justificar um princípio e uma faculdade que se liguem diretamente a elas? E não adianta dizer que a razão, embora não os fundamente, tem uma relação causal com a vontade tal como para Kant, pois aqui se esbarra na questão que o próprio princípio da causalidade trás em seu bojo, a saber, de qual impressão deriva tal idéia? Ou, como chegamos a este conhecimento? Ou melhor, como pode a razão justificar-se como causa da vontade? É nesse ponto que Hume apresenta o seu argumento para justificar que a razão não passa de uma veleidade, ou fraca paixão. Pois vimos que a relação de contigüidade opera diretamente sobre as paixões tornando-as fortes ou fracas conforme a distância em que estiverem de seu objeto de relação, levando as decisões da “razão” a tombarem quando a labareda da paixão fica forte com a proximidade de seu objeto. Além de ter argumentado que as decisões que operam sobre a vontade são decorrentes de um conflito entre paixões (violentas contra fracas), onde uma delas sobrepuja a outra. Acrescente-se, também, que a experiência contraria a soberba humana, já que as ações humanas são explicadas sempre com base em alguma paixão.

Mas, talvez, o argumento mais importante de Hume diz respeito ao próprio conceito de razão experimental que expusemos acima. Se a razão quer ter uma participação na origem das ações, como pode ser ela mesma consequência da experiência, já que a regularidade das ações engendra uma crença que possibilita um raciocínio causal? Como esclarecemos, a razão experimental é adestrada pela experiência; e é um sentimento que engendra o raciocínio causal. Isso põe os afetos numa relação de anterioridade em relação à razão. Em suma: precisamos primeiro sentir para depois agirmos e raciocinarmos. Enfim, há argumentos apresentados por Hume; portanto, não podemos concordar com a crítica de Raphael.

Indo adiante, um outro golpe que Hume dá naquelas pretensões de fundamentar a moral na razão é quando faz uma crítica aos sistemas morais; seus autores sempre acabam passando de proposições do tipo É e NÃO É para as do tipo, DEVE e NÃO DEVE (ou seja, saem de um ponto de vista descritivo – explicativo, para outro, normativo ou prescritivo). A crítica aqui é profunda. Como foi mostrado, Hume estabeleceu as relações que se aplicam às nossas ações, paixões e volições, e foi categórico ao dizer que “caso se afirme que o senso da moralidade consiste na descoberta de alguma relação distinta dessas, e que nossa enumeração não foi completa quando reduzimos todas as relações demonstrativas a quatro tipos diferentes, não saberei o que responder enquanto alguém não tiver a bondade de me apontar essa nova relação” (T, p. 504).

Como o DEVE ou NÃO DEVE expressa uma nova relação, deve-se, pois, explicar como essa nova relação pode ser inferida de outras inteiramente diferentes, já que aqui não estamos diante de relações matemáticas. Tomemos como exemplo a relação de contrariedade expressa na ingratidão de um filho que mata a própria mãe que lhe deu a vida. Não há dúvida que essa ação é condenável, e a razão dessa condenação reside num sentimento. Como, então, retirar desse fato uma norma? Por exemplo: “não se deve matar as mães”. Se essa norma é decorrente de uma inferência, quais são as premissas do suposto argumento? Conclusão: “as ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional” (T, p. 498).

De acordo com o que nos informa Adolfo Sánchez Vásquez, este argumento atraiu grande interesse, e alimentou muitas discussões na comunidade filosófica. Recebeu o nome de *guilhotina de Hume*, e depois passou a ser tratado nos termos daquilo que ficou consagrado como *falácia naturalista*.

Este argumento é considerado tão demolidor que Max Black o chama de ‘a guilhotina de Hume’. Tudo aquilo que pretende passar de um *é* a um *deve ser*, como se passa de uma premissa para uma conclusão, terá necessariamente de cair sob esta guilhotina. Duzentos anos mais tarde, G.E. Moore vem reforçar o argumento de Hume com a sua ‘falácia naturalista’, segundo a qual não se pode definir uma propriedade não natural, como

o 'bom', por meio de propriedades naturais; quer dizer, não se pode passar logicamente do natural (o não ético) ao não natural (o ético).²²

Obviamente, o que Hume interdita é a possibilidade de se tratar a moral de um ponto de vista dedutivo, pois percebe-se que a questão refere-se a um argumento lógico. As normas morais, para nosso pensador, têm a ver com os fatos, e sua validade implica, veremos na seqüência, a participação não só da razão, que para ele, no âmbito ético, não é uma razão dedutiva. Ao mesmo tempo, se atentarmos para a falácia naturalista, veremos que em Hume não há uma naturalização do homem, no sentido de explicá-lo meramente a partir de sua natureza física. A moral, explica Deleuze, não se reduz ao natural, embora não recorra a um sobrenatural. "Isso quer dizer que o mundo moral não se reduz a um instinto moral [...]. O mundo moral afirma sua realidade quando a contradição se dissipa efetivamente, quando a conversação é possível e substitui a violência, quando a propriedade substitui a avidez [...]"²³

E ainda:

Todos os elementos da moralidade (simpatias) são dados naturalmente, mas, por si mesmos, são impotentes para constituir um mundo moral. As parcialidades, os interesses particulares não podem se totalizar naturalmente, pois se excluem. [...] O problema da moral é o esquematismo, isto é, do ato pelo qual os interesses naturais são referidos à categoria política do conjunto ou da totalidade, que não é dada na natureza.²⁴

Mas, teria o próprio Hume sido alvo de sua guilhotina, ou cometido a falácia naturalista? É o que parece afirmar Ernst Tugendhat. Ao falar sobre o "bom" e o "mau" ele diz que "poder-se-ia dizer como Hume: bom, neste sentido é o que todos os homens de fato preferem e nesta medida aprovam; mau o que, de modo correspondente, censuram"²⁵. E depois, explicita o conceito de falácia naturalista e acusa o filósofo de tê-la cometido, e de que sua fundamentação da ética é dogmática.

²² VÁSQUEZ, Sánchez Adolfo. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 250.

²³ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 34.

²⁴ DELEUZE, *Ibidem*, p. 36.

²⁵ TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996. p. 57.

A proposta de Hume é boa até onde alcança, mas tem-se de fazer a ela duas objeções: em primeiro lugar apresenta o que na ética foi chamado falácia naturalista: na ética simplesmente constataríamos o que os homens de fato aprovam, e tem-se de perceber diante disso que juízos sobre haver juízos morais são empíricos, mas que a pretensão dos próprios juízos morais não é empírica (cf. acima primeira lição). Ora, isto é precisamente negado por Hume, e ele nos faria refletir que não temos nenhuma outra via que não a naturalista, injustamente denominada de falácia. Deve-se, aliás, considerar que Hume somente se pôde dar por satisfeito com esta concepção, porque admitia que todos os homens julgam moralmente de modo idêntico. Um conceito de moralidade que não deixe aberta a possibilidade de vários conceitos morais tem, contudo, de parecer-nos hoje inaceitável.²⁶

A acusação feita ao escocês seria bastante irônica, já que, como vimos com Sánchez, a falácia naturalista é de inspiração humeana. Quanto à primeira acusação, tomando a falácia naturalista no sentido de um impedimento de se tratar a moral em termos dedutivos, obviamente que Hume não escorregou no seu próprio tapete, pois sua posição, como vimos há pouco, nega que a moral possa ser tratada em termos dedutivos. Agora, no sentido de Moore, não se podendo definir uma propriedade não natural em termos naturais, tem-se que fazer algumas colocações. Hume não pode ser acusado, peremptoriamente, de ter cometido esse “modelo de falácia”, já que ele não define, se é que tem a pretensão de definir, o bom em termos puramente naturalistas. O bom não é dado originalmente pela natureza, nem *a priori* pela razão – mas requer a participação da razão no que se refere às virtudes artificiais. O que impede de se vê-lo como tratando a questão em termos puramente naturais. O que Hume constata empiricamente é que aquilo que é bom produz prazer; mas isso é um princípio geral, e não uma lei.²⁷

No livro III (Da Moral), Parte I (Da virtude e do vício em geral), Seção II, Hume pergunta “*de que princípios derivam e como surgem na mente humana*” a dor e o prazer que distinguem o bem e o mal morais. Nega que esses sentimentos se produzam por uma qualidade original, já que o número de deveres morais sendo bastante amplo, “é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada

²⁶ TUGENDHAT, *Ibidem*, p. 57.

²⁷ Uma lei tem um caráter necessário. Por exemplo: “Toda gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, página 15). Diz ainda Kant, na mesma obra, à página 58: “[...] A lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo”. Em Hume os princípios não têm um valor de lei, pois não há uma necessidade lógica na causalidade. O próprio princípio da cópia tem sua exceção apontada pelo próprio filósofo.

um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos” (T, p. 513). E diz que é “necessário reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais (grifo nosso) que fundamentem todas as noções morais” (T, p. 513).

Depois, Hume analisa o conceito de natural com o intuito de averiguar se esses princípios devem ser considerados naturais ou não. Natureza, segundo ele, pode opor-se a milagre, e nesse caso “não apenas a distinção entre o vício e a virtude é natural, mas também qualquer acontecimento que já tenha ocorrido no mundo, *excetuando-se os milagres em que se fundamentam nossa religião*” (T, p. 513). Opõe-se também ao que é raro e inabitual, e nesse caso é difícil fazer uma distinção precisa de uma coisa e outra, pois “o que é freqüentemente e o que é raro depende do número de casos em que observamos; e, como esse número pode aumentar ou diminuir gradativamente, é impossível fixar os limites exatos entre os dois” (T p. 513). Nesses dois sentidos apresentados, as noções de virtude e vício podem ser consideradas naturais, pois não se tratam de um milagre, e, ao mesmo tempo, são bastante freqüentes²⁸. Porém, há um outro sentido que impede que o senso da virtude seja colocado plenamente no plano natural, muito embora possa ser discutido; é o caso em que se opõe natural a artificial.

Mas também se pode opor *natureza* a artifício, além de a raro e inabitual; e, nesse sentido, pode-se questionar se as noções de virtude são ou não naturais. Esquecemos facilmente que os desígnios, projetos e objetivos dos homens são princípios tão necessários em sua operação quanto o calor e frio, o úmido e o seco. Em vez disso, consideramos que são livres e que cabem exclusivamente a nós; por isso, é comum estabelecermos uma oposição entre ele e os demais princípios da natureza [...]. Talvez mais adiante veremos que o senso de algumas virtudes é artificial, e o de outras, natural. (T, p. 514)

Hume encerra a Seção afirmando que “em nenhum sentido, portanto, a distinção entre o natural e o não natural pode marcar a fronteira entre o vício e a virtude”²⁹ (T, p. 515), e retomando a idéia de prazer e dor relacionada às virtudes

²⁸ Mas, de acordo com a segunda definição, podem ser consideradas não naturais, visto que “a virtude heróica, sendo inabitual, é tão pouco natural quanto a barbárie mais brutal” (T, p. 514).

²⁹ O professor Darlei Dall’ Agnol escreveu um artigo bastante interessante sobre a falácia naturalista em Moore. Em uma parte de seu artigo, explicitando o pensamento de Moore, ele nos diz: “O livro de Moore pretende estabelecer as bases científicas da ética sem falsas representações, sejam naturalistas ou metafísicas, dos valores

fala que essa conclusão é bastante conveniente, pois que leva a uma única questão: “por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?” (T, p. 515). Portanto, a nosso ver, Hume não tem uma pretensão de definir, categoricamente, o bom, mas apenas de descrevê-lo. E como o prazer e dor estão, factualmente, relacionados ao vício e a virtude, esse é o ponto de onde ele parte. Agora, é um equívoco enorme tomar sua filosofia como aquela que reduz a noção de bom ou virtude a princípios estritamente naturalistas. A noção de prazer e dor que acompanha as virtudes e vícios é apenas um princípio geral confirmado pela experiência; mas isso não quer dizer que Hume reduza a noção de virtude ao prazer. Pois o senso da virtude requer algo que a própria natureza não dá originalmente – uma reflexão imparcial.

Além disso, nem todo sentimento de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação é do tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar. As boas qualidades de um inimigo são penosas³⁰ para nós; mas, ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mal. (T, p. 512)

Quanto à segunda acusação, o conceito de bom em Hume é apenas um assentimento prático e não pressupõe uma validade para além da cultura; já que, como procuramos mostrar, a moral como objeto da razão é posta no campo dos

morais. Julga fazer isso mostrando que “bom” é simples, inalisável, indefinível e, em seu sentido eticamente relevante, refere-se ao valor intrínseco de algo, isto é, aquilo que é valioso em si mesmo de forma não instrumental. Esta caracterização mostra que bom é *sui generis* e Moore procura construir argumentos para refutar aqueles que negam a especificidade dos valores intrínsecos.” (Argumentos Filosóficos. Florianópolis: Editora eletrônica (Nel), UFSC, 2001. p. 67.). E ao defender Moore, p. 79, da acusação de platonismo, devido sua caracterização de “bom” como *sui generis* e de valor intrínseco, fala que os comentadores “esquecem que Moore também insistiu que “bom” não é uma propriedade metafísica.”. Podemos nos perguntar se, até que ponto, de acordo com a explanação acima, Hume não considerava a virtude algo *sui generis*. Ela não pode ser definida metafisicamente, nem *a priori*, e também não é, por excelência, naturalizada. Na Investigação Hume chega mesmo a definir a virtude da mesma forma como Darlei define algo *sui generis*. Vejamos: “Ora, como a virtude é um fim, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa, simplesmente pela satisfação imediata que comunica, é necessário que haja algum sentimento tocado por ela, algum gosto, sensação, ou que se quiser chamá-lo, que distingui entre o bem e o mal morais, e adere o primeiro ao mesmo tempo em que rejeita o segundo” (IPM, p.184). E Hume chega mesmo a usar a expressão valor intrínseco na Seção VII do Tratado sobre a origem do governo, justamente quando fala por que a justiça é negligenciada. Diz ele: “Nenhuma qualidade da natureza humana causa tantos erros fatais em nossa conduta quanto a que nos leva a preferir o que é presente ao que é distante e remoto, e nos faz desejar os objetos mais de acordo com sua situação que com seu valor intrínseco” (T, p. 577). Vê-se que o prazer é apenas algo que nos torna interessado na virtude – no bom –, mas não algo que a define.

³⁰ Grifo nosso.

fatos, onde reconhecidamente não há espaço na filosofia dele para concepções absolutas. Julgar de modo idêntico em Hume não é, como afirma Tugendhat, negar a possibilidade de vários conceitos morais. A identidade é aquela da natureza humana, no caso um sentimento básico de prazer e dor que embasa nossos juízos morais³¹. Tal sentimento equivale a uma disposição de nossa natureza para agradar-se ou desgostar-se diante do bem ou mal moral, mas não determina de antemão quais seriam esse bem ou mal. Ou seja, o objeto desse sentimento pode mudar conforme a dinâmica social e a conseqüente nova orientação da razão. Assim entendido, não é mais possível submeter Hume à sua própria guilhotina – nem à de Moore.

Agora, enquanto fato social, a moral se constitui a partir do acordo, ainda que temporário, dos juízos morais acerca dos mesmos objetos. Um acordo que não é espontâneo, da natureza, mas mediado pelos raciocínios acerca da experiência, e pelo debate social acerca deles.

Segundo Hume, o que faz com que o raciocínio sobre a justiça seja sólido é, fundamentalmente, que é um raciocínio compartilhado por, pelo menos, a maioria dos membros da comunidade a qual alguém pertence. O que faz com que a emissão de juízos sobre a virtude e o vício seja efetiva é que eles expressam, não apenas as reações individuais de alguém, mas as reações recíprocas pela grande maioria. Portanto, alguém raciocina e julga, em todos os assuntos morais e práticos, como membro de uma comunidade particular e de um tipo de ordem social característico de todos os povos civilizados.³²

Mas há um outro ponto importante a ser abordado nessa questão: significa, então, que na ética de Hume não se pode falar em prescrição ou normatização? Mas há uma normatização fática. Qual o fundamento dela? O que dizer acerca de sentenças do tipo: “a obrigação moral mantém proporção com a utilidade” (IPM, p. 67)? E quando fala da castidade, diz ele: “Uma infidelidade dessa natureza é muito mais perniciosa nas mulheres que nos homens. Daí as leis [grifo nosso] da castidade serem muito mais estritas com relação às mulheres do que aos homens” (IPM, p. 68). Nós voltaremos a essa questão oportunamente, pois

³¹ Sobre esse sentimento de dor e prazer que acompanha as virtudes, trataremos em detalhes no decorrer dessa obra.

³² MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991. p. 344.

para respondê-la a contento precisamos esclarecer um pouco mais da teoria do filósofo escocês.

2.2 O QUE ORIGINA A MORAL

A principal pergunta que Hume lança ao público ao tratar da questão moral é a seguinte: “será por meio de nossas idéias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?”(T, p. 496). Apresentamos há pouco todos os argumentos que ele utiliza para mostrar que a razão não pode colocar-se na condição de fundadora da moral, e foi visto que tal proposição foi negada, por um lado, justamente pelo fato de que a racionalidade lida com idéias, quer nas relações entre as idéias enquanto tais, quer nas relações das idéias com os fatos aos quais se referem. Nós vimos também que a moral não tem origem em nenhuma impressão descoberta por ela; logo, podemos nos deparar com a seguinte dificuldade decorrente da teoria da mente que o mesmo concebeu. Vejamos o seguinte argumento:

1ª Premissa: “Já observamos que nada está presente à mente senão suas percepções; e que todas as ações como ver, ouvir, *julgar*, amar, odiar e pensar incluem-se sob essa denominação” (T, p. 496).

2ª Premissa: “Aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes” (T, p. 496).

3ª Premissa: As percepções dividem-se em idéias e impressões.

4ª Premissa: O Julgamento Moral não trata de idéias (vimos isso há pouco).

Conclusão: O Julgamento Moral apóia-se numa impressão.

Mas como vimos que essa impressão não é descoberta pela razão, de onde ela surge? Assim como em relação ao princípio da causalidade a impressão

que a fundamenta surge no campo do sentimento, o mesmo ocorre na questão moral:

A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão branda e suave que tendemos a confundi-la com uma idéia, de acordo com nosso costume corrente de considerar tudo que é muito semelhante como se fosse um só coisa. (T, p. 510)

E da mesma forma que no exame da teoria da mente, mostramos que, para Hume, o espírito tende, *naturalmente*, a evitar os estímulos desagradáveis e buscar os agradáveis, na questão moral seguir-se-á a mesma teoria, ou seja, “a impressão derivada da virtude é agradável e a procedente do vício é desagradável” (T, p. 510). É fácil concluirmos que, se a mente busca estímulos agradáveis, e se a virtude é agradável, a aprovação moral decorre deste prazer imediato que elas nos transmitem.

O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. (T, p. 510-511)

Cabe neste ponto uma objeção a Hume, e ela não lhe passou despercebida. Ele objetara ao argumento de que a moral expressava-se nas relações que a razão descobriria, alegando que, se assim o fosse, teríamos que atribuir vício à matéria inanimada e aos animais, já que estes se encontram, amiúde, envolvidos nas mesmas relações que acompanham as ações humanas. Poder-se-ia, então, fazer-lhe uma crítica similar: se a virtude e o vício são determinados pela dor ou prazer, qualquer objeto inanimado ou animado, racional ou irracional, poderia ser dito virtuoso ou vicioso quando nos proporcionasse prazer ou dor. Vejamos como Hume se sai dessa objeção. A base do seu argumento é fazer distinções entre os prazeres ou satisfações. Uma composição musical e um excelente vinho produzem igualmente prazer, e sua excelência decorre da qualidade mesma do prazer obtido; porém, não se pode dizer que o vinho é harmonioso, ou que a música é saborosa. “De maneira semelhante, tanto um objeto inanimado quanto o caráter ou os sentimentos de uma pessoa podem nos dar satisfação, isso nos impede de

confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos faz atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto” (T, p. 511).

Argumenta ainda que

[...], nem todo sentimento de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação é do tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar. As boas qualidades de um inimigo são penosas para nós; mas, ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau. É verdade que temos naturalmente uma tendência a confundir e misturar os sentimentos devidos ao interesse e os devidos à moral. Raramente deixamos de pensar que um inimigo é vicioso e raramente somos capazes de distinguir entre sua oposição a nosso interesse e sua vilania ou baixaza reais. Isso não impede, porém, que esses sentimentos sejam distintos neles mesmos; [...]. (T, p. 512)

Parece-nos que a resposta de Hume refere-se especificamente a uma distinção existente nos próprios sentimentos, coisa que não pode ocorrer com respeito às relações onde se alega residir a moralidade, e que a razão descobre. Com o termo prazer, como nos diz ele, “compreendemos sensações muito diferentes, e que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato” (T, p. 511). Sabor e harmonia são coisas distintas, mas ambas dão prazer. Da mesma forma, há uma diferença entre o prazer proporcionado por um objeto inanimado (por exemplo, o prazer de tocar um tapete de lã) e um caráter ou sentimento de um homem (por exemplo, a forma meiga e educada, ou ainda motivadora com que se reporta às pessoas): uma coisa é o prazer enquanto sensação, outra é o sentimento de prazer.

Ainda, para pontuar que há de se fazer uma distinção entre os afetos que objetos e pessoas provocam em nós, Hume alude às paixões do orgulho e da humildade. Segundo o filósofo, estas paixões, embora contrárias, têm o mesmo objeto. “Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões” (T, p. 311). E quando o “eu não é levado em consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade” (T, p. 312). Agora, o “eu” não é a própria causa, “pois

temos de fazer uma distinção, portanto, entre a causa e o objeto dessas paixões; entre a idéia que as excita e aquela a que dirigem seu olhar, quando excitadas” (T, p. 312).

A causa do orgulho, por exemplo, está localizada em uma grande variedade de sujeitos, pois qualquer “qualidade mental de valor, seja da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento – espírito, bom senso, erudição, coragem, justiça, integridade –, todos são causas de orgulho; e seus opostos de humildade” (T, p. 313). Mas não é “apenas a mente que é contemplada por essas paixões, mas também o corpo, pois um homem pode se orgulhar de sua beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança [...]” (T, p. 313). E ainda vão mais longe, “compreendendo qualquer objeto que tenha conosco a menor aliança ou relação. Nosso país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins, cavalos, cães, roupas – tudo isso pode ser tornar causa de orgulho ou de humildade” (T, p. 313).

