



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ALINE KAREN CRISTINA CANELLA

A SIMPATIA EM DAVID HUME E SEU PAPEL PARA A MORALIDADE

Caxias do Sul

2022

ALINE KAREN CRISTINA CANELLA

A SIMPATIA EM DAVID HUME E SEU PAPEL PARA A MORALIDADE¹

Dissertação de Mestrado a ser submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira

Caxias do Sul

2022

¹O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

C221s Canella, Aline Karen Cristina

A simpatia em David Hume e seu papel para a moralidade [recurso eletrônico] / Aline Karen Cristina Canella. – 2022.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

Orientação: Matheus de Mesquita Silveira.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Ética. 2. Hume, David, 1711-1776. 3. Simpatia. I. Silveira, Matheus de Mesquita, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE DE
CAXIAS DO SUL



***“A SIMPATIA EM DAVID HUME E SEU PAPEL PARA A
MORALIDADE”***

Aline Karen Cristina Canella

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestra em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 27 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Lucas Mateus Dalsotto
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Evandro Barbosa
Universidade Federal de Pelotas

RESUMO

Esta dissertação aborda a função da simpatia para a ética na atualidade a partir de uma análise crítica da teoria de David Hume. Assumiu-se a intenção de explicar o conceito de simpatia e sua influência na ética. Para tanto, será explorado o sentimentalismo de David Hume, e se fará a análise da faculdade de se fazer distinções morais a partir dos sentimentos de aprovação e estima ou desaprovação e culpa. Para isso, em um primeiro momento se fez a análise da teoria da mente de David Hume, para então analisar as questões quando a moralidade proposta pelo autor. Tendo em vista o objetivo principal de determinar se a simpatia é um elemento essencial para a construção da moralidade e em com que tipo de teoria moral Hume se compromete, parte-se do seguinte problema de pesquisa: devemos dar uma valorização negativa para a simpatia no que concerne à sua influência em tomadas de decisões morais? A partir disso, elaborou-se a hipótese: a simpatia, considerada a partir das emoções, percepções e sensações, tem (ou não tem) um importante papel no que tange a tomada de decisões de cunho moral. O método de investigação utilizado foi o da análise crítica da teoria de David Hume, através da pesquisa qualitativa interpretativa, cujas bases foram elaboradas a partir das técnicas pertinentes a pesquisa bibliográfica. Concluiu-se que a simpatia possui aplicação inegável na discussão ética e na moral social, havendo fortes indícios da construção da moralidade como um mecanismo social.

Palavras-chave: David Hume; Simpatia; Moralidade; Ética;

ABSTRACT

This dissertation addresses the function of sympathy for ethics today from a critical analysis of David Hume's theory. The intention was to explain the concept of sympathy and its influence on ethics. To do so, David Hume's sentimentalism will be explored, and the ability to make moral distinctions based on feelings of approval and esteem or disapproval and guilt will be analyzed. For this, at first, the analysis of David Hume's theory of mind was carried out, to then analyze the questions regarding the morality proposed by the author. Bearing in mind the main objective of determining whether sympathy is an essential element for the construction of morality and what kind of moral theory Hume is committed to, we start with the following research problem: should we give a negative valuation to sympathy in the What concerns their influence on moral decision-making? Based on this, the hypothesis was elaborated: sympathy, considered from the point of view of emotions, perceptions and sensations, has (or does not have) an important role in making decisions of a moral nature. The investigation method used was the critical analysis of David Hume's theory, through interpretative qualitative research, whose bases were elaborated from the techniques pertinent to bibliographical research. It was concluded that sympathy has an undeniable application in ethical discussion and social morality, with strong evidence of the construction of morality as a social mechanism.

Keywords: David Hume; Sympathy; Morality; Ethic;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
2. O ENTENDIMENTO HUMANO	11
2.1 Operações do entendimento	12
2.2 Fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência	15
2.3 Necessidade e liberdade	18
2.4 A Natureza humana para Hume	22
2.5 Memória, Imaginação e a causalidade	23
2.6 Costume e hábito	26
2.7 Das paixões	29
3 A MORALIDADE EM DAVID HUME	37
3.1 Juízos, ações e comportamentos morais	37
3.2 Da apreciação quanto à utilidade das coisas e a benevolência	40
3.3 Sobre a benevolência	42
3.4 O alicerce sobre a obrigação moral está na simpatia	44
3.5 A virtude artificial da justiça	48
3.6 Entre razão e emoção	50
3.6.1 Para além da razão	52
3.7 Sentimentos morais	53
3.8 Utilidade e empatia	56
3.9 A natureza da teoria	60
CONCLUSÕES	66
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa disserta sobre a função da simpatia para a ética dentro de uma análise crítica da teoria sentimentalista de David Hume. A intenção assumida é a explanação do conceito de simpatia e sua influência na moral. A simpatia será compreendida dentro do método empirista no qual David Hume, com a pretensão de obter da experiência e da observação induções sobre o mundo, analisou a habilidade sensível de se fazer distinções morais a partir dos sentimentos de aprovação e estima ou desaprovação e culpa. Por sua vez, a ética será assimilada como uma disciplina que intenta a análise do fenômeno moral. Dessa forma, objetiva-se efetuar uma observação da realidade e da experiência através do empréstimo interdisciplinar de descobertas no âmbito das ciências sociais.

Parte-se do problema de pesquisa: devemos, a partir da análise da teoria moral de David Hume, dar uma valorização negativa para à simpatia no que concerne a sua influência em tomadas de decisões morais? A partir desta pergunta, é possível aprofundar uma proposta de análise sobre a perspectiva do filósofo escocês David Hume a respeito do tema da simpatia e seu enquadramento dentro das teorias morais para fins de um exame dos fenômenos diversos atribuídos a este termo dentro do âmbito das discussões sobre a ética.

Faz-se necessário, para tanto, uma hipótese principal, qual seja: a simpatia, considerada a partir das emoções, percepções e sensações, tem (ou não tem) um importante papel no que tange a tomada de decisões de cunho moral. Para auxiliar esta empreitada, apresentam-se as hipóteses secundárias, sendo a primeira: “a simpatia deve ser valorizada positivamente no tocante a tomada de decisões morais”. E a segunda: “influências sentimentais devem ser valorizadas negativamente pois prejudicam a construção de decisões moralmente corretas”.

O objetivo principal da presente pesquisa é determinar se a simpatia é um elemento essencial para a construção da moralidade de acordo com um olhar sobre a doutrina de David Hume e estabelecer com que tipo de teoria moral Hume se compromete. Para tanto, é necessário atentar para os objetivos específicos, quais sejam: (a) Explorar a doutrina elaborada por David Hume no tocante a teoria da mente; (b) Analisar o a moralidade em David Hume e o conceito de simpatia.

A partir do tema, problema de pesquisa e objetivos descritos em função das implicações éticas da teoria empirista de David Hume, serão estabelecidas neste projeto motivações de caráter acadêmico e social que se refletem na justificativa.

Identifica-se, em caráter acadêmico, a importância da pesquisa no que se refere ao desenvolvimento do conceito da simpatia no tocante a problemas relacionados a ética aplicada. Percebeu-se que a delimitação das influências sentimentais para a moral possuem potencial de abrir portas para reflexões de questões no campo da ética. Já em caráter social, tem-se que o entendimento sobre as motivações das tomadas de decisão morais é necessário e importante em caráter universal, uma vez que é vital para entender como a moralidade atua e entender suas características.

Segundo David Hume, o aspecto sentimental e simpático exerce influência significativa em nossa aprovação moral. Nas palavras do autor, na obra “Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral”:

[...] em nossa aprovação geral de caracteres e costumes, a tendência útil das virtudes sociais não nos motiva em vista de quaisquer considerações de interesse próprio, mas tem uma influência muito mais ampla e universal. Parece que uma tendência ao bem público e à promoção da paz, harmonia e ordem na sociedade, ao afetar os princípios benevolentes de nossa constituição, sempre nos atrai para o lado das virtudes sociais. E parece, como uma confirmação adicional, que esses princípios de humanidade e simpatia enraízam-se tão profundamente em todos os nossos sentimentos e exercem sobre eles uma influência tão poderosa que os levam a provocar os mais enérgicos aplausos e censuras (2003, p.300).

Portanto, sabendo-se em qual medida a simpatia implica à moralidade, é possível analisar os impactos desta no âmbito de tomada de decisões morais – podendo ser de uso efetivo para servir de aplicação a problemas de ética aplicada. Justifica-se assim a necessidade da presente pesquisa à sociedade.

O método de investigação utilizado foi o da pesquisa qualitativa interpretativa, cujas bases foram elaboradas a partir das técnicas pertinentes a pesquisa bibliográfica. Para alcançar o objetivo proposto se pretendeu abordar duas linhas de investigação. A primeira linha de pesquisa foi feita a partir da análise da teoria sentimentalista de David Hume. Neste primeiro momento, que compreende o primeiro capítulo, se analisou a teoria supracitada. A abordagem foi feita analisando e retomando o trabalho do supracitado autor, em especial, no tocante a sua teoria da mente e conceitos basilares da natureza humana. Ainda, foi feita uma análise extraída do sentimentalismo humeano que pretende abordar aspectos subjetivos da moralidade, em especial, acerca do tema da simpatia.

Em um primeiro momento, decidiu-se necessário abordar partes essenciais da teoria de David Hume sobre o comportamento humano, para em seguida se propor a uma análise que engloba sua teoria da moralidade.

Em conclusão, têm-se que a simpatia, que deve ser definida como um elemento da natureza humana, de fato demonstrou ser um mecanismo que, considerando a teoria de David Hume está intrinsecamente interligado a moralidade. No que toca às hipóteses secundárias, pode-se dizer no seguinte sentido: nem sempre empatizar² será uma experiência consciente. Explica-se, não é sempre que tomamos partido de outrem que isto deve ser valorizado positivamente no tocante a tomada de decisões morais porquanto a imparcialidade pode estar presente nos seres humanos, conforme a própria teoria Humeana defende, no sentido de que uma decisão moral pode estar “contaminada” pelas paixões. Ainda, a teoria também defende que as decisões morais podem ser aperfeiçoadas pela reflexão, que afasta o indivíduo de suas questões pessoais, e, de mesma forma, ela está sempre interligada à simpatia, que é inerente a natureza social humana.

Define-se que a simpatia em si pode ser considerada sempre positiva, porque para a teoria Humeana ela se trata de um elemento próprio da constituição humana enquanto seres sociais, e não se trata de um “tomar o partido de determinado indivíduo. Assim sendo, a simpatia, tomada pela definição humeana, deve sim ser valorizada positivamente no tocante a tomada de decisões morais. No entanto, a influência das paixões pode, afirmativamente, prejudicar a tomada correta de decisões.

²A palavra empatia tem sua origem no grego antigo ἐμπάθεια (empátheia) e seu significado literal é “dentro dos sentimentos”, entendido pelos termos ἐν (lido como “em”, com o significado de “dentro”) e πάθος (lido como páthos, com o significado de “sentimento”). O termo foi utilizado pela primeira vez na Alemanha do século XIX. Em embalo aos debates filosóficos fervorosos sobre a estética que se desenrolavam ao longo do século XIX, Robert Vischer foi o responsável pela invenção do termo Einfühlung (JAHODA, 2005), a partir da tradução do grego para o alemão Einfühlung, palavra que deriva do termo “sentir-se em”. Vischer utilizou o termo, em relação à arte, para explicar a capacidade do sentir. Theodor Lipps difundiu o termo, estendendo sua concepção que antes fazia associação com a arte para conceber também os conceitos de ilusões visuais e da compreensão interpessoal – ressalta-se que até então o termo era considerado muito semelhante em significado à simpatia. Somente no século XX a palavra alemã Einfühlung foi traduzida para o inglês empathy, cuja grafia foi emprestada por diversas línguas (MARINO, 2020, p. 15). Para efeitos da presente dissertação, o termo empatia será tomado por intercambiável com o termo simpatia, porque contemporaneamente se pode observar uma correlação de significados entre ambos termos.

2. O ENTENDIMENTO HUMANO

Inicia-se a análise da teoria sentimentalista de David Hume, no que toca a sua teoria da mente e conceitos basilares da natureza humana.

David Hume começa o livro “Investigações Sobre os Princípios da Moral” categorizando a filosofia moral³ em duas espécies. A primeira considera que o ser humano é constituído de tal forma que a ação é parte da natureza humana, influenciado nesta empreitada da ação pelo gosto, pelo sentimento e pela razão. O homem julgaria os objetos e ações com base no valor que a eles atribuídos, e assim, buscaria sopesar virtudes e vícios. Isto porque a virtude, dentro da tradição filosófica, parece ser o objeto mais valioso a ser procurado – e em contrapartida o vício aquele a ser evitado. Noutro sentido, Hume coloca que outra vertente filosófica herdada da tradição é aquela que coloca a natureza humana como um objeto de especulação e considera o homem como um ser racional. Para os filósofos que consideram esta vertente, a obtenção de conhecimento se deve atribuir a partir da busca por princípios primeiros, de conceitos que compõem a primazia das discussões, morais partidas pelo raciocínio e pela crítica. Se de um lado, há uma parte da filosofia centrada nos produtos das ações, do outro há um interesse sobre seus fundamentos últimos, cujos pesquisadores “não se dão por satisfeitos enquanto não chegam àqueles princípios primeiros que, em cada ciência, forçosamente delimitam a curiosidade humana” (HUME, 1973, p. 130). A introdução segue para dizer que, apesar de a moral ser uma área que compete a vida ordinária, dentro das leituras que se fazem existe aquela que é mais aprazível ao público, qual seja, a que lida com o debate sobre conceitos que resultam de ações, contra uma filosofia de caráter abstrato que afasta o leitor comum.

Por muito felizes nos daremos se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação profunda com a clareza, e a verdade com a novidade! E ainda mais felizes seremos se, raciocinando de tão fácil maneira, conseguirmos solapar os fundamentos de uma filosofia abstrusa, que até agora só parece ter servido de abrigo para a superstição e de manto para o erro e absurdo! (HUME, 1973, 133).

Hume conclui sua breve introdução com o que pode ser entendido como a intenção de juntar aspectos de ambas as espécies para criar uma filosofia que busca pelo fundamento da moral, ao mesmo tempo que preza pelo entendimento das ideias, sem cair na armadilha de

³Também chamada de ciência da natureza humana.

tentar adentrar forçosamente ou de forma apelativa à superstição, ou a assuntos inacessíveis ao conhecimento humano (HUME, 1973, p.131).

2.1 Operações do entendimento

O próprio conhecimento humano é um assunto que Hume pretende acessar, e, para tanto, o autor cria uma diferenciação conceitual que objetiva dividir em duas espécies as percepções da mente. De um lado, as *ideias*. Estas são menos vivazes e podem ser consideradas fracas, enquanto de outro lado, as *impressões* são consideradas muito mais vivazes tendo em vista que se tratam do próprio efeito imediato dos sentidos e estão contidas no ato.

Pelo termo impressão entendo todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. Essas impressões distinguem-se das ideias, que são as impressões menos vivazes das quais temos consciência quando refletimos sobre qualquer dessas sensações ou movimentos acima mencionados. (HUME, 1973, p. 134)

O pensamento humano, na verdade, encontra na experiência sensível a sua limitação. Explica-se. Apesar de podermos construir imagens e conceber conceitos que não existam no mundo concreto, estas estão necessariamente ligadas à capacidade de combinar e alterar os materiais que nos são apreendidos pela experiência. Todas as ideias são percepções fracas porque são meras cópias de uma sensação ou percepção anterior – que é a impressão (HUME, 1973, 135). É dentro desta instância de pensamento que o autor exemplifica a questão, trazendo como exemplo situação adversa que nos permite compreender melhor de que maneira o conhecimento humano pode adentrar apenas quanto à esfera daquilo que pode ser experienciado através dos sentidos. Ao considerarmos um ser que nunca escutou – ou seja, desprovido de audição – não se supõe que este possa ter a ideia de uma música, ou até mesmo sonhar com um som. Da mesma forma uma pessoa com deficiência visual completa não concebe o conceito de cores e imagens. Mas uma vez que se supere a surdez ou a cegueira se pode esperar que aquele indivíduo, através da restauração dos sentidos, obtenha novas impressões que farão com que se abra a possibilidade de que posteriormente este consiga pensar e formular ideias sobre estas impressões.

Hume, no entanto, não ignora um fenômeno contraditório que pode vir a ocorrer, no sentido de que uma ideia pode, limitadamente, surgir sem a correspondente impressão – mas

apenas em circunstâncias específicas. É o caso, por exemplo, da plateia que não é formada por musicistas, mas sabe, perante um crescendo, qual viria a ser a nota seguinte. Ou então, conforme o exemplo utilizado por Hume:

Suponha-se, por exemplo, uma pessoa que tenha desfrutado seu sentido de visão durante trinta anos, adquirindo uma perfeita familiaridade com toda a espécie de cores, salvo um determinado matiz de azul, por exemplo, que nunca se lhe tenha deparado. Coloquem-se diante dele todos os diferentes matizes de azul, menos esse, em ordem gradualmente descendente do mais carregado ao mais claro; é evidente que ele perceberá um vazio no lugar onde falta esse matiz e sentirá uma distância maior entre as cores contíguas nesse lugar do que em todos os outros (HUME, 1973, p. 135).

O indivíduo possui a ideia de matiz de cores, e a partir dessa ideia, consegue identificar a gradação através da sua imaginação, formando por si mesmo a ideia da matiz faltante - ainda que a cor em si nunca tenha lhe aparecido aos sentidos. Mas isso não altera o princípio de Hume de que as impressões vêm dos sentidos. Em verdade, tão somente demonstra que por vezes uma ideia simples pode derivar de uma impressão que não se imaginaria a princípio. Ainda, a memória e a imaginação são compostas por conjuntos de ideias que se conectam, sucedendo umas as outras. Uma ideia composta pode ser compreendida de diversas ideias simples, que por sua vez, derivam de impressões. Ou seja: as ideias não são inatas, porque, seguindo a doutrina que se apresenta, deve-se entender como inato aquilo que é original e não a cópia de impressão anterior (HUME, 1974, p. 136-137).

David Hume apresenta três formas de associação de ideias, quais sejam, pela *semelhança*, pela *contiguidade* e por *causação* (causa e efeito). A semelhança é a conjunção de ideias que se dá quando um indivíduo se depara com um objeto que se assemelha a outro, que o faz lembrar da ideia deste último. O exemplo que Hume utiliza em sua explicação é o da fotografia de um amigo. Por suposto, a foto de uma pessoa não é ela mesma – mas vê-la remete o expectador para a ideia daquele indivíduo. Dá-se uma nova impressão que reaviva a memória, o que não teria talvez, nem de forma tão vívida, acontecido se a pessoa nunca tivesse visto tal imagem. Já a contiguidade se trata de um algo ou um alguém que remete a outra ideia – sem que, no entanto, abarque a ideia de semelhança. Por exemplo, alguém que passe numa rua cujo o nome foi dado em homenagem a uma personalidade importante, pode acabar se lembrando do conteúdo passado nas aulas de história, e, para tanto, não necessariamente precisou vê-la em si. Nessa modalidade, o pensar em determinado objeto transporta a mente a outro, que é contíguo (HUME, 1974, p. 149-150). O fenômeno da causação, por sua vez, é ligado a crença de que tal causa gerará determinado efeito. Por sua

vez, essa crença se torna mais forte toda vez que a causa de fato gera este efeito – e a partir disso, também se estrai as noções de probabilidade.

