

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

THAIS CRISTINA CORDEIRO

## **A FORMAÇÃO DOS JUÍZOS MORAIS NA TEORIA MORAL DE DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Profa. Dra. Maria Isabel Limongi

CURITIBA

2013



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 96 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao vigésimo sétimo dia do mês de março do ano de dois mil e treze, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar), Dr. Rodrigo Brandão (UFPR), sob a orientação da professora Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Thais Cristina Cordeiro, intitulada "**A formação dos juízos morais na teoria moral de David Hume.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pela Professora Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovada" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 27 de março de 2013.



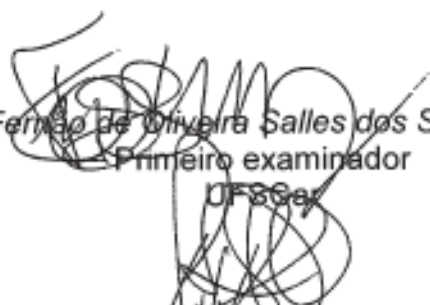
Aurea Junglos

Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



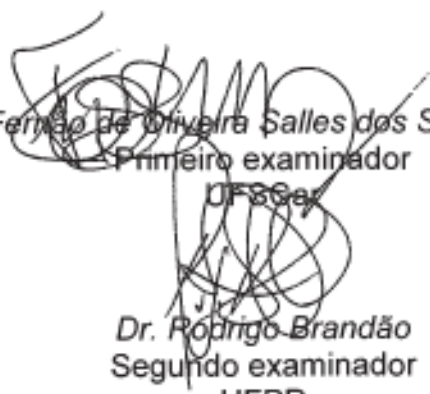
Dra. Maria Isabel Limongi

Orientadora e Presidente da banca examinadora  
UFPR



Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz  
Primeiro examinador

UFSCar



Dr. Rodrigo Brandão  
Segundo examinador  
UFPR





**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 96 de 27/03/2013

**Mestranda: Thais Cristina Cordeiro**

**Título da Dissertação "A formação dos juízos morais na teoria moral de David Hume."**

**Integrantes da banca examinadora**

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Orientadora e Presidente da banca examinadora  
Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar) Primeiro examinador  
Prof. Dr. Rodrigo Brandão (UFPR) Segundo examinador

Notas

70

70

70

**Média final**

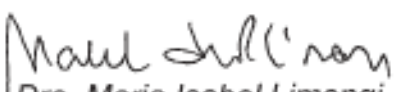
70

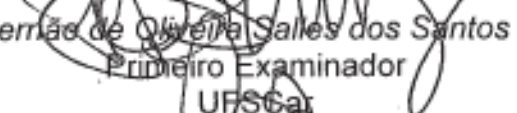
**Conceito**

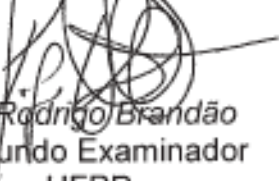
C

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

  
Dra. Maria Isabel Limongi  
Orientadora e Presidente da banca examinadora  
UFPR

  
Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz  
Primeiro Examinador  
UFSCar

  
Dr. Rodrigo Brandão  
Segundo Examinador  
UFPR


§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

  
Prof. Dra. Maria Isabel Limongi  
Coordenadora do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, ...30...junho...2013

Prof. Doutor Marva Isabel  
Cimongi

Assinatura: Mateus Juliano

Dedico esse trabalho ao meu Pai, Aroldo Rocha Cordeiro, que não está mais entre nós, à minha Mãe Vera Maria Folda Cordeiro, às minhas queridas amigas Solange Bittenbier e Juliana Bumbeer por estarem sempre presentes quando preciso tanto afetivamente quanto profissionalmente.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus que sempre ouviu minhas preces, esteve sempre ao meu lado nos momentos difíceis e me deu forças para chegar onde estou.

Agradeço aos meus pais que nos momentos tristes e felizes sempre estiveram comigo.

Às minhas amigas Solange Bittenbier e Juliana Bumbeer pois sempre que precisei estiveram dispostas a me ajudar apoiando nos momentos de dificuldade, para que eu pudesse concluir meus estudos.

À orientadora Maria Isabel Limongi pela paciência, carinho e compreensão.

*A razão é e só deve ser a escrava das paixões.*

David Hume

## RESUMO

Pretendo, neste trabalho, analisar a formação de conceitos na construção do sistema moral de Hume atrás de um debate entre o autor escocês e três representantes de sistemas morais distintos. Respectivamente John Locke e sua moral demonstrativa, Francis Hutcheson e a moral sentimentalista e por fim Thomas Hobbes e a moral egoísta. Hume elaborou um sistema moral inédito, mas não podemos desconsiderar que suas críticas e elogios a outros filósofos morais são fundamentais na constituição de seu projeto sobre as ações morais. Propomos neste trabalho, elencar três concepções distintas às quais Hume recorre para justificar seu ataque à tradição moral racionalista, às relações de ideias encontradas no *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke. Focaremos esse ponto da teoria moral lockeana, pois Hume pretende provar que a moral não é passível de demonstração aos moldes da matemática, conforme pretendia Locke. Em seguida apresentaremos o elogio de Hume conferido aos sentimentalistas morais. Tomamos como representante da presente corrente Francis Hutcheson. Hume adota o *moral sense* e o rearranja conforme sua concepção própria. Por fim, apresentamos a moralidade em Thomas Hobbes, que é egoísta. Notamos que com essa conversa entre Hume e nossos filósofos escolhidos os papéis da razão e das paixões são recolocados de modo original para a época. Depois de expormos as teorias desses três filósofos, e de posicionarmos Hume, estruturando dessa maneira a sua edificação sobre a moralidade, pretendemos demonstrar como para a Hume a moral é regulada e podemos alcançar, a partir da própria natureza humana, juízos morais estáveis.

## ABSTRACT

I intend in this work to analyze important concepts in the construction of Hume's moral system behind a debate between the Scottish author and three representatives of different moral systems. Respectively John Locke and his moral demonstrative, Francis Hutcheson and moral sentimentalist and finally Thomas Hobbes and his selfish moral. Hume developed a novel system of morality, but we can not ignore that his criticisms and compliments the other moral philosophers are fundamental in the constitution of his Project. We propose in this paper, listing three different conceptions of which Hume uses to justify his attack on the moral rationalist tradition, on the relation of ideas found in the *Essay concerning human understanding* by John Locke. We will focus this point of Lockean moral theory, since Hume intends to prove that morality is not susceptible to molds demonstration of mathematics, as intended Locke. Then, we present the praise given to Hume's moral sentimentalists. We take this as representative of the current Francis Hutcheson. Hume adopts the moral sense and rearrange as your own design. Finally, we present morality in Thomas Hobbes, that is selfish. We note that this conversation between Hume and our philosophers chosen the roles of reason and the passions are replaced so original for its time. After exposing the theories of these three philosophers, and position ourselves Hume, thus structuring your edification about morality, we intend to demonstrate how Hume morality is regulated and can achieve from the very human nature, stable moral judgments.

## LISTA DE SIGLA

TNH – Um Tratado da Natureza Humana

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1. LOCKE E HUME: A DEMONSTRABILIDADE DA MORAL.....</b>	<b>17</b>
1.1 AÇÃO E RAZÃO: ACORDO E DESACORDO COMO FUNDAMENTO DA MORALIDADE.....	17
1.2 MODOS MISTOS – ARQUÉTIPOS DE SI MESMOS.....	24
1.3. DEUS COMO LEGISLADOR.....	27
1.4. A INTERPRETAÇÃO DE HUME:.....	30
<b>2. HUTCHESON E HUME – O ELOGIO AO SENTIMENTALISMO MORAL.....</b>	<b>35</b>
2.1 HUTCHESON CONTRA O EGOÍSMO MORAL.....	35
2.2 <i>MORAL SENSE</i> . A APREENSÃO DA MORALIDADE.....	36
2.3 O SENSO MORAL EM HUME.....	40
<b>3. HOBBS E HUME – COMO HUME SUPERA O RELATIVISMO MORAL EM HOBBS.....</b>	<b>43</b>
3.1 HOBBS. A MORAL É UMA REALIDADE SUBJETIVA.....	43
3.2 AS REGRAS DE CORREÇÃO EM HUME.....	47
3.3. PRINCÍPIO DA SIMPATIA.....	56
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>62</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>64</b>

## INTRODUÇÃO

Gostaríamos de esclarecer aos professores da banca examinadora através dessa fala inicial que o texto apresentado passou pela revisão de minha orientadora, professora doutora Maria Isabel Limongi, no entanto, não o corrigi em tempo hábil para a defesa em decorrência, principalmente, de obstáculos de ordem pessoal que me acompanham há algum tempo e que periodicamente - sobretudo durante o mestrado - se apresentaram a mim de maneira cada vez mais severa (como é próprio da natureza deles – desse tipo de dificuldade) e não fui eficiente em suplantá-los e conseqüentemente me distanciei em prezar pela qualidade de meu trabalho que poderia ter se constituído em uma produção superior pela associação de meu encanto pessoal pelo tema escolhido, inspirada pelo próprio Hume que afirma no livro *III* que *“A moral é um tema que nos interessa mais do que qualquer outro. Imaginamos que a paz na sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito; e é evidente que essa preocupação deve fazer nossas especulações parecerem mais reais e sólidas que quando o assunto nos é, em boa parte, indiferente.”* (TNH. III, I, I) e de certa capacidade particular, além da competência e generosidade de minha orientadora.