Porém, deve-se fazer uma nova distinção nas causas da paixão, a saber, entre a qualidade operante e o sujeito no qual essa qualidade está situada. Assim, um homem que se orgulha de sua casa (objeto inanimado que provoca um sentimento de prazer), tem como objeto da paixão ele próprio, e como causa a beleza da casa. Mas esta causa divide-se em duas partes: “a qualidade que atua sobre a paixão e o sujeito a que tal qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o sujeito é a casa, considerada como sua propriedade ou criação. Ambas as partes são essenciais, e a distinção não é vã nem quimérica” (T, p. 313-314). Sendo assim, para que a paixão do orgulho seja despertada e, conseqüentemente, o prazer que a acompanha, os dois elementos causais devem estar presentes, pois “a beleza, considerada simplesmente como tal, nunca produzirá orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a nós; e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão” (T, p. 314).

É este, então, o argumento de Hume para mostrar que há distinções nos afetos que não permitem que se faça uma objeção nos moldes anteriores: a virtude e o vício sempre se referem ao caráter, nosso ou de outrem, além de se fazerem

acompanhar de orgulho e humildade, respectivamente, é proporcionarem o prazer ou dor que os identifica. Dito de outro modo, as paixões do orgulho e da humildade, amor ou ódio, sempre vêm acompanhadas das virtudes correspondentes quando evocadas por ações humanas, ao passo que os objetos inanimados nem sempre despertam essas paixões, muito embora possam despertar prazer.

Em segundo lugar, podemos recordar o sistema das paixões anteriormente apresentado, a fim de salientar uma diferença ainda mais considerável entre nossas dores e prazeres. Orgulho e humildade, amor e ódio são despertados quando se apresenta a nós alguma coisa que, ao mesmo tempo, mantém uma relação com o objeto da paixão. Ora, a virtude e o vício se acompanham dessas circunstâncias. Devem necessariamente se situar em nós ou em outrem, e excitar prazer ou desprazer; devem, portanto, gerar uma dessas quatro paixões, o que os distingue claramente do prazer e da dor resultantes de objetos inanimados, que freqüentemente não têm conosco nenhuma relação. É este, talvez, o efeito da virtude e do vício sobre a mente humana. (T, p. 512)

O senso moral é, assim, decorrente de uma impressão, um sentimento de prazer ou dor que nos faz aprovar ou condenar determinadas ações. Agora, qual seja o sentimento que fundamenta a moral proporcionando regras que a elevam a uma perspectiva universal, será visto na seqüência de nosso trabalho.

2.3 DO PROJETO CONCILIADOR ENTRE RAZÃO E SENTIMENTO

Na Seção I do livro “Uma Investigação sobre os Princípios da Moral” (obra da maturidade de Hume), onde trata dos princípios gerais da moral, o filósofo, após apresentar alguns argumentos dos que defendem que a moral deriva do sentimento, e outros daqueles que defendem que ela deriva da pura razão, propõe a seguinte perspectiva.

Esses argumentos em favor de cada um dos lados (e muito mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que sou levado a suspeitar que tanto uns como outros podem ser sólidos e satisfatórios, e que razão e sentimento confluem em quase todas as decisões e conclusões morais. É provável que a sentença final que julga [...] se apóie em algum sentido ou sentimento que a natureza tornou universal na espécie inteira. Pois que outra coisa seria capaz de uma influência desse tipo? Contudo, para preparar o caminho para tal sentimento e prover o discernimento apropriado de seu objeto, descobrimos que é freqüentemente necessário que muitos raciocínios o precedam, que distinções sutis sejam traçadas, conclusões corretas extraídas, comparações dis-

tantes efetuadas, relações complexas examinadas e fatos gerais estabelecidos e verificados. (IPM, p. 23-24)

Hume chega a propor uma comparação da moral com as belas-artes, que neste caso, diferentemente de alguns tipos de beleza – as espécies naturais, por exemplo –, onde não há necessidade de nenhum apoio racional para sentirmos afeto e darmos aprovação aos mesmos, “é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode freqüentemente ser corrigido por meio de argumentos e da reflexão” (IPM, p. 24). E continua Hume: “Há boas razões para concluir que a beleza moral faz parte em boa medida deste último tipo, e exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana” (IPM, p. 24).

No prefácio da *Investigação sobre a moral*, José Oscar de Almeida Marques alude a profundas mudanças na filosofia moral de Hume³³, tomando como base a comparação entre o *Tratado* e a *Investigação*. Com certeza vemos que de fato pode-se assim pensar, e apontaremos no decorrer desse trabalho o que nos parece ter sido uma mudança essencial feita por Hume. Mas, sem dúvida, essa mudança não pode dizer respeito à relação entre o papel da razão e do sentimento no que se refere ao julgamento moral. E como esse é um ponto central na teoria de Hume, e objeto de nosso estudo, mostraremos que há uma verdadeira concordância entre as duas obras. Analisemos primeiramente o que permanece claramente comum ao *Tratado* e à *Investigação*.

A razão, sozinha, não pode fundar a moral, pois quando se busca “determinar pela pura razão em que consiste o demérito ou a culpa, jamais se chegará a qualquer resultado ou conclusão” (IPM, p. 176). A razão opera sobre questões de fato ou sobre relações, mas o vício não está presente nem nos fatos

³³ Diz José Oscar: “[...], o caso da segunda *Investigação*, a obra aqui traduzida, apresenta problemas especiais. De fato trata-se de um texto que apresenta notáveis diferenças com relação ao que lhe deu origem [Oscar refere-se ao *Tratado*], e essas diferenças não se resumem apenas à ordem em que os temas são apresentados, ou a ênfase em que recebem em cada caso. Na opinião de um conceituado intérprete como Selby-Bigge, as mudanças são de tal ordem a ponto de ser possível dizer que todo o sistema de moral é essencialmente distinto nos dois casos.” (IPM, p.13). Outro comentador da obra de Hume que faz a mesma colocação é D.D.Raphael: “As duas versões da filosofia moral de Hume que aparecem no *Tratado* e na segunda *Investigação* diferem não só na ordem da exposição mas no conteúdo.” (Hume And The Enlightenment. Edimburgo: Edinburgh The University Press, 1975. p. 19).

enquanto tais, nem tampouco nas relações. O ato de ingratidão, por exemplo, que é condenável, “não é nenhum fato particular, mas decorre de um complexo de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, provocam o sentimento de censura [...]” (IPM, p. 176). Afirma o filósofo que “por mais que se torça e retorça o exemplo, jamais se conseguirá estabelecer a moralidade sobre uma relação, mas será sempre necessário recorrer às decisões do sentimento” (IPM, p. 177). E acrescenta: “A hipótese que propomos é clara. Ela mantém que a moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como *qualquer ação ou qualidade espiritual que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como seu contrário” (IPM, p. 178).

Que o entendimento tem um papel a desempenhar, posto em brilho máximo na presente obra, é verdade; mas após clarificar o campo de ação do sentimento, nada mais lhe resta a fazer.

Mas logo que se conheçam todas as circunstâncias e todas as relações, o entendimento não tem mais espaço para atuar, nem qualquer tópico sobre o qual pudesse aplicar-se. A aprovação ou censura que então resulta não pode ser obra do entendimento, mas do coração, e não constitui uma proposição ou afirmação especulativa mas um ativo sentimento ou sensação. Nas indagações do entendimento inferimos, a partir de relações e circunstâncias conhecidas algo novo e até então desconhecido. Nas decisões morais, todas as circunstâncias e relações devem ser previamente conhecidas, e a mente, baseado-se na contemplação do todo, sente alguma nova impressão de afeto ou desagrado, estima ou repúdio, aprovação ou recriminação. (IPM, p. 180)

Ou seja, o julgamento moral deriva do sentimento, que não é uma idéia, mas uma impressão. Outra passagem:

É nesses sentimentos, portanto, e não na descoberta de qualquer espécie de relações, que consistem todas as determinações morais. Antes de pretendermos tomar qualquer decisão desse tipo, tudo que se relaciona ao objeto ou ação deve ser conhecido e verificado. E nada mais será necessário de nossa parte senão experimentar um sentimento de censura ou aprovação, com base no qual declaramos a ação ofensiva ou virtuosa. (IPM, p. 181)

Por fim, sustenta que a razão não constitui móbil para a ação: “A razão sendo fria e desinteressada, não constitui um motivo para a ação mas limita-se a direcionar o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade e evitar o sofrimento” (IPM, p. 185).

Comparando as obras de Hume (as citações anteriores, relativas a esta questão, foram feitas com base no Tratado) vemos que os principais pontos de vista acerca da moral são a elas comuns: 1) as distinções morais se originam no sentimento; 2) o julgamento moral se exerce sobre o sentimento; 3) a razão não origina ação alguma; e 4) não há verdade alguma a ser descoberta nas ações humanas.

Onde entra o papel da razão? Nas decisões ou julgamentos envolvendo as virtudes sociais, onde a utilidade é o principal aspecto do qual elas extraem seu mérito. Isso ficará mais claro daqui a pouco. Como nosso interesse, neste momento, não é discutir exaustivamente a questão da mudança na filosofia moral de Hume quando comparamos as duas obras, talvez baste apontar uma passagem no Tratado em que ele confirma a mesma perspectiva de análise que a da Investigação. É que a obra da maturidade é mais bem organizada, e o filósofo aponta desde o início seu projeto, método e objeto de investigação, ao passo que no Tratado há uma mistura de assuntos, e é preciso que o leitor una aquilo que nele está separado a fim de perceber o verdadeiro contexto da obra. Aqui vai a citação que confirma a homogeneidade no pensamento humeano – especificamente no que diz respeito ao assunto que estamos tratando.

Muitos sistemas acerca da moral foram propostos por filósofos de todas as épocas; mas se os examinarmos com rigor, apenas dois deles merecem nossa atenção. O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos sentimentos, não pela razão; esses sentimentos podem surgir, no entanto, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo como se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior. Mas também sou da opinião de que a reflexão sobre as tendências das ações tem de longe a maior influência e determina as grandes linhas de nosso dever. Entretanto, há exemplos de casos menos importantes em que é o gosto ou sentimento imediato que produz nossa aprovação. [...]. Algumas dessas qualidades produzem satisfação nos demais por meio de princípios particulares originais à natureza humana, que não podem ser explicados; outras podem ser reduzidas a princípios mais gerais. (T, p. 629)

Razão e sentimento confluem acerca das decisões morais. Passaremos agora a mostrar como isso ocorre, deixando claro o que já ficou bem estabelecido: o que origina a moral é um sentimento, e não a razão. Esta é apenas um meio que

auxilia na realização desse sentimento que já é dado como disposição na natureza humana.

2.4 DOS PRINCÍPIOS DA MORAL E DO SENTIMENTO MORAL

Dado que é um sentimento de dor ou prazer que caracteriza a virtude, este é o momento adequado para apresentarmos quais os princípios que norteiam a moral, já que “basta mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer por que esse caráter é louvável ou censurável” (T, p. 510). E como as noções ou deveres morais, que são infinitos, não surgem através de instintos originais, pois que, segundo Hume, é impossível que tais supostos instintos imprimam na mente humana a multiplicidade de preceitos contidos nos mais complexos sistemas éticos, “é necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentam todas as noções morais” (T, p. 513). Portanto, veremos que o sentimento, que está ligado à dor e ao prazer, é o elemento primordial na questão do julgamento moral; porém, por não ter um caráter originário, requer a mediação e (ou) indicação da racionalidade para sua adequação às situações concretas às quais a sociedade se submete.

A teoria moral de Hume é bastante elegante por ser composta de apenas três princípios que se entrelaçam e a fundamentam. O primeiro já foi explicado no decorrer de nossa explanação, e com base na terminologia adotada pelo professor João Paulo Monteiro daremos a ele o nome de princípio de prazer, deixando o próprio autor falar sobre ele:

O interesse é o grande princípio motor das ações humanas – é do lado da paixão, não do da razão, que vem o impulso fundamental. O que em última instância dirige o comportamento é um ‘princípio de prazer’: o padrão básico de conduta consiste em procurar os estímulos agradáveis e evitar os desagradáveis. Mas, para que o princípio de prazer seja seguido de maneira mais completa, é necessário que ele seja substituído por um princípio de realidade – que só em certo sentido o substitui, pois no fundo trata-se de uma forma superior, mais perfeita do mesmo princípio. (TRI, p. 102-103)³⁴

³⁴ Monteiro, João Paulo. *Ensaio: Teoria, Retórica e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1982. p. 102-103.

O interesse aponta sempre para algo que produza prazer; como foi definido no capítulo anterior que “a virtude se identifica pelo prazer, e o vício, pela dor, produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação ou caráter” (T, p. 515), segue-se que há de existir, naquilo que se chama virtude, ação ou caráter, algo que, quando identificado, produza uma satisfação e nos faça condená-los ou aprová-los. Aqui entra o segundo princípio que norteia a moral, a saber: o princípio de utilidade. Para Hume a “utilidade é agradável³⁵ e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão confirmada pela observação diária” (IPM, p. 82). Como a utilidade não diz respeito só aos interesses particulares, mas também, na maioria das vezes, aos interesses gerais, Hume defende que o bem da sociedade e dos indivíduos, de uma forma geral, não nos é indiferente. E é por essa razão que ele introduz o terceiro princípio: o princípio da simpatia³⁶. A simpatia “nos dá um interesse pelo bem da Humanidade [...]” (T, p. 624).

É importante ressaltarmos a relação entre os princípios citados, atribuindo a eles a verdadeira importância e função que desempenham. O segundo é a marca que confere mérito às virtudes em geral, em particular à justiça e certas virtudes de extrema importância para a subsistência da sociedade, que extraem seu mérito exclusivamente do seu caráter útil; pois outras virtudes recebem seu mérito, além de sua utilidade, do prazer que proporcionam à pessoa que as possui ou às outras pessoas pela simples contemplação (veremos na seqüência). O terceiro, veremos, por possibilitar uma comunicação de sentimentos, é aquilo que embasa a moralidade, evitando uma torre de babel de opiniões morais, pondo-a numa perspectiva universal, requerida para ética, que possa gerar regras que contemplem o interesse geral, balizando o julgamento moral. Concluindo, é a simpatia o sentimento que constitui o material básico ou o alicerce da moral.

³⁵Não cabe a objeção de que os objetos inanimados deveriam receber censura ou aprovação moral quando úteis ou não, se a teoria de Hume estivesse certa. Quando falamos da origem da moral explicamos as razões de Hume para não aceitar tal objeção (que ele mesmo aventou), já que há uma diferença natural entre os sentimentos que impede que isso ocorra.

³⁶No Tratado, na Parte II, Seção I, Livro III (Da Moral), página 521, Hume nega que haja na mente humana um sentimento humanitário e aponta a simpatia como aquele princípio que nos faz sentir afetados pela felicidade ou infelicidade dos demais. Na Investigação, Hume promove ou qualifica a simpatia como esse sentimento humanitário universal. Essa é a grande mudança na filosofia moral de Hume; porém, sem trazer qualquer consequência negativa a seu sistema, assim defenderemos.

A relação da simpatia com a utilidade confere àquela uma precedência sobre esta, na medida em que a utilidade jamais poderia nos fazer atribuir mérito às virtudes sociais, caso o fim a que se destinam – o bem da sociedade – nos fosse de todo indiferente³⁷. Assim como o prazer que a utilidade desperta só acontece em virtude de nosso interesse na sociedade.

Ora, a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. [...]. Ora, como o meio para se obter um fim só pode ser agradável quando o fim é agradável; e como o bem da sociedade, quando nosso interesse ou de nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais. (T, p. 617)

O princípio de utilidade tem como condição de possibilidade o princípio de prazer, que é um princípio geral da mente, pois tudo aquilo que nos interessa o faz porque produz alguma satisfação, e o que é útil agrada justamente por ser meio para atingirmos aquilo que é de nosso interesse e agrado. E tem como condição de possibilidade também o princípio da simpatia, como vimos acima. O princípio do prazer, sem dúvida, subjaz ao princípio da simpatia, aquele é o princípio principal da vida moral. Mas podemos dizer que esses dois princípios estão tão fortemente conectados, já que se não houvesse dor ou prazer a simpatia seria estéril. Da mesma forma, se não houvesse a simpatia como princípio que nos faz tomar o sofrimento do outro em consideração, o princípio de prazer é que seria estéril, no sentido de não poder, por si só, engendrar um senso moral, já que os outros nos seriam indiferentes. Pois “quando uma qualidade ou caráter tem uma tendência a promover o bem da humanidade, ela nos agrada, e por isso a aprovamos, uma vez que apresenta a idéia vívida de prazer, que nos afeta por simpatia e é em si mesma uma espécie de prazer” (T, p. 620).

Antes de passarmos adiante, vale a pena nos debruçarmos sobre a se-

³⁷ Na investigação Hume mostra o mesmo pensamento: “Mas para que possamos acomodar as questões e afastar, se possível, todas as dificuldades, vamos supor que todos esses raciocínios sejam falsos. Vamos supor que abraçamos uma hipótese errônea quando reduzimos o prazer que provém da perspectiva de utilidade aos sentimentos de humanidade e simpatia” (IPM, p. 162). E isso é confirmado diretamente por Hume: “Ora, o prazer de um estranho, por quem não temos nenhuma amizade, agrada-nos somente por simpatia. É a esse princípio, portanto, que se deve a beleza que encontramos em tudo que é útil” (T, p. 616).

guinte questão: pode o princípio de prazer participar, junto com o da simpatia e o da utilidade, do elenco dos princípios da moral? Ou ele tem uma função específica que impede que seja colocado como uma das causas que funda a moral? E ainda, qual o estatuto do princípio da simpatia? Se tomarmos de novo a interpretação do professor João Paulo Monteiro, apontaremos alguma diferença entre a posição dele e a nossa. Assim, apresentaremos o conceito de simpatia e sua importância na filosofia de Hume, ao mesmo tempo em que apresentaremos a posição do Professor João Paulo, pontuando em qual sentido discordamos dele.

2.5 DO CONCEITO DE SIMPATIA

Como o conceito de original é ponto importante para uma precisa elucidação do conceito de simpatia e sua importância na filosofia de Hume, começaremos por ele, identificando o que vem a ser um princípio original na filosofia desse autor. Nós vamos apresentar uma definição de original, e depois tentaremos aproximá-la dos textos do filósofo. Numa palavra: original é todo princípio ou causa que não sendo proveniente de um artifício mediado pela razão, se vincula a uma realidade externa ou interna sem variação, muito embora a relação com o seu objeto possa ser intensa ou fraca. Seria uma espécie de imperativo da natureza. Hume nos diz, por exemplo, que “o homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão” (T, p. 524). O que nos permite, ampliando o conceito, dizer que tudo que é original é também natural; mas o contrário não se segue.

Quanto à invariabilidade do que é original, além de sua distinção do natural, fica bastante clara na passagem em que Hume define que o desejo pela boa reputação é natural mas não original. Note-se que o desejo pela boa reputação é natural, pois não é um artifício humano, mas não é original porque depende de uma certa anuência do sujeito. Ou seja, a boa reputação é uma paixão de nossa natureza; mas ela não tem o objeto com o qual se relaciona determinado originalmente pela natureza.

Mas, se fosse algum instinto original que produzisse na mente o desejo da boa reputação e a aversão pela má reputação, a boa e a má reputação nos influenciariam indistintamente; e toda opinião, conforme fosse favorável ou desfavorável, excitaria igualmente esse desejo ou aversão. O julgamento de um tolo é o julgamento de outrem tanto quanto o de um sábio o é, e só é inferior a este em sua influência sobre nosso próprio julgamento. (T, p. 536)

Quanto à adequação incondicional a uma realidade interna, ao falar das paixões do orgulho e da humildade ele nos diz que a propriedade que “determina que essas paixões tenham como objeto o eu não é somente natural, mas também original [...]. O objeto do orgulho e da humildade é sempre o eu” (T, p. 314). Agora, as causas do orgulho e humildade, que podem ser vários tipos de objetos externos criados pelos homens, “embora sejam claramente naturais, veremos, ao examiná-las, que não são originais, e que seria inteiramente impossível que cada uma delas se adaptasse a essas paixões por um dispositivo particular e pela constituição primária da natureza” (T, p. 315). Passemos à simpatia.

Podemos definir a simpatia da seguinte forma: é um princípio original, que nos faz tomar os outros em consideração, benevolentemente ou não, contrariamente a nós ou não, mediante uma relação de prazer e dor, e que é dependente, para sua melhor atuação, dos princípios que atuam na imaginação, podendo em sua operação desenvolver um sentimento benevolente e, conseqüentemente, uma ação correspondente. E mais: não tem um caráter teleológico em relação à moral, tendo em vista que ela própria pode se opor à ética, como veremos. Vamos à justificação do conceito.

Com toda certeza, há que se fazer, no Tratado, uma distinção entre benevolência e simpatia; vejamos qual. Que a benevolência é um instinto original fica patente na seguinte passagem.

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. Esses desejos são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais. (T, p. 453)

Que ela é também limitada e não extensiva a todos da espécie humana, fica claro quando Hume argumenta que, se a benevolência fosse ampla, as regras da justiça perderiam sua razão de ser; já que, “a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades” (T, p. 536). E mais: “podemos concluir que um respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é nosso primeiro motivo, ou o motivo original, para observar as regras da justiça, já que se admite que se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas” (T, p. 536).

Quando o outro deixa de nos ser indiferente por causa da simpatia, sua opinião se nos torna relevante, mesmo nos causando dor, pois “um amante apaixonado fica muito ofendido quando censuramos e condenamos seu amor; mas é evidente que nossa oposição não pode ter nenhum efeito se não tiver influência sobre ele, e se ele não tiver uma simpatia conosco” (T, p. 359). Também não significa, como no caso da benevolência, que essa ausência de indiferença diga respeito a uma atenção para com ele no sentido de assisti-lo em suas necessidades, atenção esta incondicional. Muito pelo contrário, pois “uma região árida e desolada sempre parece repulsiva e desagradável, e comumente nos inspira desprezo por seus habitantes. Entretanto, tal repulsa procede em grande parte de uma simpatia com os habitantes, [...]; só que de uma simpatia fraca, que não vai além de uma sensação imediata, que é desagradável” (T, p. 422). Contudo, quando esse grau de simpatia aumenta a ponto de experimentarmos uma dor, que é do outro, de forma intensa, pode ocorrer que tenhamos por essa pessoa um sentimento de benevolência.