Sobre as operações do entendimento a partir de David Hume é possível dizer que o autor divide os objetos da investigação humana (ou objetos da razão) em duas espécies. A primeira sendo *relações de ideias*, que estão ligadas às ciências matemáticas tais quais Geometria, Álgebra e Aritmética. E a segunda sendo as *questões de fato* – estas ligadas as nossas associações de causa e efeito. Quanto a relação de ideias, se trata de um movimento que pode ser feito pela simples operação do pensamento independente dos fatos para além daquela ideia. A multiplicação da altura e do comprimento de um retângulo sempre resultará em sua área, e assim seria ainda que no mundo nenhum terreno tivesse o formato retangular. Isso é diferente nas questões de fato, que não apresentam esta mesma natureza que evidencia a verdade (HUME, 1973, p.138). Nas questões de fato o contrário é uma possibilidade inteligível, ainda que improvável⁴. Entende-se o que quer dizer na sentença “a lua reflete a luz do sol”. Mas também conseguiríamos compreender a sentença “a lua não reflete a luz do sol”. Existe causa e efeito porquanto, em noite de lua cheia, vemos o sol refletido – mas a afirmativa pode ser contrariada uma vez que as causas mudem. Supondo que o sol deixe de existir, a lua não mais refletiria a luz do sol – porque, apesar de conter a propriedade da reflexão, necessita da relação de causa para produzir o efeito da luminosidade.

A relação de causa e efeito é o meio que possuímos para ultrapassar a evidência dos sentidos e das memórias. Se nos deparamos com um fato, qual seja, um e-mail de um amigo distante, logo entendemos que este amigo possui conexão com a internet. Existe, portanto, uma conexão entre o fato e o que inferimos dele. Esta se origina inteiramente da experiência quando verificamos a ligação de determinados objetos. Sem sermos apresentados, de alguma maneira, de forma a fazermos tais associações, não poderíamos inferir as questões de fato.

Que um objeto seja apresentado a um homem da maior capacidade e poder natural de raciocínio; se esse objeto lhe for inteiramente desconhecido ele não poderá, mesmo pelo exame mais minucioso de suas qualidades sensíveis, descobrir qualquer de suas causas ou efeitos. Adão, ainda que suponhamos perfeitamente desenvolvidas desde o primeiro instante as suas faculdades racionais, não poderia ter inferido da fluidez e transparência da água que esta o afogaria, nem da luz e do calor do fogo que este o consumiria (HUME, 1973, p. 138).

⁴A questão da probabilidade é abordada com maior detalhamento no item 2.2.

O conhecimento das relações de causa e efeito, portanto, não pode ser alcançado por meio de raciocínios *a priori* – já que necessita da experiência. Por mais que existam acontecimentos tão familiares para nós que criem a ilusão de que poderíamos os saber, apesar da experiência, isto não é possível. “Tão grande é a influência do costume que, nos casos em que é mais forte, não apenas cobre a nossa ignorância natural, mas esconde também a si próprio e parece não existir simplesmente porque é encontrado no mais alto grau” (HUME, 1973, p. 139). Nesta hipótese portanto que a aparência justifica-se através da influência do costume, que é tão grande e tão comum que faz com que esta percepção passe despercebida.

Se algum objeto nos é apresentado pela primeira vez e nos é solicitado a inferir dele algum efeito a resposta que daríamos seria arbitrária. Isso porque o intelecto não pode encontrar o efeito na causa. Os efeitos são ocorrências distintas das causas e a primeira imaginação, não pautada na experiência, de um efeito, pode incorrer numa invenção. Tentar determinar uma ocorrência particular a partir de um efeito sem a utilização da observação e da experiência é arbitrário, tendo em vista a natureza arbitrária que se extrairia disso (HUME, 1973, p. 139).

Por esse motivo, é possível se aproximar dos princípios primeiros por meio de um esforço de reduzir as causas dos fenômenos naturais a uma concepção mais simples e, em igual sentido, implicar a poucas causas múltiplos efeitos particulares. No entanto, tentar descobrir os fundamentos das causas gerais é em vão. “Essas origens e princípios primeiros são completamente fechados à curiosidade e à investigação humanas” (HUME, 1973, p. 140). Tanto às relações de ideias quanto às questões de fato parecem estar suprimidas as causas primeiras. Quanto às questões de fato, pelos efeitos serem ocorrências distintas das causas. Já quanto as relações de ideias, porque estas mesmas pressupõem que a natureza estabelece certas leis e a partir disso aplica-se suas operações.

2.2 Fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência

A teoria humeana não se isenta de abordar o papel da razão no fundamento das conclusões tiradas da experiência. A hipótese elencada é a de que as conclusões que tiramos da experiência não são fundadas no raciocínio. Isso se explica tendo em vista que a natureza parece possuir certos poderes ocultos e a nós apenas algumas propriedades são visíveis. O que parece relacionar estas propriedades é justamente a experiência. Ao nos depararmos com alguma qualidade de um objeto, esperamos que semelhantes tenham características similares.

Por exemplo, ao consumirmos alimentos, podemos sentir o cheiro, o gosto e a textura da comida. Os olhos também veem os contornos e cores do alimento. Não necessariamente usamos os sentidos para extrair do alimento outras propriedades, como as nutricionais. Hume usa o exemplo do pão, no sentido de que podemos o cheirar, ver, e este pode aprazer nosso paladar, mas nem os sentidos nem as deduções da razão podem dizer porque aquele alimento é adequado à alimentação. No mesmo sentido, ao nos depararmos com outro pão, presumimos que este também seja adequado para o consumo sem que se precise enviá-lo para uma análise laboratorial antes. No entanto, tal presunção não decorre de uma dedução racional – afinal, as experiências passadas tendem a fornecer informações sobre objetos certos e específicos (HUME, 1973, p. 141). Se comi uma bisnaga no café da manhã e esta tinha uma qualidade ruim que me fez adoecer, não posso sugerir que todas as bisnagas do mundo façam mal à saúde. A consequência de adoecer não é necessária. Mas tendo em vista que a maioria das bisnagas parece não fazer mal, salvo se envenenadas ou apodrecidas, intuitivamente concluímos que, quando em bom estado, este alimento é apto ao consumo.

É preciso admitir, por certo, que a natureza nos tem ocultado muito bem todos os seus segredos, concedendo-nos apenas o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto nos nega a visão dos poderes e princípios de dependem inteiramente esses objetos. Nossos sentidos informam da cor, peso, e consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão poderão jamais dizer-nos quais são as qualidades que o tornam adequado à alimentação e sustento de um corpo humano (HUME, 1973, p. 141).

Para a doutrina humeana os raciocínios, como os supracitados, podem ser divididos em demonstrativos e morais. Sobre os demonstrativos se pode dizer que são de caráter matemático, e retomam ao conceito já visto de *relação de ideias*. Já os raciocínios morais dizem respeito a questões de existência, e retomam o conceito de *questões de fato*. O caso mencionado no parágrafo anterior se trata de um raciocínio que não é demonstrativo, tendo em vista que um objeto, por mais que tenha mostrado um efeito anteriormente, pode apresentar outro em um momento futuro. Ainda assim tendemos a confiar em experiências passadas que sejam prováveis e nos utilizamos delas em juízos futuros (HUME, 1973, p.143). Os argumentos que se derivam da experiência se utilizam da ocorrência similar entre causas e efeitos para gerar conclusões factuais. No entanto essa simples constatação não afeta este processo, tendo em vista que é nele que se pauta quase todo o conhecimento (HUME, 1973, p. 145).

Sem experiências não seríamos capazes de conjecturar sobre nenhuma questão de fato, e nestas questões pautamos grande parte do entendimento. O princípio que norteia que um indivíduo irá inferir de sua experiência prévia algum fato é o *costume*, ou *hábito*. Este princípio se pauta na observação de que a repetição de determinado ato causará determinado efeito. A esta propensão Hume dá o nome de hábito, e é por força deste que extraímos as inferências derivadas da experiência – que não estão, portanto, pautadas em uma espécie de raciocínio. Pelo contrário, é este que está pautado na experiência.

O hábito é, pois, o grande guia da vida humana. É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil em nos leve a esperar, no futuro, uma sequência de acontecimentos semelhante às que se verificaram no passado. Sem a ação do hábito, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar os meios aos fins ou como utilizar os nossos poderes naturais na produção de um efeito qualquer. Seria o fim imediato de toda ação, assim como da maior parte da especulação (HUME, 1973, p. 146).

As conclusões que são tiradas a partir do raciocínio são capazes de nos dar certeza sobre diversos fatos. No entanto, é necessário para que se extraia uma conclusão de um contexto um conhecimento baseado em um fato prévio. E inclusive, ainda que um fato seja extraído de uma razão, dando luz a outro fato, em algum ponto o raciocínio está ligado à memória ou aos sentidos. E caso não esteja ligado de nenhuma forma a algo palatável, então se trataria de um raciocínio hipotético. “Toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente a memória ou aos sentidos” (HUME, 1973, p. 147). A observação contínua de um mesmo exemplo que atua sempre da mesma maneira leva a mente a esperar uma continuidade – e inclusive acreditar nesta propriedade. E essa crença seria uma parte intrínseca do funcionamento das operações da alma, como uma espécie de instinto natural⁵.

Não se deve confundir crença com ficção. A ficção parece fazer parte de um atributo da mente ligado à imaginação, e conforme já visto, às ideias – que são menos vivazes que as impressões. Uma pessoa pode invocar imagens fictícias a vontade. Já as crenças resultam de uma sensação que não depende do querer. São formadas pela natureza da mente humana e surgem da repetição de situações particulares. Cremos que existe um ambiente que nos cerca – e, se estamos em um ambiente fechado, um mundo além das paredes. Esta crença é pautada

⁵Para Hume o conceito de instinto natural está ligado as operações da alma, onde o hábito de acreditar na qualidade de determinado objeto pela crença em uma questão de fato é de certa forma tão inevitável quanto sentir paixão ou ódio, por exemplo (HUME, 1973, p. 147).

em conjunções habituais, por exemplo, a luz que entra no aposento vem de fora, sons são emitidos para além do recinto etc.

Por exemplo: ouço neste momento a voz de uma pessoa minha conhecida, e o som provém do aposento vizinho. Essa impressão de meus sentidos faz com que o meu pensamento se volte imediatamente para essa pessoa, assim como para todos os objetos circundantes. Pinto-os a mim mesmo como existindo neste comento, com as mesmas qualidades e relações que lhes tinha observado anteriormente (HUME, 1973, p. 148).

A habilidade de, a partir de um objeto, conseguir suscitar instantaneamente a ideia de outros objetos àqueles ligados é responsável por conseguirmos estender nosso conhecimento para além da esfera da memória e dos sentidos. Esta habilidade não está confiada às deduções da razão, pois essas se formam pela repetição e estão sujeitas ao erro. Mas vem da natureza, garantida por meio de algum instinto ou tendência que permite que se manifeste desde o primeiro aparecimento da vida e do pensamento – semelhante ao sistema como mexemos os membros do corpo (HUME, 1973, p.151). De alguma forma, tensionamos músculos e nervos e como resultados obtemos um movimento, sem que para tanto precisemos raciocinar o que é um músculo ou nervo. De igual forma funcionaria a habilidade da alma de fazer conexões e atribuir às ocorrências causas.

Não há garantias, no entanto, que estejamos atribuindo a estas ocorrências uma causa verdadeira. De toda forma cremos que as coisas acontecerão de determinada maneira em determinada circunstância quando presenciarmos o acontecimento várias vezes. Isso de nenhuma forma exclui a possibilidade de que o acontecimento se desdobre de forma diferente. Cria-se a ideia de probabilidade, a qual abarca a possibilidade de verificação diversa de determinado desdobramento. Quando o passado não é regular e uniforme, aguardamos os acontecimentos com menor confiança, criando suposições contrárias e atribuindo probabilidades a estas (HUME, 1973, p.152). A crença influencia a compreensão nestes dois momentos – tanto quando se aplica uma probabilidade para efeitos que podem ocorrer, quanto quando se aplica uma suposta certeza para um efeito ao qual estamos habituados.

2.3 Necessidade e liberdade

A ideia de David Hume de uma conexão necessária é extraída de uma percepção interna sobre os sentimentos da mente. As ideias são cópias das impressões e não é possível conceber aquilo que não tenha fundamento na experiência. Não somente estão ligadas às

impressões às resultantes ideias, como estas podem se unir para gerar pensamentos complexos. Quando um objeto *exterior*⁶ nos aparece pela primeira vez não conseguimos conjecturar dele um efeito. E quando um efeito nos é mostrado uma só vez, de igual forma, não sugere uma ideia de conexão necessária. Eventualmente, da percepção repetida de efeitos, forma-se uma conexão necessária – e que assim intuímos apesar de o verdadeiro poder e forças que regem o universo fiquem inteiramente ocultos aos nossos sentidos (HUME, 1973, p. 154). Quanto aos objetos *interiores*⁷ parecemos ter consciência de um poder que, conforme a nossa vontade, manipulamos a fim de mover os membros ou estabelecer raciocínios. Essa percepção vem da reflexão que fazemos os impulsos que comandam o corpo. Assim sendo, podemos pensar que os nossos movimentos seguem o comando da vontade, apesar de não concebermos *a priori*, o poder ou energia pelo qual isso se efetua (HUME, 1973, p. 156).

Admitimos que, para toda matéria, atua uma força necessária. Inferimos que de um objeto aparecerá seu semelhante a partir do costume. E disto tiramos nossa ideia de necessidade e causação, que não somente é atribuída a objetos externos que interagem independentemente da influência humana, mas também nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente. É possível verificar que existe uma uniformidade na forma como os seres humanos agem, apesar de diferenças como nacionalidade, etnia, sexo ou idade (HUME, 1973, p. 162). Motivações idênticas sucedem formas de agir parecidas. A força necessária para que isto aconteça jaz na natureza humana.

Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens. (HUME, 1973, p. 163)

De acordo com Hume, a história da humanidade reafirma a incidência de civilizações antigas que possuem semelhanças; assim sendo, parece ser útil para considerarmos os princípios constantes e gerais da natureza humana. Registros de acontecimentos civilizatórios, tais quais conflitos e revoluções, estão neste sentido para o filósofo político tal qual a natureza está para o filósofo natural. (HUME, 1973, p. 163). Falsificações da história e exageros podem ser desmentidos justamente com base no conhecimento que se adquire a partir da observação destes princípios da natureza humana – de tal forma que o conto de um herói

⁶Entendendo objetos exteriores como todos aqueles que não compõe o corpo humano.

⁷Aqueles que fazem parte da constituição do corpo humano.

perfeito se passa por mito e não realidade tendo em vista que a humanidade está sujeita à imperfeição. Os conhecimentos que adquirimos durante a vida sobre tais princípios nos ajudam a especular sobre o passado, mas não somente isso, também influenciam nossas condutas futuras. Isso é possível porque há certa uniformidade nas condutas humanas, não querendo dizer, contudo, que todos os seres humanos agem de igual forma. De fato, diferentes culturas apresentam uma diversidade de opiniões, preconceitos e características. Mesmo uma mesma pessoa, ao longo da vida, pode demonstrar inclinações diferentes. Variam as ações inclusive considerando hábitos e educação. Mas dentro desta variedade de preceitos ainda é possível encontrar certas similaridades, e tanto assim o é, que é possível orientar nossa conduta com outros indivíduos a partir da observação (HUME, 1973, p.164). De toda forma, acontecimentos irregulares também permeiam estas relações humanas – justificam-se, contudo, na secreta oposição de causas contrárias desconhecidas. Assim sendo, se quer dizer que esta incerteza está contida no desconhecimento de uma causa, não na aleatoriedade da natureza. “As mais irregulares e inesperadas resoluções dos homens podem ser frequentemente explicadas pelos que conhecem todas as circunstâncias particulares de seu caráter e situação” (HUME, 1973, p. 165). Ainda assim, quando não se pode explicar com exatidão o que leva a uma conduta, podemos atribuir a isso uma característica da própria natureza humana. A conexão entre motivos e a ações voluntárias é tal qual a conexão entre causa e efeito.

Dentro de uma sociedade estabelecemos diversas conexões de modo que há uma dependência mútua entre as pessoas. Assim como de um objeto entendemos que deriva determinado semelhante, nas conexões humanas estabelecemos vínculos que se referencial a ações alheias.

À medida que os homens estendem as suas transações e se vai complicando o seu intercâmbio com outros homens, o seu programa de vida passa a abranger uma variedade maior de ações voluntárias que, segundo esperam, cooperação com as suas próprias pelos motivos adequados (HUME, 1973, p. 165).

Fundamentam-se nessas conexões necessárias a política, a história e a moral. Pautam-se na experiência da conduta usual da humanidade, e novos raciocínios, de igual forma, contém inferências extraídas dos entendimentos na estrutura original da mente e, em última instância, na natureza humana. Ainda assim, é propenso aos homens acharem que suas ações voluntárias não sofrem influências externas. Conseguem perceber uma conexão de causa e

efeito necessária para a natureza, mas ao se voltar para dentro, para si próprios, não conseguem aferir uma conexão entre motivo e a ação. E por não se apreenderem assim, entendem haver uma diferença entre efeitos materiais e ações que provém do pensamento e da inteligência. Tanto para a natureza, quanto para as ações voluntárias, das causações ocorre a *conjunção constante* de objetos e a *inferência mental* que produzimos destes. Causa e efeito podem ser encontrados tanto na natureza quanto nas ações voluntárias do ser humano (HUME, 1973, p. 167).

Hume parece detectar uma dificuldade no tocante à aceitação de que nas ações voluntárias se possa encontrar causa e efeito, e essa está contida, segundo o autor, no fato de que é difícil se conformar em fixar um limite tão estreito ao entendimento humano – e, de certa forma, ao agir. A necessidade é algo que está na pessoa, na determinação dos seus pensamentos por inferir de algum objeto anterior, informações que serão utilizadas na consideração de uma ação. A sensação de liberdade, no entanto, faz com que imaginemos que a vontade em si mesma não depende de nada. Sentimos, inclusive, possuir o poder de agir de forma diferente à que agimos. Ainda assim, um espectador de fora pode atribuir motivos e causas às nossas ações voluntárias, e assim as justificar, de modo que o entendimento sobre as ações humanas possui esse caráter de estabelecer conexões necessárias.

A liberdade é uma faculdade do agir – ou seja, é um atuar ou não, de acordo com a vontade. De toda forma, não se deve confundir a liberdade com uma capacidade de agir arbitrariamente. Explica-se. Aquilo que não conseguimos justificar damos o nome de acaso, que não passa de um termo para definir o não conhecimento das causas. Afinal, é da conjunção regular entre objetos que extraímos nosso conhecimento. “Todos reconhecem que não existe nada sem que haja uma causa para a sua existência [...]” (HUME, 1973, p. 168). A vontade humana não é isenta da necessidade, mas com isso não se quer dizer que não exista liberdade nas ações – e, conseqüentemente, que não se atribua às ações culpabilidade. As próprias leis se baseiam em um sistema de recompensa e punição e tal sistema influência as ações de forma a instigar as boas e prevenir as más. Este sistema deve ser considerado uma causa. Uma ação somente será merecedora de censura quando acompanha uma disposição ou vontade de agir mal.

Será igualmente fácil provar, com os mesmos argumentos, que a liberdade [...] é também essencial à moral; e onde ela falte, nenhuma ação humana comporta quaisquer qualidades morais ou pode ser objeto quer de aprovação, quer de reprovação. (HUME, 1973, p. 169)

A vontade está ligada à culpabilidade, apesar da necessidade. A liberdade é essencial para o julgo moral, e onde ela falte, não há que se falar em aprovação ou reprovação. De toda forma, Hume partirá da constatação de que distinções morais são reais, e dentro da ampla gama de ações humanas se atribui diferentes níveis de estima e consideração. Para além da discussão da liberdade há a constatação de que estabelecemos diferenciações no âmbito da moralidade, e a partir disto se inicia o processo de esmiuçar este fenômeno.