É notável que no período em que nosso trabalho fluía com a dinâmica: minhas leituras, dúvidas que surgiam, reuniões para esclarecimento e produção textual o trabalho rendia muito mais e a qualidade do que era produzido também se mostrava mais elevada como acreditamos se nota no primeiro capítulo. O texto sobre a recusa de David Hume ao racionalismo moral de John Locke, ainda que necessite de ajustes significativos, foi o mais trabalhado durante todo o processo de construção da dissertação.

Esse texto também mudou os rumos da dissertação que inicialmente trataria dos papéis da razão e dos sentimentos na teoria moral de Hume. Quando foi apresentado à banca de qualificação da qual fazia parte o professor Rodrigo Brandão – que aprecia trabalhos que apresentam diálogos entre autores – segundo ele mesmo mencionou em seu parecer a essa produção, houve a sugestão de que a estrutura do trabalho fosse estabelecida por capítulos que demonstrassem diálogos

entre Hume e nossos autores selecionados.

Convém justificar a escolha dos autores presentes nessa dissertação que dialogam com Hume. Para tanto, pretendemos expressar o que se pretende finalmente na produção desse trabalho. A teoria moral de Hume mesmo sendo uma teoria original, inédita, como será demonstrado ao fim da dissertação - adiantando aqui que é justamente como a moral é regulada a originalidade desse sistema - é edificada a partir de um intenso debate presente no século XVII sobre os papéis da razão e dos sentimentos na formação dos juízos morais. E é a partir dessas contendas que Hume estabelece seu sistema moral inédito.

John Locke foi escolhido como representante do racionalismo moral. Segundo o autor a moralidade poderia ser demonstrada aos moldes da matemática. Hume, no início do livro III do *Tratado da Natureza Humana* esforça-se em demonstrar que a moral não pode ser fundamentada na razão num debate implícito com Locke que afirma que nas relações de ideias é encontrada a essência da moral. John Locke, portanto, se apresenta, a respeito desse assunto, especificamente, como opositor de Hume. Nesse capítulo minha orientadora e eu já conversamos sobre ajustes necessários, dentre eles demandas primárias que passaram despercebidas, por exemplo, destacar citações e relacioná-las claramente com seus autores, fazer referência das citações, corrigir construções de frases e pontuações (fatos que se percebe terem ocorrido em outros momentos de toda a dissertação e os quais serão rigorosamente retificados). Algumas notas de rodapé também podem ser consideradas muito longas ou deslocadas, isto é, é preciso revê-las mais cuidadosamente, reduzi-las ou readequa-las a outro momento do texto.

O segundo capítulo trata do sentimentalismo moral como alternativa ao racionalismo e com ele pretendemos demonstrar uma explícita preferência de Hume pelos projetos morais de autores como Francis Hutcheson. Nosso autor expressamente acolhe o sentimentalismo moral e adota o *moral sense* como um sentimento presente na natureza humana, porém, Hume diverge de Hutcheson e ultrapassa o sentimentalismo ao rejeitar que possuímos - em nossa natureza humana - uma composição tal que nos permite aprovar ou desaprovar uma ação enquanto observadores de modo universal e nos apresenta de modo original um sistema moral que explica que as diferenças nas concepções morais encontradas em sociedades, culturas e civilizações distintas se justificam de um modo

inteiramente inovador e destoante da justificativa Hutchesoniana que alega que a diversidade moral é causada por algum tipo de deformidade nesse aparato próprio que cada ser humano possui.

Portanto, há um aspecto fundamental que destaca Hume da posição sentimentalista de Hutcheson. Hume leva em consideração as circunstâncias em que se dá a ação moral, a parcialidade do observador e a utilidade. A moralidade é ajustada, adaptada, sintonizada, calibrada (nas palavras da professora Maria Isabel) de acordo, sobretudo com um recurso da natureza humana: o princípio da simpatia que é tema de um capítulo e do qual trataremos mais adiante.

A concordância entre Hume e Hutcheson permanece no campo do tipo de sentimento do qual se trata o sentimento moral. Para Hume, igualmente como é para Hutcheson, há um tipo específico de sentimento que é o sentimento moral e como observamos no Livro III, Parte I, Seção II do *Tratado*:

Em primeiro lugar, é evidente que, sob o termo prazer compreendemos sensações muito diferentes, e que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato. Uma boa composição musical e uma garrafa de um bom vinho produzem igualmente um prazer; mais ainda, sua excelência é determinada unicamente pelo prazer. Mas diremos por isso que o vinho é harmonioso, ou a música saborosa? (TNH. III, I, II. Pág. 511)

Na citação acima Hume está preocupado em refutar os sistemas morais com fundamento na razão. Com aquele exemplo o autor quer revelar que as relações encontradas nas ações morais das criaturas racionais podem do mesmo modo serem encontradas na matéria inanimada colocando-as em condições de apreciação moral, isto é, ser avaliadas como virtuosas ou viciosas. Em decorrência dessas relações poderíamos ser acometidos de um sentimento de prazer e desprazer e é por isso mesmo que Hume adota a posição dos sentimentalistas morais e propõe que as sensações são distintas umas das outras e que o prazer surge a partir delas (por isso mesmo também, gosto e apreciação moral teriam a mesma origem). Em outras palavras meu prazer é despertado diante de sensações diferentes, com funções específicas. Desse modo, justifica-se um sentimento moral ou o *moral sense*, responsável pelas apreciações morais que Hume adota lá de Hutcheson. Diante disso Hume opõe-se a outro autor, Thomas Hobbes, que escolhemos para ilustrar como o sistema moral de nosso autor não se constitui como uma moral

solipsista. Reiteramos que Hume escapa do solipsismo também por conta do princípio da simpatia.

Hobbes é um representante do relativismo moral e quando se pensa que os juízos morais, segundo Hume, são formados no próprio sujeito, corre-se o risco de se prefigurar que nosso autor desenvolve um sistema moral solipsista. Tese que definitivamente somos contrários. Hume não é um relativista moral. E Hobbes serve em seu debate para que o autor escocês demonstre onde o filósofo inglês acerta e erra. Hobbes acertaria ao notar que os sentimentos participam das nossas apreciações morais, porém, erra ao não fazer a distinção entre as sensações, ação bem executada por sentimentalistas morais como Hutcheson.

Na última verificação do texto feita por minha orientadora, há a provável necessidade de alteração na ordem de apresentação da conversa entre Hume e Hutcheson e Hume e Hobbes. Sua proposta é de que esses dois debates estejam presentes em um só capítulo sendo Hobbes o primeiro a aparecer, pois assim teríamos a apresentação de uma moral relativista, a solução trazida pelo sentimentalista moral Francis Hutcheson e no terceiro capítulo desenvolveríamos a solução de Hume apenas com um texto bem melhor desenvolvido do que o atual sobre o princípio da simpatia.

O texto a respeito das regras de correção dos juízos, matéria verificada por Hume no livro I será, por nossa decisão (de minha orientadora e minha), eliminado da dissertação por ser o assunto que nos ocorreu mais recentemente e por ser o texto menos amadurecido e com maiores problemas na explanação. O princípio da simpatia, para o que nos propomos, se mais burilado, aperfeiçoado, aprimorado será suficiente para dar conta do plano de regulação dos juízos morais em Hume. Não há, conforme se pode observar no texto, clareza suficiente na descrição das regras de correção dos juízos, tampouco a relação necessária entre esse tipo de correção e o princípio da simpatia, relação esta fundamental para que ambas apareçam no capítulo sobre a regulação e estabilidade da moral em Hume. Seria necessário descrever como Hume as compreende e como ambas se comunicam. Qual o papel na correção da parcialidade. Quais as consequências da ação de cada uma delas ou se esses efeitos se assemelham. Por fim, concluímos que o texto sobre a correção das regras gerais não está bem explicado e eliminá-lo não traria prejuízos, ao contrário, permanecer mal elaborado como está seria mais danoso ao que

desejamos como resultado final do percurso da dissertação e tentar melhorá-lo despenderia um tempo maior do que aquele que agora dispomos.