Um determinado grau de pobreza produz desprezo, mas um grau a mais causa compaixão e benevolência. Podemos dar pouco valor a um camponês ou criado, mas quando a infelicidade de um mendigo parece muito grande, ou é retratada em cores muito vivas, simpatizamos com ele em suas aflições, e sentimos em nosso coração sinais evidentes de piedade e benevolência. O mesmo objeto causa paixões contrárias, segundo seus diferentes graus. As paixões, portanto, devem depender de princípios que atuam nesses graus precisos, de acordo com minha hipótese. O aumento da simpatia tem, evidentemente, o mesmo efeito que o aumento da infelicidade. (T, p. 422)

De fato, de acordo com o nosso conceito, a simpatia amplia nossa benevolência, pois a visão de uma cidade em cinzas traz sentimentos benevolentes, “porque entramos tão profundamente nos interesses de seus infelizes habitantes que desejamos sua prosperidade, ao mesmo tempo em que sentimos sua adversidade” (T, p. 422). “Mas embora a força da impressão geralmente produza piedade e benevolência, se for levada longe demais, deixa de ter esse efeito” (T, p. 422). Essa alternância de nossos sentimentos e ações depende, como falamos acima, dos princípios que atuam na imaginação; o que passamos a justificar. Que a causalidade tem uma relação direta com a simpatia não há a menor dúvida: “Nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas ou efeitos. É desses que inferimos a paixão; conseqüentemente, são eles que geram³⁸ nossa simpatia” (T, p. 615). Nós falamos que a simpatia pode ser contrária a nós. A passagem que apresentamos agora confirma isso, ao mesmo tempo em que mostra a influência da contigüidade.

Em primeiro lugar, deles podemos inferir que o desprazer que surge quando somos desprezados depende da simpatia, e que a simpatia depende da relação dos objetos a nós. Pois sentimo-nos mal somente quando desprezados por pessoas que estão relacionadas conosco tanto por consangüinidade como por uma contigüidade no espaço. Assim, procuramos diminuir essa simpatia e esse mal estar, desfazendo essas relações e colocando-nos em contigüidade com estranhos, ao mesmo tempo em que nos distanciamos de nossos parentes. (T, p. 357)

Quanto à influência da semelhança no fenômeno da simpatia, Hume nos diz o seguinte.

Ora, é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e que qualquer paixão ou princípio que observamos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos [...]. Uma notável semelhança se mantém em meio a toda sua diversidade; e essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer. Assim, segundo constatamos, sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita³⁹ a simpatia. Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à idéia relacionada a vividez daquela concepção com que formamos a idéia de nossa própria pessoa. (T, p. 352-353)

³⁸ Pode-se tomar a palavra gerar em seu sentido forte, causal; pois, na seqüência fica bastante claro que os princípios apenas aumentam o grau de afeto que é o efeito do princípio da simpatia. Portanto, a relação causal aqui se refere aos efeitos, e não ao princípio, que, como defenderemos é inato. Tem-se que fazer a Hume uma severa crítica por conta de sua frouxidão conceitual.

³⁹ Grifo nosso.

A simpatia, portanto, torna os sentimentos alheios “intimamente presentes a nós”, e os princípios da imaginação apenas fortalecem, e não originam, a simpatia; porque, “para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão⁴⁰ com que simpatizamos, precisamos da relação de semelhança e contigüidade para sentir a simpatia em sua plenitude” (T, p.354). Além do que, “as relações são necessárias à simpatia, não absolutamente [...]” (T, p. 357). Como a simpatia não é senão “uma idéia vívida convertida numa impressão” (T, p. 420), desse modo “tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem [...]” (T, p. 420), ao passo que a benevolência “é um prazer original derivado do prazer da pessoa amada, e uma dor procedente de sua dor [...], para fazer que uma paixão tenha uma direção paralela à da benevolência, precisamos sentir essas duplas impressões” (T, p. 421); esta surge de “um alto grau de infelicidade, ou de qualquer grau com que simpatizemos fortemente, o ódio ou desprezo surge de um baixo grau com que simpatizemos pouco [...]” (T, p. 422)⁴¹. Mas quando a infelicidade de outra pessoa me toca de maneira fraca, “eu sou afetado por todas as paixões relacionadas a ela; mas, como não me interesso tanto a ponto de me preocupar igualmente com a boa e a má sorte dessa pessoa, nunca sinto a simpatia extensa, e tão pouco as paixões com ela relacionadas” (T, p. 421).

Isto é, a benevolência volta-se às pessoas que amamos, enquanto a simpatia, quando intensa, produz uma benevolência natural e similar, não original, pelas pessoas que não amamos. O princípio da simpatia é original, tendo apenas

⁴⁰ Se a simpatia, como mostramos, pode levar o sujeito a ter a paixão ou sentimento de benevolência por outro, este efeito tem de resultar, mesmo que em parte, do próprio princípio, sendo apenas auxiliado pelos princípios da imaginação, pois “podemos concluir que uma associação de idéias, embora necessária, não é suficiente para, sozinha, despertar uma paixão” (T, p. 339).

⁴¹ Veja-se que este é apenas um dos efeitos do princípio, pois ele pode dizer respeito à nossa própria dor e prazer numa relação de simpatia com outrem. E note-se, também, que a moral requer, em Hume, uma relação entre sentimento e razão, pois a simpatia, no Tratado, e através de um de seus efeitos (sentir a dor do outro), necessita do auxílio da reflexão: “Ninguém que considere devidamente essa questão terá escrúpulo em admitir que qualquer demonstração de falta de educação, ou qualquer expressão de orgulho e soberba nos desagrade exclusivamente porque colide com nosso próprio orgulho, levando-nos, por simpatia, a estabelecer uma comparação que causa a desagradável paixão da Humildade. Ora, como censuramos uma insolência desse tipo mesmo em uma pessoa que sempre foi cortês conosco em particular, e até em alguém cujo nome conhecemos apenas pela História, segue-se que nossa desaprovação procede de uma simpatia com os outros, e da reflexão de que um tal caráter é altamente desagradável e odioso para todos que entram em conversação ou têm algum tipo de relacionamento com a pessoa que o possui. Simpatizamos com eles em seu desconforto; e como esse desconforto procede em parte de uma simpatia com quem os insultou, podemos observar aqui um duplo ricochete da simpatia [...]” (T, p. 641). Sendo assim, para entendermos o conceito de simpatia temos de fazer uma distinção entre o princípio enquanto tal (que é apenas uma propensão natural e original que nos leva a considerar o outro), e o seu efeito. Como Hume usa um mesmo significante para ambos, isso gera uma confusão que estamos tentando esclarecer.

um efeito original e vários apenas naturais,⁴². A benevolência é tanto natural como original. Essa interpretação se confirma plenamente quando apreciamos a Seção VII (Da compaixão) do Tratado. Nela, Hume nos fala que: “Embora o desejo da felicidade ou infelicidade daqueles que amamos ou odiamos seja um instinto arbitrário e original implantado em nossa natureza, vemos, no entanto, que em muitas ocasiões ele pode ser simulado e surgir de princípios secundários” (T, p. 403). E no parágrafo seguinte, ele diz:

É fácil explicar a paixão da piedade com base no raciocínio anterior concernente à simpatia. Temos uma idéia viva de tudo que tem relação conosco. Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco pela semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma idéia viva se converte facilmente numa impressão. Se isso é verdade em geral, quanto mais no que diz respeito à aflição e a tristeza, que exercem uma influência mais forte e duradoura que qualquer prazer ou satisfação. (T, p. 403)

Dissemos que ela não tem uma relação teleológica com a ética: “Assim, por exemplo, vemos que todas as pessoas, mas sobretudo as mulheres, tendem a se enternecer com criminosos que vão para o cadafalso, e logo imaginam que são extraordinariamente belos e bem-apegoados; entretanto, quem presencia a cruel execução do suplício não sente essas emoções suaves; ao contrário, enche-se de horror, e não tem nem tempo para moderar essa sensação desagradável por meio de uma simpatia oposta” (T, p. 423). Por esse motivo é que a razão tem um papel importante nas distinções morais ao corrigir nossos juízos. Na Investigação Hume fala o seguinte:

As ligações e casos amorosos de Henrique IV da França durante as guerras civis da liga prejudicaram freqüentemente seus interesses e sua causa, mas todos os jovens apaixonados capazes de simpatizar com os sentimentos de afeto admitirão, pelo menos eles, que essa fraqueza (pois estarão prontos a considerá-la como tal) aumenta especialmente seu apreço por aquele herói e os torna interessados em suas vicissitudes.⁴³ (IPM, p. 137)

⁴² Usar a expressão “efeitos originais” não é um absurdo: “O costume têm dois efeitos *originais* sobre a mente: confere a ela uma facilidade para realizar uma ação ou para conceber um objeto; e, posteriormente, uma tendência ou inclinação a fazê-lo” (T, p. 458). Sendo assim, podemos dizer que o efeito originário do princípio da simpatia é nos fazer, ou ter uma propensão, a tomar os outros em consideração. E os seus diversos efeitos naturais são os que ora apresentamos.

⁴³ Grifo nosso.

Qual é, pois, a importância do princípio da simpatia na filosofia de Hume? Aqui apresentamos essa questão em resumo, mas esperamos explicitá-la paulatinamente no decorrer do trabalho. A moralidade pressupõe, em Hume, um sentimento que fundamente nossos juízos morais, e para isso ele tem que ser algo comum que possa tocar a alma de todas as pessoas. Porém, “não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal [...]” (T, p. 521), e se a infelicidade ou felicidade dos outros nos afeta, “isso se deve meramente à simpatia, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade” (T, p. 521-522). Logo, é a simpatia, por nos fazer tomar o outro em consideração, fazendo-nos sentir sua dor ou prazer, entre outras coisas, que vai fundamentar o senso moral, já que, de acordo com o princípio de prazer, evitamos os estímulos desagradáveis e abraçamos os agradáveis. Pois o “bem da sociedade, quando nosso próprio interesse ou de nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais” (T, p. 617). E podemos dizer “que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade” (T, p. 617).

Outro papel – fundamental – que a simpatia desenvolve, por conta de nos fazer não indiferentes uns aos outros, é propiciar uniformidade no temperamento e maneira de pensar das pessoas.

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão⁴⁴ a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. Isto é evidente, não apenas nas crianças, que aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens de grande discernimento e inteligência, que têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe à de seus amigos ou companheiros do dia-a-dia. É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação [...]. (T, p. 351)

Em sua tese de livre-docência, o professor Monteiro defende os seguintes pontos. Em primeiro lugar, a simpatia tem a função de “operar uma ampliação

⁴⁴ grifo nosso.

da influência do princípio de prazer” (TLD, p. 233)⁴⁵. Em segundo, “ela faz o prazer ou dor do outro funcionar dentro de nós como se fosse nosso próprio prazer ou dor, numa autêntica simulação do princípio de prazer original” (TLD, p. 234); e este “prazer ‘segundo’ difere do primeiro fundamentalmente porque nada tem a ver com a preservação do indivíduo que o experimenta” (TLD, p. 234). Monteiro parece fazer uma distinção entre o prazer que origina as distinções morais e o prazer típico do princípio de prazer, na medida em que aquele se refere a uma simulação do prazer ou dor de uma pessoa no espírito da outra, ao passo em que este refere-se somente a um indivíduo e sua sobrevivência. Nós defendemos que se trata do mesmo prazer, na medida em que se tome o princípio de prazer como o princípio geral que explique tanto a preservação do indivíduo e formação da sociedade, como a formação da moral⁴⁶. Em nenhum momento Hume apresenta o princípio de prazer vinculado especificamente a isso ou àquilo (a não ser à própria dor e prazer em geral), mas, tão-somente, como um princípio geral da mente. E fica claro o vínculo do princípio de prazer, e não apenas o prazer que a simpatia gera, com a moral, pois no Livro III (Da Moral), Seção I (da origem das virtudes e do vício), Hume inicia sua exposição justamente anunciando o princípio de prazer⁴⁷. Diz ele:

O principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer ou dor; e quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento ou sentimento, ficamos incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição. Os efeitos mais imediatos do prazer e da dor são os movimentos de propensão e de aversão [...]. Quando, porém, juntamente com isso, os objetos que causam prazer ou dor adquirem uma relação conosco ou com outros, eles, ao mesmo tempo que continuam a excitar desejo e aversão, tristeza e alegria, causam também as paixões indiretas de orgulho ou humildade, amor e ódio [...].” (T, p. 613-614)

⁴⁵ Abreviatura de tese de livre-docência.

⁴⁶ Basta ver que Hume liga o prazer individual à moral: “Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para regulação de nossa conduta e comportamento” (T, p. 509).

⁴⁷ Na segunda Investigação, Apêndice I (Sobre o Sentimento Moral), é o momento em que Hume conclui acerca daquilo que se propôs a investigar: o papel da razão e do sentimento nas questões morais. Após indicar o papel da razão e do sentimento, mostrando que aquela sem a participação do sentimento humanitário não pode fundar a moral, encerra suas colocações com o princípio de prazer: “Assim, os limites e atribuições da *razão* e do *gosto* são facilmente determinados. A primeira transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o segundo fornece o sentimento de beleza e fealdade, de virtude e vício [...]. A razão sendo fria e desinteressada, não constitui um motivo para a ação mas limita-se a direcionar o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando os meios de atingir 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” (IPM, p. 185).

E, se, como nos diz Alasdair MacIntyre⁴⁸, “ao julgar esta ou aquela ação virtuosa ou viciosa, por exemplo, estou dando expressão à minha reação àquilo que causou, em mim, orgulho ou amor, num caso, ódio ou humildade, no outro”; podemos concluir que esse prazer que está na base do julgamento moral, e que se relaciona com a simpatia, obviamente é função do princípio de prazer. Sendo assim, a simpatia, como defendemos, consiste numa forma do próprio princípio de prazer se apresentar, e não, como defende o professor Monteiro, numa ampliação do princípio de prazer mediada pela imaginação. Os dois princípios estão fortemente relacionados. Mas como o princípio de prazer pode apresentar-se em seu caráter individual, dizendo respeito à dor ou prazer apenas de um sujeito qualquer, e sem que o princípio da simpatia seja sua condição, ao passo que o princípio da simpatia apresenta-se, sempre, tendo como base o de prazer, segue-se que este, e não aquele, é mais abrangente.

Nada é mais evidente de que o fato de que as pessoas obtêm nossa afeição ou se expõem à nossa má vontade na proporção direta do prazer ou desprazer que delas recebemos [...]. Aquele que encontra uma maneira de se tornar útil ou agradável a nós, seja por meio de seus serviços, sua beleza, ou sua adulação, pode estar certo de que terá nossa afeição. Ao contrário, aquele que nos prejudica ou desagrada sempre despertará nossa raiva e ódio. Quando nossa nação está em guerra com outra detestamos todos os membros desta última, acusando-os de cruéis, perversos, injustos e violentos; a nós e a nossos aliados, porém, consideramos sempre justos, moderados e clementes [...]. É evidente que o mesmo método de pensamento está presente em toda vida comum. (T, p. 382)

Para reforçar nossa posição, não concordamos que o prazer que decorre da simpatia não diga respeito à sobrevivência do sujeito que o sente, e vamos defender isso com premissas do próprio texto de Monteiro. Esse prazer é o elemento principal das distinções morais, distinções estas que se tornam possíveis apenas numa relação entre sociedade e princípio da simpatia. Como a simpatia é um fenômeno que ocorre também nos animais, sem que nestes apareça o fenômeno moral, “a causa decisiva deve ser aquela diferença entre a espécie humana e as espécies animais que concorre com a simpatia para produzir, em nós, a capacidade para estabelecer distinções morais” (TLD, p. 240). “E esta causa é a sociedade, a organização da espécie humana em grupos sociais, condição de sobrevivência da espécie” (TLD, p. 240). E como “para Hume a existência desses grupos

⁴⁸ Justiça de Quem? Qual Racionalidade? Coleção Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 327.

depende da existência de regras morais“ (TLD, p. 240), e “em determinadas circunstâncias uma condição necessária a sobrevivência das sociedades humanas” (TLD, p. 240-241), não dá para escapar da conclusão de que o prazer que a simpatia gera no outro diz respeito à sua sobrevivência. No mínimo, temos que admitir que a sobrevivência do indivíduo é um efeito colateral da simpatia, já que a manutenção da sociedade é condição para sua sobrevivência.

Finalizando, o princípio de prazer fala que a mente busca os estímulos agradáveis e evita os que provocam dor. Tal como o fogo que queima provocando dor, e por isso nós o evitamos, o vício também promove desprazer (vimos isso), e por isso o condenamos – o que não deixa de ser uma forma de evitá-lo.

Monteiro defende, ainda, que a simpatia “é, portanto, da ordem do imaginário. Sua origem deve ser buscada na imaginação” (TLD, p. 234), já que ela não passa de um “efeito da imaginação” (TLD, p. 235). E, por fim, que a simpatia, “embora não seja propriamente um princípio original da natureza”, é “o produto da ação dos princípios de associação sobre a esfera da paixão e do prazer, [...]” (TLD, p. 238).

Em nossa apresentação do conceito de simpatia também apontamos que a intensidade dos afetos que dela surgem são dependentes dos princípios da imaginação. Mas discordamos da limitação imposta pelo prof. Monteiro, de que o próprio princípio não seja “mais do que a imaginação funcionando” (TLD, p. 237), ou “que a palavra ‘simpatia’ é apenas a designação de mais um mecanismo da imaginação” (TLD, p. 236). Vejamos a seguinte passagem.

Por que admirarmo-nos, então, de não podermos emitir qualquer juízo relativo ao caráter e conduta dos seres humanos sem levar em conta os prováveis resultados de suas ações e a felicidade ou miséria que daí decorrem para a sociedade? Que associação de idéias iria jamais operar se esse princípio estivesse aqui totalmente inativo? (IPM, p. 91)⁴⁹

⁴⁹ Há uma longa passagem na *Investigação* (páginas 195-196), onde Hume reclama que para as nossas realizações e desejos há que se colocar uma paixão como causa. Assim, Hume nos fala que se não tivéssemos a paixão da vaidade, os elogios dos outros nos seriam totalmente indiferentes, assim como se não houvesse nenhuma espécie de apetite antecedente ao amor a si mesmo essa propensão dificilmente poderia alguma vez exercer-se... Depois nos diz: “Mas onde está a dificuldade em conceber que isso pode igualmente ocorrer no caso da benevolência e da amizade e que, pela estrutura original de nosso temperamento, podemos alimentar um desejo pela felicidade ou bem de outra pessoa [...]” (IPM, p. 196). Ou seja, o mesmo raciocínio aplica-se a simpatia no Tratado. Temos uma propensão a simpatizar decorrente de um princípio inato.

Logo, para os princípios de associação operarem, deve existir um princípio que origine o afeto básico com o qual eles se relacionam; e o espaço ou lugar onde essa relação se desenvolve é a imaginação.⁵⁰ Por isso, a simpatia deve ser um princípio originário. Se tomarmos nossa definição, uma das partes que a compõem afirma que um princípio é originário quando se vincula invariavelmente a um objeto externo. Ora, a simpatia tem como objeto único o outro, fato com que o professor Monteiro concorda: “Ora, o objeto da simpatia é sempre um outro indivíduo” (TLD, p. 236). Agora, se a intensidade dessa relação, assim como a eficácia do princípio da simpatia, depende da imaginação⁵¹, isso não coloca tal princípio na condição de não-originário⁵². Uma passagem do Tratado reforça nossa posição, pois é a intensidade do desprazer, *atuando na imaginação*, e não o prazer sendo um efeito dela, que nos faz ter benevolência pelos outros.

Quando o desprazer é ele mesmo pequeno ou quando está longe de nós [contigüidade], não prende a imaginação, sendo incapaz de transmitir uma igual preocupação com o bem futuro e contingente que com o mal presente e real. Quando adquire mais força, ficamos tão preocupados com os interesses da pessoa que nos tornamos sensíveis tanto a sua boa como a sua má sorte; e, dessa simpatia completa, nascem a piedade e a benevolência. (T, p. 423)

Podemos ainda argumentar a favor de nossa interpretação. Falamos há pouco que a grande mudança que houve na filosofia moral de Hume foi promover

⁵⁰ Como nos diz Deleuze: “A associação é uma regra da imaginação, não um produto, não uma manifestação do livre exercício desta” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 14-15.). Sem dúvida, mesmo que se critique Deleuze argumentando que a imaginação, como o próprio Hume nos diz, pode unir, a seu bel prazer, idéias na mente, esse livre exercício da imaginação é ainda função da regularidade que os próprios princípios conferem a ela.

⁵¹ Veja-se a seguinte passagem que mostra que a simpatia não pode ser função da imaginação ou um mecanismo desta: “Esse princípio da simpatia tem uma natureza tão poderosa e sugestiva que intervém em quase todos os nossos sentimentos e paixões [...]. Os sentimentos alheios nunca poderiam nos afetar se não se tornassem, em certa medida, nossos sentimentos; e, nesse caso, eles agem sobre nós combatendo e intensificando nossas paixões, como se tivessem sido originalmente derivados de nosso próprio peito e disposição. Enquanto permanecem ocultos nas mentes alheias, não podem ter nenhuma influência sobre nós; e, mesmo quando conhecidos, se não fossem além da imaginação ou da concepção, esta faculdade está tão acostumada a toda espécie de objetos, que uma mera idéia, ainda que contrária a nossos sentimentos e inclinações, nunca seria sozinha capaz de nos afetar” (T, p. 632-633). E quando Hume fala da simpatia nos animais fica claro em sua finalização que a imaginação é apenas algo de reforço, e não originário dela: “A inveja e a malevolência são paixões muito fortes nos animais. São, talvez, mais comuns que a piedade, porque requerem um esforço menor de pensamento e imaginação” (T, p. 433).

⁵² Além disso, nosso conceito fala que um princípio originário pode variar em sua intensidade, não perdendo, por isso, sua condição. E isso é confirmado por Hume na investigação. Ao se referir aos sentimentos humanitários como decorrente de princípios que à primeira vista “podem parecer algo frágeis e delicados”, nos diz que outras paixões “talvez originalmente mais forte, [grifo nosso] são 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” (IPM, p. 161).

o princípio da simpatia à condição de sentimento humanitário de caráter geral⁵³, coisa que havia negado no Tratado. E é justamente por ter negado tal coisa que Hume precisou mostrar o efeito da simpatia⁵⁴, dando a ela a função de ampliar nossa benevolência original – de caráter limitado e parcial – e originar uma uniformidade de pensamentos e sentimentos. Essa mudança é também apontada por Margarita Costa: "Devemos assinalar uma diferença importante entre as concepções do Tratado e da Investigação com respeito ao tema que nos ocupa. Na Investigação Hume considera que a benevolência, que chama também de humanidade, é uma paixão universal, comum a todos os homens [...]"⁵⁵, e "no Tratado, ao contrário, [...], a benevolência não é considerada um sentimento universal nem é o fundamento da aprovação e desaprovação moral. Esta função é desempenhada pelo mais complexo mecanismo da simpatia"⁵⁶. Talvez faltou à autora dizer, como mostraremos agora, que a simpatia, na Investigação, transforma-se numa espécie de benevolência.