2.4 A Natureza humana para Hume

Conforme já visto, Hume divide as percepções da mente em impressões e ideias. Novamente, ressalta-se que o que diferencia ambos está contido no grau de vividez com que cada um atinge a mente. Sendo assim, as impressões são aquelas que englobam sensações, e ideias são imagens das primeiras (impressões) que passam pelo pensamento. Em “Tratado da Natureza Humana”, no entanto, Hume faz uma distinção entre impressões e ideias simples e complexas, onde as simples não permitem separação, enquanto as complexas podem ser distinguidas em partes. Por exemplo cores, sabores, e aromas são simples e distinguíveis, enquanto a ideia de um pão, por exemplo, é complexa, pois contém todas as características anteriores.

Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes. Embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras. (HUME, 2000, p. 26).

No entanto, deve-se atentar para distinguir ideias e impressões complexas, pois não se tratam de cópias umas das outras. Elas se formam a partir das impressões simples, que são anteriores às ideias correspondentes. Assim, quanto às impressões, Hume dividirá entre duas espécies, quais sejam, as de sensação, advindas da alma, segundo o autor, de causas desconhecidas, e a segunda de reflexão, que derivam do pensar da seguinte forma: primeiro os sentidos reagem a um estímulo, posteriormente a mente apreende esta impressão, que permanece conhecida (formando uma ideia), essa ideia retorna à mente formando novas impressões que se chamam impressões de reflexão, pois derivam dela (HUME, 2000, p. 31-32). Nesse sentido, Hume afirma que exceções à ordem “impressão simples, ideia correspondente” são possíveis.

Primeiro, uma impressão atinge os 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 ideia. Essa ideia [...] ao retornar à alma, produz novas impressões [...] (HUME, 2000, p. 32)

As impressões de reflexão podem anteceder as ideias correspondentes, mas sempre serão posteriores às impressões de sensação, e obrigatoriamente derivam destas. Sendo assim, são impressões de reflexão as paixões, os desejos e as emoções.

2.5 Memória, Imaginação e a causalidade

Quando uma impressão atinge a mente do indivíduo ela pode ser relembrada de duas maneiras. Retendo em sua reaparição parte da vividez original, formando um intermediário onde ela será parte impressão, parte ideia, ou como uma perfeita ideia, donde perde a sua força. À primeira, se dá através da memória e a segunda através da imaginação. Ambas são ideias, mas aquelas que advêm da memória são muito mais fortes. Nas palavras de Hume, “Ao lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca [...]” (HUME, 2000, p.33). É necessário ressaltar que, pare ambas as espécies, é preciso uma impressão anterior – apesar de a memória se restringir a sua ordem e forma original, enquanto a imaginação possui uma natureza mais livre. Por conseguinte, a primeira, pois mais que se embece com o tempo, associamos a realidade, enquanto a segunda, associamos com a ficção “A natureza ali é inteiramente embaralhada e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos” (HUME, 2000, p.34).

É próprio da imaginação poder separar todas as ideias simples e as unir da forma que o indivíduo bem entender. Apesar disso, as ideias não costumam ser soltas e desconexas, de modo que existem princípios que regem a imaginação para que esta componha novas ideias que façam algum sentido, apesar desse não corresponder a uma impressão da realidade.

Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas. (HUME, 2000, p.34)

A imaginação, apesar de seu descompromisso com a realidade, se pauta em uma conexão de ideias, a partir de uma habilidade associativa da mente, que tem o compromisso de estabelecer entendimento, através de uma conexão de ideias, que não é imutável mas sim

atua como uma força suave que permite a livre separação e união de ideias (HUME, 2000, p. 34-35). Essa associação, segundo Hume, deriva dos conceitos já explicados de semelhança, contiguidade e causa e efeito, que, cada um a sua maneira, possuem o ímpeto de, tendo em vista o aparecimento de uma ideia, induzir a outra.

De toda forma, priorizaremos as noções de causalidade, tendo em vista que esta, para Hume, é, mais que uma operação da mente, mas uma relação natural que possibilita que duas ideias se associem na imaginação. Ainda, Hume acredita que através da causalidade se possa constituir uma relação filosófica – ou seja, a possibilidade de análise das implicações de dois objetos (VALADARES, 2009, p. 258). Isso se dá porque para o autor raciocínios são comparações que tentam descobrir as relações (entre objetos) supracitadas, estando estes presentes ou não aos sentidos. É daí que o autor apresenta a noção de impressão de causalidade, que deve suscitar uma ideia correspondente de que a ação ou existência de determinado objeto, é seguida pela existência de outro, e possivelmente de um terceiro, quarto, e assim por diante, no âmbito da causa-efeito.

Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações. Esse encadeamento pode se estender até bem longe [...] (HUME, 2000, p. 35)

Conhecer está diretamente ligado, portanto, a formulação de proposições de causalidade – ainda que tais proposições sejam imateriais. Não se segue a concepção, no entanto, de que as ideias representem de fato as coisas. Na realidade o pensamento humeano pressupõe que estas relações de ideias não representam conexões dessa forma, apesar de nós, como seres humanos, em certa medida acreditarmos que assim o é e justificarmos por vezes os meios de montar o pensamento como conexões entre coisas. Acontece que uma ideia nunca representa um objeto, mas sempre advém de uma impressão, que, por sua vez, deriva dos sentidos, e por este motivo, nunca uma ideia representa uma conexão entre algo (VALADARES, 2009, p. 258).

A razão é tida por Hume não como um princípio que organiza as ideias, como pode ser erroneamente interpretado, mas sim, um reflexo de uma impressão na mente, que se assemelha a imaginação. Esta passa a se racionalizar quando as ideias se associam em virtude de uma finalidade, e é sempre advinda de uma paixão. Ainda que os modos de associação de ideias estabeleçam relações recíprocas entre si, é a qualidade da paixão refletida na

imaginação que vai definir o caráter decisório desta relação, ou seja, a forma que se exprime, ainda que não se tenha ciência de tal, está no sentimento⁸ (VALADARES, 2009, p. 259). É a paixão, não a razão – que deve ser tida, em última análise, como um movimento da mente cujas motivações finais se dão através do sentir – que é a responsável pela associação de ideia nos homens, e é por isso que se tem, no pensamento de David Hume, que a razão se submete às paixões.

Esclarecendo esta natureza da razão no pensamento do referido autor, se pode seguir na explicação sobre causa e efeito. Conforme já visto, a experiência nos induz a esperar de causas que se assemelham efeitos parecidos. No entanto, simplesmente acatar com o princípio da associação de ideias não faz com que se explique porque certa impressão evoca uma ideia perante o mecanismo operatório da imaginação (que, conforme já visto, envolve a razão somente enquanto um movimento da mente). Pode-se entender o modo como a imaginação opera com as ideias, mas não o entendimento do porquê determinadas ideias se associam ou qual critério de semelhança as relaciona – a não ser pelo princípio da afetividade.

O supra referido princípio se trata do seguinte: as paixões, quando determinado objeto que as envolvem tem natureza que se assemelha a nossa natureza individual, nos afetam. Observa-se que paixão não é tida aqui como um conceito individualizado, mas deve ser lida amplamente, como sentimentos generalizáveis de amor, ódio, nojo, entre outros. Assim sendo, a afinidade que se resulta (entre naturezas humanas semelhantes) advém de uma correspondência de estados afetivos. Hume defende que nos guiamos por uma sensação prévia capaz de advertir o que se passa com outros a partir daquilo que imediatamente sentimos em nós (VALADARES, 2009, p. 264). E é disso que derivará o fundamento da simpatia para o autor. Esta última (a simpatia) diz respeito ao próprio indivíduo na medida que este é um objeto afetivo para um outro (indivíduo). E este movimento só é capaz de acontecer porque as naturezas humanas são semelhantes e se apresentam a nós pela experiência (ou seja, não é algo inato do espírito). “Além da regra da associação de ideias, o que assemelha os homens entre si é o fato de perceberem uns aos outros como objetos afetivos” (VALADARES, 2009, p. 264).

A natureza desta afinidade é antes sentida do que pensada, ou seja, é parte da natureza humana e precede à própria consciência que formamos dela. O princípio que anima toda e qualquer paixão é, portanto, a simpatia⁹ (que não advém de uma causalidade ou da própria

⁸O sentimento deriva, de certa forma, das impressões primeiras, e o é nesse sentido porque ele está interligado a essa capacidade de sentir.

⁹Ver item 2.7.

imaginação, antes é mecanismo pelo qual a segunda se forma e a primeira resulta da segunda), e por efeito desta, se explica os motivos e ações humanos. No entanto, Hume não deixa de se debruçar sobre os costumes e hábitos, conforme será visto a seguir.

2.6 Costume e hábito

Hume se utiliza dos termos costume e hábito. No entanto, ambos se referem a mesma disposição da mente – ou seja, são intercambiáveis (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p.199). Os termos, em especial o costume, têm maior incidência no livro I do “Tratado da Natureza Humana”. Isto é curioso – afinal, é o livro III que trata sobre a moral e é naquele que se pode pensar que deve atuar os costumes. Sobre a primeira afirmação, têm-se que, ao utilizar o termo costume como igual ao hábito, Hume se distancia do significado usual do dicionário para o termo. E com isso, se pode ponderar o porquê o termo costume foi usado de forma preponderante ao hábito, e, de igual forma, de uma maneira que se distancia do usual.

Os juízos a respeito de causas e efeitos dependem de experiências passadas, e estas atuam em nossa mente ainda que de forma despercebida, fazendo-nos imaginar que a causa e efeito é sempre igual e derradeira.

Se uma pessoa interrompe sua viagem ao encontrar um rio no caminho, é porque prevê as consequências de seguir adiante; e seu conhecimento dessas consequências é transmitido pela experiência passada, que lhe informa sobre determinadas conjunções de causas e efeitos (HUME, 2000, p. 134).

No entanto, tais juízos não são sobretudo calculados. Na verdade, se ao atravessar uma rua um indivíduo para e observa os dois lados, previamente a isso não pensou em todos os casos de acidentes que já lhe apareceram. A ideia de precisar atravessar com segurança está conectada com olhar para ambas as direções em que se podem transitar veículos, e à ideia de morrer atropelado se não o fizer está conectada com a primeira de forma que a mente não precisa necessariamente da memória de casos concretos.

A ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória. O costume age antes que tenhamos tempo de refletir (HUME, 2000, p. 134).

Tal transição, todavia, ainda procede da experiência, e não de anterior conexão entre ideias. Reconhece-se que a experiência pode produzir crenças e juízos sobre possíveis causas

e efeitos por uma operação da mente. É pelo raciocínio que a mente se convence que, de casos onde não houveram experiência prévia (de ser atropelado naquele momento) devem se assemelhar a casos que tivemos conhecimento (de ver um atropelamento de uma pessoa distraída acontecer, ou ter notícia deste). O entendimento – ou imaginação – pode fazer inferências tendo em vista experiências passadas (HUME, 2000, p. 134).

Portanto, o costume, ou hábito – que parecem ser usados pelo autor como sinônimos – são tudo o que procede de uma repetição passada sem que haja novos raciocínios ou conclusões, e dessa forma, quando vemos duas impressões em conjunção, isto nos leva a uma terceira ideia (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 210). Ainda, para além desta transição de impressões para ideias, e dessas para outras, o conceito humeano do costume – ou do hábito – também desempenha outras operações.

Uma destas é a função de transferência, qual seja, de transferir para o futuro o efeito da facilidade – criar uma expectativa e acreditar que as transições costumeiras virão a acontecer de forma semelhante à como já foram percebidas no passado. Esta deriva da atuação do costume na formação de crenças de causa e efeito, e é produzida pelo hábito.

Podemos observar, em primeiro lugar, que a suposição de que o futuro se assemelha ao passado não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos (HUME, 2000, p. 167).

Disso se segue que, quando nos deparamos com uma impressão, ou com uma ideia, que costuma vir acompanhada de outra, inferimos que esta será seguida de sua ideia acessória e que no futuro o aparecimento de uma condicionará a outra, por meio da transferência para o futuro de tal avivamento (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 211).

Outra função trazida pelo autor é a de adequação, a qual se pode explicar a partir da função do hábito de adequar transições, as quais estamos acostumados, à circunstâncias particulares de apresentação destas, com a finalidade de evitar transições errôneas. Têm-se como exemplo ideias abstratas, que se formam da união de ideias particulares em todos os graus possíveis (de quantidade, qualidade, etc). Quando nos deparamos com objetos semelhantes atribuímos a estes o mesmo nome (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 211). Por exemplo, o objeto “cadeira”. Apesar de cadeiras diferentes possuírem propriedades diferentes, ignoramos estas e consideramos somente as semelhanças de propriedades, como a propriedade de ser possível sentar e de escorar as costas, e assim atribuímos ao objeto um nome. Para ideias abstratas, entretanto, a operação da mente pode ser um pouco distinta

porque estas possuem grande extensão. A ideia de um quadrado pode servir para falar de diversos objetos e figuras, que se farão acompanhar da ideia do quadrado, mas não se nomearão a partir desta. Suscitam seus hábitos próprios e assim, evita-se que a mente forme conclusões contrárias a ideias compreendidas por estes conceitos amplos. Nem todo quadrado irá compor uma cadeira, nem uma mesa, ao mesmo tempo que a forma pode estar contida nestes objetos sem que se nomeie o objeto por “quadrado” mas sim por seu nome atribuído porquanto da sua função.

O costume, aliás, é tão perfeito nesses casos que pode-se vincular a mesma ideia a diversas palavras diferentes, e emprega-la em diferentes raciocínios, sem qualquer perigo de erro. Assim, a ideia de um triângulo equilátero de uma polegada de altura pode servir para alarmos de uma figura, de uma figura retilínea, de uma figura retangular, de um triângulo e de um triângulo equilátero. Todos esses termos, portanto, se fazem acompanhar da mesma ideia, mas como são usualmente aplicados em uma extensão ora maior, ora menor, eles suscitam seus hábitos próprios [...] (HUME, 2000, p. 166)

No entanto, para que esses hábitos se tornem perfeitos, a mente precisa antes percorrer várias ideias particulares para compreender o sentido de utilização daquela ideia abstrata, ou então pode acontecer de assimilar uma ideia particular equivocadamente. Ou seja: o costume possui uma variedade de operações, e pode influenciar a formação de mecanismos epistêmicos dos seres humanos (como na produção de ideias abstratas) e também a própria formação do caráter moral (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 214). Atribui-se uma identidade contínua a objetos ainda que ausentes aos sentidos, e isto possibilita a crença no mundo exterior. De igual forma pode-se perceber a crença em relação a moralidade.

É também a partir de tais mecanismos que se torna possível o conhecimento sobre questões de fato. A variedade de funções de determinado conceito permite sua atuação na epistemologia¹⁰ e sua compreensão científica. Sendo assim, em um cenário onde o costume atua na formação epistêmica, tendo em vista que a ciência da natureza humana desenvolvida por Hume objetiva chegar aos princípios que derivam os fenômenos humanos, o costume é tido como um princípio da natureza humana (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 214).

Hume defende que tais princípios possuem um caráter permanente, irresistível e universal, e determinam o fundamento de todos os pensamentos e ações. Dessa forma, caso

¹⁰Se quer dizer do estudo ligado a compreensão científica em suas possibilidades, que objetiva, através da crítica dos princípios e hipóteses encontrados nas mais diversas ciências, determinar os fundamentos lógicos e o valor deste conhecimento.

fossem eliminados, se estaria condenando a natureza humana ao desaparecimento (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 216). São, portanto, inevitáveis e necessários à humanidade – e o costume, neste sentido, entendido como uma tendência de produzir relações costumeiras com os objetos, é universal, inevitável e necessário. Não se quer dizer dos diferentes costumes de sociedades, mas sim, da tendência humana de criar relações entre objetos, fenômenos e causas. Assim sendo o hábito é um princípio da natureza e extrai desta origem sua força.

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 explica-lo, simplesmente porque não pode ser reduzido a exatamente aos mesmos princípios. [...] 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 sua força dessa origem. (HUME, 2000, p. 212)

É necessário indicar também o aspecto do costume, identificado por Hume, da produção de mecanismos epistêmicos, como o caso da capacidade de produção de inferências causais e da crença no mundo exterior (ZAHREDDINE. S. H. 2019, p. 215). Algumas consequências das operações pelo costume levam os homens a acreditar em um mundo exterior que é constituído por objetos contínuos, para além da mente que os percebe.

É importante ainda frisar que, no Tratado, os termos costume e hábito são utilizados de maneira intercambiável, diferente das definições trazidas em dicionários. Isso porque ambas definições se referem a um mesmo princípio que se aproxima destas duas definições, enquanto hábito, porquanto seus efeitos são extraídos do exame de uma mente individual, e é costume por, apesar da extração que advém do exame de uma mente, ser um princípio comum a todos os indivíduos de uma coletividade.

2.7 Das paixões

Para se entender o conceito de paixão trazido por Hume é necessário retomar, mais uma vez, que as percepções da mente são divididas em impressões e ideias, cujas impressões admitem uma divisão em originais e secundárias, distinguidas ainda em impressões de sensação ou reflexão. As originais ou de sensação, neste sentido, seriam aquelas surgidas na alma sem nenhuma percepção anterior, justamente pela constituição do corpo, absorção pelos sentidos e aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. Já as secundárias ou de reflexão procederiam às originais, imediatamente ou pela interposição de ideias. É nesse sentido que as

paixões e emoções semelhantes compõe as impressões secundárias, enquanto dores e prazeres corporais compõe as originais (HUME, 2000, p. 309).

Para o autor, a mente precisa começar de algum ponto e, portanto, se das impressões precedem ideias correspondentes, é preciso que algumas apareçam na alma por causas naturais e físicas, mas sem que nada as introduza necessariamente. Como se viessem de dentro, da própria constituição mental do ser em sua natureza.

É certo que a mente, em suas percepções, tem de começar de algum lugar; [...] essas impressões dependem de causas naturais e físicas, e seu exame me afastaria muito de meu tema presente, levando-me até as ciências da anatomia e filosofia da natureza.

Nesse sentido ele se limita a análise das impressões secundárias e reflexivas que justamente derivam dessas originárias, como é o caso das paixões. É necessário, entretanto, ressaltar que estas derivam das dores e prazeres físicos que surgem no corpo sem pensamentos ou percepção antecedente. “Uma crise de gota produz uma longa série de paixões, como pesar, esperança, medo; mas não deriva imediatamente de nenhum afeto ou ideia” (HUME, 2000, p. 310).

Hume dividirá as impressões reflexivas em calmas e violentas. As calmas seriam o sentimento do belo e do feio nas ações, e as segundas, paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade. Ressalta-se que tal divisão, conforme o próprio filósofo afirma, não é exata – e pode-se mesclar.

O enlevo poético e musical atinge com frequência grandes alturas, enquanto aquelas outras impressões, chamadas propriamente de paixões, podem se atenuar até se transformarem em emoções tão suaves que passam de alguma maneira despercebidas (HUME, 2000, p. 310).