Nossa proposta, uma resolução tomada pela professora Maria Isabel e por mim, aos professores é a de, no prazo que nos resta, efetuarmos as correções e explicações necessárias bem como acolher as sugestões dos professores examinadores e nos comprometermos a reencaminhar o texto final assim que estiver pronta a versão definitiva já que compreendemos a insuficiência do que lhes foi apresentado. Contudo, devemos enfatizar que pessoalmente, esteja satisfeita com a ideia e o encadeamento do trabalho. Por tentar desenvolver o exercício de compreensão e explanação do sistema moral de David Hume. Recordo-me de comentários de colegas admirados pela escolha do tema, já que para muitos a moral é objeto menor na obra do autor escocês.

Nosso desejo é o de demonstrar, ao menos em linhas gerais, a relevância que o sistema moral humiano pode ter nos assuntos morais atemporais e universais, explicando como se produzem as divergências morais nas diversidades das civilizações e como a moral aparece num movimento dinâmico e de constante atualização entre os indivíduos, além de ressaltar que os diálogos ocultos ou ostensivos que marcam a edificação de seu sistema demonstram que, para Hume, a moral está expressamente assentada nos sentimentos e como a ideia de regulação, erigida dessa mesma base, se dá em cooperação com a razão.

A primeira obra produzida por David Hume intitula-se *O Tratado da natureza humana* e é composta por 3 livros: livro I, do Entendimento, Livro II, das Paixões e livro III, da Moral. Mais tarde, devido à repercussão negativa que esta obra alcançou em sua época, Hume reescreve os três livros que a compõem e os publica sob o título de *Investigações sobre o entendimento humano* (1748), *Investigações sobre os princípios da moral* (1751) e *Dissertação sobre as paixões* (1757). De acordo com o autor, todas essas obras, são aprimoradas quanto à forma, mas não quanto ao conteúdo. Não haveria nenhum desenvolvimento no interior da obra que merecesse atenção especial, pois nada do que fora introduzido nesta nova escrita teria sofrido modificações substanciais.

O livro III, da *Moral*, do *Tratado da natureza humana*, é o livro ao qual nos dedicaremos para compreender o sistema moral humeano, no entanto, recorreremos também, por vezes aos livros I (do Entendimento) para explicação de como são

regulados nossos juízos e II (das paixões) para explicar o princípio da Simpatia bem como às *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

Hume nos informa que sua investigação moral é uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais, e, ao nos apresentar o livro III, que este seria um projeto independente dos dois que o precedem (do Entendimento e das Paixões). A pretensão de nosso autor com isso é por fim às infundáveis disputas que ameaçam o êxito da filosofia, sobretudo colocando em xeque o poder da razão atribuído por nomes como John Locke, um dos autores que dialogará com Hume nesse trabalho.

O projeto de Hume é aniquilar os raciocínios abstrusos instaurados pela metafísica clássica, por intermédio de sua teoria inédita das ideias a qual afirma que de uma impressão prévia procede uma ideia que distinguimos da primeira por ter menor grau de força e vivacidade, Hume procura esvaziar a filosofia das noções abstrusas que a metafísica clássica fabricara. O método experimental, que em Hume também se aplica às questões morais pretende circunscrever a filosofia no âmbito da experiência.

Teremos, por meio do método experimental de Hume, o deslocamento da necessidade causal da realidade objetiva para a subjetiva. Hume desenvolverá seu sistema moral trabalhando ao redor dessa questão. Em primeiro lugar apontando a impossibilidade de a moral ser fundamentada na razão. Depois demonstrando que é no sujeito que se encontra o fundamento da moral, mais especificamente num sentimento moral, *feeling*, por fim nosso autor irá escapar de um solipcismo moral encontrando regras de correção dos nossos próprios juízos na sociabilidade através do princípio da simpatia.

No capítulo 1 trataremos da crítica de Hume à concepção segundo a qual a moral encontra-se fundada nas relações de ideias. John Locke será o opositor de Hume nesse capítulo. Locke afirma que a moralidade, assim como a álgebra pode ser descoberta pela razão, pois seria fundada nas relações de ideias. A moral, portanto, seria passível de demonstração e certeza do mesmo modo que as questões da geometria, havendo um acordo e desacordo da ação com a razão. Iremos apresentar a oposição oferecida por Hume a Locke ao observar que são quatro os tipos de relações de ideias (*semelhança, contrariedade, graus de*

*qualidade e proporções de quantidade e número*) e que, se as levarmos realmente em conta da produção de nossos juízos, incorreremos em absurdos morais, pois estas relações podem ser aplicadas, além das ações humanas, aos objetos inanimados e seres irracionais cujas ações não são objeto de juízos morais.

Iremos observar no capítulo 2 que Hume faz um elogio ao sentimentalismo moral e o representante dessa corrente filosófica a demonstrar os conceitos com os quais Hume estaria de acordo na formação dos nossos juízos morais é Francis Hutcheson.

Hutcheson opõe-se ao racionalismo e ao egoísmo moral, e assume o *moral sense* de Shaftesbury que em linhas gerais seria princípios humanos inatos que nos fazem agir desinteressadamente, sendo para Hutcheson um: “*poder de receber essas percepções de ações morais, diferentes das de vantagem*”.<sup>1</sup> Apontaremos que Hume se vale desse sentimento moral dos sentimentalistas para desenvolver seu projeto e demonstrar que é no sujeito que observa a ação e não na própria ação que se encontra a moralidade e que este não é qualquer tipo de sentimento, mas um específico que nos capacita a aprovar e desaprovar ações humanas.

No capítulo 3 nós iremos expor um terceiro debatedor de Hume, Thomas Hobbes. Este, representante do egoísmo moral desenvolve uma teoria moral baseada nos interesses particulares dos indivíduos. Portanto, para Thomas Hobbes a moral é subjetiva. Para Hume, a moral possui também um elemento subjetivo que nos move a depreender de algo dado, isto é, um sentimento de determinação, um *feeling*. Nesse momento, observamos o quanto Hume se afasta da moral hobbesiana baseada exclusivamente no direito de autoconservação. A moral de Hobbes é relativista e é no próximo capítulo que encerraremos este trabalho e apontaremos os mecanismos de regulação da moral apontados por Hume, a saber: as regras de regulação dos juízos apresentadas por nosso autor no Livro I, *Do Entendimento*, e o princípio da Simpatia evidenciado no Livro II, *Das Paixões*.

Há um princípio de transferência de vivacidade de emoções na avaliação humeana concernente à necessidade causal. Conheceremos no capítulo 4 este princípio que tem como função a transferência de vivacidade de emoções. Podemos encontrá-lo na investigação de Hume acerca das nossas paixões e crenças. É a característica da comunicação das paixões inerentes à natureza humana pela qual

---

<sup>1</sup> HUTCHESON, FRANCIS. **Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral.** FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas, SP, Volume I, p. 115.

somos removidos de uma condição moral egoísta e relativista. Por intermédio do princípio da Simpatia, que é a reverberação das mentes humanas, isto é, a transferência das nossas paixões, é que a natureza humana conseguirá adquirir estabilidade.

## 1. LOCKE E HUME: A DEMONSTRABILIDADE DA MORAL

Pretendemos apresentar em primeiro lugar como John Locke constitui sua tese que fundamenta os princípios da moral e por fim as implicações da crítica de Hume ao filósofo inglês em sua própria teoria moral. Embora Locke não seja o mais importante opositor de Hume, pois Hume e Locke têm em comum o fato de que ambos fundam seus aprimorados exames da natureza humana integralmente sobre a experiência, o papel da razão na moralidade é um ponto de divergência entre os filósofos.

Grande parte da filosofia moral de David Hume é construída a partir de observações que nosso autor realiza nas teorias morais de importantes filósofos que se dedicaram ao tema da origem das distinções morais no século XVII. Dentre eles escolhemos para traçar a construção da moral humeana, o Filósofo inglês John Locke (1632 – 1704), cuja teoria moral serve de base para Hume provar a incapacidade da razão em fundar a moralidade.