Isso não provoca nenhuma contradição, já que a simpatia torna-se, na Investigação, um princípio humanitário amplo, e não restrito como a benevolência; mas fraco, continuando a necessitar dos princípios da imaginação para operar com maior intensidade. Porém, tanto a simpatia, como o efeito que dela resulta (a dor diante do sofrimento alheio, e prazer diante de sua felicidade), são originais, já que eles não levam ao desprezo, mas sempre à compaixão. Agora, no Tratado e na Investigação, por serem fracos, os efeitos desses princípios nem sempre levam a uma ação (se levassem não haveria necessidade da justiça, o que mantém coerente o raciocínio de Hume nas duas obras), dependendo, ambos, dos princípios que atuam na imaginação para que a dor aumente e, conseqüentemente,

⁵³ Essa mudança é tão substancial, que, como mostramos, a simpatia, no Tratado, não tem só a ver com o cuidado que temos em relação ao outro, ou com nossa preocupação com ele em decorrência de sua dor que experimentamos em nosso Peito. Ela nos faz desprezar, entre outras coisas, o outro. Convidamos o leitor a ler e perceber um detalhe importantíssimo na Investigação: toda vez que a simpatia é falada por Hume, ela é sempre e invariavelmente vinculada ao prazer que temos quando contemplamos a felicidade alheia, e ao desprazer que temos quando contemplamos sua infelicidade. O que é bastante coerente, já que, nesta obra, ela se tornou um princípio humanitário.

⁵⁴ Se a simpatia tivesse um caráter originário – inflexível – em seus efeitos, não poderia ora produzir desprezo, ora benevolência. E se os seus efeitos fossem originalmente sempre de caráter benevolente, obviamente que, pela linha de raciocínio de Hume, não haveria justiça, pois estaríamos sempre pondo os interesses dos outros em primeiro lugar.

⁵⁵ COSTA, Margarita. *As Idéias Morais e Sócio-Políticas de Hume*. Argentina: Edições da Revista do Instituto de Investigações Educativas, 1979. p. 25.

⁵⁶ *Ibidem*.

uma ação dela decorra. Na Investigação, simpatia e benevolência são a mesma coisa, mas a benevolência ou simpatia geral é fraca⁵⁷. Hume em nota de rodapé à Investigação define a simpatia como uma *espécie de benevolência* mais ampla, e a toma como um sentimento *real*, e não como uma ficção ou efeito da imaginação. A benevolência é o gênero e a simpatia a espécie. Vejamos.

A benevolência divide-se naturalmente em duas espécies, a geral e a particular. A primeira tem lugar quando não mantemos amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela apenas uma simpatia geral, ou compaixão por seus sofrimentos e satisfação por suas alegrias. A outra espécie de benevolência repousa em uma opinião sobre a virtude, em favores que nos foram prestados, ou em ligações particulares [...]. Ambos esses sentimentos devem ser admitidos como realmente existentes na natureza humana [...]. Teremos freqüentemente oportunidade de tratar, no curso desta investigação, do primeiro sentimento, a saber, o de uma benevolência, ou humanidade, ou estima gerais; e vou assumi-lo como real com base na experiência comum, sem qualquer outra prova. (IPM. p. 190-191)

Ora, se a simpatia é um tipo de benevolência⁵⁸, e esta, por sua vez, um sentimento real e de caráter universal, segue-se que a própria simpatia deve receber esse qualificativo. Agora, se ela é um sentimento originário, outro ponto de discussão com Monteiro, isso é o próprio Hume quem afirma. Em nota de rodapé, ele nos diz o seguinte:

É desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. É suficiente que se saiba pela experiência que esse é um princípio da natureza humana. [...]. Ninguém é totalmente indiferente à felicidade e desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a produzir prazer, e a segunda, dor. Isto é algo que cada qual pode verificar em si mesmo. Não é provável que esses princípios pos-

⁵⁷ Ao falar, na Investigação, dos sentimentos humanitários, Hume nos diz: “Os graus desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas não há como negar que a realidade de sua existência deve ser admitido em qualquer sistema ou teoria” (IPM, p. 93).

⁵⁸ Para fazer-se notar essa metamorfose, a seguinte comparação entre o Tratado e a Investigação nos parece pertinente. No Tratado, ao mostrar que a fonte da aprovação moral que a justiça recebe deriva da simpatia, Hume nos diz o seguinte: “Este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e nos dar os sentimentos de aprovação ou condenação” (T, p. 540). Na investigação, em sua conclusão, Hume nos diz o seguinte: “Basta para nossos presentes propósitos que se admita – o que com certeza não poderá ser posto em dúvida sem incorrer em grande absurdo – que há alguma benevolência, por pequena que seja, infundida em nosso coração, algum lampejo de afeição pelo gênero humano [...]. Mesmo supondo que esses sentimentos generosos são demasiados frágeis, [...] ainda assim são capazes de comandar as decisões de nosso espírito e, caso todo o reato 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 uma *distinção moral*, um sentimento genérico de censura e aprovação [...]” (IPM, p. 155). Percebe-se que o afeto que a simpatia faz surgir em favor da humanidade, que também pode ser contrário, no Tratado, é, na Investigação, transformado numa benevolência ampla. Porém, ambos são fracos.

sam ser reduzidos a princípios mais simples e universais, [...] e podemos considerar com segurança que esses princípios são originais [...]. (IPM, p. 84-85)

Percebe-se, portanto, que não pode existir nem na Investigação, nem no Tratado, uma gênese da simpatia, ou sentimento humanitário, na imaginação, como defende Monteiro. O que se pode defender com base na Investigação e no Tratado, é que na imaginação esse sentimento é avivado pelos princípios de associação, e que sua força, sem dúvida, é inferior à do egoísmo.

Não é necessário que uma ação generosa sumariamente mencionada em um velho livro de história ou em um periódico de um lugar remoto deva transmitir fortes sentimentos de aplauso e admiração. A virtude quando situada a uma tal distância, é como uma estrela fixa que, embora apareça aos olhos da razão tão luminosa como o sol a prumo, está tão infinitamente afastada que não afeta os sentidos com sua luz e calor. Traga essa virtude para mais perto, pela nossa familiaridade ou conexão com as pessoas envolvidas, ou mesmo por um relato eloquente do episódio, e nossos corações serão imediatamente capturados, nossa simpatia é avivada [...]. (IPM, p. 99)

A benevolência, no Tratado, sabemos, é limitada e dirigida somente às pessoas mais próximas – parentes ou amigos –, e Hume nos diz que “esse fenômeno da dupla simpatia e de sua tendência para produzir amor pode contribuir para a produção daquela afeição que naturalmente sentimos por nossos parentes e amigos” (T, p. 423). De acordo com nossa interpretação, ao fazermos, no Tratado, uma distinção entre simpatia e benevolência, também não podemos concordar com a interpretação que Gilles Deleuze faz na mesma obra, já que o mesmo confunde esses dois conceitos, tratando-os como um só. A posição de Deleuze fica bastante óbvia na seguinte passagem:

Justamente, porque a essência da paixão, porque a essência do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade, é que a simpatia, por sua vez, não ultrapassa o interesse particular e nem a paixão. ‘Nosso sentido do dever segue sempre o curso habitual e natural de nossas paixões’. Vamos até o fim, com o risco de, aparentemente, perder o benefício de nossa distinção do egoísmo e da simpatia: esta não deixa de opor-se à sociedade tanto quanto aquele.⁵⁹

⁵⁹ DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 33.

E para apoiar sua posição, Deleuze faz uma citação resumida do Tratado,⁶⁰ onde Hume, logo após recusar a noção de que os homens só agem pensando em si mesmos, está a se referir à benevolência⁶¹. É ela na íntegra:

Entretanto, embora devamos reconhecer, em honra da natureza humana, a existência dessa generosidade, podemos, ao mesmo tempo, observar que essa paixão tão nobre, em vez de preparar os homens para a vida em grandes sociedades, é quase tão contrária a estas quanto o mais acirrado egoísmo. (T, p. 527-528)

Ao lermos o trabalho de Ayer sobre Hume percebemos alguma similaridade com nossa visão; mas, ao mesmo tempo, um ponto de vista que o põe nas mesmas dificuldades trabalhadas acima, no que diz respeito à interpretação da obra de Hume. Ayer percebe, como nós, que a simpatia “varia em grau e a sua força depende de uma variedade de outras relações, que podem ligar uma pessoa ao objeto dessa simpatia [...]”⁶². Percebe, ainda, que nos casos “em que os atos de um indivíduo não são intencionais, emoções como a simpatia ou o embaraço ou a cólera podem desencadear em nós comportamentos que, muito embora conscientes, não resultem no bem absolutamente de ninguém.”⁶³. Mas, ao mesmo tempo em que faz essas considerações sobre a simpatia, confunde-a, tal como Deleuze, com a benevolência. Basta ver que, ao falar sobre a simpatia, faz citações de Hume onde o mesmo se refere à benevolência.

A simpatia por outras criaturas revela-se um instinto natural. A sua força manifesta-se de tal forma que, embora seja ‘raro deparar-se-nos alguém que ame qualquer pessoa mais do que a si própria’, parece igualmente ‘raro deparar-se-nos alguém em quem todos os atributos de benevolência, tomados conjuntamente, não tenham mais peso que todos os egoístas’ (T 487). Este instinto natural de simpatia ou benevolência desempenha um papel importante na formação das nossas atitudes morais e políticas.⁶⁴

⁶⁰ DELEUZE, *Ibidem*, p. 33.

⁶¹ Seção II (Da origem da justiça e da propriedade), p. 527.

⁶² AYER, A. J. *Hume Mestres do Passado*. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 158.

⁶³ AYER, *Ibidem*, p. 159.

⁶⁴ AYER, *Ibidem*, p. 155.

2.6 A DEFESA DO PRINCÍPIO DA SIMPATIA E A REFUTAÇÃO DAS TEORIAS DO EGOÍSMO

Dado, então, que o princípio humanitário⁶⁵ faz parte de nossa constituição interna, (e é nesse sentido que ele é originário), resta ainda um problema a ser dissolvido quanto a ele, e é o que passamos a apresentar. A lógica argumentativa de Hume parece-nos, então, ser a seguinte: a dor, ou sofrimento, nos desagrada, o prazer, ou contentamento, ao contrário, nos agrada. Tudo aquilo que aponta ou contribui para obtenção do prazer recebe nossa aprovação; assim ocorre com o que é útil. E como essa utilidade beneficia ou agrada, amiúde, não só a alguém em particular, segue-se que o objeto para o qual a perspectiva de prazer produzida pela utilidade aponta nos interessa de alguma forma, ou seja, o agrado que a utilidade produzirá relacionado a esse objeto nos interessa porque o próprio objeto para o qual ela se dirige também nos interessa. Sendo esse objeto a sociedade, ela, então, nos interessa. E Hume explica esse interesse através do princípio da simpatia.

Não é a utilidade que nos agrada enquanto tal, e a partir dela surge um sentimento pelo bem social. É a sociedade, os outros, que nos interessa, além de nosso interesse próprio, e a utilidade recebe a aprovação, tanto particular como universal, por conta desse duplo interesse. Demonstrativamente o argumento de Hume não se sustenta. Partindo das premissas que Hume utiliza não há como aceitarmos a conclusão de que somos simpáticos à sociedade desinteressadamente, que é a questão que pulsa.

1ª Premissa: O prazer nos interessa, buscamos o prazer.

2ª Premissa: A utilidade nos interessa porque aponta para uma finalidade prazerosa, recebendo nossa aprovação.

3ª Premissa: A utilidade promove o bem ou prazer não só particular, mas também, social.

⁶⁵Esclarecido o conceito de simpatia e sua transformação em benevolência, ou princípio humanitário, passaremos a usar estes três significantes referindo-se a um único significado.

Conclusão: somos simpáticos ou interessados no bem-estar ou prazer da sociedade (dos outros).

Vê-se que a conclusão não se segue das premissas, pois falta uma premissa que possa garantir que o interesse que temos pela sociedade é, enquanto tal, tomado como valor em si – mesmo que isso não se dê racionalmente, mas por força de um sentimento. É perfeitamente plausível que o bem da sociedade nos interesse apenas na medida em que é a própria sociedade, em harmonia, que nos proporciona um bem-estar ou prazer maior; ou seja, o interesse pelo bem social seria, em sua origem, decorrente de um interesse egoísta. É esse exatamente o caso da justiça, pois como o próprio Hume assume, ela surgiu de um interesse particular; e nada impede que o mérito que lhe atribuímos seja não como ele afirma – devido uma simpatia pelo bem público –, mas estritamente porque garantindo a justiça, garantimos nosso próprio bem-estar.

Esta suspeita se justifica, e foi tema de um excelente texto desenvolvido por Cícero Araújo, de nome: “As virtudes do ‘interesse próprio’”. Em resumo, Araújo traz à discussão o velho paradoxo apontado por Bernard Mandeville em seu livro a “Fábula das Abelhas”, onde os benefícios públicos pareciam ser mais amplamente produzidos justo quando os homens se preocupavam exclusivamente com os seus interesses privados. E fala que em Hume há um esforço sistemático de dar conta desse paradoxo, “não obstante os resultados parecerem ambíguos [...]”⁶⁶. São dois os pontos que Cícero reclama na fundamentação de Hume: 1) que o mesmo ao fazer uma distinção entre o interesse próprio e o público, atribui ao último a origem dos sentimentos morais em observadores, “como se o primeiro não tivesse nada a ver com tais emoções”⁶⁷; 2) que ele quer evitar que se conclua da explicação da justiça como um todo, que a aprovação moral a atos justos seja “orientada para o mesmo motivo que teria levado os homens, em sua conjectura histórica, a inventar a virtude. Pois isso seria o mesmo que afirmar que observadores aprovam moralmente pessoas que agem por motivo de interesse próprio.”⁶⁸ Nós concordamos com aquilo que Cícero

⁶⁶ Cícero Araújo em: Clássicos do Pensamento Político. São Paulo, Edusp, 1988. p. 78.

⁶⁷ ARAÚJO, *Ibidem*, p. 80.

⁶⁸ ARAÚJO, *Ibidem*, p. 81.

aponta como sendo problemático na fundamentação de Hume; mas não concordamos que sua solução seja ambígua. Na seqüência deste capítulo trataremos dessa questão. Faremos uma breve apresentação da teoria da origem da justiça em Hume, conforme a Seção II do Livro II do Tratado, com o intuito de pôr às claras a relação entre os princípios do prazer e da utilidade, mostrando a inadequação do princípio da simpatia a estes dois princípios – enquanto tomados isoladamente.

A sociedade humana forma-se basicamente a partir de um instinto primordial – o sexual – que engendra a família, e devido à debilidade humana frente às necessidades que a vida impõe e que precisam ser superadas para que a própria vida de cada um e de sua prole seja garantida. Essa debilidade só é superada quando o homem agrupa-se somando forças, podendo, assim, adquirir alimentos através da caça, vestimenta e todo tipo de objeto que lhe possa garantir a subsistência. É por conta desse drama que o homem vai aos poucos aprendendo o valor de viver em sociedade (esta passa ser a idéia mais contígua à sua mente, influenciando sua imaginação); e esta se mantém estável, até o momento em que os bens de consumo decresçam de um certo patamar, provocando a desordem na sociedade, decorrente da paixão do egoísmo e do desejo insaciável de possuir tais bens (paixão incorrigível, segundo nosso filósofo). Num estado de extrema escassez os homens unem-se para adquirir bens que lhes garantam a sobrevivência – é o interesse particular que opera levando à união diante de um objetivo comum. Após a aquisição desses bens a sociedade mantém-se estável (e quanto mais bens, menor o conflito), até o momento em que estes de novo comecem a faltar, pois “da mesma maneira que o auxílio destes bens constitui a vantagem principal da sociedade, a instabilidade de sua posse, junto com sua escassez, constituem o principal impedimento a esta” (T, p. 528).

A benevolência não poderia operar como estabilizadora da sociedade devido à sua limitação, já que tal afeto é dirigido preferencialmente para o que nos é contíguo, para as pessoas mais próximas, e que amamos (parentes e amigos). Ao contrário, Hume, ao falar da preferência da benevolência, diz que “essa situação deve produzir [...], uma oposição de ações; [...]” (T, p. 528). Desse jeito, a “estabilidade da posse dos bens de consumo” foi a primeira providência adotada a fim de garantir a paz, e isso ocorreu por força de um sentimento comum que foi

surgindo e mostrando ao homem que era vantajoso não se apropriar dos bens alheios, visto que, dessa forma, a posse dos seus próprios bens seria respeitada.

Essa posse não poderia ser, contudo, fixa ou definitiva, já que os bens de cada um nem sempre estão de acordo com suas necessidades respectivas; logo haveria que se permitir uma flexibilidade de posse para que as pessoas pudessem trocar os seus bens. A partir da primeira lei (estabilidade das posses), através de um consentimento mútuo (segunda lei: transferência de propriedade por consentimento), haveria comércio que geraria uma terceira lei: cumprimento das promessas. Pois como nem sempre “se pode transferir a propriedade de uma casa particular que fica a vinte léguas de distância, porque aqui o consentimento não pode ser acompanhado pela entrega” (T, p. 559), era necessário que os homens cumprissem com a palavra dada, a fim de garantir o comércio tão necessário à manutenção da sociedade e, por conseguinte, à manutenção da própria vida.

Essas três leis surgem não por uma indicação, *a priori*, da razão, mas de uma reflexão que tem origem no sentimento e na experiência. Aos poucos os homens vão percebendo que é vantajoso respeitar a posse dos bens alheios, pois que assim os bens de cada um serão respeitados. Aos poucos os homens vão percebendo que não pode haver inflexibilidade na posse da propriedade, pois que isso é prejudicial a cada um. Aos poucos os homens vão percebendo que é vantajoso cumprir as promessas, pois o cumprimento delas é favorável ao comércio de cada um em particular. E aos poucos essas três leis vão sendo respeitadas, implicando numa censura moral a quem as desrespeita. Só depois é que as noções de propriedade e direito vão surgir. As três leis se sustentam por serem extremamente úteis à sociedade. A justiça, que diz respeito estritamente aos bens materiais, é útil porque atende ao princípio de prazer relacionado aos bens de consumo. Ela tem sua origem no interesse particular, e é neste interesse que reside a obrigação natural para com ela (e isso fica claro na explicação de Hume); mas não fica claro que a obrigação moral decorra do interesse na sociedade, no sentido da preocupação com o bem-estar alheio, ou seja, um interesse puramente altruísta.

Essa dificuldade fica ainda mais evidente quando percebemos, conforme dito sobre o princípio de prazer, que o que prepondera na passagem ao princípio

de realidade é a consecução do desejo da paixão dominante, que apenas é auxiliada pelo entendimento, no sentido de satisfazê-la mais adequadamente. O interesse na sociedade decorre do interesse na satisfação particular, onde em última instância visa-se a preservação da própria vida.

A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis são igualmente necessárias à sustentação da sociedade. Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio mais artificial e refinado de satisfazê-las. Nada é mais vigilante e inventivo que nossas paixões; e nada é mais evidente que a convenção para observar essas regras. (T, p. 565)⁶⁹

Então, tanto o princípio de prazer como o de utilidade apontam para um interesse egoísta na sociedade, e não desinteressado; o princípio da simpatia, deixado nestes termos, sem dúvida aparece como um princípio metafísico, e injustificado. Antes de tentarmos apontar uma solução para essa questão, traremos o professor João Paulo à discussão, pois sua interpretação da simpatia confirma as suspeitas de Araújo. É que Monteiro transforma o princípio da simpatia num vassalo da paixão do egoísmo. Vejamos.

Assim, à simpatia continua presidindo, através da mediação da imaginação, o princípio de prazer do qual depende toda ação humana. Se o sujeito é levado a comportamentos aparentemente motivados pelo prazer que proporcionam aos outros, como quando procura aliviar o sofrimento de alguém, é porque na verdade esses comportamentos são para o próprio agente uma fonte de prazer, ou uma maneira de evitar o desprazer. Concepção muito próxima à que viria a ser sustentada no *Émile* de Rousseau, onde da mesma maneira, a compaixão ('pitié') é, em última análise, redutível à paixão por si mesmo. (TLD, p. 237)⁷⁰

⁶⁹ Esse é o princípio de realidade.

⁷⁰ Talvez o erro de Monteiro tenha sido vincular a simpatia unicamente ao prazer ou dor que nos faz tomar o outro em apreço ou rejeitá-lo. Nós defendemos que ela é apenas uma das formas do princípio de prazer se apresentar; mas não defendemos que ela sempre se vincule ao princípio de prazer, sendo presidida por este, já que é um princípio independente e com função própria. Tanto é assim que quando nossa simpatia é tamanha, perdemos de vista nosso próprio interesse na sociedade; o que confirma, mais uma vez, que ela não tem um caráter teleológico com a ética: "O heroísmo, ou glória militar, é muito admirado pela generalidade dos homens. Homens de raciocínio sereno não são, porém, tão sanguíneos em seus elogios. A seu ver, a infinita confusão e desordem que o heroísmo ocasionou no mundo diminuem seu mérito. E quando querem se contrapor às noções populares a esse respeito, sempre retratam os males que essa suposta virtude causou à sociedade humana [...]. Mas quando dirigimos nosso olhar para a própria pessoa que causou esses estragos, há algo tão deslumbrante em seu caráter, e sua mera contemplação eleva a tal ponto o espírito, que não podemos lhe recusar nossa admiração. A dor que experimentamos por sua tendência a prejudicar a sociedade é sobrepujada por uma simpatia mais forte e imediata" (T, p. 641).