Ainda assim, em geral as paixões são mais violentas que emoções que surgem da beleza ou deformidade, e estas impressões se distinguem. Nesse sentido, alguns objetos são capazes de produzir de imediato uma sensação agradável, e a eles denominamos bons, enquanto a outros, quando desagradáveis, chamamos de maus. Mas também existem objetos que são naturalmente conformes ou contrários a determinada paixão, provocando uma sensação agradável ou dolorosa, e a estes, no mesmo sentido, chamaremos de bons ou maus apesar de sua propriedade estar embasada não em si mesmo – como é o caso do calor ou frio excessivos – mas em uma paixão. Como por exemplo, o castigo aplicado a um inimigo é bom, enquanto o mesmo a um amigo é mau (HUME, 2011, p.371).

O bem ou o mau produzem paixões e afetos a depender da perspectiva de contemplação. Um bem provável produz alegria. Mas se é um mau certo, produz tristeza e pesar. Se o bem ou o mau é incerto, causa medo ou esperança. Em si mesmo, o bom é um desejo, e o ruim é aversão. E a vontade advém quando se pode alcançar, por meio de ações do corpo ou da mente, aquilo que é considerado um bem, ou, no mesmo sentido, a ausência de um mau. (HUME, 2011, p. 372).

Sobre as paixões da esperança e do medo, estas derivam de uma probabilidade, que, por sua vez, nasce de uma oposição de possibilidades. A mente não consegue se decidir por um dos lados, e ao mesmo tempo que considera um objeto como existente, no momento subsequente o considera inexistente, num ato contínuo. O entendimento oscila entre os dois opostos, e, apesar de poder se inclinar a um ou ao outro, não consegue repousar verdadeiramente em um deles. Há, nestas duas paixões, uma contraposição que não permite a certeza (HUME, 2011, p. 372). Sendo assim, o objeto de dúvida pode produzir ao mesmo tempo pesar e alegria. Por essa razão, se considerarmos a mente humana no tocante às paixões, podemos entender que nela reverberam as impressões.

Assim sendo, se considerarmos a mente humana, observaremos que, no que diz respeito às paixões, ela não é similar a um instrumento de sopro que, na execução de todas as notas, imediatamente deixa de produzir som quando cessa o sopro, mas antes se parece mais com um instrumento de cordas, no qual, depois de cada toque, as vibrações continuam mantendo algum som, que, gradual e insensivelmente, diminui.

Diferentemente da imaginação, que é rápida e ágil, as paixões são lentas e obstinadas. Por esse sentido, as paixões se encontram com frequência misturadas e confundidas. E no caso do medo ou da esperança, depende da probabilidade a qual se incline o bem ou o mau, e reverberará nesse sentido a alegria ou a tristeza (HUME, 2011, p. 373).

Para Hume, dois tipos de probabilidades são possíveis. A primeira se dá quando o objeto é incerto por si só e precisa ser determinado, assim sendo feito pelo acaso. A segunda quando, apesar de o objeto ser certo, para o juízo humano ele não o é. Por exemplo, quando por meio das faculdades mentais fazemos várias provas e suposições em favor ou contra aspectos de uma questão. De toda forma, as paixões que se extraem desta propriedade da probabilidade são medo e esperança, que advém da incerteza e instabilidade comuns à esta perspectiva (HUME, 2011, p. 374).

De toda forma, para além das paixões que nascem da busca ao bem e da aversão ao mal, existem outra cuja natureza é mais complexa. Orgulho, por exemplo, é uma satisfação

consigo mesmo, enquanto humildade é o reconhecimento de uma insatisfação por conta de algum defeito ou fraqueza. Já amor e amizade são complacências diante de um terceiro em consideração a seus talentos ou favores, enquanto o ódio é o oposto. Distingue-se assim o objeto da paixão e sua causa. Enquanto no primeiro exemplo (orgulho e humildade) têm-se o “eu” como sujeito, a causa é uma excelência ou defeito contida naquele. Enquanto para o amor ou o ódio, o objeto acaba por ser um “outro”, enquanto as causas são as mesmas (HUME, 2011, p. 377).

Sendo assim, têm-se que as causas são o que desperta a emoção enquanto que o objeto é o sinal para o qual a mente se dirige quando a emoção é desperta. “Nosso mérito, por exemplo, suscita orgulho e é essencial para o orgulho voltar nossa visão sobre nós mesmos com complacência e satisfação” (HUME, 2011, p. 377). Assim sendo, as causas das paixões podem ser muito diversas, e para se considerar estas é necessário invocar certos princípios já vistos, que influenciam fortemente as operações da mente, tais quais o entendimento e as paixões.

O primeiro princípio que é necessário explicar é o da associação de ideias, instrumento pelo qual realizamos uma transição de uma ideia a outra. Isto se dá porque, segundo defende Hume, por mais incertos e inconstantes que sejam os pensamentos eles não transitam totalmente sem alguma regra ou método – ao contrário, costumam passar regularmente de um objeto a outro semelhante (HUME, 2011, p. 377). Considerado isso, quando uma ideia se apresenta a imaginação, outras podem a acompanhar, e daí surgir com mais facilidade.

O segundo princípio, ou segunda propriedade, é uma similar associação de impressões ou emoções. Impressões semelhantes estão ligadas entre si, sendo assim, quando uma nasce as demais se seguem.

A tristeza e a frustração dão lugar à raiva, a raiva à inveja, a inveja à maldade, e a maldade de novo à tristeza. Da mesma forma, o nosso temperamento, quando exaltado pela alegria, inclina-se naturalmente para o amor, a generosidade, a coragem, o orgulho e outros afetos semelhantes (HUME, 2011, p. 377).

E por fim, nota-se que ambos princípios, tidos como associações, se auxiliam, favorecem-se mutuamente. E a transição é mais fácil quando há uma coincidência de objeto. Se uma pessoa recebe um insulto grave, e em via disso, se encontra muito alterado, têm a propensão de encontrar muitos motivos de ódio, seguido por descontentamento e impaciência, dentre outras paixões que não são agradáveis. Se ele puder descobrir tais motivos na pessoa que provocou o insulto, que foi a primeira emoção, o ódio que se seguirá será ainda mais

acentuado. Os princípios que favorecem a transição de ideias corroboram com os que operam sobre as paixões, e unidos, propulsionam a mente em um duplo impulso (HUME, 2011, p. 378).

Hume investiga se existe uma relação das impressões ou sentimentos cada vez que uma circunstância que causa a paixão desperta previamente um sentimento similar à esta, bem como, se há uma transição fácil entre as duas (circunstância e paixão). Dentro das duas paixões que se ressalta, quais sejam, orgulho e humildade, têm-se, conforme já foi visto, que a primeira provoca uma sensação agradável e a segunda desagradável. De mesma forma, o que provoca orgulho também ocasiona um prazer distinto, e vice-versa no que diz respeito ao desagrado da humildade. Há uma dupla relação de sentimentos em pauta. O vício e a virtude presentes estão como uma constituição originária da natureza, por um sentido público ou privado, onde a contemplação de determinados caracteres produz desagrado, enquanto a de outros produz prazer (HUME, 2011, p. 379). Dessa forma, Hume afirma que, no que toca à satisfação e ao desagrado, são essenciais para o vício e a virtude, e associa estes com a dor e o prazer.

O desagrado e a satisfação produzidos no espectador são essenciais para o vício e a virtude. Aprovar um caráter é sentir um agrado diante de seu aparecimento. Desaprová-lo é sentir um desagrado. Por conseguinte, a dor e o prazer, ao ser de alguma maneira a principal fonte da censura ou do louvor, devem ser também a causa de todos os seus efeitos, e, conseqüentemente, a causa do orgulho e da humildade, que são os acompanhantes inevitáveis dessa distinção (HUME, 2011, p. 379-380).

Sobre esta passagem, Hume afirma que, ainda que se essa teoria não for aceita, ou seja, se a dor e o prazer não são fontes para a moralidade, invariavelmente são inseparáveis da moral. Nesse sentido, meramente saber de um caráter nobre e generoso causa satisfação, e, por outro lado, ter notícia de uma crueldade ou deslealdade causa desagrado por si só.

Um caráter nobre e generoso proporciona uma satisfação inclusive numa visão geral, e quando apresenta-se a nós, ainda que seja apenas num poema ou numa fábula, nunca deixa de nos encantar e deleitar. Por outro lado, a crueldade e a deslealdade desagradam por sua própria natureza; (HUME, 2011, p. 380).

Na visão do autor, de outra maneira, é impossível nos reconciliarmos com as qualidades cruéis ou desleais, estando estas em nós mesmos ou em terceiros. A virtude por sua vez sempre produz um prazer diferente do orgulho ou da autossatisfação, que, contudo, a acompanham. E de mesma forma, o vício proporciona um desagrado ainda diferente do

remorso. Entretanto, um conceito elevado ou baixo de si mesmo não nasce somente destas qualidades da mente, definidas como elementos de dever moral para certos sistemas de ética comum, mas também da conexão com prazer e desprazer (HUME, 2011, p. 380). A vaidade do ser humano pode ser satisfeita através do engenho de agradar, ou com o bom humor, ou outros talentos e a falha nestes causa uma mortificação advinda da frustração em tentativas como estas. No entanto, não se determina o que é este engenho, e só se pode defini-lo pelo gosto, sem que tenhamos nenhum outro critério pelo qual decidir juízos desta natureza. Hume define este gosto pela sensação de prazer proveniente do verdadeiro engenho, e o desgosto proveniente da falta, sem que se possa dizer as razões destes. “O poder de suscitar essas sensações opostas é, portanto, a própria essência do verdadeiro ou falso engenho, e, conseqüentemente, a causa dessa vaidade ou mortificação que nasce de um ou outro (HUME, 2011, p. 380)”.

Sobre a beleza, por sua vez, têm-se que nos proporciona deleite e satisfação, na mesma medida em que aquilo que é considerado disforme e feio causa desagrado, seja através de objetos animados ou inanimados. Nesse sentido, a verdadeira essência da beleza consiste em seu poder de produzir prazer. E a respeito das qualidades corporais, Hume coloca que em geral tudo que é útil, belo ou surpreendente, causa orgulho, enquanto o contrário é motivo para a humildade (HUME, 2011, p. 381). Já quanto a riqueza, têm-se que esta é o poder de adquirir o que é agradável, e constitui a vaidade, que advém do orgulho.

Segundo o autor, nossas opiniões são em grande parte influenciadas pela sociedade e pela simpatia, e, portanto, se torna muito difícil sustentar princípios ou sentimentos que vão contra o consentimento universal dos quais possuímos amizade ou correspondência. De todas as nossas opiniões, as que formamos em favor de nós mesmos são as mais frágeis, ainda que sejam presunçosas e elevadas a princípio. São as mais facilmente quebradas pela contradição e oposição de terceiros, e isso nos alarma, mantendo as paixões vigilantes (HUME, 2011, p. 385).

Nossa consciência da parcialidade nos faz temer um erro, e a grande dificuldade de julgar um objeto que nunca se situa a uma devida distância de nós, nem é visto de um ponto de vista adequado, faz-nos ouvir ansiosamente as opiniões dos outros, que são mais qualificados para emitir opiniões justas a nosso respeito (HUME, 2011, p. 385).

Disto que deriva o desejo de fama, de buscar aplausos, aprovação de outros a fim de estabelecer um viés de confirmação de uma opinião favorável de si mesmo, que não está

ligado a uma paixão original. Em verdade, embora seja difícil atribuir e distinguir causa e efeitos, neste caso os fenômenos parecem muito mais fortes e satisfatórios na confirmação do princípio precedente, e é visível que obtemos muito mais satisfação com a aprovação daqueles que nós estimamos (e aprovamos) do que com os que desprezamos ou desdenhamos (HUME, 2011, p. 386). Isto está, invariavelmente, conectado à simpatia, que advém desta propriedade da natureza humana, e é superior a uma paixão, aspecto que será melhor abordado adiante¹¹.

Quando se obtém reconhecimento depois de conviver intimamente por bastante tempo, isto nos satisfaz. Já a aprovação dos reservados e relutantes em fazer elogios nos dá um prazer ainda mais acentuado. Por sua vez, quando um grande homem é cuidadoso na escolha de suas amizades, as pessoas o procurarão com maior ardor. E quando um elogio coincide com nossa opinião, e nos exalta pelas qualidades em que nos sobressaímos, ele é percebido com maior afinco. Este fenômeno faz evidenciar que as opiniões favoráveis de terceiros são como autorizações, confirmações de nossas próprias opiniões (HUME, 2011, p. 386). Poucos objetos são capazes de suscitar um alto grau de autossatisfação, mas a aprovação dos espectadores quanto a tais objetos faz com que se aumente este prazer.

É preciso, ainda, retomar a influência das regras e máximas gerais sobre as paixões, que parecem contribuir aos efeitos dos mecanismos internos que se está observando. Uma pessoa que é transportada repentinamente a determinada época ou lugar do qual não tem conhecimento nenhum de seus objetos se sente desconcertada, não sendo capaz de determinar com imediatez amor ou ódio, orgulho ou humildade ou qualquer paixão pelas coisas ou pessoas que a cercam, senão quem sabe determinado medo pelo desconhecido. De toda forma, muitas vezes o que altera as paixões são princípios insignificantes, que nem sempre atuam com perfeita regularidade – em especial no primeiro contato, na primeira tentativa. É necessário o costume e a prática para trazer luz aos princípios dos quais decorrem a percepção e então as paixões (HUME, 2011, p. 388).

A teoria das paixões depende da dupla relação entre sentimentos e ideias, uma assistência recíproca entre estas relações. Por exemplo: virtudes, talentos e dotes de outros nos fazem estima-los, apreciar e amar. Isto porque tais objetos causam uma sensação agradável relacionada com o amor, e como eles se conectam à pessoa, esta união de ideias favorece uma união de sentimentos (HUME, 2011, p. 391). Nesse sentido a razão em si mesma, ou seja, em sentido estrito, não pode por si mesma ser um motivo para a vontade – e, de igual forma, não influencia essa senão na medida que toca alguma paixão ou afeto (HUME, 2011, p. 395).

¹¹Ver item 2.7.

Relações abstratas de ideias são objetos de curiosidade, não de volição. E questões fato, caso não sejam sobre o bem e o mal, nem despertam desejo ou aversão, são totalmente indiferentes, e, quer sejam conhecidas ou desconhecidas, quer apreendidas errônea ou corretamente, não podem ser consideradas como motivos para a ação (HUME, 2011, p. 395).

Aquilo que no sentido popular é chamado de razão, e que compõe os discursos morais, para Hume nada mais é que uma paixão geral e calma. Esta adota uma visão compreensiva e distante de seu objeto, e igual às outras paixões, influencia a vontade sem despertar emoções perceptíveis

Dizemos que um homem é diligente em sua profissão por causa da razão, isto é, por causa de um desejo calmo de riqueza e de fortuna. Um homem adere à justiça por causa da razão, isto é, por causa de uma calma consideração pelo bem público ou pelo próprio caráter.

Neste sentido, os mesmos objetos que se recomendam à razão são aqueles que chamamos de paixão, quando aparecem para nós suscitando uma emoção turbulenta e perceptível. Hume defende que o erro dos metafísicos é atribuir a direção da vontade inteiramente àquilo que chamam de razão, ou àquilo que chamam de paixão, sem supor sua congruência. Reconhece que os homens muitas vezes agem intencionalmente contra seus interesses, mas também observa que não é a perspectiva de um bem maior possível que os influencia sempre (HUME, 2011, p. 396). O ser humano com frequência contraria paixões violentas em consideração a seus próprios interesses e desígnios mais distantes. Sendo assim, não somente a preocupação presente os determina, mas também a futura. E em geral, isto influencia a vontade, e quando uma preocupação presente contraria uma futura, uma delas prevalece de acordo com o caráter do indivíduo ou sua disposição no momento. A pessoa contida é aquela cujo predomínio das paixões calmas sobre as violentas acontece com frequência.

O que chamamos de força de ânimo implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas, embora possamos observar facilmente que não há nenhuma pessoa que possua tal virtude de uma maneira tão constante a ponto de nunca se deixar levar pelos desejos e afetos violentos (HUME, 2011, p. 396).

O autor apresenta circunstâncias que tornam uma paixão violenta ou calma, e que por conseguinte aumentam ou diminuem emoções. Segundo ele, é uma propriedade da natureza humana que as emoções que acompanham uma paixão se convertam nela. Quando duas

paixões produzidas por causas distintas se encontram presentes na mente se misturam e se unem, ainda que não tenham relação entre si. A paixão que predomina sobrepuja a inferior e a converte nela mesma.

Quando uma pessoa está sinceramente apaixonada as pequenas faltas e caprichos de sua amada, os ciúmes e as brigas aos quais a relação é tão suscetível, por mais desagradáveis que sejam e por mais ligados que estejam à raiva e ao ódio, em muitos casos, contudo, descobre-se que dão uma força adicional à paixão predominante (HUME, 2011, p. 396).

Sendo assim, uma vez que as paixões, por mais independentes que sejam, conseguem se transformar umas nas outras se presentes à mente ao mesmo tempo, segue que quando o bem ou o mal causam uma emoção particular além de sua paixão direta de desejo ou aversão, esta última adquire nova força e violência – como é o caso de objetos que despertam paixões contrárias (HUME, 2011, p. 397). Feita a presente análise sobre as paixões, parte-se ao exame das características da moralidade em David Hume.

3 A MORALIDADE EM DAVID HUME

Adentra-se neste momento na segunda parte desta dissertação, que intenta aprofundar a análise sobre a teoria de David Hume a respeito do tema da simpatia, bem como seu enquadramento dentro das teorias morais, para fins de um exame dos fenômenos atribuídos a este termo dentro do âmbito das discussões sobre a ética.

3.1 Juízos, ações e comportamentos morais

Mesmo entre semelhantes, os seres humanos apresentam diferenças. Ainda assim, mesmo que alguém possua uma grande insensibilidade, este conseguiria ser tocado pela noção do que é certo ou errado, ou, pelo menos, pela percepção do que outras pessoas atribuem estes juízos de valor a determinadas condutas. Que julgos morais existem não parece ser um objeto de grandes discordâncias. A questão a ser analisada é: os fundamentos da moral derivam da *razão* ou do *sentimento*. Conhecer a moralidade pela razão seria extrair ela de uma sequência de argumentos e induções; pelo sentimento este entendimento se daria por uma sensação, um sentido interno imediato (HUME, 1973, p. 226). No primeiro caso, estaria se admitindo que, como nos raciocínios matemáticos, somente haja um julgamento correto. Já no segundo,

assim como nas percepções estéticas de beleza ou feiura de algo, se admitiria uma diferenciação a partir da estrutura e constituição particulares de cada indivíduo.

Sobre o julgo moral, a mente humana tem a capacidade de perante determinada ação experimentar os sentimentos de aprovação ou censura, sendo aquilo que aprovamos o que contribui para a paz e a segurança da humanidade, e o que censuramos aquilo que é prejudicial (HUME, 1973, p. 171). Dessa forma, a moralidade advém dos sentimentos próprios da natureza humana, sobre estes interesses contrários.