### 1.1 AÇÃO E RAZÃO: ACORDO E DESACORDO COMO FUNDAMENTO DA MORALIDADE.

Hume, no livro III, esforça-se em demonstrar que a razão não pode ser a fonte das ações morais, isto é, uma boa filosofia não pode defender a eterna adequação e inadequação das nossas ações com a moral. Esse tipo de falácia, segundo o autor escocês, geraria dois fatores que contrariam o cenário da moralidade com os quais não deveria concordar qualquer moralista razoável que investigue os princípios das ações humanas.

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais,

completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.<sup>2</sup>

Em primeiro lugar, se levarmos em consideração o acordo e o desacordo da ação com a razão como fundamento da moralidade, obrigatoriamente, devemos desprezar todas as contingências que acompanham as ações de modo que, nas palavras de Hume, “*a questão dizer respeito a uma maçã ou a um reino, ou entre o erro poder ou não ter sido evitado*”.<sup>3</sup> E, em segundo lugar, acrescenta Hume, o acordo ou o desacordo que resulta em verdade ou falsidade não permite graus e, portanto, todas as virtudes e vícios seriam iguais, independente das circunstâncias em que a ação ocorra, conforme verificaremos mais adiante.

John Locke defende, a partir de sua teoria das ideias<sup>4</sup>, que a moral é passível de demonstração e predisposta à certeza ao modo da álgebra e da geometria conforme observamos em sua explanação abaixo:

Não duvido que as medidas do que é certo ou errado possam ser deduzidas de proposições evidentes por si próprias, por conseguinte necessárias e tão incontestáveis como as da matemática, se alguém quiser aplicar a estas discussões de moral com a mesma indiferença e com a mesma atenção com que se aplica a seguir os raciocínios da matemática. Pode compreender certamente a *relação* de outros *modos*, tão bem como as de número e extensão; e não consigo perceber por que é que elas não seriam capazes também de demonstração, se se pensasse em métodos devidos, para examinar ou seguir o seu acordo ou desacordo. <<Onde não houver propriedade não haverá injustiça>>, é uma proposição tão certa quanto uma demonstração de Euclides; pois sendo a ideia de propriedade a de um direito a uma certa coisa, e a ideia que se designa pelo nome de <<injustiça>> a invasão ou a violação desse direito, é evidente que estas ideias, assim estabelecidas, com estes nomes ligados a elas, permitem-me saber com tanta certeza que esta proposição é verdadeira, como sei que um triângulo tem três ângulos iguais a dois rectos. Outra proposição com igual exactidão é a seguinte: <<nenhum governo permite uma absoluta liberdade>> ; sendo a ideia de governo a do estabelecimento de uma sociedade sobre certas regras ou leis que exigem conformidade com elas, e a ideia de liberdade absoluta a de que cada um pode fazer tudo o que lhe agradar, posso estar certo da verdade desta proposição como de qualquer uma da matemática.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> TNH. P. 498

<sup>3</sup> TNH. P. 500

<sup>4</sup> Mas, antes de iniciar, quero pedir desculpas ao leitor pelo uso e abuso que farei da palavra *ideia*. Sendo o termo que, a meu ver, melhor designa tudo que possa ser *objecto* do entendimento quando um homem pensa, com ele significarei o que poderia ser expresso com as palavras *fantasma, noção, espécie, ou o que quer que o espírito utilize para pensar*. (ENSAIO. P.27)

<sup>5</sup> ENSAIO. P. 755 E 756.

Hume avalia que se a moralidade diz respeito a um acordo ou desacordo da razão com a ação, o vício e a virtude estariam presentes em algumas relações de objetos ou seriam uma questão de fato descoberta por nosso raciocínio. O território da moral pertence inteiramente a essa faculdade da mente, segundo o conceito de razão iluminista, isto é, a razão instrumental ou razão dedutiva clássica, faculdade esta a que se atribui o poder de calcular e demonstrar e é em oposição à teoria lockeana que Hume sustentará essa incapacidade da razão<sup>6</sup>. Hume investigará quais as propriedades das relações para atestar a impossibilidade da razão demonstrar a moralidade.

Para Locke é verdadeiro que *“todo conhecimento consiste unicamente na percepção do acordo ou desacordo de nossas próprias ideias.”*<sup>7</sup>. E exemplifica afirmando que *“uma harpia não é um centauro, é um conhecimento tão certo e uma verdade tão categórica como dizer que um quadrado não é um círculo.”*<sup>8</sup>. Locke considera as dificuldades que seu sistema apresenta, já que admite que jamais poderemos conhecer todas as propriedades unificadas na substância nem que o vínculo unitivo seja inalterado. Como o espírito saberá que suas ideias concordam com as coisas realmente? No entanto, não abre mão de demonstrar que se trata de um verdadeiro conhecimento da realidade. Para o filósofo inglês, nosso espírito conhece as coisas a partir das ideias que delas se apresentam, segundo ele, este conhecimento se torna real na medida em que há conformidade entre as ideias que temos das coisas e a realidade das próprias coisas. Locke encontrará aqui a primeira dificuldade de seu sistema, que é a garantia de que o espírito sabe que há conformidade entre as ideias que possui e as próprias coisas, sobretudo, no caso dos modos mistos.

É evidente que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só pela intervenção das ideias que acerca delas possui. Por conseguinte, o nosso conhecimento é somente real conquanto haja uma *conformidade* entre as nossas ideias e a realidade das coisas. Mas qual será aqui o critério a seguir? Como é que o espírito, quando não percebe nada senão as suas próprias ideias, saberá que elas concordam com as próprias coisas?<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Hume faz uma distinção entre razão e entendimento. A razão se ocuparia das relações de ideias e o entendimento das relações de fato.

<sup>7</sup> ENSAIO p. 774

<sup>8</sup> ENSAIO, p 774

<sup>9</sup> ENSAIO, p.775.

Segundo o autor podemos ter certeza de dois tipos de ideias que concordam com as coisas e disso não podemos duvidar. Primeiramente as ideias simples<sup>10</sup>, que não são produzidas pelo espírito. Essas ideias, presentes nas coisas, são capturadas pelo espírito conforme a Vontade e a Sabedoria do Criador<sup>11</sup>, essas ideias agem naturalmente sobre o espírito, já que foram ajustadas para produzir em nós exatamente aquilo a que foram destinadas. Isso, segundo Locke, seria motivo suficiente para nos dar conhecimento real sobre as coisas.

Daqui se conclui que as ideias simples não são ficções da nossa imaginação, mas produções naturais e regulares das coisas existentes fora de nós, que operam realmente sobre nós; e, assim, as ideias simples levam consigo toda a conformidade que lhes é destinada ou que se adequam ao nosso estado, visto que nos representam as coisas sob as aparências que estão ajustadas a produzir em nós, pelas quais nos tornamos capazes de distinguir as espécies das substâncias particulares, de discernir os estados em que se encontram, e, por este meio, aplicá-las às nossas necessidades e aos nossos usos. Assim, a ideia de brancura ou amargor, tal como está no espírito, correspondendo exactamente ao poder que está num certo corpo de aí produzir uma tal ideia, tem toda a conformidade real que pode ou deve ter com as coisas que existem fora de nós. E esta conformidade, que se encontra entre as nossas ideias simples e a existência das coisas, é suficiente para nos dar um conhecimento real. (ENSAIO, 2001, p.776)