E na seqüência, Monteiro diz que, "para Hume, a compaixão (*'compassion'*, *'pity'*) é uma paixão que se explica pelo mesmo mecanismo que o da simpatia" (TLD, p. 238). Essa questão é tão aguda, que dessa forma Monteiro parece transformar Hume no mais ferrenho defensor da teoria do egoísmo. De fato, se a simpatia "é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais" (T, p. 617), e podemos dizer "que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade" (T, p. 617), Hume seria esse teórico. A questão do filósofo não é simplesmente que os homens não têm somente princípios egoístas, pois isso salvaria Monteiro de nossa acusação, já que existe uma benevolência, pequena que seja, implantada na alma dos homens. A questão maior dele é que o fundamento da moral não pode repousar num princípio egoísta.

A simpatia, no Tratado, promove, entre outros efeitos⁷¹, um sentimento de apreço pela humanidade. No Tratado, essa tênue simpatia nos faz perceber a importância do outro e acolhê-lo em várias situações, "pois a justiça é aprovada por uma única razão, ou seja, porque tem uma tendência a trazer o bem público; e o bem público ser-nos-ia indiferente se a simpatia não criasse em nós um interesse por ele" (T, p. 657-658). Mas esse interesse é consciente, pois não há nada nos textos de Hume que indique o contrário, ou seja, de estarmos sendo guiados, inconscientemente, pelo egoísmo. E o senso moral, que tem esse sentimento como fundamento, requer a participação da razão, no sentido de nos fazer perceber que

⁷¹ Pondo uma pá de cal nessa questão, convidamos o leitor a ler a Seção V, Parte II, Livro II, que fala de nossa estima pelos ricos e poderosos, a fim de perceber que Hume faz questão de mostrar que essa estima não segue de uma expectativa de vir a ter algum benefício dessas pessoas. Porque não há "dúvida de que nós naturalmente estimamos e respeitamos os ricos, antes mesmo de descobrir neles uma tal disposição favorável para conosco" (T, p. 395). Não dá pra vincular a simpatia a um interesse egoísta. Sendo a simpatia aquilo que, originalmente e imperativamente, nos faz tomar o outro em consideração, não pode ser vista como um princípio que se liga somente ao interesse particular, pois "às vezes levamos tão longe essa simpatia, que chegamos a sentir um desconforto por possuímos uma qualidade que é conveniente para nós, só porque essa qualidade é incômoda para outras pessoas e nos torna desagradáveis a seus olhos, mesmo que não tenhamos nenhum interesse em nos tornar agradáveis a elas" (T, p. 629). Sepultando a questão do egoísmo relacionado à simpatia: "Mas embora a distinção entre o vício e a virtude possa parecer decorrer diretamente do prazer ou desprazer imediato que as qualidades particulares causam em nós ou nas outras pessoas, é fácil observar que ela também depende consideravelmente do princípio da simpatia, em que tantas vezes insisti. Aprovamos uma pessoa que possui qualidades *imediatamente agradáveis* àqueles com quem tem algum relacionamento, mesmo que nunca tenhamos extraído nenhum prazer dessas qualidades. Também aprovamos a pessoa que possui qualidades *imediatamente agradáveis* a si mesma, ainda que não tenham utilidade para nenhum mortal. Para explicar esses fatos, temos de recorrer aos princípios anteriormente mencionados" (T, p. 630). Essa passagem reforça ainda mais nossa posição de que a simpatia é um princípio inato, pois percebe-se que não é apenas uma simulação em nossa imaginação da dor ou prazer do outro o que nos faz tomá-lo em consideração.

agindo em prol do bem público, atendemos ao nosso duplo interesse – o nosso próprio e o interesse nos outros. Nós vimos que tanto no Tratado como na Investigação há uma participação da razão e do sentimento nas decisões morais. Ou seja, o senso moral requer “além da capacidade de reflexão que reserva aos atos dos agentes racionais humanos, a capacidade de pensar essas ações como praticadas com intenção, e ‘em geral’, e também independentemente de nosso interesse individual imediato [...]” (TLD, p. 346). Não podemos, por isso, concordar com a interpretação de Monteiro. Voltemos à questão de Cícero Araújo.

É preciso concordar com Araújo que a dificuldade que o mesmo aponta deve ser considerada na teoria de Hume. Porém, o problema lógico que apontamos mais acima é atenuado, senão dissolvido, quando o interpretamos apenas como indicação daquilo que ele já anteviu na experiência. Lembremos acerca da moral, que já “que esta é uma questão factual e não um assunto de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares” (IPM, p. 26). E ainda: “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” (IPM, p. 26). Portanto, é a experiência que vai fundamentar a simpatia, e é nesse sentido que nosso mestre faz uma fenomenologia das virtudes (ou qualidades), construindo um catálogo delas com o intuito de mostrar que a sociedade (não somente enquanto sistema, mas tomando-a como agrupamento de pessoas) não nos é indiferente, na medida em que nos preocupamos com os outros além de considerações egoístas.

Tal catálogo é observável (dele trataremos daqui a pouco), e podemos tomá-lo como medida de nossas inferências; ao contrário, pressupor um agente egoísta além do que é observado, aí sim, seria desandar na metafísica. Isso é o que ocorre com a doutrina que defende o egoísmo como guia único das ações humanas. Esta doutrina pode ser resumida da seguinte forma. Todos os homens mesmo quando agem com a mais pura sinceridade e realizam atos louváveis de pura benevolência desinteressada, mesmo que não se descubra nada que possa por em dúvida suas atitudes morais, ainda assim, agem por egoísmo. A crítica que Karl

Popper fez à psicologia individual de Alfred Adler,⁷² que procura explicar o comportamento humano com base unicamente no sentimento de inferioridade, reflete bem o problema epistemológico que depõe contra a doutrina do egoísmo. Dois homens, um joga uma criança no rio com a intenção de matá-la, o outro se joga ao rio com a intenção de salvá-la. De acordo com a teoria de Adler, o primeiro, devido ao sentimento de inferioridade, quer provar a si mesmo ser capaz de cometer um crime. O segundo, por força do mesmo sentimento, quer provar a si mesmo ser capaz de um belo gesto (ou, poderíamos dizer, buscar a estima das pessoas). Como decorrência dessa abordagem, não há base empírica que possa refutar a teoria; ela é imune à refutação, sendo, segundo o projeto de Popper, não-científica. Este não é o caso da simpatia, como veremos adiante.

A teoria do egoísmo padece do mesmo defeito. Uma velhinha é ajudada a atravessar a rua; quem a ajudou estava atendendo a motivações pessoais de busca de auto-estima. Mas não há ninguém nas ruas, a não ser a velhinha e quem a ajudou. Os partidários dessa doutrina respondem: esta pessoa estava projetando, e ao perceber que um dia se encontrará nas mesmas dificuldades, agiu assim apenas por esse motivo. Hume não nega que o egoísmo ou interesse particular é a paixão dominante, muito pelo contrário, ele é categórico ao afirmar que a nossa benevolência é inferior ao interesse próprio, e que as ações benevolentes têm vazão, na maioria das vezes, somente quando não conflitam com nossos interesses particulares. O que ele combate é a afirmação que vem explícita na doutrina do egoísmo, qual seja, de que não há ações desinteressadas. Citamos Hume.

Como, na verdade, poderíamos supor possível a um ser dotado de um coração humano, caso lhe fosse submetido à apreciação um caráter ou sistema de conduta benéfico e outro pernicioso à sua espécie ou comunidade, que ele não viesse a manifestar pelo menos uma moderada preferência pelo primeiro, ou atribuir-lhe minimamente algum mérito e consideração? Por mais egoísta que suponhamos ser essa pessoa, por mais que sua atenção esteja absorvida em seus próprios interesses, ela deve sentir inevitavelmente, nos casos em que seus interesses não estão em jogo, alguma propensão ao bem da humanidade, e fazer dele o objeto de sua escolha sempre que isso não lhe trazer maiores consequências. (IPM, p. 91-92)

⁷² POPPER, R. KARL. *Conjecturas e Refutações*. Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília, 1985. p. 65.

Hume quer desmentir essa doutrina por duas razões: 1) a moral requer algum sentimento universal que possa justificar as regras universais que se apresentam na experiência; 2) a doutrina egoísta só poderia justificar as máximas universais se houvesse nas ações virtuosas e nos louvores às virtudes um real interesse, expresso empiricamente, de cunho pessoal. Sem falar que a noção de egoísmo depõe contra um código de normas aceitas universalmente.

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 que lhe são peculiares e que surgem das particulares situações e circunstâncias em que está envolvido. Mas quando confere a alguém os epítetos de corrupto, odioso ou depravado, já está falando outra linguagem e expressando sentimentos que ele espera que toda sua audiência irá com ele compartilhar. (IEH, p. 156-157)

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 ou louvor. A ambição de uma pessoa não é a ambição de outra, e nem podem ambas ser satisfeitas por um mesmo objeto ou acontecimento; mas a humanidade de um homem é a humanidade de todos, e o mesmo objeto excita esta paixão em todas as criaturas humanas. (IPM, p. 157)

Vejamos como nosso pensador defende o princípio da simpatia, empiricamente. Passemos as seguintes considerações. A experiência nos mostra que as expressões de pesar e lamentação, embora arbitrárias, inspiram-nos um sentimento de tristeza; “mas os sintomas naturais como lágrimas, gritos e gemidos não deixam jamais de produzir compaixão e desconforto. Se os efeitos da aflição nos tocam de uma forma tão vívida, seria porventura concebível que ficaríamos de todo insensíveis e indiferentes a suas causas, quando um caráter ou comportamento malicioso e traiçoeiro nos fosse apresentado?” (IPM, p. 86). Sendo fato que somos movidos, exclusivamente, por motivos egoístas, por que razão nos preocupamos em não causar dor ou aumentar o sofrimento alheio, quando nossos interesses particulares não estão em jogo?

Um homem que vai caminhando iria porventura pisar propositalmente sobre os pés machucados de um outro com quem não tem nenhuma rixa

com a mesma tranqüilidade com que pisa sobre as pedras duras do calçamento? [...]: Levamos com certeza em consideração a felicidade e a desgraça de outros ao pesar os diversos motivos para uma ação, e inclinamo-nos para a primeira sempre que considerações de caráter privado não nos levem a procurar nossa própria promoção ou vantagem à custa do prejuízo de nossos semelhantes. (IPM, p. 93)

Mas, não somente o egoísmo serve de entrave às nossas pretensões morais, outras paixões como o ressentimento ou a inveja nos impelem no sentido contrário das ações desinteressadas. Porém, quando não estamos corrompidos por elas, “estamos sempre inclinados, pela nossa filantropia natural, a dar preferência à felicidade da sociedade e, conseqüentemente, à virtude, mais do que a seu oposto” (IPM, p. 94). Quaisquer acontecimentos que afetem o destino de “Estados, províncias ou um grande número de indivíduos, são extremamente interessantes mesmo para aqueles cujo bem-estar não está diretamente envolvido” (IPM, p. 89). E quando lemos a história de povos que foram humilhados por tiranos ou por exércitos em batalha desonesta, somos tomados por um sentimento de revolta. E sofremos, também, quando percebemos o sofrimento alheio decorrente de alguma deformação física. Com efeito, Hume cita o exemplo de uma pessoa que gagueja e articula suas palavras com dificuldade. Neste caso “simpatizamos inclusive com esse mal-estar trivial, e sofremos por ela” (IPM, p. 90).

Mas os defensores do egoísmo poderiam objetar dizendo que esses sentimentos são provocados pela imaginação, e que por conta dela a benevolência é apenas uma função do interesse particular. Quando nos preocupamos com a desgraça alheia, quer no momento presente ou em função de acontecimentos passados, na verdade estamos fazendo uma projeção ou retroação, onde nos colocamos na posição das pessoas envolvidas e pensamos nos benefícios ou contratempos que poderíamos ali ter, daí resultando os sentimentos de aprovação ou reprovação experimentados. Sendo assim, quando alguém nos fala de um modelo de caráter digno de todos elogios que nos comunica, instantaneamente, um sentimento de aprovação, quando dedicamos elogios a ações virtuosas realizadas em épocas muito distantes e em países que não o nosso, e que se dirigiam não somente a uma pessoa em particular, estamos, tão-somente, por efeito da imaginação, experimentando uma sensação de prazer de cunho totalmente particular. O mesmo raciocínio serviria para aqueles exemplos em que nosso espírito repudia

ações contra o interesse público, em qualquer época que seja, ou quando mostra ojeriza por um caráter maléfico, mesmo que este se nos apresente numa época remota da história. Hume combate esse tipo de argumento categoricamente. Escutemo-lo.

É impossível conceber como um sentimento ou paixão reais podem brotar de um interesse reconhecidamente imaginário, especialmente quando nosso interesse real continua sendo levado em conta e é freqüentemente reconhecido como inteiramente distinto do interesse imaginário, e mesmo, algumas vezes, oposto a ele. (IPM, p. 81)

O que Hume está fazendo é enfatizando o estatuto metafísico da doutrina do egoísmo. O que nos chega, via experiência, é o sentimento de aprovação ou desaprovação diante dos fatos, e isso é automático e sem nenhum espaço de tempo para que a reflexão se ponha a divagar sobre conseqüências negativas ou positivas que teríamos caso nos encontrássemos em tais situações. Não conseguimos encontrar nada que possa identificar um egoísmo originário.

Passemos à análise, através do catálogo, das virtudes e vícios. Hume faz a seguinte distinção entre as qualidades ou virtudes: 1) qualidades úteis aos outros; 2) qualidades úteis para própria pessoa; 3) qualidades imediatamente agradáveis aos outros; e 4) qualidades imediatamente agradáveis à própria pessoa. Da análise que o filósofo levanta dessas virtudes, extrai a conclusão de que há de fato um sentimento, ao qual ele dá o nome de simpatia, de consideração com o bem das pessoas e de desprazer com o seu sofrimento. Na Seção VI da Investigação, ele trata das qualidades que são úteis às próprias pessoas que as possuem. Elenca primeiramente uma série de atributos que, mesmo trazendo mal somente às pessoas por eles afetadas, não são de todo indiferentes àqueles que as observam. São eles: indolência, negligência, falta de método e ordem, teimosia, volubilidade, precipitação, credulidade. Tais atributos não são indiferentes ao caráter, e tampouco são tidos como virtude ou perfeição, pois que “o dano que deles resulta chama imediatamente nossa atenção e nos comunica um sentimento de pena e desaprovação” (IPM, p. 103). Agora vejamos o inventário que nosso filósofo constrói de qualidades (virtudes) úteis somente às pessoas que as possuem; são elas: discrição, diligência, frugalidade, temperança, reserva, decoro,

entre outras. A discricção, por exemplo, é a qualidade mais necessária para realização de qualquer empreendimento útil, e com ela

mantemos um relacionamento seguro com os outros, damos a devida atenção a seu caráter e ao nosso, pesamos cada circunstância da atividade que estamos desempenhando e empregamos os meios mais adequados e confiáveis para alcançar qualquer fim ou propósito. (IPM, p.107)

Sobre a diligência, pergunta Hume sobre a necessidade de enumerar os louvores a ela e de enaltecer suas vantagens para aquisição de riqueza e poder, ou para edificar aquilo que se chama uma fortuna no mundo. E quanto à frugalidade, ele nos diz: “mas todas as perspectivas de sucesso na vida, ou mesmo de uma tolerável subsistência, devem falhar se falta uma razoável frugalidade” (IPM, p. 109).

Todas as virtudes há pouco citadas despertam o interesse geral e promovem uma admiração por aquelas pessoas que as possuem. Obviamente, outros sentimentos podem ocorrer, por exemplo a inveja; contudo, o que Hume quer realçar é que quando os talentos naturais e habilidades adquiridas “nos apresentam o panorama da elevação, progresso, uma boa posição na vida, sucesso florescente, um firme controle das eventualidades e a realização de grandes ou vantajosos empreendimentos, somos tocados por essas imagens agradáveis e sentimos brotar imediatamente uma satisfação e consideração por essa pessoa” (IPM, p.104-105).

Prestemos atenção a estratégia de Araújo de aludir aos argumentos de Hume para colocá-los sob suspeita. Diz ele:

Como salientei em outro lugar, Hume pensa que certas qualidades mentais agradáveis ou úteis ao *self* (ao próprio agente), independentemente de seus efeitos nos outros, são consideradas virtudes. Ele não diz que o interesse próprio nos termos em que estou caracterizando aqui, é uma virtude. Mas ele diz que a ‘prudência’, ‘frugalidade’, ‘indústria’ são todas qualidades vistas como virtude (T, p. 587); e não porque tais qualidades de alguma forma contribuem para o bem dos outros, como pensa Hutcheson, mas porque tendem a produzir vantagens para o agente que as possui. Mais interessante ainda: um devido grau de orgulho entre os traços de caráter de uma pessoa é visto como virtude. Pois ‘nada é mais útil a nós mesmos na conduta da vida, que um devido grau de orgulho, que nos faz sensíveis de nossos próprios méritos, e nos dá confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos’ (T, p. 596-597). O interesse próprio

esclarecido é a paixão que subjaz, em diferentes graus e com diferentes características, a todas as qualidades virtuosas acima citadas.⁷³

O interesse esclarecido é o que norteia a ação dos homens em relação à origem da justiça, e na passagem acima Cícero, ao fazer notar o interesse próprio que está conectado às virtudes citadas, e associando-o, sem justificativa alguma, ao interesse próprio esclarecido que fundamenta a justiça, quer nos levar a crer, ou pelo menos a admitir como plausível que, já que admiramos essas virtudes de interesse unicamente pessoal, deveríamos nutrir admiração pela virtude da justiça nos mesmos termos. Mas aqui há um erro grave: mesmo se percebendo que as virtudes citadas atendem somente aos interesses das próprias pessoas que as possuem, não se segue que nosso louvor a essas virtudes se dê por conta de uma admiração e consideração pelo interesse particular, e não pelas pessoas, que é o que Hume quer apontar. E tem mais: esse argumento é circular, porque já está pressupondo que o que nos faz de fato levar em consideração as pessoas portadoras dessas virtudes é a satisfação do interesse próprio, e não as próprias pessoas. Além do que, podemos dizer, o benefício que se consegue por se ter essas virtudes é natural, e o que se consegue em relação à justiça é puramente racional e artificial, pois que os homens, instruídos pela razão experimental, sabem e perseguem racionalmente seu próprio interesse. Há uma analogia imprópria.

Como observamos, somos tocados tanto pelo que diz respeito às não-virtudes humanas (que só trazem prejuízos às pessoas que as possuem), como pelas virtudes (que só trazem benefícios às pessoas que as possuem). Com isso Hume mostra que, nas duas questões, levamos em consideração não somente a nossa pessoa. E aqui há um sólido muro construído contra aqueles que querem destruir a fortaleza das ações desinteressadas. Pois, como as vantagens colhidas por quem possui as virtudes citadas são desfrutadas somente pela pessoa que possui tal caráter, “não pode de modo algum ser o amor a si mesmo que torna sua contemplação agradável para nós, os espectadores, e que inspira nossa estima e aprovação” (IPM, p. 104)⁷⁴. O ponto de toque a ser ressaltado é que quem defende que secretamente existe um interesse egoísta na base desses louvores, deve, se

⁷³ ARAÚJO, *Ibidem*, p. 86.

⁷⁴ Frontalmente contra João Paulo Monteiro.

deseja seguir os passos da razão e da ciência, providenciar argumentos baseados na observação que indiquem tal conexão. Pois que, segundo o filósofo, nenhum esforço da imaginação

pode converter-nos em outra pessoa e fazer-nos imaginar que, por sermos ela, colhemos benefícios dessas valiosas qualidades que lhe pertencem.[...], nenhuma rapidez da imaginação poderia transportar-nos imediatamente de volta para nós mesmos e fazer-nos admirar e estimar essa pessoa como distinta de nós. (IPM, p. 104)

Escapou a Araújo a seguinte dificuldade: se é o interesse privado que nos faz levar em consideração as pessoas que possuem tais virtudes, e não um sentimento natural de humanidade, deveríamos, *naturalmente*, ter uma antipatia geral por aquelas pessoas que possuem as não-virtudes – já que não atendem a seus interesses próprios. Vejamos agora as qualidades que são imediatamente agradáveis à própria pessoa, e que, de uma forma muito especial, conquistam nossa simpatia apenas pelo seu aspecto agradável, sem que haja nenhuma consideração de caráter utilitário. Assim, como exemplo, a alegria subitamente conquista a aprovação geral, e é uma qualidade espiritual como outras que

sem apresentar nenhuma utilidade ou tendência a um benefício adicional quer para a comunidade, quer para seu possuidor, transmitem uma satisfação aos que as contemplam, e obtêm estima e apreciação. Sua sensação imediata para a pessoa que as possui é agradável, os outros se põem no mesmo humor e captam o sentimento por um contágio ou simpatia natural; e, como não podemos evitar gostar de tudo o que agrada, brota uma cordial emoção dirigida para a pessoa que transmite tanta satisfação. (IPM, p. 126)

Essa pessoa que contagia com sua alegria natural é sempre bem recebida, sempre sentem sua falta, a ela prestam-se favores, a ela ofertam-se presentes, a ela dirigem-se palavras de elogio. Mas não cabe dizer que todas as oferendas que lhe são endereçadas fazem parte de um interesse egoísta por parte daqueles que esperam sempre que a pessoa alegre lhes proporcione prazer. Isso seria inverter a ordem empírica: primeiro somos contagiados por sua alegria e lhe damos a merecida consideração, depois lhe prestamos favores. O que pode ser inferido é que todos os galardões não passam de um efeito da simpatia, uma espécie de gratidão, mas não que são decorrentes de um cálculo racional. Agora, é possível que depois as pessoas passem a bajular o sujeito por interesse no prazer

de sua alegria, mas não na gênese do fenômeno. A alegria agrada, em primeiro lugar, à própria pessoa, e por simpatia contagia os demais.

Na Seção VIII, da Investigação, nosso pensador trata das qualidades imediatamente agradáveis aos outros. Em nota de rodapé,⁷⁵ salienta que essas virtudes, a despeito de outras que produzem prazer porque são úteis à sociedade, ou úteis e agradáveis à própria pessoa que as possui, produzem prazer de maneira imediata. Na seqüência, ele nos fala que a eloqüência, habilidades de todas as espécies, bom senso e sólido raciocínio, “quando se elevam a um grau superior e são empregados em assuntos que envolvem grande dignidade e refinado discernimento, [...] parecem agradar de imediato e tem um mérito que se distingue de sua utilidade” (IPM, p. 144). A decência, ou a apropriada consideração pela idade, sexo, caráter e posição social, é classificada, por Hume, com as qualidades que são imediatamente agradáveis aos outros e que “por isso, recebe louvor e aprovação” (IPM, p. 148).