A filosofia, por muitas vezes, toma a virtude como uma conformidade com a razão. Ainda assim, o gosto e o sentimento parecem ter espaço nas considerações acerca da moral. Hume não vai sobremaneira descartar a importância da razão como um meio para discernir as distinções morais. Através dela se ponderam fatos e verdades, já que o que existe na natureza pode ser objeto desta. Ainda assim, os gostos parecem ultrapassar esta esfera. “As proposições da geometria podem ser provadas, os sistemas da física podem ser debatidos, mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho da espirtuosidade devem dar um prazer imediato (HUME, 1973, p. 227)”. Para o autor, ainda que os princípios do gosto sejam semelhantes a todas as pessoas, não é qualquer um que se qualifica para, por exemplo, julgar uma obra de arte. A constituição humana permite que os princípios gerais do gosto atuem para formar, por exemplo, um sentimento correspondente sobre algum defeito, desordem ou simetria e perfeição em um quadro. Mas é preciso um crítico com delicadeza e que saiba julgar com distinção para separar o que são as qualidades mais grosseiras e palpáveis dos objetos e distingui-las dos toques mais finos. Esse precisa estar acompanhado da prática para discernir a complexa beleza da obra de arte. Ou seja, noutras palavras, deve-se considerar que existem semelhanças no tocante aos princípios do gosto, mas que este último pode se alterar e ser melhorado pela prática, sem a qual extraímos um julgamento muito superficial do senso estético (BAILLIE, J. 2000, p. 191-192).

Pode-se afirmar, no entanto, que uma pessoa não raciocina sobre a percepção inicial e sem qualificação da beleza, mas pode executar essa ação mental sobre a justiça ou a injustiça de uma ação. Mas ao fazer esse movimento se está analisando a verdade sobre os fatos, não fazendo um juízo de valor. Neste sentido, quando determinada ação é considerada neutra não engendra desejo ou aversão.

Extingam-se todos os cálidos sentimentos e propensões em favor da virtude, e toda repugnância ou aversão ao vício; tornem-se os homens totalmente indiferentes a essas distinções, e a moralidade não mais será um estudo

prático nem terá nenhuma tendência a regular nossa vida e ações (HUME, 1973, p. 229).

É preciso do conhecimento da verdade dos fatos para se chegar a conclusões morais. É desta forma que a *razão*, ligada a análise dos acontecimentos, e o *sentimento*, propriedade da natureza humana, colaboram – em papéis diferentes. Mas dentro desta análise a sentença final terá apoio de algum sentido ou sensação que se manifesta internamente, e que a espécie humana tem em comum, ou seja, que é geral. É nesse sentido que se dará a tentativa humeana de generalização de uma teoria moral, não ao padronizar os julgamentos, mas em entender de onde este advém.

Mesmo dentro do aspecto do gosto a razão parece influenciar, como é o caso das belas artes. Aprende-se a interpretar um quadro e apreciar suas cores e formas a partir de uma educação sobre os fatos que geraram aquele. De igual forma parece estar a beleza moral – uma assistência das faculdades intelectuais sobre a verdade ou falsidade dos fatos é necessária para que a mente se aproprie de uma influência adequada (HUME, 1973, p. 230). Hume traça uma analogia entre a moral e a estética. Embora a beleza de um objeto dependa de suas propriedades físicas a apreciação dessa beleza não se resume a uma compreensão intelectual desses fatores. A razão apreende os traços fundamentais. Mas a beleza em si é sentida como consequência dessa apreensão. A beleza moral no sentido da aprovação moral parece funcionar de igual forma. Para obtermos conhecimento partimos das relações entre fatos e investigamos assim o desconhecido. Nas decisões de gosto, passamos a sentir um sentimento imediato de complacência ou desgosto, de acordo com a natureza do objeto. Isso se difere de uma análise das propriedades do objeto, porque a partir disso se extrai um juízo de valor. (BAILLIE, J. 2000, p. 119).

Com o intuito de descobrir a origem da moral e a partir desta origem determinar em que medida o sentimento ou a razão participam nas determinações desta espécie, Hume passa a esmiuçar o comportamento humano. Ele faz isso a partir da extração de máximas gerais a partir da comparação de casos particulares, e justifica o uso deste método – que é essencialmente empirista¹² – tendo em vista que não caberia compreender os fatores da

¹²Hume é influenciado nesta tarefa por Isaac Newton. O autor pretende fazer pelo reino humano o que ele compreende que Newton fez pela filosofia natural. Isto porque a teoria newtoniana fornece uma explicação do por que as coisas no mundo da natureza acontecem da forma como ocorrem. De igual forma, Hume assume a ambição de criar uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem de todas as maneiras que agem. Não pretende explicar todos os aspectos, mas se contenta em acatar a ideia de “dissecar” a natureza humana como objeto de estudo científico e sugerir alguns dos princípios gerais envolvidos (AYER, A. J, 2003, p. 3-4)

realidade que permeiam o âmbito moral, como outros sistemas morais tentam fazer, a partir do estabelecimento de um princípio geral abstrato que somente é perfeito em si mesmo.

Os homens estão hoje curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a argumentos que não sejam derivados da experiência. Já é tempo de que façam uma reforma semelhante em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação (HUME, 1973, p. 232).

Invariavelmente, dentro deste método, se observamos que os sentimentos¹³ possuem determinado papel nas decisões no âmbito da moral, é necessário também considerar outro aspecto, qual seja, em que se diferenciam sentimentos ordinários¹⁴ de sentimentos morais. A seguir se partirá para a análise deste aspecto.

3.2 Da apreciação quanto à utilidade das coisas e a benevolência

Normalmente aprovamos aquilo que é útil do ponto de vista social. No cotidiano, é útil uma rampa que está nivelada de acordo com a possibilidade de um cidadão que faz uso de cadeira de rodas se locomover com facilidade, enquanto é inútil uma rampa que se inclina de maneira demasiada, de modo que seria impossível utilizá-la por tal pessoa. De igual forma, um indivíduo que possui hábitos ruins gera desaprovação (HUME, 2004, p. 279). De toda forma, parece haver uma dificuldade ao empregar esta noção de utilidade, confirmada pela experiência, como justificativa para um sistema ético e para explicar o bem e o mal morais. Isto porque, por vezes, apesar de confirmarmos um princípio pela experiência, não conseguimos explicar satisfatoriamente sua origem. Todavia o ponto aqui é que a utilidade parece ser uma característica que influencia o que tomamos por virtuoso ou vicioso.

A educação é outro aspecto que deve ser levado em consideração. Apesar de por meio desta ser possível ampliar os sentimentos de aprovação e desagrado, ou até mesmo criar um novo sentimento do tipo, não é certo dizer que toda a estima e reprovação venha desta fonte. Em realidade, a educação somente é possível tendo em vista que a mente já possui uma constituição, advinda de impressões anteriores e que constituem ideias posteriores, capaz de distinguir bom ou ruim.

¹³Sentimentos para Hume são as disposições para conseguir ter a ideia da paixão, e a paixão, por sua vez, é a impressão que se estabelece ao indivíduo.

¹⁴Sentimentos não morais.

Mas que toda estima e reprovação morais brotem dessa origem, isso é algo que nenhum investigador judicioso irá certamente admitir. Se a natureza não tivesse feito essa distinção com base na constituição original da mente, as palavras “honroso” e “vergonhoso”, “estimável” e “odioso”, “nobre” e “desprezível” não existiriam em nenhuma linguagem (HUME, 2004, p. 279).

Conforme foi apresentado no item 2, as ideias se combinam para formarem pensamentos complexos, mas são meramente cópias das impressões. Somente é possível conceber aquilo que já foi experimentado anteriormente, e é neste sentido que Hume afirmará que os vícios e as virtudes são impressões resultantes da ação humana. Ao experimentarmos prazer, imprimimos no inconsciente a virtude, ao passo que ao experimentarmos dor, concebemos a impressão do vício. Ao observarmos uma cena de homicídio, por exemplo, podemos extrair dela fatos sobre os movimentos, sobre eventuais paixões do assassino, e volições, mas desse olhar não se extrai fatos morais. É preciso olhar de dentro pra perceber eventual sentimento de culpa. Ou seja: tudo que se pode inferir quando se fala de virtude ou vício são sentimentos que correspondem a aprovação ou desaprovação. A moralidade é mais sentida e menos julgada. Conhecemos o bem e o mal a partir de impressões características de sofrimentos ou prazeres. (SCHNEEWIND, J. B, 2001, p.392). De igual forma, tais impressões geram posteriormente os julgos morais – que necessariamente se dão entre sujeitos humanos (AYER, A. J, 2003, p. 232). Na concepção de Hume, de objetos inanimados ou animais não se pode obter noção de vício ou virtude, já que a estes falta a liberdade, entendida como a faculdade do agir ou não agir.

É nesse sentido que, independentemente da educação, as virtudes sociais possuem uma estimabilidade natural – ainda que na humanidade não instruída, possa-se observar a afeição à utilidade pública de tais virtudes. Aquilo que é útil agrada seja por interesse próprio ou coletivo. Ainda que seja por uma motivação individual de valorização da felicidade e bem estar próprios, tendo em vista que ser humano possui uma forte ligação com a sociedade, necessariamente para obter o bem próprio há que se manter práticas úteis à coletividade, e assim, cada homem pode colher destas boas práticas sua felicidade.

Quanto mais valorizamos nossa própria felicidade e bem-estar, tanto mais deveremos aplaudir a prática da justiça e benevolência que, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência (HUME, 2004, p. 280).

Isto não quer dizer que Hume defenda uma origem egoísta aos sentimentos de virtude. Ainda que um adversário realize um feito grandioso que não agrada aos nossos interesses

particulares, sendo tal feito nobre, despertará reconhecimento e admiração. No mesmo sentido, ainda que não possamos tirar nenhum proveito pessoal disso, agregamos a feitos virtuosos de épocas distante um valor positivo (HUME, 2004, p. 281). Não se pode dizer que esta moralidade decorra, portanto, de fontes egoístas ou esteja aprisionada de forma demasiada ao amor de si mesmo.¹⁵

Ainda que possamos apreciar com mais vivacidade uma ação humanitária que está de acordo com nossos interesses, ao nos depararmos com situações semelhantes que não nos beneficiem diretamente, saberíamos aplicar um juízo de valor positivo àquela ação. Sendo assim, para além do indivíduo, é possível julgar moral ou imoral uma ação baseando-se somente nos efeitos destas em terceiros, e as distinções entre vício e virtude se reforçam na medida que o indivíduo se habitua a analisar questões morais. Ainda assim, parece que estes julgamentos são, pelo menos em parte, tensionados pela utilidade. É neste sentido que Hume defenderá que os interesses de terceiros não nos são completamente indiferentes – e admitirá uma afeição mais pública da natureza humana. Mesmo que haja uma desassociação de interesses, o sentimento moral persiste.

[...] se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda a nossa preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação. Esses filósofos viam em toda parte exemplos de aprovação, cesura, satisfação e desgosto dirigidos a pessoas e caracteres; denominaram virtudes ou vícios os objetos desses sentimentos; [...] julgaram mais simples considerar todos esses sentimentos como modificações do amor de si mesmo (HUME, 2004, p. 284-285)

Mesmo que o amor de si mesmo seja um princípio forte, dele não se isenta que o interesse pessoal de cada um também se conecta aos interesses da comunidade. A moralidade não é necessariamente útil do ponto de vista social, mas seu papel está tão somente ligado a uma tendência para certo fim. É, portanto, um meio para as decisões, mas não sua motivação final. A utilidade é uma inquirição de fato – enquanto o que direciona a escolha moral é o resultado da experiência.

3.3 Sobre a benevolência

¹⁵Não se deve confundir, no entanto, egoísmo com interesses próprios. O egoísmo pressupõe o desejo de prejudicar em benefício próprio, enquanto os interesses próprios consideram atingir um objetivo para si, sem necessariamente prejudicar outrem.

Dentro da pergunta acerca do que confere aos sentimentos o *epíteto moral*, para além do aspecto contextual da utilidade, se pode explorar a virtude da benevolência¹⁶. Esta parece se apresentar como uma inclinação natural do ser humano. Mesmo nos diferentes tipos de sociedades humanas, ser sociável, compassível, gentil e ter boa índole são características, dentre outras da mesma espécie, estimáveis. Ainda que um indivíduo tenha uma aptidão que o leve ao sucesso, se não demonstrar ser beneficente provocará inveja e má vontade do público geral (HUME, 2004, p. 233). Outro argumento que corrobora a importância da benevolência é o fato de que as virtudes sociais são requeridas com ainda mais impacto entre aqueles que não possuem talentos e aptidões além do ordinário. “As virtudes mais sociais e delicadas são, aí, as que devem principalmente ser levadas em consideração. Estas são sempre boas e estimáveis” (HUME, 2004, p. 234). Evita-se assim, a partir do uso da sociabilidade, reações de aversão ou desprezo.

O mérito da benevolência está interligado com a felicidade coletiva – ou seja, da satisfação social que gera. Um indivíduo que é bondoso com as pessoas a sua volta conquista amistosidade. A utilidade resultante constitui uma parte deste mérito – e é uma fonte de aprovação e respeito universal. “O olhar se delicia com o aspecto de um campo de trigo, vinhas carregadas de frutos, cavalos e rebanhos pastando, mas foge da visão de sarças e espinheiros que dão guarida a lobos e serpentes” (HUME, 2004, p. 237). Em relação a plantas ou animais, aqueles que nos são úteis e benéficos são mais elogiados, enquanto os que são maléficos à saúde ou ao bem estar humanos inspiram aversão.

A característica da utilidade não pode ser negligenciada, já que ela parece ser levada em consideração ao se tomar decisões morais. E como ela está ligada a uma análise da verdade ou falsidade dos fatos, pode ocorrer que de uma verdade aparente se extraia uma decisão que parece ser benéfica, mas que em realidade traz prejuízos. A utilidade e raciocínio neste sentido servem como forma de refinamento do raciocínio para o ajustamento das fronteiras entre bem e mal morais.

O ato de dar esmolas a pedintes vulgares é compreensivelmente elogiado, pois parece trazer alívios aos aflitos e indigentes; mas quando observamos o encorajamento que isso dá à ociosidade e à devassidão, passamos a considerar essa espécie de caridade antes como uma fraqueza do que uma virtude

¹⁶A benevolência não gera por si só a simpatia, mas pode-se dizer que aquele que se apropria da sua capacidade humana de simpatia por vezes é visto como benevolente. Simpatia e benevolência estão interligadas tão somente como uma consequência da primeira.

Parte do mérito da benevolência está em trazer a felicidade à sociedade humana a partir das tendências benéficas e frutíferas das virtudes sociais (HUME, 2004, p. 240). Mas uma vez que cessa a utilidade não parece cessar o vínculo formado. Se uma pessoa, que provia de alguma forma aqueles ao seu redor, não mais o puder fazer poderá contar com o auxílio de outras pessoas, que impelidas por aquele afeto e vínculo que foi criado. Cria-se uma relação de mão dupla, onde, por mais que não se esteja obrigado, o outro se sente impelido a atos de cuidado por aquele que anteriormente o cativou. Com esta observação, passa-se a análise do conceito de simpatia.

3.4 O alicerce sobre a obrigação moral está na simpatia

Que possuímos sentimentos humanitários e de companheirismo é algo factual. E a partir desta constatação podemos extrair conclusões sobre a moral, ainda que não se faça um exame do porquê agimos desta forma. Hume parte do pressuposto que todas as ciências possuem princípios gerais nos quais firmam suas bases e se desenvolvem. De igual forma, pode-se dizer que, apesar de ser possível esmiuçar um átomo, também é possível compreender a partir deste – e é este movimento que o autor assume fazer quanto a moral quando assume a tarefa de, como um anatomista, examinar a natureza humana¹⁷.

Conseguimos compreender que os sentimentos geram efeitos nos nossos semelhantes. E desta visão, a felicidade e a alegria de um amigo gera prazer, enquanto o sofrimento e pesar gera desconforto. Uma pessoa em isolamento perde todos os gostos relacionados com a sociabilidade justamente porque fica desprovido de impulsos de terceiros. “Reduza-se uma pessoa à solidão, e ela se verá desprovida de todos os gostos, exceto os do tipo sensual ou especulativo, pois os impulsos de seu coração não estarão secundados por impulsos correspondentes em criaturas que lhe são semelhantes.” (HUME, 2004, p. 287). Por exemplo, ao ouvir uma expressão de choro temos um reflexo dentro de nós diferente do que ao escutar uma risada.

A partir desta constatação Hume apresentará duas noções, quais sejam, a de antipatia e a de simpatia. Para tal, descreverá um cenário de fácil compreensão, qual seja, o de uma família cujos membros são felizes e acolhedores. Um convidado, dentro daquele contexto, se sentiria bem e admiraria aquele ambiente de felicidade. Mas uma vez que aquelas pessoas lhe digam que há uma força exterior que ameaça injustamente aquele lar, apesar de não se tratar

¹⁷O autor toma, certos fatos, sem necessariamente os explicar a nível metafísico, e esmiuça a pesquisa quanto a natureza humana a partir destes fatos. Ver nota de rodapé 6 sobre a influência newtoniana em Hume.

de uma ameaça ao convidado, este se revoltaria, tomando as dores daquela família. Em um mesmo exemplo, pode-se perceber a simpatia pela felicidade e o bem, e antipatia pela injustiça e a dor.

Suponha-se que acabamos de entrar em um aposento confortável, cálido e bem-arrumado. [...] Surge o dono da casa, hospitaleiro, bem humorado e afável [...] Todos os membros de sua família, pela liberdade, tranquilidade e confiança e serena satisfação difundidas em suas fisionomias dão suficiente testemunho de sua felicidade. Sinto uma agradável simpatia à vista de tanta alegria [...] Ele me diz que um vizinho tirânico e poderoso tentou despojá-lo de sua herança, e vinha havia tempos perturbando todos os seus sociáveis e inocentes prazeres. Sinto surgir em mim uma imediata indignação contra tal violência e insulto [...] (HUME, 2004, p. 287)

Pode-se generalizar estes sentimentos, tendo em vista que, em geral, aquilo que gera felicidade exercita um movimento simpático de prazer, e da mesma forma, aquilo que é miserável semelhantemente reflete um desconforto. Este princípio possui tamanha influência que não necessariamente precisa estar correlacionado com atos presentes na realidade. Ainda que um indivíduo esteja dentro do contexto de uma peça de teatro, será capaz de ser afetado pelos sentimentos que os artistas estão tentando representar, os compreenderá, e a partir deles sentirá simpatia. De igual modo, se a casa de teatro está cheia, o sentimento que parece reverberar entre público e espectadores é mais forte. Isto acontece porque a comunicação de emoções é possível “Todas as emoções da peça – se o autor é habilidoso – comunicam-se como que por mágica aos espectadores [...]” (HUME, 2004, p. 288). O receptor da mensagem é capaz de compreender e reagir de forma não indiferente aos acontecimentos que lhe são mostrados, e este é o ideal para que uma boa apresentação artística aconteça. Uma peça fria e sem animosidade não atrai tanta atenção, e com isso se entende que as emoções parecem possuir um caráter apelativo.

A característica supracitada é de extrema importância quando consideramos a forma que apreendemos as coisas, com base na experiência. Reagimos de forma mais célere a sentimentos que estamos acostumados – que se repetem com mais frequência em nossa experiência sensível. A partir disto não ficamos indiferentes a sentimentos que nos são apresentados (HUME, 2004, p. 289-290). É certo dizer que há, no entanto, uma intensidade que varia – e que, a depender do caráter pessoal do indivíduo, gerará uma resposta sentimental mais ou menos acentuada. No entanto, nenhum indivíduo é completamente indiferente a imagem de sentimentos de seres humanos. Ainda mais: não é necessário, conforme já estabelecido, que estes afetem diretamente o bem estar de determinado indivíduo para que

este simpatize. Mesmo notícias de desastres distantes podem gerar o interesse das pessoas. A imaginação é afetada, e, em certa intensidade, e aqueles indivíduos terão suas paixões estimuladas, ainda que não fortemente o suficiente para influenciar suas condutas. Em verdade, este é mais um fator que contraria a teoria de que os seres humanos seriam essencialmente egoístas por conta do amor de si mesmo.