---

<sup>11</sup> Locke recorre ao modelo clássico fundado no princípio da causalidade para demonstrar a existência de Deus: “ Muito embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio, e não tenha gravado caracteres originais nos nossos espíritos que nos revelem a sua existência, podemos, no entanto, dizer que, ao dotar o nosso espírito de determinadas faculdades , deixou em nós, de alguma maneira, o seu testemunho. Uma vez que temos sensação, percepção e razão, não nos podemos furtar a provas manifestas de sua existência quando reflectimos sobre nós mesmos. Nem nos podemos queixar com justiça da nossa ignorância quanto a este importante ponto, uma vez que ele tão abundantemente nos forneceu os meios de os descobrir, e conhecer, tal como é necessário, o fim da nossa existência e a possibilidade da nossa felicidade. Mas, embora esta seja a verdade mais óbvia que a razão descobre, e embora a sua evidencia seja (se não me engano) igual à certeza da matemática, ela requer meditação e atenção, e o espírito deve aplicar-se a uma dedução regular, partindo do nosso conhecimento intuitivo, ou então ficamos tão incertos e ignorantes disso como de outras proposições que são em si capazes de demonstração evidente. Para mostrar, portanto, que somos capazes de *conhecimento*, isto é, estando certos de que há um Deus e como *podemos chegar a esta certeza*, penso que não precisamos de ir além de *nós próprios* e daquele conhecimento indubitável que temos da nossa própria existência. Penso que está fora de questão que o homem tenha uma ideia nítida de seu próprio ser; ele sabe certamente que existe, e que é alguma coisa. Não falo para aqueles que duvidam se são alguma coisa ou não, da mesma maneira que não discutiria com o nada absoluto ou tentaria convencer uma coisa que não existe de que ela é alguma coisa. Se alguém pretende ser tão céptico que negue a sua própria existência (porque na verdade duvidar ela é manifestamente impossível), deixem que esse alguém goze a sua cara felicidade de não ser nada, até que a fome ou alguma outra dor o convença do contrário. Creio, pois, poder considerar verdadeiro o que o conhecimento de cada um lhe garante, para além da liberdade de duvidar, quer dizer, que ele é *alguma coisa que na verdade existe* ”. ENSAIO. P. 859 e 860

E em segundo lugar as ideias complexas<sup>12</sup> que foram destinadas a serem arquétipos de si mesmas (os modos mistos)<sup>13</sup>, isto é, aquelas que são formadas pelo próprio espírito e que não recorem ao recurso da ostentação, que não têm sua origem em algo externo à mente, ao contrário, as coisas externas é que poderão ser consideradas na medida em concordem essas ideias de substâncias]<sup>14</sup>.

A união dessas idéias é feita exclusivamente pelo espírito, isto é, o espírito, por sua livre escolha junta as ideias que produz, então, torna-as um arquétipo de si mesmo sem qualquer vínculo com a natureza e a partir dessa formação é que passamos a considerar as coisas na medida em que são conformes ou contrárias a elas. Há, portanto, uma extensão desses arquétipos para o que está fora do espírito, e, por isso, nas palavras de Locke *“não temos a intenção de considerar as coisas senão enquanto conformes com as nossas ideias e, por conseguinte, não podemos deixar de atingir, neste ponto, uma realidade certa e indubitável”*.<sup>15</sup>

O conhecimento matemático, segundo Locke, é um exemplo favorável ao seu sistema moral, já que não consideramos as verdades matemáticas simples quimeras ou visões da imaginação humana, mas um tipo de conhecimento certo e real, sendo elas resultado exclusivo de nossas próprias ideias. Todas as propriedades presentes

---

<sup>12</sup> “Combinar numa ideia composta várias ideias simples: assim se formam todas as ideias complexas”. ENSAIO. P. 201.

<sup>13</sup> “Todo modo misto contém muitas ideias simples, pelo que me parece razoável perguntar de onde provém a sua unidade. E perguntar ainda como é que essa multiplicidade concreta passa a ser uma única ideia, visto que tal combinação nem sempre existe na natureza. A isto respondo: é claro que tem unidade devido a um acto da mente que agrupa essas várias ideias simples e as considera como uma ideia complexa contendo essas componentes; e o sinal desta união, ou o que geralmente é considerado como o seu complemento, é o nome que lhe é atribuído. Isto porque é através dos nomes que os homens normalmente regulam a relação dos tipos distintos de modos mistos, raramente aceitando ou considerando qualquer número de ideias simples para construir uma ideia complexa, a não ser nas associações para as quais há nomes. Por conseguinte, embora matar um velho seja tão adequado na sua natureza para ser unificado numa ideia complexa como o assassinio do próprio pai, não há um nome específico para o primeiro caso, mas ao segundo chama-se *parricídio*. A primeira não é tomada como uma ideia complexa específica nem como um tipo distinto das acções de matar um jovem ou qualquer outro homem.”

<sup>14</sup> “Portanto, qualquer que seja a natureza secreta e abstrata da substancia em geral, todas as ideias que tenhamos de tipos específico e distintos de substancias não são mais do que múltiplas combinações de ideias simples, coexistindo na tal causa de sua união, embora desconhecida, que faz com que o todo subsista em si. ENSAIO. P. 390. A substância é o suporte da união das ideias simples “Logo, quando discutimos ou pensamos acerca de qualquer tipos de substâncias materiais como o cavalo, a pedra, etc., embora a ideia que possuímos de ambos seja apenas a compilação ou a associação dessas múltiplas ideias simples das qualidades sensíveis que costumávamos encontrar unificadas na coisa denominada cavalo ou pedra, uma vez que não podemos conceber como é que ambas poderiam subsistir sozinhas ou uma na outra, supomos que existem num objeto comum ou são suportadas por ele. Este suporte é registrado sob o nome de substância, embora seja claro que não temos uma ideia clara e distinta acerca dessa coisa que supomos ser um suporte.” ENSAIO. P. 389

<sup>15</sup> ENSAIO, p777.

num triângulo, por exemplo, são consideradas verdadeiras por um matemático mesmo que esse jamais encontrasse em sua vida essa figura, pois ele leva em consideração apenas as ideias manifestas em seu espírito. O que significa que, onde quer que exista um triângulo, ele deve concordar com seu arquétipo que está presente no espírito. Então,

O matemático tem a certeza de que todo o seu conhecimento, respeitante a essas ideias, é real; porque, não considerando as coisas mais do que enquanto concordam com as ideias que tem no espírito, tem a certeza de que tudo o que sabe a respeito dessas figuras, quando elas têm *meramente uma existência real* no seu espírito, será também verdadeiro a respeito das mesmas figuras quando elas têm uma *existência real* na matéria: as suas reflexões, que não têm por objecto senão estas figuras, que são as mesmas, onde quer, e como quer, que elas existam.<sup>16</sup>

O filósofo extrai dessa analogia a coincidência entre certeza e verdade, pois o matemático, ao observar que é verdade que os três lados de um triângulo são iguais a dois retos, deve também o considerar verdadeiro onde quer que o encontre. Do mesmo modo deve ocorrer com as ideias de modo que são criadas por nossos espíritos exatamente sob os mesmos princípios da álgebra.

Desse modo, Locke garante que o conhecimento moral é passível de demonstração tanto quanto o conhecimento matemático. E dele temos uma certeza real tanto quanto podemos ter do triângulo. Considerando que a certeza é a percepção do acordo ou desacordo das nossas ideias de demonstração. Portanto para se alcançar a certeza e o conhecimento é preciso ter ideias determinadas, e para que o conhecimento seja real é preciso que as ideias correspondam ao seu arquétipo:

Daqui se segue que o conhecimento moral é tão capaz de uma certeza real como o matemático. Porque, se a certeza apenas consiste na percepção do acordo ou desacordo das nossas ideias, e se a demonstração nada mais é que a percepção deste acordo por intervenção de outras ideias intermediárias, e uma vez que as nossas ideias morais, assim como as ideias matemáticas, são em si mesmas arquétipos e, por isso, ideias suficientes e completas, todo acordo ou desacordo que encontrarmos entre elas produzirá conhecimento real, da mesma maneira que nas figuras matemáticas.<sup>17</sup>

Segundo Locke, sequer existiria a necessidade de que as verdades morais

---

<sup>16</sup> ENSAIO, p. 778.

<sup>17</sup> ENSAIO, P.778

encontrassem correspondência no mundo à semelhança das verdades matemáticas. Sendo a essência das coisas as próprias ideias presentes no espírito dos homens, a certeza e o discurso moral dissociam-se da vida dos homens e existência no mundo das virtudes de que tratam.

Todos os discursos dos matemáticos sobre a elevação ao quadrado do círculo, sobre as secções cônicas, ou sobre qualquer outra parte da matemática, não dizem respeito à existência de qualquer dessas figuras; mas as demonstrações que dependem das suas ideias são as mesmas, quer haja ou não um quadrado ou um círculo existente no mundo.<sup>18</sup>

Isto quer dizer que se, em meu espírito eu possuo a ideia complexa de que o assassinio merece a morte, isso será verdadeiro em relação à ação real que seja conforme essa ideia de assassinio.

Locke considera que os defeitos da linguagem são obstáculos para a união da sociedade e o progresso do conhecimento, desse modo o autor propõe soluções como as que encontramos em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, livro III, capítulo XI.