Há certas virtudes de caráter social que, conforme Hume, recebem o devido mérito tanto pela sua utilidade, quanto pelo prazer em si que proporcionam ao espectador. Entre elas estão a coragem e a benevolência. Quanto à primeira, diz que seu mérito deve-se, em grande medida, ao aspecto útil que ela possui, tanto para o público quanto para o seu possuidor. Mas ressalta que qualquer um que a considere com a devida atenção “perceberá que esta qualidade tem um brilho especial, que extrai totalmente de si mesma e da nobre exaltação que lhe é inseparável” (IPM, p. 131). Ele prossegue informando-nos que a imagem da coragem traçada pelos poetas e pintores, revela uma grandeza e ousada confiança que captura o olhar, “granjeia o afeto e infunde, por simpatia, uma semelhante grandeza de sentimentos em todo espectador” (IPM, p. 131). Para justificar sua posição, Hume cita a representação de Felipe feita por Demóstenes. É ela:

Contemplei Filipe, contra quem lutastes, expondo-se resolutamente, em sua busca de poder e domínio, a todos os ferimentos; seu olho coberto de sangue, seu pescoço contorcido, seu braço e coxa trespassados, pronto a deixar para trás qualquer parte de seu corpo que a fortuna

⁷⁵ IPM, p. 141.

agarrasse desde que pudesse, com o restante, viver com honra e renome [...]. (IPM, p. 131)

Nosso filósofo quer nos convencer de que, quando contemplamos atos ou ouvimos relatos de coragem, somos tomados por uma forte admiração que é desvinculada de qualquer interesse próprio. Com respeito a Felipe, podemos ver que “a perspectiva apresentada pelo autor não nos transporta para além do próprio herói, e jamais considera as futuras conseqüências vantajosas de seu valor” (IPM, p. 131). O mesmo se dá com respeito à benevolência: seu mérito provém, em grande medida, de sua utilidade e de sua tendência a promover o bem da humanidade. Mas além disso se reconhecerá, nos diz Hume,

que a própria brandura e delicadeza desse sentimento, sua cativante afabilidade, suas afetuosas expressões, seus atenciosos cuidados e todo o fluxo de mútua confiança e respeito que faz parte dos ternos vínculos de amor e amizade; também se reconhecerá, eu dizia, que esses sentimentos, por serem em si mesmos deleitáveis, são necessariamente transmitidos aos espectadores e os envolvem na mesma ternura e delicadeza. (IPM, p. 135)

O ponto central neste argumento é que, como estamos acostumados a avaliar o mérito e demérito dos caracteres principalmente pelas suas tendências úteis ou perniciosas, “não podemos evitar aplicar um termo de censura diante de um sentimento que se eleva a um grau prejudicial; mas pode ocorrer, ao mesmo tempo, que sua nobre elevação ou sedutora gentileza capturem de tal modo o coração a ponto de, antes, aumentarem nossa estima e interesse por essa pessoa” (IPM, p. 136). Mesmo a reflexão nos informando que o excesso pode não ser útil, ainda assim damos crédito e admiramos as pessoas que possuem essas qualidades⁷⁶. O filósofo cita o seguinte exemplo: “A coragem excessiva e a resoluta inflexibilidade de Carlos XII arruinaram seu próprio país e assolaram todos os países vizinhos, mas exibem um tal esplendor e grandeza que nos enchem de admiração, e poderiam até mesmo receber um certo grau de aprovação, se não traíssem ocasionalmente sintomas demasiado evidentes de loucura e desordem mental” (IPM, p. 137).

⁷⁶ Que o mérito que damos à benevolência não decorre somente de sua utilidade pode ser provado obliquamente ao se perceber que, mesmo em hipótese alguma ela não trazendo mal à sociedade, às vezes observa-se uma leve censura às pessoas que excedem em sua benevolência, realizando mais do que se é exigido na sociedade (fulano é bom demais até!), conforme Seção VII da segunda Investigação.

A suspeita – e não a prova – que haveria um interesse particular, egoísta, sempre atuando nas ações humanas, assim como na censura ou aprovação que dirigimos a seus agentes, só teria razão de ser caso as virtudes dependessem estritamente do caráter utilitário que em algumas delas aparece. A justiça é uma virtude que extrai seu mérito exclusivamente de sua utilidade. Hume faz questão de deixar isso bastante claro; aliás, é essa a sua intenção na Seção III da Investigação, pois “ [...] a afirmação de que a utilidade pública é a única origem da justiça e que as reflexões sobre as conseqüências benéficas dessa virtude são a única fundação de seu mérito, sendo uma proposta mais inusitada e significativa, é mais merecedora de nosso exame e investigação” (IPM, p. 35).

Quando a sociedade tem extrema abundância de todas as conveniências externas (não há conflito, pois os bens de consumo estão fortemente à disposição das pessoas), ou quando é tombada por uma extrema miséria, a justiça passa a não mais causar efeito algum sobre os homens, pois perde sua utilidade. No primeiro caso, diz Hume: “parece óbvio que, em uma condição tão afortunada, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais; mas, quanto à cautelosa e desconfiada virtude da justiça, dela não se ouviria falar uma vez sequer” (IPM, p. 36). Quanto ao segundo caso, diz o filósofo: “Numa tal emergência admitir-se-á prontamente, segundo acredito, que as leis estritas da justiça estarão suspensas, dando lugar aos motivos mais fortes da necessidade e autopreservação” (IPM, p. 39). Da mesma forma, ocorreria caso houvesse uma diminuição do interesse particular a favor de uma benevolência e preocupação maior com o bem alheio.

Suponha-se além disso que, embora as carências da raça humana continuem as mesmas do presente, o espírito se tenha engrandecido tanto e esteja tão repleto de sentimentos amigáveis e generosos que todo ser humano nutre o maior carinho pelos demais e não sente uma preocupação maior pelos assuntos de seu próprio interesse do que pelos de seus companheiros. Parece evidente que, em vista de tamanha benevolência, o uso da justiça ficaria suspenso neste caso, e jamais se cogitaria, aqui, as divisões e barreiras da propriedade e obrigação. (IPM, p. 37)

Ao analisarmos as outras virtudes, não tomando só a justiça como referência, a suspeita de que ao atribuir méritos a esta, assim como aos atos

benevolentes, estamos sempre visando nosso próprio interesse, torna-se indefensável. Se no que diz respeito àquelas virtudes ou qualidades que só trazem benefícios (são úteis) a quem as possui, damos louvores e mostramos a maior admiração por quem delas desfruta, por que, então, não haveríamos de prestar algum tipo de louvor desinteressado às virtudes da justiça e da benevolência, das quais sabemos que decorre um bem geral? A análise das virtudes visava mostrar justamente aquilo que Hume anunciara anteriormente, a saber, que é impossível que a utilidade agrade enquanto meio, sem que o fim a que se destina também não agrade de alguma forma. Temos uma simpatia pelos outros, pelo bem da humanidade, pois isso nos é agradável⁷⁷. O princípio de prazer está sempre presente como princípio da moral conectado ao da simpatia. Há princípios inatos que nos levam a considerar o outro desinteressadamente, independentemente de querermos ou não; isto é anterior à nossa vontade, sendo causa originária. Diríamos até que o outro possui um valor em si, tão-somente por conta desse sentimento, e não por força de uma determinação ou conclusão *a priori* da razão. E, ainda, que esses princípios são uma espécie de imperativos naturais.

Provado o sentimento de humanidade, retira-se a desconfiança, ou pelo menos fica ela suspensa até novos argumentos, de que o mérito atribuído à justiça ou às ações úteis, ou ainda ao caráter útil, dê-se por conta exclusivamente de um interesse pessoal. Pois se tanto onde entra o caráter utilitário (nos casos em que uma virtude só é útil a quem a possui), assim como onde ele não está presente (nas qualidades que são imediatamente agradáveis à pessoa que as possui), levamos em consideração as pessoas às quais essas virtudes beneficiam, como retirar essa atenção para com o outro no que diz respeito à virtude da justiça?

Esses são alguns exemplos das várias espécies de mérito que são valorizadas pelo prazer imediato que comunicam à pessoa que as possui. Nenhuma perspectiva de utilidade ou de futuras consequências benéficas toma parte nesse sentimento de aprovação; e, no entanto, ele é semelhante àquele outro sentimento que surge de uma percepção da utilidade pública ou privada. Observamos que a mesma simpatia social, ou sentimento de solidariedade pela felicidade ou miséria humanas, está na origem de ambos; e esta analogia, em todas as partes da presente teoria, pode com justiça ser tomada como uma confirmação desta. (IPM, p.139)

⁷⁷ O “agradável” deve ser visto como sintoma de uma paixão social, e não egoísta.

Podemos finalizar dizendo que como a paixão do egoísmo predomina nas situações em que a sobrevivência pessoal estiver em jogo, tanto as normas da justiça perdem sua força, como a própria moralidade (suas normas), ficando em vigor apenas a benevolência relacionada com as pessoas mais próximas, pois “a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades” (T, p. 536).

Antes de passarmos adiante, devemos analisar uma forte crítica que foi feita a Hume por William Davie, relativa ao catálogo de virtudes acima, por ele apresentado como procedimento metodológico inadequado para se abordar a questão moral. O objetivo de Davie é tratar exclusivamente do catálogo de Hume; muito embora alegue, sem tocar na questão, que o defeito ali encontrado contamina toda a teoria moral do filósofo. Citamos: “Se há algo errado nesse catálogo, como penso, deve-se esperar tal defeito no conjunto da filosofia ética de Hume”⁷⁸. Para discutirmos essa questão, julgamos útil colocar em tela a passagem em que Hume fala do catálogo, a fim de confrontarmos o autor com a crítica de Davie. Vejamos a passagem.

Pois se tivermos a felicidade, no curso dessa investigação, de descobrir a verdadeira origem da moral, será fácil perceber em que medida tanto o sentimento como a razão figuram em todas as determinações dessa natureza. Para alcançar esse objetivo, esforçar-nos-emos para seguir um método bastante simples: vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de mérito pessoal; vamos considerar todos os atributos do espírito que fazem de alguém um objeto seja de estima e afeição, seja de ódio e desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer, implicam ou louvor ou censura, e poderiam figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneiras. A aguda sensibilidade que é tão universal, nesses assuntos, entre os seres humanos fornece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará enganado em demasia ao compor seu catálogo, nem correrá qualquer risco de classificar erroneamente os objetos de sua contemplação; tudo o que ele precisa é consultar por um momento seu próprio coração e considerar se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fossem atribuídas, e se tal ou tal atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo. A natureza mesma da linguagem guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo dessa espécie; e assim como qualquer língua possui um conjunto de palavras que são tomadas em um bom sentido e outras em um sentido oposto, basta a mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem qualquer raciocínio, na

⁷⁸ DAVIE, William. Hume's Catalog of Virtue and Vice. DAVID HUME, Many-side Genius. University of Oklahoma press: edited by KENNETH R. Merrill and W. Shahan. 1976. p. 45.

coleta e arranjo das qualidades humanas que são estimáveis ou censuráveis. A única tarefa do raciocínio é discernir as circunstâncias comuns, em cada um dos lados, a essas qualidades; observar aquelas características particulares em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis; e a partir daí atingir o fundamento da ética e descobrir aqueles princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura e aprovação. (IPM, p. 24-25-26)

A crítica principal de Davie refere-se ao fato de não concordar (nós também não) que o catálogo de Hume possa receber, digamos, uma aceitação geral diante da variedade cultural existente e das diferenças pessoais: “O significado de nossas reações a palavras não é imediatamente óbvio. Para tornar isso mais evidente, basta que perguntemos a nós mesmos se diferentes pessoas construiriam, ao final do experimento, um mesmo catálogo.”⁷⁹ Davie põe em dúvida se cada pessoa colocaria uma mesma palavra na mesma parte do catálogo em que outra colocaria; ou se cada pessoa poria as mesmas palavras no catálogo. Alega ainda que as palavras provocam reações diferentes nas pessoas: “Sobretudo, poderia haver uma diferença considerável de pessoa para pessoa mesmo com respeito a palavras mais comuns. Palavras como “sensual”, “durão”, “cabeça-oca”, “ateu”, e muitas outras poderiam provocar reações em algumas pessoas e não em outras.”⁸⁰. O que leva Davie a questionar o experimento mental que Hume solicita que façamos a fim de considerarmos se desejaríamos se tal ou qual qualidade deveria ser endereçada a nós ou não: “O desafio consiste em apresentar casos que nos façam duvidar da relevância dos elaborados mecanismos mentais de Hume e dos sentimentos que produzem em nós.”⁸¹. E: “Seu respectivo catálogo de virtudes e vícios seria consideravelmente diferente. A palavra “ambição”, por exemplo, poderia nomear uma virtude no livro de Ivan, mas um vício na avaliação de Al. Podemos imaginar isso ocorrendo com muitas palavras.”⁸²

A crítica de Davie é boa para aquilo que ele enfocou; mas não atinge o essencial da proposta de Hume ao elaborar o catálogo. Ao apresentar o catálogo ele tem em vista, como o final da passagem indica, atingir os princípios gerais de que derivam toda censura e aprovação. Esses princípios são a utilidade pública, o sentimento humanitário e o prazer ou dor que acompanham a virtude e o vício.

⁷⁹ DAVIE, *Ibidem*, p. 48.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² DAVIE, *Ibidem*, p. 53.

Nosso filósofo inicia seu catálogo com a benevolência e depois com a justiça. Pode alguém questionar se estas são ou não virtudes? Ou se estariam ou não no catálogo das virtudes de qualquer pessoa? Agora, o que são atos justos ou benevolentes é uma outra questão. Assim como se a realização ou operação dessas virtudes sempre é favorável à sociedade.

É por isso que Hume mostra que, para certas virtudes, a razão tem um papel decisivo. Dar esmolas é um ato de benevolência (é uma espécie de dever moral ajudar os mais carentes); mas pode se tornar um vício, ou fraqueza, quando passamos a considerar que essa prática, encoraja a indolência e a ociosidade. Então “passamos a considerar que essa espécie de caridade é antes uma fraqueza que uma virtude” (IPM, p. 33). Nossos sentimentos são orientados pela razão, pois “as virtudes sociais nunca são consideradas à parte de suas tendências benéficas” (IPM, p. 34). Note-se que a variação nos sentimentos e, conseqüentemente, a variação na censura não implicam sempre numa variação na eleição de uma virtude; a benevolência continua sendo uma virtude, mas as ações que decorrem desse sentimento dependem de considerações que atendem às necessidades da sociedade. Agora, o que nos faz mudar nossa opinião, ou crença, é uma orientação da razão, sem dúvida, mas impulsionada por um sentimento de desagrado diante das ações que outrora eram consideradas virtuosas. Mas por que não são mais? Porque se tornaram nocivas à sociedade. Um sentimento de desagrado ou prazer precisa se manifestar para que as ações mudem, e deve estar relacionado, segundo Hume, a um sentimento humanitário. Mas segue-se por isso, ou por qualquer consideração da razão, que as pessoas deixem de dar esmolas? Obviamente não.

É necessária para o sentimento moral, vimos, uma certa contemplação abstraída de nosso interesse próprio, pois só assim podemos considerar uma virtude até mesmo em nosso inimigo. O exemplo que Davie oferece sobre a ambição restringe-se ao interesse particular de duas pessoas; mas é somente quando a ambição de alguém torna-se perniciososa à sociedade ou a outrem, ou até mesmo ao próprio Ivan, por um descontrole seu sobre essa paixão, causando no observador um desprazer, que poderá ser considerada viciosa ou não. É óbvio que um estadista ambicioso que consiga, motivado por essa paixão, elevar a condição de seu povo a um patamar invejável não receberá censura moral por isso. Nem

mesmo por outras nações, quando a elas não tenha causado nenhum dano. A moral, parece ter escapado a Davie, é um fato social. Retratar-se ao público a ambição de dois homens, e que o resultado das ações de um deles tenha trazido conseqüências nocivas à sociedade, à outra pessoa, ou ao próprio agente, e será difícil conceber uma aceitação favorável. Faça-se o mesmo experimento sem que nenhum dano tenha trazido a qualquer pessoa...

O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos demais, longe de ser algo merecedor de censura, parece inseparável da virtude, talento, capacidade e uma nobreza e elevação de caráter [...]. Em que consiste, então, esta vaidade que com tanta justiça se considera uma falta ou imperfeição? Ela parece consistir principalmente em uma exibição tão destemperada de nossas vantagens, honras e realizações, em uma busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração, que se torna ofensiva às outras pessoas e invade suas ambições secretas. Ela é, além disso, um sintoma infalível da ausência daquela genuína dignidade e elevação espiritual que constitui uma jóia tão esplêndida em qualquer caráter. (IPM, p.145)

A questão não é, pois, de construir infalivelmente um catálogo das virtudes que seja universalmente aceito; mas de escolher certas virtudes que tenham em maior ou menor medida a aceitação geral, e identificar quais os princípios que nelas operam. A questão não é se os indivíduos vão concordar com as virtudes catalogadas; mas, independentemente da variação de opiniões e interesses e sentimentos em relação a elas, o que os faz elegerem tais e tais virtudes, em tais e tais nações e épocas.

2.7 DA CIENTIFICIDADE DA TEORIA DA SIMPATIA

Vejamos a seguinte citação.

Um homem que perdeu um amigo e benfeitor pode persuadir-se de que toda sua tristeza provém de sentimentos generosos, sem qualquer mescla de considerações mesquinhas e interesseiras; mas no caso de um homem que se lamenta pela perda de um amigo valioso que necessitava de seu apoio e proteção, como poderíamos supor que sua apaixonada ternura provém de certas preocupações metafísicas com um interesse próprio que não tem fundamento ou realidade? Explicar a origem da paixão partindo-se de tais reflexões abstratas seria equivalente a imaginar que minúsculas molas e engrenagens, como as de um relógio, pudessem pôr em movimento um vagão carregado. (IPM, p. 193)

Na introdução do Tratado, Hume fala-nos que “a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e observação” (T, p. 22), e no Livro III (Da Moral) deixa claro que se trata de uma “tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” (T, p. 491). Ainda na introdução do Tratado, ao falar sobre o conceito de metafísica de sua época, diz o seguinte: “Entendem eles por raciocínio metafísico, não os raciocínios de um ramo particular da ciência, mas qualquer espécie de argumento que seja de alguma forma abstruso [...]” (T, p. 20). E, para finalizar, no final da Seção XII da Investigação sobre o Entendimento Humano, nos diz o seguinte: “Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou metafísica escolástica e indagarmos: contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência? Não. Portanto, lançai-o ao Fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões” (IPM, p. 154).

Hume põe assim a doutrina do egoísmo na condição de Joana D’Arc; e disto podemos inferir que o princípio da simpatia não está na mesma condição para o filósofo. Nas citações que fizemos, nota-se também que a metafísica refere-se àqueles raciocínios abstratos e sem um amparo na experiência. É exatamente por isso que o princípio do egoísmo não goza de um estatuto científico; mas deixemos claro, isso se dá pelo seu caráter abrangente, ou seja, explicar tudo com base nele (exatamente o mesmo erro de Adler). O princípio da simpatia não tem essa pretensão, já que Hume admite ações egoístas. O princípio do egoísmo é rejeitado pela experiência, o da simpatia é corroborado. A pretensão de Hume com o princípio da simpatia é explicar a universalidade da linguagem moral.

As paixões, como vimos, são as causas que agem nos homens. Os fenômenos humanos são explicados por elas, e se existe uma linguagem moral, que é por si universal, há que se buscar a causa desse fenômeno, que não pode ser senão uma paixão que se apresente como universal, no sentido de ter a aquiescência geral. Se dissermos num tribunal universal que desejamos o bem de todos e apresentarmos as virtudes que podem tornar esse bem real, receberemos a anuência geral. Se dissermos que queremos somente o nosso bem, seremos rejei-

tados, assim como todas as propostas que apresentarmos para execução desse objetivo.

É necessário que a natureza, por meio da estrutura e organização de nosso espírito, tenha-nos dado uma propensão para a fama antes de podermos colher qualquer prazer de sua obtenção ou buscá-la motivados pelo amor a nós mesmos e por um desejo de felicidade. Se não tenho nenhuma vaidade, não terei prazer em ouvir elogios; se estou desprovido de ambição, o poder não me traz contentamento; se não estou encolerizado, a punição de um adversário ser-me-á totalmente indiferente. Em todos esses casos há uma paixão que aponta imediatamente para o objeto e o torna para nós um bem ou motivo de felicidade; [...]. (IPM, p.195)

E diz Hume ainda:

Mas onde está a dificuldade em conceber que isso pode igualmente ocorrer no caso da benevolência e da amizade e que, pela estrutura original [contra Monteiro] de nosso temperamento, podemos alimentar um desejo pela felicidade ou bem de outra pessoa, o qual, por meio dessa afecção, torna-se nosso próprio bem e é a seguir perseguido pelos motivos combinados da benevolência e auto-satisfação? (IPM, p. 196)

Logo, tomar a paixão do egoísmo como causa de todas as nossas ações, é indicar como falsas as relações entre as paixões e as ações manifestas na experiência. A mesma situação é corroborada pela linguagem. Linguagem para o pensador escocês, é um reflexo de nossos sentimentos e paixões, funcionando assim como signo de algo que é anterior⁸³ a ela e, de certa forma, sua causa.

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. A virtude e o vício tornam-se então conhecidos, a moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos [...]. (IPM, p. 159)

De acordo com essa perspectiva, aquilo que a experiência mostra em relação à linguagem, deve-se aceitar como representando um sentimento real. Se há, então, uma linguagem que aponta para sentimentos particulares é porque tais

⁸³ Nesse sentido, Alasdair MacIntyre nos diz o seguinte: “Na visão de Hume, as paixões são pré-conceituais e pré-lingüísticas. É isso que lhe possibilita falar na ‘correspondência das paixões nos homens e nos animais’.” (Justiça de Quem? Qual Racionalidade? São Paulo: Edições Loyola, 1991. p. 325).

sentimentos existem; da mesma forma que se a experiência mostra uma linguagem de caráter geral...