Não necessariamente, no entanto, estas paixões geram efeitos benéficos a toda humanidade. Esta comunicação de sentimentos por vezes pode criar uma cisão social entre grupos – onde a simpatia se dará para alguns e em combate a outros, gerando conflitos. “Revoltas populares, fanatismo partidário, obediência cega a líderes sediciosos: estes são alguns dos efeitos mais perceptíveis, ainda que menos louváveis, dessa simpatia social na natureza humana” (HUME, 2004, p. 291). É necessário considerar ainda a parcialidade da simpatia. A afeição muda conforme se distancia a familiaridade, e, sendo assim, priorizamos o bem de nossas próprias comunidades.

E como a natureza implantou em cada pessoa uma afeição mais elevada por seu próprio país, jamais se espera consideração pelas nações distantes quando se instaura a competição. Sem mencionar que temos consciência de que o interesse geral da humanidade é mais bem servido quando cada pessoa leva em conta o bem de sua própria comunidade do que por observações vagas e indeterminadas de determinada espécie [...] (HUME, 2004, p. 292-293)

Seguindo na investigação para dissecar esta disposição atávica dos seres humanos, nomeada simpatia, pode-se perceber que para apesar da parcialidade e da intensidade até mesmo a visão de um ser humano que se esforça para agradar mesmo não possuindo determinado talento é digna de simpatia e desperta emoções. “Mesmo a trivial dificuldade de um homem que gagueja e articula com esforço suas palavras recebe nossa simpatia e faz-nos sofrer por ele” (HUME, 2004, p. 291). Aachamos que um discurso sem falhas é belo, mas apesar disso, reconhecemos o esforço do gago e seu desconforto, e por isso, simpatizamos.

Ao mesmo tempo, podemos considerar alguém que possua um temperamento extremamente frio no qual não é afetado pelos sentimentos humanos. Alguém que não se abale pela imagem da felicidade ou tristeza, da mesma forma agirá perante os vícios e virtudes – porque a preocupação pelos interesses da humanidade está ligada a uma sensibilidade para as distinções morais. Um indivíduo sem qualquer afetação também não teria motivação sentimental ao agir moral. Isso dito, Hume defende que nenhuma pessoa é tão indiferente ao interesse dos semelhantes a ponto de não reconhecer distinções entre bondade e

maldade e compreender a partir disso as diferentes consequências para ações (HUME, 2004, p. 293). Apesar de não estar presente no mesmo nível em todos, alguma propensão ao bem da humanidade, quando não existem temores ou ressentimentos que impelem ao contrário, deve existir. Quando não existem considerações de caráter privado – ou seja, quando a imparcialidade se apresenta - parece que a felicidade ou a desgraça dos outros são pesam como motivos para a decisão. “Um homem que vai caminhando iria porventura pisar propositalmente os pés inflamados de um outro com quem não tem nenhuma rixa com a mesma tranquilidade com que pisa sobre pedras duras do calçamento”? (HUME, 2004, p. 294-195). Os princípios humanitários influenciam as ações – e disso se supõe que também possuem algum grau de autoridade sobre os sentimentos. E apesar de esta também se dar em escalas que variam entre diferentes pessoas, não se questiona a realidade da sua existência. Mesmo o agir por crueldade justifica-se, e se pode dizer que é um efeito de alguma resignação ou sentimento similar. E quando não presente essa justificativa, parece que um indivíduo não teria maiores problemas para identificar o bem e distingui-lo do mal.

Ainda que os homens não sintam de maneira igual, não quer dizer que não usem da racionalidade em seus juízos para decidir moralmente de forma uniforme o suficiente para que a sociedade consiga se ordenar. E isto ocorre da mesma forma que vemos, do topo de um prédio, pessoas ao longe caminhando que parecem ser muito pequenas, mas sabemos que, ao ajeitar nossa posição, aquelas pessoas terão tamanhos normais. “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 aos nossos sentidos externos” (HUME, 2004, p. 296). Os sentimentos quanto ao bem estar coletivo podem não ser tão vívidos quanto os de mesma natureza em relação ao privado. Mas mesmo que a simpatia seja muito mais tênue do que a preocupação por si mesmo, e ainda mais tênue quando se pensa em indivíduos distantes, de alguma forma associação da noção de bem a uma conduta benevolente e de mal a uma conduta contrária possui um papel relevante nas distinções morais.

Todos os dias convivemos com pessoas que possuem suas próprias pluralidades. Este intercâmbio de sentimentos derivados da capacidade natural da simpatia é o que permite estabelecer um certo padrão moral para as convivências sociais.¹⁸ Não fosse isso,

¹⁸Não se quer atribuir uma normatividade à simpatia, mas reconhecer que ela tenta estabelecer um princípio para que ocorra a moralidade, e esse princípio da natureza humana é justamente a capacidade de ser simpático. Aquilo que aprovamos ou reprovamos, entendido como obrigações morais pode ser subjetivo, no entanto, sempre se operará através da simpatia. Ver item 3.9.

permaneceríamos apenas nas nossas posições particulares e delas não conseguiríamos extrair diferenças gerais abstratas entre vício e virtude (HUME, 2004, p. 298-299). Esta parece ser uma consequência advinda da natureza humana – e que possui aplicação direta na vida e prática cotidiana.

3.5 A virtude artificial da justiça

Se a benevolência é uma virtude que parte da simpatia enquanto uma qualidade da natureza humana, a justiça, no pensamento humeano é uma virtude artificial – isto é, enquanto a primeira é uma disposição social, a segunda é um instrumento que advém da utilidade. Hume sustenta que a utilidade pública é a principal origem da justiça, cujo mérito se fundamenta dentro do contexto em que é favorável para a utilização desta virtude (2004, p. 241). Como forma de examinar esta sustentação o autor propõe três possibilidades hipotéticas.

A primeira suposição é a de que na natureza o ser humano pudesse encontrar, em abundância, tudo aquilo que fosse necessário para suprir suas necessidades. Nesta hipótese não seria necessário nenhum trabalho e os seres humanos poderiam se dedicar tão somente a atividades prazerosas. Em uma condição como esta não seria necessária a virtude da justiça, pois não haveria a necessidade de regular ou partilhar nada. Mesmo na atual condição, onde há o labor e há limitação de bens que supram as necessidades humanas, algumas propriedades da natureza seguem sem que se estabeleça a propriedade privada – como é o caso do ar ordinário que se respira, por exemplo, que constitui um bem da humanidade. Por outro lado, com a escassez da água potável, passa-se a cobrar por esta, se estabelecendo a noção de justiça: paga-se, em troca de tantos litros, com os frutos do labor. Mas, se a água existisse em abundância, não seria necessário cobrar por esta.

Para que instituir a propriedade quando é impossível causar prejuízo a quem quer que seja? Por que dizer que este objeto é meu quando, caso alguém dele se apodere, basta-me esticar a mão para apropriar-me de outro de igual valor? A justiça, sendo completamente *inútil* nessa situação, não passaria de um vão cerimonial e jamais poderia figurar no catálogo das virtudes (HUME, 2004, p. 242).

Ato contínuo, a segunda suposição que o autor coloca é a de que ainda que se permaneça as carências de recursos, se a humanidade fosse tomada por um engrandecimento de espírito tão grande que as suas preocupações individuais teriam tanta importância para si mesmo quanto as coletivas, a justiça de igual forma não teria utilidade. Nessa hipótese a benevolência seria tamanha que o uso da justiça ficaria suspenso, não sendo necessárias as

divisões e barreiras da propriedade. Nesse cenário, não se necessitaria obrigar ninguém a nada, pois o outro, por sua simples inclinação humanitária e amistosa, agiria de forma beneficente e, de igual forma, aqueles que se beneficiariam não tomariam mais do que necessário desta generosidade (HUME, 2004, p. 243). O mais próximo que chegamos desta realidade é dentro do contexto familiar, mas mesmo dentro deste se faz necessária a aplicação da justiça. Hume não ignora o que ele chama de *fanatismos nascentes*, onde aborda que a ideia de comunhão de bens esvanece quando os indivíduos experimentam seus inconvenientes, retornando invariavelmente para a ideia útil da justiça e da propriedade. De certa forma, o fanatismo não se assemelha àquela inclinação humanitária amistosa que ele propõe, porque nele não está contido uma verdadeira predisposição natural para a benevolência. Por isso, está fadado ao fracasso e a necessidade de se fazer o uso da virtude da justiça.

E pode-se observar que, durante o ardor dos fanatismos nascentes, quando cada princípio é inflamado até a loucura, a comunidade dos bens foi frequentemente experimentara, e apenas a experiência de seus inconvenientes – pelo egoísmo restabelecido ou disfarçado dos homens – pôde fazer que os imprudentes fanáticos retornassem às ideias de justiça e de propriedade privada (HUME, 2004, p. 244)

A terceira e última hipótese que argumenta em favor de a justiça ser uma virtude que adquire mérito moral a partir da reflexão sobre suas vantagens e desvantagens é a situação de extrema penúria. Nesta situação, onde há uma carência tão grande que a sobrevivência exige o máximo de esforço, não se exigiria de um indivíduo, que age em busca de sua sobrevivência, que se atentasse para as regras de direito. Admite-se que faça uso dos meios necessários para garantir sua subsistência. E, nesse ambiente, também não se tem utilidade para a virtude da justiça. Mesmo num ambiente como este pode haver sentimentos humanitários – já que estes fazem parte da constituição humana. No mesmo sentido, a moralidade não desapareceria, já que está intrinsecamente se liga a capacidade da simpatia. Mas a virtude da justiça se ofusca na mesma medida em que a miséria e a necessidade se fazem presentes.

O *uso* e o *fim* dessa virtude é proporcionar felicidade e segurança pela preservação da ordem na sociedade, mas, quando a sociedade está prestes a sucumbir de extrema penúria, não há nenhum mal maior a temer da violência e da injustiça, e cada homem está livre para cuidar de si próprio por todos os meios que a prudência lhe ditar ou seus sentimentos humanitários permitirem.

Pode-se extrair das hipóteses de escassez e abundância que a justiça depende do estado e da situação particulares que as sociedades se encontram. Da hipótese de uma sociedade completamente benevolente, no entanto, não se deve considerar – porque a constituição natural do ser humano não dá conta deste nível de simpatia por todos os seus semelhantes. Dessa forma, e considerando que a condição da humanidade é justamente um meio termo entre a abundância completa e a escassez absoluta, a justiça deve ser vista como uma virtude que deriva da utilidade, e que serve para o refinamento das decisões morais dentro das grandes sociedades, auxiliando naquilo que a virtude da benevolência falha a direcionar as decisões morais (STROUD, B, 1977, p. 194). Ainda assim, o que indica a utilidade da virtude da justiça é justamente o sentimento – é a partir da qualidade natural da simpatia que os indivíduos aumentam suas capacidades de contemplar valores sociais e interesses coletivos.

Apesar de sermos naturalmente parciais em relação aos nossos interesses e de familiares ou amigos, também somos capazes de compreender os benefícios e vantagens de se tomar condutas equânimes. A maior parte dos prazeres é extraída do trabalho, da técnica e da diligência – e não são dados gratuitamente e de forma fácil pela natureza. E, portanto, a justiça e o equilíbrio entre o trabalho e a propriedade nos são preceitos tão caros. A justiça portanto não é uma virtude real que advenha dos sentimentos mas sim um instrumento: porque ela surge justamente para em situações de escassez moderada ser um instrumento para que a razão, no sentido humeano, intervenha no momento da tomada de decisões.

3.6 Entre razão e emoção

Após a análise das virtudes da benevolência, associada a simpatia, e da justiça, de caráter instrumental e associada a utilidade, Hume reserva um apêndice em sua obra apenas para tratar da questão: em que medida a razão ou sentimentos participam das decisões que envolvem louvor ou censura (HUME, 2004, p. 367). Mais uma vez a utilidade é lembrada – porquanto ela é um dos fundamentos de louvor moral. Sendo assim, utiliza-se a razão para fazer este julgamento entre útil e inútil. No entanto, não somente na utilidade se pauta a moral, já que isso ignoraria aspectos importantes como controvérsias, dúvidas e conflitos de interesses.

As várias circunstâncias da vida social, as diversas consequências de cada prática, os diversos interesses que podem ser manifestados, todas essas coisas muitas vezes geram dúvidas e tornam-se objeto de longas disputas e averiguações (HUME, 2004, p. 368).

Para se chegar a uma decisão correta, os aspectos como julgamento e deliberação de fatos não são ignorados. No entanto, sozinhos estes não bastam para produzir censura ou aprovação moral. A razão pode sim reconhecer a tendência nociva, ou útil, de qualidades ou ações. Mas esta análise de utilidade é, conforme já foi explicado, um meio de atingir certo fim – e é este último que não nos é indiferente. Faz-se necessário um sentimento que se manifesta nos seres humanos e estabelece as preferências pelo que é útil acima do que é nocivo. E este sentimento é justamente uma apreciação da felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça (HUME, 2004, p. 369). A razão informa sobre os fatos e tendências, enquanto a benevolência detecta e distingue o valor moral – dentre aquilo que é bom ou mal.

Hume assume a tese de que a razão, sozinha, não consegue estabelecer a moralidade sobre uma relação, sendo sempre necessário recorrer às decisões do sentimento. Contra esta está a antítese de que a moralidade consiste nas relações entre as ações e a regra do direito, estabelecida pelo exame da razão (HUME, 2004, p. 371). Nesta análise é preciso lembrar, no entanto, a função que o autor atribui à razão: de julgar sobre questões de fato ou relações. Examinamos um ato, mas não se pode dizer que em todas as circunstâncias este seria condenável. Ainda assim, somos capazes de extrair e nomear sentimentos e os julgar – como, por exemplo, a ingratidão. Mas a censura quanto a este ou aquele sentimento não está na totalidade de fatos isolados que geram a sua compreensão, e sim nos efeitos sentimentais de censura ou aprovação gerados. A antítese parece ser superada na medida em que Hume atribui ao sentimento a definição das virtudes ou vícios.

[...] a hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação. E o vício como o seu contrário (HUME, 2004, p. 372).

As deliberações morais se diferem essencialmente das matemáticas no sentido de que não se infere dos fatos morais resultados que são dependentes aritmeticamente entre si, mas, na verdade, determina-se uma escolha a partir de uma consideração do todo. Enquanto não se conhece todos os fatos, cabe a razão, mas no momento em que todo conhecimento acerca de determinada situação está esclarecido a aprovação ou censura que se segue não é mais obra do entendimento, e sim deriva do sentimento.

Nas decisões morais, todas as circunstâncias e relações devem ser previamente conhecidas, e a mente, a partir da contemplação do todo, sente alguma nova impressão de afeto ou desagrado, estima ou repúdio, aprovação ou recriminação (HUME, 2004, p. 373).

A impressão que impulsiona a decisão moral não é um fato novo – que possa ser extraído da razão, mas sim, uma impressão vívida. De forma semelhante parecem agir os julgos estéticos. Achamos um círculo perfeito agradável, mas a propriedade da beleza não está no círculo. Na verdade, é apenas um efeito que a figura produz em nossas mentes, que por sua vez, possuem uma estrutura que a torna suscetível a esta percepção (HUME, 2004, p. 375).

Todo jugo moral está associado com a estrutura sentimental da natureza humana e os fins últimos das ações humanas se associam às afeições da humanidade. Assim o é de tal forma que, segundo Hume, somente um ser humano pode agir ou não de forma ética – e suceder disso méritos ou iniquidades. Desejamos a virtude como um fim em si mesma, e somente isto é possível por conta das propriedades que estruturam e constituem os seres humanos. É nesse sentido que, para além da razão que determina o que é verdadeiro ou falso, tem-se o gosto que fornece o sentimento de beleza ou deformidade, assim como de vício ou virtude “A razão, sendo desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações” (HUME, 2004, p. 378). A razão é uma moderadora da moral, mas o fundamento desta se pauta no sentimento. Está, portanto, no sentimento a motivação para o agir moral. Mas é necessário aprofundar melhor o significado da razão para David Hume.

3.6.1 Para além da razão

As distinções morais para Hume não são derivadas da razão, mas sim de um senso moral. No entanto, ressalta-se a ambiguidade desta afirmação, tendo em vista que não fica claro o que o autor quer dizer por razão. Em verdade, ele afirma que a moralidade não é baseada na razão, mas em sua obra não deixa explícito como interpretar o senso moral ou entender como as distinções morais são derivadas deste (MACKIE, J. L. 1980, p. 51).

De toda forma, é possível extrair da obra de Hume que a razão utilizada pelo autor não é a mesma que compõe outros tipos de sistemas éticos, já que esta deriva de uma paixão calma e complacente, conforme visto no item 2.7 desta dissertação “Das paixões”. E, de igual forma, quando Hume diz que o senso moral não deriva da razão, pode estar querendo chegar a algumas conclusões: (1) está querendo dizer que não é alcançado pelo raciocínio demonstrativo como o é nas conclusões matemáticas; (2) a razão é algo mais forte, não derivável de crenças verdadeiras e portanto não é objeto de conhecimento; (3) se trata de algo

ainda mais forte, onde tratar distinções morais não é somente uma questão de ter crenças (MACKIE, J. L. 1980, p. 51).

Para primeira opção, pode-se extrair que, se o senso moral é uma faculdade de discernir as diferenças morais que estariam lá para serem percebidas, como algo matemático, então ele é incompatível com a tese de que as distinções morais não derivam da razão. A segunda conclusão pressupõe que o senso moral é uma percepção de uma qualidade, onde, por exemplo, acreditamos que algo é vermelho se vemos nele a cor vermelha – o que pode induzir ao erro (MACKIE, J. L. 1980, p. 52). E a terceira opção, mais acertada, é a de que a moral se extrai das percepções de dor e prazer, imprimidos nos indivíduos emotivamente ou prescritivamente, e os julgamentos morais são extraídos desta impressão.

Hume parece afirmar seis teses negativas, quais sejam, a de que julgamentos morais não são demonstráveis a priori; o erro moral não é uma questão de falsidade ou um erro de raciocínio; os julgamentos morais não declaram verdades empíricas comuns; nem verdades sobre as ações das quais derivam; os julgamentos morais não expressam conhecimento ou crença verdadeira; e por fim, que não demonstram nenhuma crença ao todo (o que implica que expressam algo diferente de crenças, como, talvez, os sentimentos do indivíduo julgador ou prescrições que este endossa) (MACKIE, J. L. 1980, p. 60).

Sendo assim, os argumentos de Hume são contra uma suficiência da razão para a moral, que inclui o raciocínio causal e a estimativa de probabilidade, conceitos analisados pelo autor e já abordados¹⁹. A “razão pura”, utilizada para reafirmar o poder das instituições, por exemplo, não se baseia em nada – é uma promessa vazia, tendo em vista que a moralidade não deriva da razão. No entanto, a moral deve se guiar pela capacidade da simpatia, e através dela pode-se suceder quais formas são moralmente aceitáveis tendo em vista os semelhantes com a finalidade de sermos capazes de qualquer convenção e acordos morais. Essa capacidade, por sua vez, deve ser razoável. Substitui a razão pela socialização simpática, e a autoridade dirigida pela racionalização por um consentimento universal da humanidade (BAIER, 1991, p. 278).