O ponto inicial para a correção dessas imperfeições da linguagem consiste em as palavras estarem ligadas a uma ideia que lhes dê significado, isto é, todo nome deve representar uma ideia. E precisamente nos nomes dos modos mistos, que são os tipos de termos usados na moral, é fundamental que as ideias simples sejam claras e distintas e que as ideias complexas sejam compostas de uma coleção precisa e determinada de ideias simples. Isso porque os modos morais nem sempre têm o recurso da ostentação, ou seja, não há um objeto externo, na natureza, ao qual o modo corresponda, o que os sujeita a grandes confusões, como observa John Locke ao explicar a justiça:

A palavra *justiça* está na boca de todos os homens, mas a maior parte das vezes é acompanhada de uma significação muito vaga e indeterminada; o que sempre se verificará, a não ser que se tenha no espírito uma compreensão distinta de todas as partes de que é composta essa ideia complexa; e se estas partes se compõem de outras partes deve-se poder ainda continuar a decompô-las até que por fim se acabe nas ideias simples que a formam.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> ENSAIO, p. 779.

<sup>19</sup> ENSAIO, p. 700.

Isto é, há que se fazer certo exercício regressivo, o que quer dizer, examinar desde a ideia complexa do nome justiça, por exemplo, verificando o que ele significa, até cada ideia simples que compõe a coleção formadora desse modo misto e, então, deve-se fixar no espírito sua significação e todas as suas ideias, dessa maneira não se incorre em uma ideia de justiça confusa e imperfeita. Para Locke, de fato, se não fizermos esse exercício, supostamente maçante, nossos espíritos permanecerão repletos de obscuridade e confusão.

## 1.2 MODOS MISTOS – ARQUÉTIPOS DE SI MESMOS.

Os modos mistos, especialmente os que dizem respeito à moral, sendo combinações de ideias arbitrariamente reunidas pelo espírito podem ser definidos com perfeição, segundo Locke. Isso porque é difícil encontrar um arquétipo na natureza que o represente como acontece com as ideias simples e as ideias de substância, portanto, o fato do espírito reunir conforme seu gosto as ideias - já previamente conhecidas e que não se relacionam com nenhum arquétipo - que compõem o modo misto fixa e define clara e distintamente seu significado. Desse modo, ninguém poderia impunemente exprimir seu discurso moral de maneira obscura e confusa.

Serem formados pelos homens e não pela natureza, este é o motivo pelo qual os modos mistos podem ser perfeitamente definíveis. Diante disso, Locke não concebe que se discorra sobre a moral de maneira vaga e obscura.

Com essa breve exposição sobre os modos mistos, chegamos à conclusão de Locke. O filósofo acredita que a moralidade decorre de proposições evidentes por si mesmas, isto é, de proposições tão necessárias e incontestáveis como as da matemática.

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

conhecimento.<sup>20</sup>

A necessidade de se definir os modos mistos se faz para se ter a clareza e a certeza do discurso moral, que são alcançadas unicamente com uma precisa definição das palavras da moral, nesse sentido é que não se pode desculpar a negligência ou a perversidade dos homens, já que as ideias formadas em seus espíritos não têm um ser externo com o qual se relacione e ao qual corresponda. Isto é, porque são arquétipos de si mesmas, as ideias são claras e distintas e não podem ser ditas falsas o que em Locke é o mesmo que viciosas. Podemos dizer que um movimento de dentro para fora é possível, mas jamais o seu contrário, ou seja:

É bem mais fácil aos homens formar nos seus espíritos uma ideia que será o modelo a que darão o nome de justiça, de maneira que todas as ações que concordem com este modelo passarão sob esta denominação, do que formar, depois de ter visto Aristides, uma ideia que em todos os aspectos se pareça exatamente com ele, que é sempre o que é, qualquer que seja o ângulo por que o representam.<sup>21</sup>

Como já explicou Locke, por estarem as ideias, que significam as palavras morais, espalhadas e misturadas com outras e arbitrariamente reunidas pelo espírito, sem qualquer ser externo representado por ela, mas sendo apenas por meio das palavras que as fazemos conhecidas aos outros, nossos sentidos não podem nos apresentar um objeto sensível que represente uma palavra moral.

Se seguirmos um método adequado para examinar seu acordo ou desacordo, as proposições morais serão tão passíveis de demonstração quanto às da matemática.

Daqui se segue que o conhecimento moral é tão capaz de uma certeza real como o matemático. Porque, se a certeza apenas consiste na percepção do acordo ou desacordo das nossas ideias, e se a demonstração nada mais é que a percepção deste acordo por intervenção de outras ideias intermediárias, e uma vez que as nossas ideias morais, assim como as ideias matemáticas, são em si mesmas arquétipos e, por isso, ideias suficientes e completas, todo acordo ou desacordo que encontramos entre elas produzirá um conhecimento real, da mesma maneira que nas figuras matemáticas.<sup>22</sup>

Esse método, que coloca a moral entre as ciências capazes de demonstração

---

<sup>20</sup> ENSAIO, p. 704.

<sup>21</sup> ENSAIO, p. 706

<sup>22</sup> ENSAIO, p. 778

e fundamenta nossos deveres e regras de ação, têm como princípio um ser Supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, e a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais.

Convém lembrar que a fase histórica na qual Locke estava inserido proporciona à Europa reavaliar seus padrões de conhecimento a partir de uma crise da intelectualidade nos grandes centros do pensamento europeu no qual aparecem ideias e perspectivas que mudam a direção dos conhecimentos científicos e filosóficos através do contato com novas sociedades, culturas e estruturas sociais pelas navegações portuguesas e espanholas. Dessa maneira, Locke, assim como os grandes filósofos de sua época, se propõe a examinar o modo com que o homem procede a fim de alcançar de fato um conhecimento seguro.

No caso da demonstrabilidade das máximas morais, que nos propomos a verificar em Locke, notamos que o autor se preocupa em provar a inexistência de princípios práticos inatos. Para o filósofo, o conhecimento, que significa relacionar ideias, é formado por ideias adquiridas e não originárias e a primeira e fundamental atividade de nosso espírito é compará-las. De acordo com o autor, não existem, gravadas em nossas almas, máximas morais visíveis, reconhecidas e aceitas por todos. Locke recorre à história da humanidade para provar que não há princípios observados por todos os homens e que jamais houve consenso universal sobre princípios morais:

Se olharmos, pois, para todo o largo mundo, veremos que os homens fazem, em certos lugares, sem remorso, ou julgando-se mesmo digno de mérito, aquilo mesmo que, noutro sítio, é motivo de sua desonra e condenação. Quem percorrer a História da Humanidade e olhar, no seu conjunto, todas as nações que hoje cobrem a Terra, para aí estudar o seu comportamento, verificará por si mesmo que não existem normas de moral universais, salvo aquelas cuja observância é absolutamente indispensável para a sobrevivência das sociedades; essas mesmas, sem embargo, são desrespeitadas pelos grupos sociais nas suas relações com outros grupos estranhos.<sup>23</sup>

O que há de universal e constante em toda a humanidade é a inclinação do nosso desejo para a felicidade, e a aversão à miséria, e por ambos nossas ações são orientadas. Locke admitiria apenas esses como princípios práticos inatos.

---

<sup>23</sup> ENSAIO, p. 61

### 1.3. DEUS COMO LEGISLADOR.

Locke não abre mão da racionalidade e da universalidade dos princípios morais absolutamente, e assim, recorre à noção de lei natural, isto é, àquela que qualquer homem pode atingir se fizer uso adequado de suas faculdades naturais. Portanto, podemos considerar três princípios primordiais que fundam a moral lockeana, a felicidade que, segundo o autor inglês, há em “*grande variedade de concepções*”<sup>24</sup> e a miséria, que orientam as nossas ações, a lei natural, que é descoberta pelo bom exercício das nossas faculdades e revelada por Deus e Deus que é o legislador.