O interesse de cada pessoa é próprio dela, e as aversões e desejos que dele resultam não podem ser considerados como capazes de afetar outras pessoas num grau semelhante. A linguagem geral, portanto, tendo sido formada para uso geral, deve amoldar-se a perspectivas mais gerais e afixar os epítetos de louvor ou censura em conformidade com os sentimentos que brotam dos interesses gerais da comunidade. (IPM, p. 96)

A linguagem, pois, está numa relação direta com os sentimentos que representa. Agora, é um absurdo defender a doutrina metafísica do egoísmo tomando a empiricidade da linguagem natural, pois se tudo que fazemos está atendendo de pronto a um instinto egoísta, toda linguagem moral estaria a serviço de uma única referência. Logo, palavras como gratidão, respeito etc., seriam vazias de sentido. É exatamente esta a pergunta que Hume faz: “Não é a gratidão uma afecção do coração humano, ou será apenas uma palavra sem significado nem realidade?” (IPM, p.194). Finalizando, a defesa do egoísmo como única base das ações implica, também, numa falsa relação entre os signos lingüísticos e os sentimentos que eles apontam. É nesse sentido que a doutrina do egoísmo se nos apresenta como sem cientificidade, ao passo que o princípio da simpatia não. Hume assume a benevolência como fato indiscutível, pois que “a linguagem e a observação ordinária demarcam as causas e efeitos, objetos e modos de operação desses sentimentos, e distinguem-nas claramente daqueles das paixões egoístas” (IPM, p.191). A experiência é a base dos raciocínios de Hume. Contudo, mesmo enfatizando que essa é a aparência óbvia das coisas – são essas as palavras de Hume –, ele defende que ela deve ser admitida até que se descubra alguma hipótese que, “ao penetrar mais profundamente na natureza humana, consiga demonstrar que as primeiras afecções [benevolência] não são senão modificações das últimas [egoísmo]”⁸⁴ (IPM, p. 191). Enquanto esperamos o desenvolvimento do projeto genoma, a experiência deve ser nosso guia.

É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo. Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e

⁸⁴ Que é a tese de Monteiro acerca da simpatia. Então, a tese de Monteiro seria, para o próprio Hume, metafísica.

observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno. Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (T, p. 24)

2.8 DA RACIONALIDADE E SUA RELAÇÃO COM AS REGRAS GERAIS

Das virtudes sociais que apresentamos,⁸⁵ a única que tem seu mérito extraído exclusivamente da utilidade é a justiça. A benevolência exerce-se por um instinto que visa um determinado objeto, sem implicar maiores considerações para com a sociedade. Qualquer ação benevolente, amiúde, não causa nenhum dano social, pois se dirige geralmente a uma pessoa amada ou estimada, e o bem que dela resulta é em si completo e integral. Além do que, esse bem decorrente da benevolência promove uma aprovação moral “sem qualquer reflexão sobre conseqüências *posteriores*, e sem uma perspectiva mais ampla relativa à adesão e imitação de outros membros da sociedade” (IEH, p.198). Já com a justiça não ocorre o mesmo, assim como com a obediência civil, pois elas

são úteis ao extremo e, na verdade, absolutamente necessárias ao bem-estar da humanidade; contudo, o benefício que delas resulta não é uma conseqüência de cada ato individual isolado mas decorre do plano ou sistema global no qual cooperam todos ou a maior parte dos membros da sociedade. A paz e a ordem gerais são os frutos da justiça, ou de uma generalizada abstenção de apoderar-se da propriedade alheia, mas o acatamento específico a um direito particular de um cidadão individual pode com freqüência, tomado isoladamente, trazer conseqüências perniciosas. O resultado dos atos individuais é aqui, em muitos casos, diretamente oposto ao resultado do sistema global de ações, e pode ocorrer que o primeiro seja extremamente prejudicial embora o último seja vantajoso no mais alto grau. As riquezas herdadas de um progenitor são, quando em mãos de uma má pessoa, um instrumento de malefício; o direito de herança pode, em certos casos, ser pernicioso. Seu benefício provém apenas da observância de uma regra geral, e é

⁸⁵ A obediência ao governo, ou a fidelidade, como Hume chama, é também uma virtude onde a utilidade é a única causa de seu mérito.

suficiente se, por meio dele, estabelecer-se uma compensação por todos os males e inconveniências que decorrem de situações e caracteres particulares. (IPM, p. 198-199)

Por isso, nas virtudes em que o caráter utilitário é essencial, a racionalidade tem um papel decisivo, “pois nada a não ser essa faculdade pode informar-nos sobre a tendência dos atributos e ações e apontar suas conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor” (IPM, p.173). A mesma lógica consoante à razão – como serva – aqui se apresenta, pois a razão busca apenas indicar aquilo que é agradável a alguém em particular ou à sociedade; e tampouco é a responsável direta pela censura moral.

Mas embora a razão, quando plenamente desenvolvida e cultivada, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de atributos e ações, ela sozinha não basta para originar qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas a tendência para atingir um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, a mesma indiferença seria experimentada em relação aos meios. É preciso, aqui, que um sentimento venha a se manifestar, para que se estabeleça a preferência pelas tendências úteis diante das nocivas. Esse sentimento não pode ser senão um interesse pela felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça, já que estes são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover. Aqui, portanto, a razão nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a benevolência faz uma distinção em favor daquelas que são úteis e benéficas. (IPM, p. 174-175)

A grande pergunta que se pode fazer refere-se à questão das regras gerais, que implicam em censura moral quando do seu descumprimento. Como os sentimentos (paixões) e a razão relacionam-se nessa questão? É o que tentaremos esclarecer. Isso requer uma nova reflexão acerca da origem da justiça. O sentimento humanitário é sem dúvida inferior ao particular; contudo, ao se afirmar que a justiça foi engendrada pelo egoísmo não se segue que o mérito atribuído a ela se dê por conta exclusiva desse mesmo sentimento. Não existe um estado de natureza em Hume, muito menos do tipo hobbesiano. Se tal fosse proposto por ele, os homens viveriam em paz sem querer o mal-estar dos outros. É somente quando os bens materiais se tornam escassos, dentro de um certo patamar, que o conflito e o interesse privado passam a operar.

A situação concreta desse conflito é que vai engendrar regras gerais de justiça que visam o bem comum, ou seja, dialeticamente, o egoísmo, que é a

paixão maior, leva a uma percepção, dada pela razão experimental, de que pensar de forma geral trás tanto um bem público como particular. Essa pedagogia natural ensina aos homens que o melhor partido é o do interesse geral, pois como nos diz Hume, ao falar dos sentimentos humanitários, “eles formam, de certo modo, o partido da humanidade contra o vício e a desordem, seus inimigos comuns” (IPM, p. 161). Mas para isso, esses sentimentos humanitários já têm de existir; o homem é conduzido por suas paixões a refletir segundo um parâmetro universal, já posto em nossa constituição pela natureza, a saber, a simpatia. Ao falar sobre a idéia da moral, o filósofo afirma que:

Ela também pressupõe um sentimento tão universal e abrangente que consiga estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, na proporção em que estejam ou não de acordo com a regra de direito que se estabeleceu. Estes dois requisitos são satisfeitos apenas pelo sentimento humanitário que aqui se enfatizou. (IPM, p. 156)

Enfim, já era do agrado dos homens a felicidade dos outros, mesmo que em escala ínfima em relação à felicidade de cada um. Daí todo o empenho de Hume em provar que existe um sentimento, mínimo que seja, de caráter humanitário. É a própria paixão do interesse privado que “determina” os homens, junto com as situações concretas experimentadas, a pensarem, valorizarem e refletirem a partir desse pequeno sentimento. Quando o interesse particular não está fortemente em jogo, somos naturalmente levados a desejar o bem da sociedade, e quando ele está presente, também somos “obrigados” a pensar socialmente, a fim de satisfazê-lo mais adequadamente (princípio de realidade). Daí surgem as regras gerais que a razão ajuda a estatuir. Numa palavra: quando o egoísmo torna-se exacerbado, torna-se, ao mesmo tempo, pernicioso para própria pessoa, e esse interesse particular realiza-se mais completamente quando amparado por regras que visam o interesse geral. Reiteremos: a paixão do egoísmo é maior e uma das causas que origina a justiça; mas ao mesmo tempo, por uma reflexão advinda da experiência, ela, paradoxalmente, promove uma exaltação da benevolência, que é limitada.

A humanidade como um todo assemelha-se tanto ao princípio do bem que, quando nossas disposições não estão corrompidas pelo interesse, o ressentimento ou a inveja, estamos sempre inclinados, pela nossa filan-

tropia natural, a dar preferência à felicidade da sociedade e, consequentemente, à virtude, mais do que a seu oposto. (IPM, p. 94)

E ainda:

Seja qual for a contradição que vulgarmente se supõe existir entre os sentimentos ou disposições egoístas e sociais, estes não são realmente mais opostos do que 'egoísta' e 'ambicioso', 'egoísta' e 'vingativo', 'egoísta' e 'fútil'. O amor a si mesmo precisa ter como base uma propensão original de algum tipo que torne atraentes os objetos de sua busca, e nada é mais adequado a esse propósito do que a benevolência ou humanidade. (IPM, p.168)

Voltemos à questão – de Cícero Araújo – se a aprovação moral que damos à justiça pode ser resultado apenas do seu efeito, e não, também, ou somente, da causa que a originou, no caso o egoísmo. Vale a pena introduzir o professor João Paulo Monteiro nessa discussão.

Na ética de Hume “não há lugar para um sentido moral inerente à natureza humana, como um de seus princípios originais” (TLD, p. 243). E o sentimento moral não é para Hume “derivado de um sentido moral que seria um princípio original ou inato da natureza humana” (TLD, p. 244). “O bem moral produz em nós um prazer de tipo especial que é o motivo do juízo moral, assim como o mal produz um desgosto, e um juízo correspondente” (TLD, p. 244). E o bem e o mal morais não foram estabelecidos pela natureza. O fundamento da distinção entre o vício e a virtude deve ser procurado dentro do próprio peito do sujeito do juízo, “mas tal não significa que na natureza desse sujeito exista um princípio, ou um instinto, o sentido moral, capaz de encontrar na natureza exterior a diferença entre o bem e mal” (TLD, p. 246). Ter o sentido moral implica, além da capacidade de reflexão que reserva as distinções morais aos atos dos agentes racionais humanos, “a capacidade de pensar essas ações como praticadas com intenção, e ‘em geral’, e também independentemente de nosso interesse individual imediato, a ponto de podermos valorizar moralmente um inimigo altamente prejudicial par nós” (TLD, p. 246).

E quanto à justiça – motivo das desconfianças de Araújo – vamos ver a posição do professor, que nos parece bastante esclarecedora. Segundo Monteiro,

as três regras da justiça nada têm a ver com a moral, visto que o cumprimento delas decorre de um interesse particular e racional, interesse marcado pela real necessidade de sobrevivência. Ou seja, nessa fase primordial, a moralidade, pelo menos quanto às três leis da justiça, ainda não existe. Essa justiça primitiva é tipicamente amoral, pois nada a torna necessária já que o interesse de todos é igual.⁸⁶ E as regras morais, entre as quais se incluem regras equivalentes às regras racionais produzidas pelo interesse, pela obrigação natural, têm portanto uma dupla origem: "nos princípios da natureza humana [a simpatia] e nas necessidades da organização social" (TLD, p. 258).

Na passagem de um estado primitivo e amoral para um estado social mais desenvolvido e moral, nada há de ambíguo na argumentação humeana; basta que se admita a existência de um princípio humanitário que possa fomentar o sentido moral. E isto é uma questão de fato, como Hume mostrou. O egoísmo, como vimos, não se satisfaz adequadamente sem a concorrência da benevolência, pois a sobrevivência individual e da espécie dependem das regras morais. E como a racionalidade tem um papel decisivo nessas questões, haveria uma grande contradição em termos; como a justiça é fruto de uma intenção racional humana, foi a própria razão, diante das situações concretas experimentadas pelos homens, que os mostrou que seu egoísmo não pode ser o norte que orienta suas ações. Com o surgimento do senso moral, proveniente do desenvolvimento social, também o egoísmo não pode balizar os julgamentos morais, conforme foi mostrado até aqui. Voltamos a repetir: não há um estado de guerra, movido pelo egoísmo, na origem da sociedade pois "uma das idéias mais simples de Hume, porém uma das mais importantes, é esta: o homem é muito menos egoísta do que parcial"⁸⁷. O que há é um conjunto de simpatias parciais que, conforme Deleuze, precisam ser integradas.

O que encontramos na natureza, a rigor, são famílias; assim, o estado de natureza já é desde sempre algo distinto de um simples estado de natureza. A família, independentemente de toda legislação, é explicada pelo instinto sexual e pela simpatia, simpatia dos pais entre si, simpatia dos pais pela sua progenitura. Compreendemos a partir daí o problema da sociedade, pois esta encontra seu obstáculo nas próprias simpatias e não no egoísmo. Sem dúvida, em sua origem, a sociedade é uma

⁸⁶ Resumo da posição de João Paulo Monteiro, de acordo com sua tese de livre-docência, página 253.

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 32.

reunião de família; mas uma reunião de famílias não é uma reunião familiar. Sem dúvida, as famílias são unidades sócias; porém o próprio dessas unidades é não se adicionarem [...]. Neste sentido o problema da sociedade não é o de limitação, mas de integração. Integrar as simpatias é fazer com que a simpatia ultrapasse sua contradição, sua parcialidade natural.⁸⁸

Portanto, o egoísmo que originou a justiça foi apenas uma das causas, pois a própria simpatia relativa (benevolência limitada) contribuiu para isso, além do crescimento da sociedade. Nesse prisma, interesse particular não significa unicamente egoísmo. O sentimento moral é originário, mas o senso moral não. Este vai se formando aos poucos. Mas tem um outro aspecto a ser considerado, e que parece impugnar a reivindicação de que o louvor à justiça pode ser decorrente do próprio egoísmo. Tal impulso originário está sempre depondo contra si, na medida em que é esse mesmo impulso que conspira contra a justiça, motivando ações que a desrespeitam. Então, o apreço à justiça não pode ser decorrente do próprio impulso – paixão – que a originou, pois que isso levaria a um vai-e-vem de admiração e desprezo pelo egoísmo; e pela justiça (incongruente com a experiência ética). E como o senso moral funda-se no sentimento humanitário (e não há contradição alguma quando as ações humanas são pautadas nele), não há por que se ver contradição ou ambigüidade no argumento de Hume. Vamos adiante.

Além de indicar quais ações, medidas ou normas deve-se adotar para o bem da sociedade, a razão tem um importante papel no que diz respeito à correção dos juízos diante da parcialidade de nosso sentimento humanitário. Quando falamos das paixões, destacamos um dos princípios que as influenciam – a contigüidade no espaço e no tempo – fazendo alternar nossos sentimentos conforme a proximidade ou não dos objetos com os quais se relaciona. Quanto mais próximo o objeto mais forte a paixão, quanto mais distante, vamos perdendo a noção do seu valor. É nesse sentido que a razão entra para corrigir as possíveis parcialidades nos julgamentos, apontando o valor real do objeto que se encontra distante da imaginação e, conseqüentemente, despertando o sentimento de aprovação – que

⁸⁸ DELEUZE, *Ibidem*, p. 34. Aproveitamos para reforçar nossa posição contrária à de Deleuze, pois ele confunde simpatia com benevolência restrita. É a benevolência que leva a imparcialidade e, somada ao egoísmo e condições externas, opõe-se à sociedade. A simpatia, no Tratado é uma outra coisa diferente da benevolência. Assim, onde se lê simpatia, leia-se benevolência restrita.

não pode acontecer senão com base num sentimento universal. Ou seja, a comunicação entre os homens realiza-se apenas quando eles pensam com base em princípios gerais. A necessidade de comunicação leva os homens a raciocinarem com base no único sentimento que pode promover o interesse geral.

Dedicamos sempre uma consideração mais apaixonada a um estadista ou patriota que serve nosso próprio país em nossa própria época do que a um outro cuja influência benéfica operou em eras remotas ou nações distantes, nas quais o bem resultante de sua generosa benevolência, estando menos relacionado conosco, parece-nos mais obscuro e nos afeta com uma simpatia menos vívida. Podemos reconhecer que o mérito é igualmente grande em ambos os casos, embora nossos sentimentos não se elevem à mesma altura. Aqui o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas dos nossos sentidos externos [...]. E de fato, sem uma tal correção das aparências, tanto nos sentimentos internos como nos externos, os homens não poderiam jamais pensar ou falar de modo uniforme sobre qualquer assunto, já que suas variáveis posições produzem uma contínua variação nos objetos e colocam-nos em perspectivas e situações distintas e contraditórias. (IPM, p. 95)

Quando fala sobre a simpatia⁸⁹, Hume diz que ela, por privilegiar primeiro nossos interesses, depois o das pessoas que nos são mais próximas, deve ser restringida com respeito a essa parcialidade, a fim de tornarmos nossos sentimentos mais públicos e sociais e podermos manter um intercâmbio social mais adequado, pois que seria impossível mantermos uma comunicabilidade social caso nos mantivéssemos rígidos em nossas posições pessoais. Mas devemos notar que a reflexão chega sempre depois, e decorrente de uma situação concreta vivida conjuntamente a uma comunicação de sentimentos, pois é justamente um intercâmbio de sentimentos na vida e na convivência sociais “que faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e costumes” (IPM, p. 97).

De fato, há que se ter, de acordo com o sistema humeano, uma aquiescência de sentimentos e a partir de então a razão experimental indica o que é útil

⁸⁹ Hume está a falar, obviamente, da simpatia geral, que, conforme mantemos, sofre influência, tanto na investigação como no Tratado, dos princípios que atuam na imaginação. Sendo que no Tratado trata-se apenas de um princípio que nos faz tomar o outro em consideração, sem que haja uma essência benevolente em relação a ele; muito embora, pela intensidade da dor que transmite, possa originar um sentimento de benevolência. Enquanto na Investigação a simpatia é ela mesma um sentimento humanitário de caráter geral (uma benevolência geral) que depende, para sua eficácia, da ajuda da imaginação: A benevolência restrita leva o sujeito à ação, a geral tem uma dependência da imaginação e de outras paixões para ação.

ou não nas ações e, conseqüentemente, fornece regras do agir. Agora, que essas regras promovem apenas a satisfação das paixões, e que não são rígidas como um código eterno e imutável consubstanciado por uma razão pura *a priori*, e por isso não podem se conformar aos ditames da razão, que apenas os indica e nada mais; que sua obrigatoriedade dá-se no âmbito das próprias paixões e princípios da mente (veremos daqui a pouco), sempre em determinados contextos sociais; isso é de fato o sistema de Hume. O que é imutável, enquanto fato constatado, e não como algo essencial, é a própria natureza humana, entendida como um conjunto de paixões que se têm mantido regulares na história da humanidade, e não as ações que delas são efeitos. Portanto, a moral surge historicamente devido à passionalidade humana e necessidades externas que se vão apresentando aos homens. Nas próprias paixões ou na natureza humana, não existe inscrito um código de ética que determine o homem a agir de tal ou qual forma. Não há uma relação entre vontade e normas que podem surgir na sociedade decorrente das paixões e situações vividas. Nem tampouco isso poderia acontecer numa relação entre razão, vontade e norma. Preconizar essa idéia seria aceitar o fundamento metafísico da causalidade, que Hume desmentiu.

Uma coisa é conhecer a virtude, e outra conformar a vontade com ela. Portanto, para provar que os critérios do certo e do errado são leis eternas, obrigatórias para toda mente racional, não basta mostrar as relações que os fundamentam; temos de mostrar também a conexão entre a relação e a vontade; e temos de provar que essa conexão é tão necessária que deve ter lugar e exercer sua influência em toda mente bem intencionada, ainda que a diferença entre essas mentes seja, sob outros aspectos, imensa e até infinita. Ora, além de já termos provado que, mesmo na natureza humana, nenhuma relação sozinha pode produzir uma ação; além disso, digo, mostramos, ao tratar do entendimento, que não existe nenhuma conexão de causa e efeito tal como se a compreende, ou seja, que possa ser descoberta de outro modo que não seja pela experiência, e da qual possamos pretender ter alguma certeza pela mera consideração dos objetos. (T, p. 505)

Cristaliza-se, pois, que a racionalidade não tem, no âmbito das normas, nenhuma relação causal com a vontade. A reflexão, juízo ou razão significa apenas uma calma paixão que atua por seu objeto estar distante. Tudo se define no foro das paixões. As regras surgem pela confluência de sentimentos e experiências vividas (a razão, então, se põe a servir as paixões), e a observância dessas regras ocorre por conta de uma relação de proximidade. Elas passam a influenciar mais fortemente a imaginação pela percepção do valor da norma para si e para os

outros, tendo sua origem também nos sentimentos e situações experimentadas. Não obstante, nada garante a observância das regras, já que outras paixões, assim como a imaginação, que nos leva a preferir o contíguo ao remoto, se opõem ao respeito à norma. O sujeito vive sob o domínio de suas paixões.

Admite-se que todas as pessoas têm um igual desejo de alcançar a felicidade, mas poucas são bem sucedidas nessa busca. Uma causa significativa é a falta da força de vontade que poderia capacitá-las a resistir à tentação do conforto e prazer imediatos e fazê-las avançar na busca de um benefício e satisfação mais distantes. Nossas afecções, diante de uma visão geral de seus objetos, formam certas regras de conduta e certos graus de preferência de uns em relação a outros; e essas decisões, embora sejam realmente o resultado de nossas calmas paixões e disposições (pois o que mais poderia decidir que algum objeto é ou não preferível a outro?), são ditas, por um natural abuso de linguagem; decisões da pura razão e reflexão. Mas quando algum desses objetos se aproxima de nós ou adquire as vantagens de uma perspectiva ou situação favoráveis capazes de capturar o coração ou a imaginação, nossas resoluções gerais freqüentemente se abalam, um curto prazer recebe a preferência e uma duradoura mágoa e ignomínia se abatem, em conseqüência, sobre nós. (IPM, p. 111)

Assim como algumas características da própria natureza humana fazem o sujeito desviar-se da regra,⁹⁰ tais como o egoísmo e princípios da imaginação, outras conduzem o homem ao respeito à norma moral, ou seja, uma reflexão que tem origem numa paixão. Assim é o efeito do desejo pela fama que, segundo Hume, 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 considerarmos 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

⁹⁰ A própria simpatia ou benevolência ampla serve apenas como princípio basilar da moral, mas jamais se constitui como um instinto originário que leva o homem, infalivelmente, a agir conforme as normas morais que objetivam o bem da sociedade: "Minha simpatia por outra pessoa pode me dar um sentimento de dor e desaprovação quando se apresenta um objeto que tenha uma tendência a lhe causar um desprazer, mesmo que talvez eu não esteja disposto a sacrificar em nada meu interesse, ou a contrariar nenhuma de minhas paixões para satisfazê-la" (T. p, 625-626). E ainda: "Poderíamos chegar a afirmar que 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. Mas são apenas os espíritos mais generosos que, a partir daí, são impelidos a buscar zelosamente o bem dos demais e a sentir uma real paixão pelo seu bem estar. Em homens de espírito estreito e mesquinho, essa simpatia não vai além de um tênue sentimento da imaginação, que apenas serve para excitar sentimentos de satisfação ou censura e aplicar aos seus objetos denominações honrosas e desonrosas. Um avarento insaciável, Por exemplo, elogia extremamente a diligência e a frugalidade mesmo em outros homens, e as coloca, em sua estima, acima de todas as outras virtudes. Ele reconhece o bem que delas resulta e sente por essa espécie de felicidade uma simpatia mais vívida do que por qualquer outra que lhe pudéssemos representar, embora possivelmente não venha abrir a mão de um único centavo para contribuir para fortuna do homem industrioso que tanto elogia" (IPM, p. 105).