3.7 Sentimentos morais

Os sentimentos morais podem ser entendidos como meios pelos quais avaliamos o caráter dos indivíduos como vicioso ou virtuoso (TAYLOR, J. 2006, p. 276-296). Para Hume,

¹⁹Ver item 2.1.

traços de caráter que podem ser vistos como benéficos para a coletividade proporcionam um contentamento geral, e neste mesmo sentido social comportamentos negativos, por outro lado, proporcionam descontentamento. É por meio dos sentimentos gerados por estas condutas que se pode mensurar aprovação ou desaprovação, e sendo assim, nasce através da contemplação de uma ação os sentimentos morais (TAYLOR, J. 2006, p. 329-332).

Ressalta-se que para Hume as ações não são por si só objeto de juízo moral. Em realidade, o que se torna palco para este julgo é o caráter do agente. Assim sendo, ações e efeitos, contextualizadas ou não, não são objeto próprio de uma avaliação moral. Quando elogiamos determinada ação consideramos somente os motivos que levaram a ela, a ação é o signo, o indicador de princípios da mente e do caráter. Em si mesma, a realização não tem nenhum mérito moral – pode ser útil ou inútil, mas nela em si própria não se encontra a moralidade.

A impressão moral, na visão de Hume, seria o estrito resultado da ação humana, não podendo ser causado por seres não-humanos ou objetos (COHON, 2018). As ações dos indivíduos seriam julgadas com base no efeito causado no outro, sem que necessariamente afetasse o próprio indivíduo. Dessa forma, as impressões morais seriam validadas pela ótica social. Por exemplo, se alguém examina o local de um crime, este não verá na cena exposta o imoral. Pode ver um corpo, sangue, e outros elementos. Mas a qualidade moral em si é encontrada no interior da pessoa que responsável pela ação, que é um signo externo.

Hume vê a ação como um signo externo que dizer que ele a toma não como um mero efeito do motivo que as produzem, mas como uma manifestação do caráter. Ao mesmo tempo, a nossa atenção ao estabelecermos conhecimento sobre o agente recai na ação justamente porque não podemos olhar diretamente para o interior da pessoa para estabelecer seu valor moral. Sendo assim, nos utilizamos de inferência para conhecer o caráter do agente através das suas ações, analisando com isto elementos como a intenção, a constância e a durabilidade (HUME, 2003, p. 173). Nesse sentido, ações só são virtuosas ou viciosas enquanto signos de alguma qualidade ou caráter.

Tem que depender de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, compondo parte do caráter pessoal. As ações que não procedem de nenhum princípio constante não influenciam o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade; e, conseqüentemente, nunca são levadas em conta na moral (HUME, 2000, p. 614).

As avaliações morais, portanto, são feitas em relação ao caráter dos indivíduos, e derivam dos sentimentos morais, que são impressões dotadas de qualidade hedônica (relativa ao prazer ou desprazer) e de causas específicas. Isto porque o prazer ou desprazer correspondente a um sentimento moral somente é produzido através da contemplação de uma ação, que acaba por ser a maneira como inferimos o caráter do sujeito.

Hume sustenta, ainda, sobre causas do vício e da virtude o aspecto da utilidade. Ele destaca que em todos exemplos de aprovação moral existe algum elemento que seja ou imediatamente agradável ou com potencial utilidade, ou para o próprio indivíduo, ou para o próximo. Em contraponto, normalmente o que desaprovamos é desagradável e/ou desvantajoso, individual ou socialmente (HUME, 2000, p. 517). De toda forma, este aspecto somente serve como generalização empírica de exemplos de caráter, tais como estes se apresentam, através de efeitos nos sentimentos morais, e não são em si mesma constatações de vício ou virtude dentro do aspecto moral (SILVA, 2016, p. 26).

Ora, como as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem e o mal morais, não são senão dores e prazeres particulares, segue-se que, em todas as investigações acerca dessas distinções morais, bastará mostrar (o contexto complexo de produção dos) 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. Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Por que sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo. Portanto, ao dar a razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício ou a virtude (HUME, 2000, p. 510-511).

Ou seja, para o autor, ter o sentido da virtude é simplesmente sentir, perante a contemplação de um caráter, satisfação ou desaprovação de um determinado tipo. Este sentimento em si é o que constitui posteriores elogios e aprovações, ou então, críticas. A aprovação está implícita no prazer imediato que é transmitido.

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 por que nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. (HUME, 2000, p. 510-511)

Ressalta-se que nem tudo que produz prazer resulta em um bem moral, e no mesmo sentido, os desprazeres. Distinções morais se relacionam apenas com um tipo particular de prazer e desprazer que são produzidos em circunstâncias específicas, e que correspondem às condições do funcionamento da simpatia.

3.8 Utilidade e empatia

A obrigação moral, percebida como um sentimento do bem e do mal, necessita para seu entendimento a análise das virtudes naturais (HUME, 2015, p. 547). As virtudes naturais seriam aquelas que, a partir da nossa capacidade de sentir e mensurar o ambiente a nossa volta, nos permitem viver em sociedade. Segundo o autor, as virtudes naturais tem uma tendência para o bem da sociedade, como por exemplo, a mansidão, a beneficência, e a generosidade, qualidades capazes de se sobressair moralmente.

Ninguém pode duvidar de que muitas virtudes naturais têm esta tendência para o bem da sociedade. A mansidão, a beneficência, a caridade, a generosidade, a clemência, a moderação, a equidade sobressaem muito entre as qualidades morais e são correntemente chamadas virtudes sociais, para marcar a sua tendência para o bem da sociedade (HUME, 2015, p. 666).

Já as virtudes artificiais, conforme já visto, são aquelas como a justiça, em que, por exemplo, segue-se uma regra que em geral é de grande utilidade para a humanidade. Dessa forma, atingir-se-á o sentimento de aprovação mesmo que em casos particulares não se encontre facilmente a utilidade. Ao contrário das virtudes naturais, é necessário frisar que as artificiais são criações do homem.

A única diferença que existe entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem que resulta das primeiras provém de todo e qualquer acto isolado e é objecto de uma paixão natural, enquanto que um acto isolado de justiça, considerado em si mesmo, pode muitas vezes ser contrário ao bem público, e é apenas o concurso de todos os homens, num esquema ou sistema geral de acções, que é vantajoso. (HUME, 2015 p. 667)

O autor defende que o homem usa de artifícios – por exemplo a justiça, a lei e a política – para exercitar a razão com objetivo de alcançar um melhor fim moral. No entanto, utilizamos do raciocínio lógico com o fim de alcançar aprovação moral. Dessa forma, mais uma vez afirma-se que, apesar do uso da lógica, a verdadeira natureza da moral é inata ao sentir, não à razão – sendo essa apenas um mecanismo para melhor satisfazer o sentimento de aprovação.

Em certo sentido, se poderia pensar que Hume tem inclinações utilitárias tendo em vista que o autor demonstra e que a utilidade reflete em uma satisfação moral, no sentido de

que aquilo que é útil conquista a aprovação. “[...] Hume simplesmente mostra, empiricamente, que a utilidade reflete um padrão no qual nossos sentimentos nos dão prazer moral e em nenhum caso defende uma doutrina normativa baseada no pensamento utilitarista (RAYNER, S. 2005 p. 14).”.

No entanto, é necessário recordar que para Hume o ser humano possui uma forte ligação com o outro (ou seja, com a sociedade). Nesse sentido, a própria natureza humana está de acordo com aquilo que favorece os princípios que promovem a ordem social – e se pode encaixar aqui o papel da utilidade, não como o princípio último, mas como um daqueles responsáveis pela ordem. O que contribui para a felicidade da sociedade são os afetos, e, nesse sentido, aquilo que é socialmente útil e fonte de agrado é uma fonte de aprovação (HUME, 1995, p. 84).

A empatia entendida no seu sentido de senso comum, por vezes, é tida como obviamente boa. Isso pode sugerir um erro – no sentido de que a empatia não é imparcial. E por esta mesma razão, a empatia pode ser vista como pouco confiável para fins de políticas sociais. Isto porque a empatia possui o limitador de nos conectar sempre com pessoas particulares, reais ou imaginadas, mas é insensível a diferenças numéricas e a dados estatísticos (BLOOM, 2014, p. 3).

No entanto, a utilidade agrada à David Hume não como um canalizador da moral, mas tão somente como um meio de agradar a capacidade humana de simpatizar, e portanto, a crítica utilitária acaba por não fazer sentido tendo em vista a contraposição com a natureza humana.

Para o autor, simpatia é uma capacidade humana, sendo inconcebível a existência de um ser humano que não reconhece o outro. Nesse sentido, é este princípio humanitário que rege a moral, e não uma forma de utilitarismo²⁰.

Ainda, a reputação – que pode ser vista como uma forma de exercer a sociabilidade - parece trazer um grande reforço ao sentimento moral. O autor, em determinada passagem da *Investigação sobre os princípios da moral*, coloca que o amor pela fama é muitas vezes uma motivação para o agir moral – ou seja, a moralidade é também um mecanismo pela busca de reconhecimento e aprovação. E uma das formas de obtenção de fama e reputação parece ser, muitas vezes, a tomada de decisões morais utilitárias.

O amor pela fama, nas palavras do autor “reina com total autoridade em todos os espíritos elevados” (HUME, D. 1995, p. 161 - 162), sendo motivo para planos e realizações.

²⁰Se quer dizer da doutrina que visa a finalidade ou a consequência de uma ação moral.

O ser humano, enquanto busca reputação, frequentemente se volta para o seu agir quanto a procedimentos e condutas com o outro, e, nesse sentido, considera como tais condutas serão percebidas por terceiros.

Este constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude. (HUME, D. 1995, p. 161 - 162).

Em outra passagem, o autor aborda a questão da religião, mais especificamente, dos louvores e da utilidade destes. Segundo Hume, ao conceder louvor a um indivíduo considerado humanitário e benéfico, a sociedade considera a felicidade e a satisfação coletivas obtidas das ações e bons ofícios deste (HUME, D. 1995, p. 30-31). É nesse sentido que a utilidade constitui pelo menos um aspecto da moralidade, tendo em vista que, em todas as decisões morais a utilidade pública parece estar presente como uma circunstância, um objetivo a ser visado. Tanto o é, argumenta o autor, que onde quer que surjam disputas – no âmbito da filosofia ou fora dele, na vida cotidiana – um aspecto que parece sempre ser considerado é justamente, o de averiguar o conflito em disputa e avaliar, a partir deste, os verdadeiros interesses da humanidade (HUME, D. 1995, p. 32).

Retoma-se que a moralidade na teoria Humeana não é promovida pela razão, sendo que a única tarefa do raciocínio é discernir qualidades entre estimáveis e censuráveis (HUME, D. 1995, p. 229). Nesse sentido, aprovação ou censura são obras do coração, e não do entendimento em si. São, para além de proposições ou afirmações especulativas, ativos sentimentos. Nesse sentido, toda decisão moral se deve, a partir de uma contemplação do todo, sentir alguma nova impressão de afeto ou desagrado, estima ou repúdio (HUME, D. 1995, p. 373).

Nas investigações do entendimento inferimos, a partir de relações e circunstâncias conhecidas, algo novo até então desconhecido. Nas decisões morais, todas as circunstâncias e relações devem ser previamente conhecidas, e a mente, a partir da contemplação do todo, sente alguma nova impressão de afeto ou desagrado, estima ou repúdio, aprovação ou recriminação (HUME, D. 1995, p. 373).

Os princípios morais, assim sendo, podem ser traduzidos em sentimentos, mas é na simpatia que a moralidade tem fundamento, e ela está além de um sentimento que determinado indivíduo sente em relação a outro, mas sim é uma condição em que tal pessoa consegue sentir o que um terceiro está sentido como se fosse em si próprio. Hume escreve no

Tratado da Natureza Humana que, a princípio, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios estes nos aparecem a mente como meras ideias, e somos capazes de conceber que pertencem a outras pessoas. Isso pois precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia plenamente “Pois, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude (HUME, 2001, P. 354)”. Mas uma vez que sentimos vividamente, essa relação se converte em impressão, a vividez é transmitida.

Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós. Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às operações de nosso entendimento; e contém mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário (HUME, 2001, P. 354).

Ou seja, para que se exercite a simpatia é necessário que o indivíduo tenha para si o problema ou situação de outrem como se seu fosse, de modo verdadeiramente sincero, porque a noção de moral implica um sentimento comum a toda humanidade. Ou seja: é preciso ir além do amor de si mesmo.

A avareza, a ambição, a vaidade e todas as paixões usualmente (porém impropriamente) subsumidas à denominação “amor de si mesmo” estão aqui excluídas de nossa teoria sobre a origem da moral, não porque sejam demasiado fracas, mas porque não se prestam convenientemente a esse propósito. A noção de moral implica algum sentimento comum a toda humanidade [...]. Ela também pressupõe um sentimento universal e abrangente o bastante para estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e os comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, conforme estejam ou não de acordo com a regra de correção estabelecidos. Apenas o sentimento humanitário anteriormente examinado consegue satisfazer esses dois requisitos (HUME, 2004, p. 351).

Os princípios humanitários trazidos por Hume são capazes de influenciar nossas ações. Nesse sentido, possuem autoridade sobre nossos sentimentos, nos fazendo aprovar (em geral) o que é útil para a sociedade e censurar o que é nocivo, no entanto, essa autoridade, além de pressupor uma concordância de valores entre os homens, está pautada, mais uma vez, não na utilidade em si, mas sim na natureza humana simpática.

3.9 A natureza da teoria

Por fim, tendo em vista a extensa apresentação prévia, obtém-se elementos suficientes para adentrar a uma discussão sobre a interpretação mais adequada da teoria de David Hume.

Têm-se a interpretação que categoriza a teoria do autor como uma forma de subjetivismo²¹. Neste viés, pode-se observar a concepção de que a distinção entre virtude e vício se reduz aos sentimentos de aprovação e desaprovação. Na interpretação subjetiva da teoria humeana, o autor estaria defendendo que não existem características objetivas no mundo que possam ser referidas pelos juízos morais ou que a estes correspondem ao contrário do que uma concepção objetivista²² defenderia (CONTE, J. 2006, p. 132). Dessa maneira, ao realizarmos juízos morais apenas estaríamos expressando desejos pessoais, e nada estaríamos afirmando de verdadeiro ou falso, somente expressaríamos nossas reações a determinados acontecimentos factuais.

De outra maneira, também pode-se apontar outra interpretação da supracitada teoria, que a qualifica como uma forma de realismo²³. Isto porque para esta leitura os juízos morais estariam descrevendo alguma coisa, que independe dos sentimentos dos indivíduos que os expressam (CONTE, J. 2006, p. 132). Explica-se: estariam se referindo a uma qualidade que reside no mundo objetivo que é inerente a esta realidade, e portando existe independente dos indivíduos que reagem a ela, ou seja, não dependeria dos sentimentos e atitudes individuais. Para tal corrente, o conhecimento moral pode ser caracterizado como uma realidade independente da mente e que se exprime, aparece a nós, através de juízos que contêm proposições verdadeiras que representam esta realidade.

Alguns comentadores, dentre os quais Makie, argumentam que Hume é um subjetivista, enquanto outros, como Norton, sustentam que ele é um realista. Os textos de Hume parecem apoiar ambas as interpretações, mas, mesmo assim, poderíamos perguntar se elas são válidas. (CONTE, J. 2006, p. 132).

²¹Se quer dizer da doutrina filosófica que considera a perspectiva de cada sujeito, de maneira a afirmar que não haveria uma máxima para a moralidade tendo em vista que essa se encontra de maneira diferente para sujeitos diferentes. O sujeito, dessa maneira, projetaria o objeto e sua verdade, e essa só se alcançaria de pontos de vistas pessoais.

²²A teoria objetivista diz que o conhecimento e a moralidade humana são valores objetivos, determinados pela natureza da realidade, e não criados pelos pensamentos individuais das pessoas. Podem ser descobertos pela mente humana, mas existem independentemente desta, na realidade.

²³Se quer dizer da independência ontológica, ou seja, em relação ao ser humano e o conceito da realidade, em relação a crenças e pontos de vistas individuais.

Entre os comentadores que afirmam que Hume possui uma concepção subjetivista da moral, Broad (1948, p. 84) afirma que todos os seres humanos sentem determinadas emoções, quais sejam, as já mencionadas de aprovação e desaprovação. Dessa forma, para Hume, quando falamos que “x é bom” isto significaria o mesmo que falar que para “x” há uma contemplação que suscita uma emoção de aprovação em todos, ou na maior parte, dos seres humanos. E de igual forma, se “x” é mau, suscita desaprovação.

Segundo Broad, nesta leitura da teoria humeana “bom” ou “mau” se tornam predicados relacionais estritamente ligados com uma relação com a espécie humana, e sendo assim, a teoria seria para o autor estritamente psicológica, tendo em vista que define bom e mau com referência a certos tipos de emoções (CONTE, J. 2006, p. 135).

Outro comentador que classifica a teoria de Hume como subjetivista é Mackie. Este coloca que Hume irá supor uma questão sentimental para as atitudes morais, e que juízos são sempre expressões destes sentimentos. Ainda, irá defender que a teoria humeana coloca que a mente humana projeta os predicados morais sobre o cenário, também humano (porque é percebido pelos sentidos dos homens) (MACKIE, 1980, p. 73), que se sente. É necessário ressaltar que esta projeção (que o autor também chama de objetificação) não é somente um artifício da psicologia individual. Mackie afirma a existência de um sistema onde os sentimentos de cada pessoa modificam e reforçam o das outras (no que, apesar de o autor não afirmar diretamente, podemos observar uma afinidade deste ao conceito humeano de simpatia), e neste os traços morais auxiliam e refletem uma comunicação de sentimentos “[...] todo o sistema de pensamento do qual a objetificação, a crença falsa nos traços fictícios é uma parte contribuinte, floresce parcialmente porque [...] cumpre uma função social” (MACKIE, 1980, p. 73).

Assim sendo, nas características morais que são atribuídas às ações, parte dos enunciados são criações de pensamentos projetados por sentimentos morais sobre ações que são objetos dos sentimentos (CONTE, J. 2006, p. 135), não sendo de fato realidades imutáveis do mundo concreto. Assim sendo, o supracitado comentarista nega uma possível objetividade da teoria humeana.

Este “projetivismo” da teoria de David Hume, que defende que o autor coloca que a moralidade é uma projeção dos sentimentos, também é defendida por outros autores como Fogelin, que considera que Hume nega que existe nos objetos alguma coisa que corresponda aos nossos sentimentos morais ou estéticos, já que estes estariam presentes no indivíduo

através de sua capacidade de sentir. Sendo assim, Fogelin interpreta a teoria Humeana de uma forma não cognitivista (CONTE, J. 2006, p. 136).

De fato, Hume defende que é a penas pela paixão, que deriva e está interligada à natureza humana, que se pode atribuir valor aos objetos. Dessa forma, ao experimentar o sentimento, qual seja de censura ou de aprovação, se pode apreciar determinado objeto e desprezar a outro. E ainda assim, a qualidade não estaria no objeto, mas pertenceriam aos sentimentos do espírito que julga (HUME, 1985, p. 163).

Jaimir Conte apresenta duas razões para se rejeitar a interpretação subjetivista da teoria de Hume. A primeira, o fator de que Hume, mesmo ao afirmar que os juízos morais dependem dos sentimentos – e estes, são variáveis – acreditar que podemos superar o relativismo que isto implica, e isto se extrai da maneira que o autor explica a existência de conflitos morais na sociedade (2006, p. 138).

As controvérsias morais para Hume advêm de uma percepção errônea sobre o fato de algo, ou seja, um conhecimento imperfeito devido a possibilidade de se haver a distorção dos fatos no caso de não ser assumido um ponto de vista imparcial. Isto é importante, porque em não havendo esta espécie de refinamento do julgo moral, estamos alterando o modo como vemos os fatos e deixando nossos interesses pessoais interferirem (CONTE, J. 2006, p. 139). E em relação a isto, Hume vai dizer que o interesse, o desejo de vingança, ou a inveja, são elementos que pervertem a disposição humana e fazem com que não partilhemos o sentimento comum da humanidade da simpatia.