Para Locke, nosso conhecimento de Deus parte de nossa capacidade intuitiva, do conhecimento de nossa própria existência, a começar pelas faculdades que nos foram fornecidas por ele: sensação, percepção e razão. Essas faculdades são os meios que nos habilitam a refletirmos sobre nós próprios, e em consequência do conhecimento que temos de nós próprios podemos descobri-lo e conhecê-lo. Devemos lembrar que, para John Locke, o homem tem uma ideia nítida de sua própria existência, as sensações de fome ou dor já seriam suficientes, segundo o filósofo, para provar que o homem é alguma coisa, esse argumento é evidentemente fundado no modelo clássico que recorre ao princípio de causalidade:

O homem sabe por uma certeza intuitiva que o *nada absoluto, tal como não pode ser igual a dois ângulos rectos, não pode também produzir um ser real*. Se alguém não sabe que o não ser ou ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos rectos, é impossível que possa conceber qualquer demonstração de Euclides. Portanto, se sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que desde a *eternidade houve alguma coisa*, visto que o que não veio da eternidade teve um princípio, e o que teve um princípio deve ser produzido por alguma coisa a mais.<sup>25</sup>

Como, portanto, somos algo que existe, finitos, e dado que está ao nosso alcance conhecer Deus, a fonte da nossa origem só pode ser superior em bondade, sabedoria e poder. Como esclarece Edgar José Jorge Filho:

Parte-se do conhecimento intuitivo, claro e certo, da própria existência;

---

<sup>24</sup> ENSAIO, p. 57

<sup>25</sup> ENSAIO, p. 860

percebe-se com certeza intuitiva que o simples nada não pode produzir nenhum ente real; considera-se que o que não existe eternamente, como o indivíduo, teve um começo, e que tendo tal começo deve ter sido produzido por algo diferente; demonstra-se então que há algo eterno, causa de todos os entes. Depois, percebe-se com evidência que se um ente deve a algo a sua existência e o seu começo, deve-lhe também tudo o mais, todos os seus poderes. Conclui-se que todos os entes, finitos, devem a sua existência, começo e poderes, a algo que é eterno e o mais poderoso, fonte e origem de todo poder. Finalmente, considera-se a certeza intuitiva de si mesmo como pensante e cognoscente, e a evidência de que o não-pensante e não-cognoscente, operando de forma cega, não poderia produzir nem o conhecimento nem criaturas pensantes; deduz-se então que aquele algo eterno e mais poderoso é também o mais sábio. Este algo eterno o mais poderoso e o mais sábio, cuja existência é assim demonstrada, pode chamar-se Deus.<sup>26</sup>

Porque somos capazes de conhecer a nós mesmos e a Deus é preciso compreender como Deus é a garantia da moralidade para Locke, isto é, como os homens se submetem às leis morais.

Todas as leis morais, para o filósofo, estão ligadas a recompensas e castigos e são juntamente articuladas com as ideias de dever, lei e legislador:

Penso que a existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e que a obediência que lhe devemos por tal forma se ajusta aos ditames da razão, que não é a de admirar que grande parte da humanidade dê testemunho das leis naturais; e assim muitas regras morais são geralmente observadas, embora na ignorância do seu verdadeiro fundamento que é a vontade de Deus que penetra no coração dos homens e tem na sua mão o poder de perdoar e castigar. Com efeito, o Criador ligou a virtude à felicidade pública, de forma inseparável, e fez com que as práticas necessárias para a preservação da sociedade e visível benefício individual coincidissem com as do homem virtuoso. Não admira, pois, que cada qual observe tais práticas e as recomende aos outros porque disso só pode recolher benefício. Por interesse ou por convicção todos gritarão que essas normas são sagradas, visto que, uma vez violadas, ninguém se salvará. Essa aprovação verbal e exterior em nada diminui a autoridade moral e eterna de tais normas, embora demonstre que não são inatas. Aliás, vendo bem, aquela mesma observância nem sequer prova que os homens as considerem em sua consciência como invioláveis de direito; quantos não são aqueles que as respeitam e aplaudem publicamente, muito embora as suas ações sejam de molde a concluirmos que não pensam no Legislador que as prescreveu, nem no Inferno que se destino ao castigo dos que as não respeitam.<sup>27</sup>

De acordo com autor inglês há três tipos de leis: a divina, a civil e a da opinião ou reputação. E é no primeiro tipo que encontramos o verdadeiro fundamento para a moralidade, portanto, é nela que nos concentraremos e não comentaremos os outros dois tipos. Através do entendimento desvendamos a moralidade que é o conjunto de

---

<sup>26</sup> JORGE FILHO, Edgar José. Moral e história em John Locke, p.58

<sup>27</sup> ENSAIO, p.57 E 58

ideias abstratas e arquetípicas, às quais Locke chama modos mistos, porém a revelação divina desvela os deveres pelos quais os homens devem se governar, portanto, há dois caminhos que nos levam a um mesmo lugar. O TODO-PODEROSO tem o direito e a competência de promulgar as leis que regulam nossa conduta e decidir sobre nossa felicidade ou desventura eternas. Quando compreendemos que as proposições morais são sustentadas por Deus, entendemos também que ao descumprir uma de suas leis estaríamos imediatamente sujeitos ao castigo divino, neste caso, o temor é a causa do respeito que temos às leis morais. Dessa forma podemos concluir que Locke, ao inserir Deus em seu sistema moral, dá um caráter prático à razão e então ela teria influência sobre nossas ações:

É falso também que a norma moral seja uma verdade inata conhecida de todos os homens. <<Pais, defendei os vossos filhos>> não chega sequer a ser uma verdade: é uma ordem, não uma proposição, pelo que é insusceptível de verdade ou falsidade. Para que possa ser tida como uma verdade será necessário transformá-la numa proposição no gênero da seguinte: <<É dever dos pais defender seus filhos>>. Mas que isso seja um dever não o poderemos nós o entender sem uma lei; ora, uma lei não pode ser conhecida, ou sequer suposta, sem um legislador e sem uma recompensa e um castigo.<sup>28</sup>

Considerando-se que Locke define certeza como o acordo ou desacordo das nossas ideias e demonstração como a percepção desse acordo ou desacordo, então o autor conclui que o conhecimento moral é tão capaz de uma certeza real quanto o conhecimento matemático. Pois,

Uma vez que nossas ideias morais, assim como as ideias matemáticas, são em si mesmas arquetipos e, por isso, ideias suficientes e completas, todo o acordo ou desacordo que encontramos entre elas produzirá um conhecimento real, da mesma maneira que nas figuras matemáticas.<sup>29</sup>

Em suma, segundo Locke, quando possuímos ideias determinadas atingimos o conhecimento e a certeza e, quando essas ideias correspondem a seus

---

<sup>28</sup> ENSAIO, p. 63. Consideramos ilustrativo mais uma vez o comentário do coordenador da tradução a qual utilizamos em que analisa o estatuto das máximas morais de origem eclesíásticas narradas por Locke em oposição ao sistema moral kantiano: “compare-se com a posição kantiana. Kant também considera que as máximas morais não são propriamente conhecimentos, mas imperativos. Parte, todavia, daí para a construção de uma ética, que dispensa o apoio de uma metafísica; e a análise do imperativo categórico - que a seu ver é característico da ética – leva-o à noção de uma liberdade racional e auto legisladora. Locke, pelo contrário, transpõe a máxima moral para um plano cognitivo e entende que o imperativo religioso, é aquele que mais adequadamente expressa as normas morais.

<sup>29</sup> ENSAIO, p. 778

arquétipos, esse conhecimento se torna real. É dessa forma que o autor compreende tanto a formação das proposições matemáticas como das morais.

Tendo exposto, grosso modo, a concepção moral lockeana, as dificuldades e resoluções propostas pelo autor, seguimos agora com a leitura de David Hume a respeito das afirmações de John Locke. O autor escocês pretende refutar o racionalismo moral de John Locke, que trata as proposições morais de maneira análoga às proposições matemáticas.

#### 1.4. A INTERPRETAÇÃO DE HUME:

Para Hume, ao se afirmar que a moralidade é passível de certeza e demonstração à semelhança da geometria e da álgebra é preciso, antes de tudo, limitar-se aos quatro tipos de relações que admitem tal grau de evidência (*semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número*) porque vício e virtude, como foi visto no sistema moral de Locke, consistem em certas relações de ideias, por exemplo: parricídio é constituído da relação entre as ideias de pai, assassinio violento, filho).

Os quatro tipos possíveis de relações que encontramos podem ser aplicados tanto a seres racionais quanto a seres irracionais e objetos inanimados, isto é, tanto à matéria quanto às nossas ações, volições e paixões. Sob tal concepção, conclui o autor, não apenas os homens seriam suscetíveis de mérito e demérito, mas também os animais, as plantas e os objetos inanimados. Essa é, portanto, a principal objeção feita por Hume ao sistema moral de John Locke.