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. (IPM, p. 161-162)

A vaidade é uma outra paixão que atua cooperando com o sentimento moral.

Parece do mesmo modo supérfluo provar que as virtudes sociáveis das boas maneiras e da espirituosidade, do decoro e do cavalheirismo são mais desejáveis que os atributos contrários. A simples vaidade, sem qualquer outra consideração, já é um motivo suficiente para fazer-nos desejar a posse desses dons. Ninguém jamais foi de bom grado falho nesses aspectos; aqui, todas as nossas deficiências procedem de má educação, falta de habilidade, ou uma disposição de ânimo caprichosa e obstinada. Será que alguém poderia seriamente ficar em dúvida sobre se preferiria ter sua companhia desejada, admirada e requerida ao invés de odiada, desprezada e evitada? Assim como nenhum prazer é genuíno sem alguma referência à convivência humana e social, tampouco pode ser agradável ou mesmo tolerável um meio social no qual uma pessoa sinta que sua presença não é bem-vinda e observe a toda sua volta sinais de desagrado e aversão. (IPM, p. 167)

O sentimento de humanidade – a simpatia – é o único que se apresenta na natureza humana capaz de levar os homens a um consenso e, como consequência, a fundar um código de ética que possa orientar suas ações, assim como ser medida para aprovação e reprovação morais. E como essas regras não são decorrentes de instintos originários, segue-se que o cumprimento delas depende de uma variedade de situações e influências que se encontram fora da natureza humana (e que não podem ser previstas), mas também de outras paixões e princípios que nela se encontram. Mas,

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 ou louvor. (IPM, p. 157)

Neste momento, é possível retomar outra questão pendente: existe algum impedimento para se fazer prescrições na ética de Hume em decorrência de seu argumento de que do que “É” não se pode derivar um “DEVE”? No Tratado, no final do livro sobre a moral, Hume nos diz que “as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e sem graça que sejam, fazem-se um

instrumento de *moral prática*; e podem tornar esta última ciência mais correta em seus preceitos⁹¹ e mais persuasiva em suas exortações” (T, p. 660). E, como exemplo de uma norma, diz ele que o “rico tem uma obrigação moral de dar aos necessitados uma parte do que lhe é supérfluo” (T, p. 523). A questão é sabermos se afirmações como as citadas acima põem Hume em contradição, já que se pode perguntar de onde derivam esses preceitos ou deveres. Essa é uma questão bastante delicada em Hume, e antes de firmarmos nossa posição, sem ter a pretensão de esgotar esse problema, mostraremos primeiramente como a questão foi tratada por alguns filósofos, e, depois, em que medida nossa posição discorda ou não deles. Começemos com Rafael e MacIntyre. Rafael expõe o ponto de vista de MacIntyre da seguinte forma:

A interpretação comum é que Hume quer dizer que é impossível deduzir de fato. MacIntyre opõe a isso três teses. (1) A palavra dedução, como usada por Hume, não quer se referir à conclusão de uma inferência estritamente dedutiva (para a qual o termo usual de Hume é demonstração) mas inferência em geral. (2) Hume não afirma a impossibilidade de derivar conclusões normativas de afirmações de fato, pois ele próprio faz isso em sua explicação do julgamento moral. Quando ele exige que seja dada uma razão para o que ‘parece’ inconcebível, ele diz isso a sério e não ironicamente; “parece” inconcebível e é difícil mas pode ser feito, conforme pretende mostrar em sua própria teoria [...]⁹²

Rafael concorda com MacIntyre (nós também) que Hume usa a palavra dedução para significar inferência em geral⁹³. É o caso do método experimental de Hume, onde o mesmo fala que só podemos obter sucesso na investigação sobre a moral deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares; conforme vimos acima. Mas Rafael defende, e concordamos com ele, que Hume tem uma concepção clara de duas, e apenas duas, formas de inferência. E que se prontifica a usar a palavra dedução de cada um dos modos, ou

⁹¹ Grifo nosso.

⁹² RAFHAEL, D. D. In: Hume and the Enlightenment (Hume's Critique of Ethical Rationalism). Edimburgo: Edinburgh The University press, 1976. p. 25. Nós só colocamos as duas primeiras teses de MacIntyre que dizem respeito à nossa discussão.

⁹³ É mais um caso de imprecisão conceitual de Hume, pois ele usa a palavra dedução tanto para significar as inferências indutivas, como para significar as inferências de caráter demonstrativo. Se ao exigir como se chega a uma proposição de dever através de outra relativa aos fatos, Hume usasse a expressão “demonstra”, e não “deduz”, talvez MacIntyre não tivesse levantado uma posição tão contrária à geral. Ou seja, se ao invés de indagar “como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes” (T, p. 509), ele indagasse “como essa nova relação pode ser *demonstrada* de outras inteiramente...”, talvez não houvesse tanta coisa a ser discutida nesse ponto.

ambos em conjunto. Mas isto não implica que utilizaria a palavra dedução para qualquer forma de derivação, tal como a explicação que ele dá do julgamento moral relacionado aos sentimentos humanos. Uma das conclusões de Raphael, e também concordamos com ele, é que quando Hume explica um julgamento de obrigação como a expressão de um sentimento de desaprovação pela não execução de uma ação, ele não nos mostra como inferir “deve” de ‘é’ por indução. Mas Hume ao falar sobre a passagem do ‘É’ para o ‘DEVE’, quando utiliza a palavra dedução, se refere à inferência. Conclui Raphael, não obstante os usos que Hume faz da palavra dedução, que, de acordo com o filósofo, uma inferência demonstrativa (isto é, dedutiva) diz respeito a relações, e a inferência provável (isto é, indutiva) a questões de fato. Assim, embora a palavra dedução para Hume não necessariamente signifique dedução no sentido estrito em outros contextos, no presente deve significar.⁹⁴

Delamar Volpato é outro filósofo que defende que a questão presente refere-se a uma negação de Hume de que a moral possa ser oriunda exclusivamente do campo das idéias ou relações. Em sua tese de doutorado ele diz que a razão, em Hume, é uma faculdade passiva, no sentido de ter sua origem completa na sensação, pois que tudo que ela faz é perceber relações que são conjugadas pela própria regularidade da natureza, não tendo “qualquer propriedade normativa”.⁹⁵ E, após analisar a questão em detalhes, finaliza dizendo o seguinte:

Esse argumento de Hume torna simples a interpretação de sua clássica afirmação de que os sistemas morais começam por usar proposições com *é* e *não é*, depois, imperceptivelmente passam a usar expressões com *deve* e *não deve* [...]. Como é evidente que tal relação não existe, pois trata-se de uma nova relação, segundo esses sistemas que ele quer refutar, então a outra opção é que ela é derivada dessas quatro existentes⁹⁶, o que é inconcebível [...]. Duvidou-se, razoavelmente, se o próprio Hume significa por essa passagem o que foi feito subsequente dela. Ele realmente pensa, e explicitamente diz, que a atenção sobre esse ponto deve ‘levar-nos a ver que a distinção entre vício e virtude não é fundado meramente em relações de objetos, nem é percebida pela razão’. Isso não significa, portanto, afirmar, para Hume, que o significado de bem seja indefinível ou equívoco, nem que ele seja alguma coisa ideal.

⁹⁴ RAFHAEL, D. D. In: *Hume and the Enlightenment (Hume’s Critique of Ethical Rationalism)*. Edimburgo: Edinburgh The University press, 1976. p. 26. Neste parágrafo fizemos um resumo da posição de Raphael.

⁹⁵ VOLPATO, Delamar. *Reformulação Discursiva da Moral Kantiana*. Tese de doutorado. Rio grande do sul: Universidade Federal do Rio grande do sul, 1997. p. 234-235.

⁹⁶ Aqui Delamar refere-se às quatro relações pertencentes ao campo da certeza, explicadas anteriormente por nós.

Como a citação diz, se trata de matéria de fato, mas num sentido preciso, a saber, objeto do sentimento, não da razão, ou de idéias.⁹⁷

Nossa posição é discordante da de MacIntyre, pois consideramos que realmente Hume indaga acerca da impossibilidade de se derivar de um fato uma norma; e essa indagação refere-se a uma demonstração. Não precisamos repetir toda a argumentação humeana sobre se a moral é fundada exclusivamente na razão⁹⁸. Antes de encerrar a seção que trata desse tema, Hume vincula sempre a palavra relação à palavra demonstração (“Se afirmardes que o vício e a virtude consistem em relações suscetíveis de certeza e demonstração, deveis vos limitar àquelas quatro relações que admitem tal grau de evidência; e, nesse caso, incorrereis em absurdos [...]” (T, p.503)). E a dúvida que paira por conta de Hume usar a palavra dedução, ao invés de demonstração, no momento em que faz seu questionamento, deve ser encarada apenas como mais um exemplo de frouxidão, ou displicência, no uso dos conceitos pelo filósofo.

Há uma razão forte para mostrarmos que, de fato, trata-se apenas de um mau uso que Hume faz de seus conceitos. A matemática, sem dúvida, tem um caráter demonstrativo para Hume. E alguém que raciocina teoricamente sobre triângulos e círculos “considera as várias relações dadas e conhecidas entre as partes dessa figura e infere daí alguma relação desconhecida que é dependente das primeiras” (IPM, p. 179). Quando questiona a passagem do “É” para o “DEVE”, Hume nos diz que “como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes” (T, p. 509). De fato, se tomarmos a “CARTA DE UM CAVALHEIRO A SEU AMIGO EM EDIMBURGO”, em que Hume, anonimamente, se defende das acusações de ceticismo e ateísmo, a passagem seguinte reforça nossa interpretação: “Ele de fato negou a eterna diferença entre o certo e o errado no sentido em que Clark e Woolaston a sustentaram, a saber, que às proposições da moralidade eram da mesma natureza que as

⁹⁷ Cf. DELAMAR, *Ibidem*, p. 236.

⁹⁸ Basta que o leitor retorne a ler o item desse trabalho: “QUE A RAZÃO NÃO ORIGINA A MORAL”, onde procuramos pontuar por qual razão Hume não considera que a moral seja objeto de certeza descoberta pela razão.

verdades das matemáticas e das ciências abstratas, os objetos meramente da razão, não as sensações de nossos *gostos e sentimentos* internos”.⁹⁹

Também não vemos razões nos textos de Hume que apontem para uma admoestação a se extrair preceitos morais com base nos fatos ou sentimentos. Portanto, concordamos com Raphael, nesse sentido. É bastante esclarecedora a forma como Ayer argumenta mostrando que não há possibilidade de se extrair qualquer dever tomando-se como base as ações; pois qualquer obrigação que se queira pleitear como norma moral pressupõe um senso de dever que precisa ser explicado. Citamos Ayer:

Também tem aparecido desafios vários à contenda de Hume quanto a ‘deve’ não ser consequência de ‘é’. O contra-exemplo favorito consiste em fazer promessas. A linha de argumentação é a seguinte: partindo da premissa puramente factual de que, sob condições especificáveis, um indivíduo faz uma asserção do tipo ‘prometo fazer isto ou aquilo’, podemos logicamente concluir que, em igualdade de circunstâncias, ele devia fazer isto ou aquilo. Trata-se, porém, de um sofisma. O argumento, de facto, parece convincente, mas tão-somente porque aparece envolto num clima moral, adentro do qual se prevê a promessa, isto é, uma cláusula que implica sujeição a uma obrigação moral pelo simples proferir de determinadas seqüências de palavras, dadas as condições adequadas. Se, porém, se trata de uma questão de vinculação lógica, não pode legitimamente pressupor-se a existência de um clima destes. Terá de se afirmar como premissa extra, na medida em que o suspeito falante pertence a uma sociedade que aceita, por princípio, que pronunciar estas ou aquelas palavras equivale, num certo âmbito de circunstâncias, a assumir um compromisso moral. Estamos de novo diante de uma premissa factual, que, no entanto, mesmo quando combinada com a outra, não acarreta a conclusão desejada. Precisamos recorrer à premissa moral de que este princípio observado na sociedade em que vive esse indivíduo é daqueles a que devia obedecer.¹⁰⁰

Mas ainda persiste uma questão latente na filosofia moral de Hume, e que nos parece bem plausível inferir de acordo com o tratamento que ele deu à causalidade. Quando vemos dois objetos repetidas vezes conjuntados, inferimos a aparição de um sempre que o outro corta nossa retina, e sentimos uma necessidade de sempre fazermos tal inferência, assim como acreditamos, sem vacilar, que um objeto seguirá ao outro como dantes. Com base nessa crença fazemos um monte de prescrições: que fulano deve tomar determinado remédio para obter deter-

⁹⁹ HUME, David. CARTA DE UM CAVALHEIRO A SEU AMIGO EM EDIMBURGO. Tradução de Plínio J. Smith. Manuscrito, revista internacional de filosofia. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, 1997. p. 24-25.

¹⁰⁰ AYER, A. J. Hume, Mestres do Passado. Oxford: Oxford University Press, 1981. p. 165-166.

minada cura; que devemos praticar exercícios para mantermos a saúde em dia; que, quando o tempo estiver nublado, devemos levar um guarda-chuva para nos proteger da chuva, enfim, um monte de obrigações decorrentes de fatos que se mantiveram regulares. Não podemos da mesma forma fazer em relação ao campo moral? Se a experiência mostrou, regularmente, que a obediência civil é útil a todos quando os governos são bons; qual razão impede-nos de fazer uma prescrição, de caráter indutivo, de respeito ao governo. A mesma norma aplica-se ao respeito à propriedade, já que a experiência mostrou que tal mandamento é útil à sociedade em geral. Não são os mesmos princípios que atuam nos dois âmbitos? Não há, nos dois lados, uma regularidade de fenômenos conjuntados e relacionados pela causalidade; assim como uma crença decorrente da ação do costume sobre a imaginação, de que o futuro repetirá o passado ?

Nós concordamos com Davie, ao mesmo tempo em que discordamos com MacIntyre, que Hume não nos propõe estabelecermos normas com base no princípio da indução, pois nada há nos textos dele que nos leve a pensar assim. E discordamos de MacIntyre, ao passo em que concordamos com Davie, e parece ser a posição de Ayer e Delamar, que quando Hume refere-se à questão da passagem do “É” para o “DEVE” a questão é puramente lógica (demonstrativa); o que vai ao encontro de sua expressa pretensão de mostrar que a moral não pertence ao campo da certeza, das matemáticas, das relações enquanto tais. Mas, se negarmos a possibilidade aventada, de que normas morais podem ser hauridas, legitimamente, indutivamente, teremos que retirar o tijolo principal do alicerce da filosofia moral de Hume, a saber: O mesmo tratamento (método) dispensado às ciências empíricas e morais. Assim, as passagens em que o filósofo fala de deveres, leis e preceitos morais, não o põe em contradição. Basta que se entenda que a intenção dele não é negar a legitimidade das normas morais espalhadas no seio das sociedades, mas apenas investigar o seu fundamento. Preceitos morais, assim como raciocínios causais, são legítimos; mas ambos necessitam de um sentimento de crença, fundamentado na experiência, amparando-os.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O princípio de prazer é o aspecto irrefletido da mente humana, segundo o qual as paixões, quando deixadas livres, não encontram nelas próprias o meio adequado de se satisfazerem. É na passagem para o princípio de realidade, onde elas recebem uma orientação da experiência e razão, que a moralidade assume papel decisivo, pois sem ela a satisfação das paixões seria impossível. Numa palavra: as paixões, ou a natureza, põem os fins, mas não a forma de atingi-los, pois elas nem sempre são guiadas por princípios originários, mas apenas naturais. Eis o espaço da criação, da instituição, o espaço da cultura.

Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderem adquirir por seu trabalho ou boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstando-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos. (T, p. 530)

Mas, muito embora o remédio seja artificial – sem dúvida – o meio para aplicá-lo é ainda natural. A razão experimental, como mostramos, é ainda natureza, pois é esta que “fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos” (T, p. 529). Dizendo de outro modo: “A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade” (T, p. 533). Seguindo esse raciocínio, mesmo sendo as instituições produto da criação humana, não se segue que essas criações sejam resultado de uma liberdade incondicional, pois “esquecemos facilmente que os desígnios, projetos e objetivos dos homens são princípios tão necessários em sua operação

quanto o calor e o frio, o úmido e o seco” (T, p. 514). Basta agora identificarmos, com base no estudo acima, e relativo tão-somente à moral, o que a natureza realiza originalmente, sem a participação da razão.

Em resumo, a razão tem uma participação importante nas distinções morais, exclusivamente nas que se referem às virtudes de caráter utilitário, ao identificar pontualmente o bem maior, aprimorando, assim, as regras que a elas concernem, e, conseqüentemente, direcionando – não originando – o sentimento moral, que é cego. Com efeito, o ato de dar esmolas é elogiável, mas quando se percebe que essa prática encoraja a ociosidade e a indolência, ”passamos a considerar que essa caridade é antes uma fraqueza do que uma virtude” (IPM, p. 33). Ela também ajuda a “corrigir” nosso juízo acerca de um determinado objeto, mostrando seu real valor, fazendo assim com que o sentimento moral com o qual o objeto se relaciona se aplique melhor; porém, isso ocorre devido à distância do objeto em relação ao sujeito. E é só esse seu papel. Como mostramos, ela nem obriga o sujeito a se guiar conforme à norma, nem é responsável, sozinha, pela censura daquelas pessoas que dela se desviam.

O sentimento moral, por sua vez, é responsável pela censura e pela universalidade da norma (auxiliado pela razão); mas, da mesma forma que a racionalidade, não coage o sujeito a agir conforme às regras, pois isso depende tanto da influência de outras paixões e sentimentos, como dos princípios da natureza humana, além das situações concretas vividas pelos membros da sociedade. Pois “[...], as regras da justiça dependem inteiramente do estado e situação particulares que os homens se encontram [...]” (IPM, p. 41). Mas como a natureza, ou as paixões, em outros casos, tanto põe os fins como originalmente os realiza sem a intervenção do raciocínio, no campo da moral isso não poderia ser exceção. Há tanto um senso moral fundado no sentimento puro, como uma ação moral que se realiza por um instinto, sem que a racionalidade tome participação orientadora.

Os deveres *morais* podem ser divididos em duas espécies. A primeira¹⁰¹

¹⁰¹ 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 [...]. 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” (E, p. 207).

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 de utilidade pública ou privada. Desta natureza são 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 desse tipo. (E, p. 207)

Sem dúvida, de acordo com Hume há um julgamento moral que tem sua origem e fim no puro sentimento; irrefletido por assim dizer: "Talvez mais adiante vejamos que nosso senso de algumas virtudes é artificial, e o de outras, natural" (T, p. 514). Esse julgamento refere-se àquelas virtudes apontadas quando falamos do catálogo, que não trazem dano à sociedade e que são comunicadas por um prazer imediato, recebendo, assim, nossa aprovação.

Entretanto, há exemplos de casos menos importantes em que é o gosto ou sentimento imediato que produz nossa aprovação. A espirosidade, ou um certo comportamento casual e desprendido, são qualidades *imediatamente agradáveis* aos outros, inspirando seu amor e apreço. Algumas dessas qualidades produzem satisfação nos demais por meio de princípios particulares originais à natureza humana, que não podem ser explicados [...]. (T, p. 629)

O que nos leva a concluir que a relação entre razão e sentimento ocorre mais pontualmente quando estão em pauta as virtudes de caráter utilitário, que são mais prementes para a manutenção da sociedade, e exigem uma atividade maior por parte do raciocínio; raciocínio este puramente indutivo e motivado por um sentimento de dor e prazer.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hume

Hume, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. São Paulo: UNICAMP, 1995. [Coleção Repertórios]

_____. **Uma investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 2000. [Coleção Pensadores]

_____. **Ensaio morais, políticos e literários**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. [coleção pensadores]

_____. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cícero. **Clássicos do pensamento político**. São Paulo: Edusp, 1988.

ÁRDAL, Pal. **Passion and value in Hume's treatise**. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1966.

AYER, A. J. **Hume, mestres do passado**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

BAIER, Annette C. **A progress of sentiments: reflections on Hume's treatise**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

COSTA, Margarita. **As Idéias Morais e Sócio-Políticas de Hume**. Argentina: Revista do Instituto de Investigações Educativa. Série: documentos e investigações. 1979.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Edição 34, 2001.

AGNOL Darlei, Dall'. **Em: Argumentos Filosóficos**. Florianópolis: Editora eletrônica (Nel), 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1991.

KARL, R. Popper. **Conjecturas e refutações**. Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília, 1985.

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

_____. "Hume on is and ought". Tweyman, S. David Hume: Critical Assessments. Londres: Routledge, v. 4, 1995. p. 485-499.

MACKIE, J. L. **Hume's moral theory**. Londres: Routledge. 1980.

MONTEIRO, Paulo João. **Natureza, conhecimento e moral na filosofia de David Hume**. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1975. [Tese de livre-docência]

----- . **Ensaio: Teoria, Retórica e Ideologia**. São Paulo; ática, 1982.

QUINTON, Anthony. **Hume**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

RAFHAEL, D. D. **Hume and the enlightenment**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1975.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

VOLPATO, Delamar. **Reformulação discursiva da moral kantiana**. Rio Grande do Sul: UFRGS, 1997. [Tese de Doutorado]

VÁZQUEZ, Sánchez Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

WILLIAM, DAVIE. **Hume's catalog of virtue and vice**. David Hume, Many-side Genius: University of Oklahoma Press: Norman, 1976.