Para Hume, em certas condições, e em havendo um conhecimento, que seja perfeito e imparcial, de todos os fatos, os sentimentos comuns a todos os seres humanos nos levariam a um padrão similar de julgamento moral. Assim sendo, todos seríamos capazes de chegar as mesmas distinções morais (CONTE, J. 2006, p. 139). A imparcialidade está no sentido de que o agente pudesse “sair” da perspectiva de sua situação particular abstraindo os sentimentos de ordem particular para chegar a uma visão objetiva. E desta forma, pode-se interpretar que existe uma possibilidade na teoria humeana de que existam padrões impessoais e objetivos, sendo assim, seguindo esta linha os juízos morais deixam de ser somente uma expressão de sentimentos privados.

Quando o agente, levando em conta esta interpretação, sai de sua situação privada envolvendo também os sentimentos de outros para assumir um ponto de vista geral, este está se voltando para um acordo. Apesar de as crenças e sentimentos morais serem relativos a situações particulares dos indivíduos, Hume pensa que as pessoas têm universalmente os

mesmos sentimentos morais e, assim sendo, podem alcançar os mesmos juízos morais se colocadas em situações similares e assumirem uma postura de imparcialidade (CONTE, J. 2006, o. 139).

Pode-se considerar esta tendência um esforço humeano em busca de um universalismo moral, razão pela qual não se deve simplesmente considerar Hume simplesmente um subjetivista sem antes refletir estas questões. O subjetivismo puro argumentaria que os conflitos morais não podem ser resolvidos tendo em vista que os juízos desta natureza não tem valor de verdade, e, ao contrário disso, Hume sustenta que há um padrão de sentimentos universais, que pertencem a natureza do ser humano, e que levariam sempre as mesmas conclusões. Ainda, Hume apresenta a possibilidade de um conhecimento sobre princípios estáveis e uniformes que regem o corpo, ou a natureza humana, e em consequência a isto, o fenômeno da moralidade. Parte de uma ideia de que não há na natureza uma diferença entre evidência moral e física, e, em havendo esta uniformidade nos motivos, ações, e operações do corpo, Hume pressupõe uma uniformidade na qual os seres humanos são fundamentalmente semelhantes (CONTE, J, 2006, p. 139-140).

Hume fala em sua obra em princípios constantes e universais da natureza humana, de padrões estáveis e de sentimentos universais a toda a espécie humana. Isso é parte fundamental da teoria do referido autor, tendo em vista o projeto de introduzir o método experimental de raciocínio em assuntos morais, ao sustentar que tais princípios gerais são condições, características originais da própria natureza do ser humano, podendo ser estudados empiricamente e expressados em uma ciência da natureza humana.

Por mais que as pessoas difiram em crenças e juízos, os princípios em sua natureza são iguais para a teoria de Hume. E o fato de as concepções morais variarem não somente de uma sociedade para a outra, mas entre indivíduos de um mesmo Estado, não exclui a possibilidade de existência de princípios morais uniformes e padrões universais por trás de uma aparente relatividade e consequente possibilidade de generalização sobre sentimentos morais (CONTE, J. 2006, p. 140).

Ainda, mesmo que as conclusões que os homens tenham de suas impressões e ideias sejam frequentemente diferentes, os princípios a partir dos quais os homens raciocinam quanto a moral são sempre os mesmos – assim como são sempre os mesmos sentidos pelos quais absorve-se o mundo exterior.

Parte-se para a interpretação realista da teoria humeana. Norton é um comentador que defende que Hume não é subjetivista e que não mantém em sua teoria que a virtude e o vício

sejam meras distinções subjetivas que se baseariam em fatores privados (CONTE, J. 2006, p. 141). Pelo contrário, defende que a teoria humeana pode ser vista como um proponente do realismo, ainda que de uma forma mitigada, já que mantém a existência de vícios e virtudes reais, que podem ser conhecidos como realidades independentes (NORTON, 1995, p. 156-157).

Segundo defende Norton, Hume compartilharia de uma concepção metafísica que se baseia, no que toca as distinções morais, em existências reais, independentes da mente do observador. Nesse sentido as ideias de virtude e vício são representativas de uma realidade moral objetiva, e de uma posição epistemológica também real da qual podemos distinguir. Ele argumenta que Hume se compromete com uma visão na qual sentimentos morais seriam respostas afetivas a aspectos de um mundo que é publicamente disponível. Mas estas respostas estariam apontando para algo além delas mesmas, ou seja, verdades morais objetivas que existiriam apesar e para além dos sentimentos (CONTE, J. 2006, p. 141).

Para Norton, Hume distinguiria entre fato da ação (virtuosa ou viciosa) e os sentimentos invocados pela ação. E na opinião do referido autor, vício e virtude são diferentes dos estados psicológicos que implicam, e podem ser considerados a origem destes “[...] se as paixões são dependentes de estados de coisas objetivos e os refletem, como Hume alega [...] então segue-se que as virtudes significadas pelas paixões também dependem destes mesmos estados de coisas objetivos e os refletem (NORTON, 1995, p. 159)”. De certa forma, Norton deve, para denominar Hume como um realista, demonstrar que as entidades da virtude e vício existe e também que os valores morais atribuídos a estes não derivam de elementos subjetivos.

No entanto, na *Investigação sobre o Entendimento Humano* Hume parece alegar em contrário a isso – e defende que vício e virtude são consequências de termos sentimentos agradáveis ou desagradáveis. Sendo assim, a teoria humeana parece muito mais estar dizendo que nosso sistema moral resulta de uma estrutura da natureza humana, e a moral portanto se fundaria inteiramente na estrutura e constituição da espécie “Hume não acredita que virtude e vício são meramente descobertos por nossa particular “estrutura humana”. Ele acredita que virtude e vício derivam sua existência da maneira como nossos sentimentos são construídos” (CONTE, J. 2006, p. 142).

Em havendo elementos que contrapõe as posições realistas e subjetivistas radicais, resta a análise de uma posição intermediária, tendo em vista que o texto de Hume apresenta elementos que levam a uma ambiguidade entre ambas as vertentes, sem levar no entanto a

teoria a uma incoerência – já que deve-se considerar outras posições, como a intersubjetivista²⁴ (CONTE, J. 2006, p. 143).

Capaldi é um comentador de Hume que defende tal interpretação. Segundo ele, Hume concebe os seres humanos como agentes fundamentais, criadores que estão imersos, em um mesmo tempo, no mundo social e físico, e que convivem com outros agentes. Dessa maneira, afirma que Hume considerou que o dever principal dos homens era prático (ao invés de teórico), atribuindo ao homem uma visão intrinsecamente social. Assim, não tentou examinar o processo de pensamento com o intuito de descobrir princípios racionais que se aplicariam para comandar as ações, mas extraiu da prática as normas sociais inerentes aos seres humanos (CAPALDI, 1989, p. 22).

Capaldi defende que Hume assumiu uma reflexão de uma perspectiva que era, ao mesmo tempo, prática, social e histórica. Se na perspectiva clássica os seres humanos eram concebidos como sujeitos isolados e em contraste com um mundo de objetos, com seu dever concebido como teórico de descobrir como o mundo dos objetos é, Hume inverte a situação, pensando por uma perspectiva prático-social do ser humano como um ser naturalmente capaz de absorver através da experiência impressões sobre tais objetos, e a partir destas, se relacionar com o mundo.

Portanto, segundo Capaldi, Hume não é um realista moral em sentido estrito, mas sim um intersubjetivista – rejeita então a sugestão de Mackie da qual Hume consideraria que, para se haver juízos morais, é necessária uma projeção. Critica a interpretação tradicional de igual maneira, a qual colocaria que Hume subordina a razão ao instinto ou ao sentimento. E ao mesmo tempo, sustenta que Norton está errado ao estabelecer que sentimentos morais são objetivos. Em realidade, trás que aquilo que Norton sucede em demonstrar é na verdade um intersubjetivismo, não um realismo e que esta intersubjetividade é encontrada também em sua epistemologia e em sua metafísica (CONTE, J. 2006, p. 145).

Em apesar da posição defendida por Capaldi, não se pode considerar o assunto dado como concluído. Mas se pode considerar esta uma outra via, entre as interpretações subjetivistas e realistas, possíveis.

²⁴Se quer dizer da relação dúbia na teoria de Hume sobre os sujeitos (seres humanos e sua natureza simpática entre si) e o objeto (práticas sociais). Estes indivíduos se relacionarão no campo da ação, negociando subjetivamente entre si, mas as práticas sociais também se podem observar no campo da realidade, como parte da natureza intrínseca humana.

CONCLUSÕES

Para fins da presente exposição, em um primeiro momento, foi apresentada a teoria naturalista²⁵ de David Hume quanto ao conhecimento. Em um segundo momento, realizou-se uma apresentação do sentimentalismo moral no autor e suas implicações. A partir disso, desenvolveu-se, utilizando a pesquisa analítica, esta dissertação, no qual é possível acrescentar elementos à discussão sobre a simpatia em David Hume.

Para Hume, o ser humano é constituído de forma que a ação é parte da natureza humana, e é influenciada pelo gosto, pelo sentimento e pela razão. Por esse motivo, o autor busca acessar o conhecimento humano através da sua teoria sobre ideias e impressões da mente, destacando-se, para o objetivo moral, as questões de fato que se interligam a nossas associações de causa e efeito e resultam no nosso conhecimento de boa parte dos objetos que nos cercam. Dentro desse espectro, quanto aos juízos, ações e comportamentos morais o autor coloca que a mente humana possui a capacidade de, perante determinadas ações, experimentar sentimentos de aprovação ou censura. Aquilo que aprovamos está interligado ao que é bom para indivíduo e à sociedade, e em sentido contrário, o que é digno de desaprovação está relacionado ao que é prejudicial. Nesse sentido, aquilo que é útil normalmente será digno de aprovação. No entanto, a utilidade é apenas um aspecto da moralidade que agrada à Hume não como um canalizador da moral mas como um meio de promover agrado a capacidade humana de simpatizar. A moralidade, por sua vez, não é promovida pela razão, e a única tarefa do raciocínio acaba por ser discernir qualidades e fatos.

Isto porque, para o autor, a obrigação moral está na simpatia que, em não havendo considerações de caráter privado, atua plenamente como motivos para decisões. Para que se exercite a simpatia é necessário que o indivíduo tenha para si o problema ou situação de outro como se fosse próprio, indo além do amor de si mesmo. Estes princípios humanitários trazidos por Hume possuem, para além da capacidade de influenciar nossas ações, autoridades sobre os sentimentos e nos fazem aprovar ou desaprovar ações através da natureza humana da simpatia.

Quanto ao aspecto da natureza da teoria Humeana, é possível adentrar três vias. Da primeira (objetivista), pode-se considerar uma interpretação em que os princípios constantes e universais da natureza humana são iguais, e portanto, o fato de as concepções morais variarem

²⁵Denomina-se assim a teoria de David Hume tendo em vista que o movimento naturalista se baseia na observação da realidade pautada na experiência, e objetiva mostrar que o indivíduo é determinado pelo ambiente e por sua hereditariedade.

não exclui uma possibilidade da existência de princípios e padrões morais uniformes. Da segunda via, pode-se perceber a teoria como subjetiva ao considerarmos que tem a possibilidade de levar a uma leitura da moral onde o “bom” ou o “mau” são predicados que se ligam a espécie humana de forma estritamente psicológica e que dependeria da referência de certos tipos de emoção, pressupondo uma questão sentimental para atitudes morais em que juízos são sempre expressões de sentimentos.

E, conforme visto, uma terceira via defende o intersubjetivismo, tendo em vista que Hume pretenderia sim uma uniformidade em sua teoria moral, no sentido de que os seres humanos são constituídos de uma mesma forma, e, portanto, tendo em vista as propriedades de sua natureza conseguiriam chegar a decisões morais semelhantes quando sua percepção não estiver contaminada (por imparcialidades, por exemplo, a inveja), sem ignorar no entanto a subjetividade individual de cada ser humano que deriva justamente de suas impressões individuais sobre os objetos. Percebe-se, ainda, que mesmo um julgamento moral racional pode ter um fundo no sentir – qual seja, na busca pela aprovação ou o sentimento de regozijo por ter tomado determinada decisão e no evitamento da reprovação social. Conclui-se que a moralidade possui fortes indicativos de estar sedimentada em um fundo emocional, senão no momento da reflexão para tomada de decisões, ao menos antes disto, na justificativa do porquê pensamos no dever ser moral. Dessa forma, tais emoções de busca pela aprovação e evitamento de reprovação funcionariam como uma justificativa por trás da moralidade. Assume-se nesta dissertação, portanto, a posição intersubjetivista de Capaldi, justamente por se entender que há uma intenção de Hume de tentar encontrar um fundamento para a moral, e pela forma com que o autor faz isso ser achar este na simpatia que advém das características humanas.

As emoções de busca pela aprovação e evitamento de reprovação parecem funcionar não como um repelente, mas como um espelho para a justificativa por trás da moralidade. É possível pressupor, por fim, que o comportamento humano, em especial a capacidade de sentir emoções, é um fator que não se pode ignorar quando se pretende entender a fundo as origens da moralidade. Dito isso, a complexidade das emoções deve ser levada em conta. Um mesmo sentimento pode resultar na percepção de ações moralmente corretas ou incorretas em um cenário geral. Relaciona-se a isto a teoria de Hume no tocante a busca humana por aprovação. A variação de juízos morais está interligada ao sentido emocional que damos para diversas justificativas que nos são apresentadas.

Por fim, cabe dissertar a hipótese na qual se funda a presente dissertação, qual seja: a empatia, considerada a partir das emoções, percepções e sensações da experiência consciente humana, faz parte intrínseca da construção da moralidade como um instrumento de um mecanismo social, atuando como um elemento essencial para a ética. A simpatia, definida como um elemento da natureza humana, de fato demonstrou ser um mecanismo que, para a teoria de David Hume está intrinsecamente interligado a moralidade. Quanto as hipóteses secundárias, qual sejam, de que (a) a simpatia deve ser valorizada positivamente no tocante a tomada de decisões morais e que (b) influencias sentimentais devem ser valorizadas negativamente pois prejudicam a construção de decisões moralmente corretas. A resposta está no sentido de que nem sempre se colocar no lugar do outro será uma experiência consciente. Dessa forma, não é sempre que tomamos partido de outrem que isto deve ser valorizado positivamente no tocante a tomada de decisões morais porquanto a imparcialidade pode estar presente nos seres humanos, conforme a própria teoria Humeana defende, no sentido de que uma decisão moral pode estar “contaminada” pelas paixões. No entanto, a mesma teoria também defende que as decisões morais podem ser aperfeiçoadas pela reflexão que afasta o indivíduo de suas questões pessoais, e, ainda, ela está sempre interligada à simpatia, que é inerente a natureza social humana. Portanto, a simpatia em si pode ser considerada sempre positiva, porque para a teoria Humeana ela se trata de um elemento próprio da constituição humana enquanto seres sociais, e não se trata de um “tomar o partido de determinado indivíduo”. Assim sendo, a simpatia deve sim ser valorizada positivamente no tocante a tomada de decisões morais, no entanto, a influência das paixões pode sim prejudicar a tomada correta de decisões.

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. Hume. São Paulo, Ed: Loyola, 2003.

AYER, A. J. Hume A Very Short Introduction. Oxford University press. 2001

AYER, A. J. Hume. The arguments of the Philosophers. Edited by Ted Honderich. Taylor & Francis e-Library, 2003.

BAIER, Annette. A Progress of Sentiments, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

BAILLIE, J. Routledge Philosophy Guidebook To Hume on Moality. Routledge. University College London London and New York. 2000.

BLOOM, P. Against Empathy - Boston Review. Tradução de Flavio Williges – UFSM. Disponível em: <https://www.academia.edu/32057531/Paul_Bloom_Contra_a_empatia> Acesso em: 22 dez. 2022

BRITO, A. N. de. 2001. Hume e o empirismo na moral. *Philosophos*, Goiânia, v.6, n. 1 e 2, p.11-25.

BROAD, C. D. Five Types of Ethical Theory. Londres: Kegan Paul, 1948

CAPALDI, Nicholas. Hume's Place in Moral Philosophy. New York: Peter Lang, 1989.

CONTE, J. Sobre a natureza da teoria moral de Hume. *kriterion*, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 131-146.

COHON, Rachel. Hume's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de Outono de 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>> Acesso em: 30 Out. 2020.

FOGELIN, Robert J. Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985

Hume, D. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: ed. Selby-Bigge, 1894, p.173. Tradução por José Oscar de Almeida Marques, apresentada no volume *Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*, Ed. Unesp, São Paulo, 2003.

HUME, D. Four Dissertations. *A Dissertation on the passions*. Edited by John Immerwahr. Facsimile da edição de 1757 publicada por A. Millar, Thoemmes Press, 1995); Tradução de Jaimir Conte. *Revista princípios*, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 371-399, Natal.

HUME, D. Hume's Moral Ontology. *Hume Studies*, Ontário, v. 11, n. 2, p. 189-214, 1985.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Unesp, 2004.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano*. Traduzido por Leonel Vallandro. Edição Os Pensadores. São Paulo, Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª Edição, Editora Unesp, 2000.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes, 4ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa. ISBN 978-972-31-0936-8, 2015.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Editora da Unicamp, Campinas. 1995.

JAHODA, Gustav. *Theodor Lipps and the shift from “sympathy” to “empathy”*. Journal of the history of the behavioral sciences. Doi; 10.1002/jhbs.20080. Primavera 2005.

KAUPPINEN, Antti. *Moral Sentimentalism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de Inverno de 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/moral-sentimentalism/>>. Acesso em: 29 out. 2020

MACKIE, J. L. *Hume’s Moral Theory*, London: Routledge, 1980.

MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Londres: Penguin, 1977

MARINO, T. *Empatia em Tempos de Pós-humanismo: Um Estudo Sobre Alteridade e Compreensão Histórica a Partir da Obra Androides Sonham com Ovelhas Elétricas?* (1968). Dissertação (Pós-graduação em História Social das Relações Políticas) - Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2020.

NORTON, David Fate. *Hume’s Moral Ontology*. *Hume Studies*, Ontário, v. 11, n. 2, p. 189-214, 1985

SCHNEEWIND, J. B. 2001. *Hume e a virtude naturalizada*. In: _____, *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Traduzido por Magda França Lopes. São Leopoldo, Unisinos, p. 389 – 413. (Coleção Ideias).

SILVA, Jean Pedro Malavolta e. *Simpatia e sentimentos morais em David Hume*. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/156341>> Acesso em: 07 fev 2023

SILVA, R. & PIGNATA, M. *Charles Darwin e a Teoria da Evolução*. Disponível em: <<https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/80/o/TCEM2014-Biologia-RicardoFernandesSilva.pdf>> Acesso em: 13 nov. 2022

SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 2005.

STROUD, B. *Hume*. London, Routledge, 1977.

TAYLOR, Jaqueline. “Virtue and the Evaluation of Character” (in: *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006).

VALADARES, A. A. A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume. *Revista Kriterion* 50, Jun. 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100013>> Acesso em: 30 nov 2022

ZAHREDDINE. S. H. *Costume e hábito no livro I do Tratado de Hume: um estudo filosófico-conceitual*. *Revista Ítaca*, UFMG. n. 28. ISSN 1679-6799, 2019.