Se afirmardes que o vício e a virtude consistem em relações suscetíveis de certeza e demonstração, deveis vos limitar àquelas *quatro* relações que admitem tal grau de evidência; e, nesse caso, incorrereis em absurdos dos quais nunca vos conseguireis livrar. Pois como fazeis a própria essência da moralidade repousar nas relações, e como todas essas relações são aplicáveis, não apenas a objetos irracionais, mas também a objetos inanimados, segue-se que mesmo tais objetos deveriam ser suscetíveis de mérito e demérito.<sup>30</sup>

Em primeiro lugar, Hume estabelece funções muito distintas para a razão e a

---

<sup>30</sup> TNH, p. 503

moralidade, o autor defende que a moral influencia as ações, já a razão ocupa-se em comparar ideias, no entanto, não exerce sozinha, qualquer influência direta em nossas ações e paixões. As paixões e ações são fatos completos em si mesmos e não carecem de ser comparadas com outras, o que impossibilita a tentativa de classificá-las como verdadeiras ou falsas e instituir seu acordo ou desacordo com a razão. Por sua vez, a razão se ocupa do verdadeiro e do falso, isto é, do acordo ou desacordo da relação real entre ideias. Temos, claramente, com essas definições humanas das funções da razão e da moralidade, que o filósofo escocês opõe-se radicalmente a John Locke no que diz respeito ao fundamento da moral.

Hume insiste que a razão<sup>31</sup> sozinha não é suficiente para demonstrar a moral. Pois, *“enquanto se admitir que a razão não tenha influência sobre nossas paixões ou ações será inútil afirmar que a moralidade é descoberta apenas por uma dedução racional”*.<sup>32</sup>

Note-se na inferência acima que Hume não admite que a razão possa ser fonte das distinções morais, nem pode julgar as ações como louváveis ou

---

<sup>31</sup> “Hume, certamente, para negar o poder da razão deve toma-la conforme a acepção lockeana isso é algo a favor do que argumentar: que Hume estivesse pensando especificamente na concepção lockeana de razão..., portanto, faremos aqui a transcrição da definição de Locke de razão: “se o conhecimento geral, como se mostrou, consiste numa percepção de acordo ou desacordo das nossas próprias ideias, e o conhecimento da existência de todas as coisas fora de nós (como a única exceção de Deus, cuja existência todo homem pode certamente conhecer e demonstrar a si próprio a partir de sua existência) unicamente se obtém pelos sentidos – então, que lugar fica para o exercício de qualquer outra faculdade que não *seja a percepção exterior e a percepção interior?* Que necessidade há de *razão?* Muita: tanto para o desenvolvimento do nosso conhecimento como para regular o nosso assentimento, porque tem a ver tanto com o conhecimento como com a opinião, e é necessária para auxiliar todas as nossas outras faculdades intelectuais, e na verdade contém duas delas, a saber: *sagacidade* e *ilação*. Pela primeira descobrem-se as ideias intermediárias; e pela segunda, ordenam-se, de maneira que possam revelar que conexão existe em cada elo da cadeia que uma os dois extremos, e desse modo apresenta à vista, por assim dizer, a verdade procurada que é aquilo a que chamamos *ilação* ou *inferência*, que não consiste senão na percepção da conexão que há entre as ideias, em cada passo da dedução, pelo que o espírito chega a ver ou a certa concordância ou discordância de duas ideias, como na demonstração que a conduz ao *conhecimento*, ou a sua provável conexão, à qual concede ou recusa o seu assentimento, como na *opinião*. A sensação e a intuição alcançam muito pouco. A maior parte do nosso conhecimento depende das deduções e ideias intermediárias; e naqueles casos em que estamos dispostos a substituir o assentimento pelo conhecimento e tomar as proposições por verdadeiras, sem ter a certeza de que seja assim, temos a necessidade de descobrir, examinar e comparar os fundamentos da sua probabilidade é o que chamamos *razão*. Porque assim como a razão percebe a necessária e indubitável conexão de todas as ideias ou provas em cada passo de qualquer demonstração que produza conhecimento, assim também percebe a conexão provável que existe entre todas as ideias ou provas em cada passo de uma dissertação que julgue merecedora do seu assentimento. Isto constitui o grau mais baixo do que propriamente se poder chamar razão. Porque, quando o espírito não percebe esta conexão provável, quando não discerne se existe ou não semelhante conexão, então as opiniões dos homens não são o produto do juízo, ou a consequência da razão, mas os efeitos do acaso numa mente aberta a todas as aventuras, sem escolha e sem direção.”

<sup>32</sup> TNH, p.497

condenáveis. Já que ela não tem influência sobre nossas paixões e ações e porque seu papel é o da descoberta da verdade e da falsidade o que, para o filósofo, não coincide com louvável e condenável. Para que a razão tenha tal influência Locke insere Deus em seu sistema moral. Quando Deus é introduzido na moral lockeana, a razão tem de agir, pois é parte fundamental da tese da demonstrabilidade das máximas morais. E, de acordo com o autor, como já vimos, as normas morais expressas sob a forma de imperativo religioso e desveladas pelo Cristo são as mais adequadas para a reta ação de todos os homens.

Por sua vez, Hume não considera que vício e virtude estejam baseados em relações suscetíveis de certeza e demonstração, tais como são as relações da ciência, a saber, *semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número*, já que essas relações, sendo aplicáveis tanto às ações, paixões e volições quanto à matéria, estariam igualmente suscetíveis à moralidade os seres irracionais e os objetos inanimados.

Temos, então, manifestamente, que para Hume o senso de moralidade não advém do conhecimento de tais relações, já que, dessa maneira, conferiríamos valor moral em todas as relações existentes, pois elas são as mesmas verificadas entre animais ou seres inanimados e esses casos admitiriam do mesmo modo que às ações humanas louvor ou censura.

Para ilustrar esse argumento, Hume emprega o exemplo de um olmo ou um carvalho, ou o argumento do parricídio das árvores, utilizado por nosso autor em oposição à concepção racionalista de Samuel Clarke. Nesse argumento, o olmo, ao deixar cair as suas sementes dá a vida a um broto, e este ao crescer e se desenvolver prejudica e extermina quem o gerou. Hume desafia seus interlocutores a encontrarem qualquer relação que não seja exatamente as mesmas encontradas num caso de parricídio, um caso reconhecidamente tido como terrível, pois está acompanhado de termos que para toda a humanidade são abomináveis: a ingratidão, sobretudo cometida contra pais, e crimes de violência física e morte. O que indica, para Hume, que não podem ser as relações, o único fundamento para os juízos morais.

A partir do exemplo acima, Hume procura demonstrar que a virtude e o vício não são objetos compostos unicamente pela razão demonstrativa, mas são sentidos por um sentido interno “felt by an internal sense”, isto é, “*por meio de algum*

*sentimento ocasionado naturalmente pela reflexão sobre tal ação*".<sup>33</sup> O autor ainda observa que se o papel da razão é comparar ideias e descobrir suas relações, então essas relações devem conservar as mesmas características independentemente se se trata de alguma matéria ou de uma ação, sob pena de no mínimo suspeitar-se que haja concorrência de outros princípios na formação dos juízos morais.

O incesto nos animais é outro exemplo utilizado por Hume cujas relações e ação podem ser realizadas na humanidade, no entanto naqueles não representa depravação ou deformidade moral. Neste exemplo,

Mas para tomar um exemplo em que a semelhança ainda é maior, eu gostaria de perguntar por que o incesto na espécie humana é um crime, e por que a mesma ação e as mesmas relações, quando ocorrem nos animais, não apresentam a menor depravação ou deformidade moral. Se me responderem que essa ação é inocente nos animais porque estes não têm razão suficiente para descobrir a sua torpeza, mas que, como o homem é dotado dessa faculdade, a qual *deveria* restringi-lo a seu dever, a mesma ação instantaneamente se torna criminosa para ele; se isso me for respondido, replicarei que há aqui evidentemente uma argumentação circular. Pois antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem de existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão; sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito. De acordo com esse sistema, portanto, todo animal dotado de sentido, apetite e vontade, isto é, todo animal, tem de ser suscetível exatamente das mesmas virtudes e vícios que nos levam a elogiar ou censurar as criaturas humanas. Toda a diferença consiste em que nossa razão superior pode servir para descobrir o vício ou a virtude, aumentando assim a censura ou o elogio. Mas mesmo essa descoberta supõe uma existência separada dessas distinções morais, existência essa que depende somente da vontade e do apetite, e que, tanto em pensamento como na realidade, é possível distinguir da razão. Os animais, entre si, são suscetíveis das mesmas relações que a espécie humana e, portanto, também seriam capazes da mesma moralidade, se a essência da moralidade consistisse nessas relações. O fato de não possuírem um grau suficiente de razão pode impedi-los de perceber os deveres e obrigações da moral, mas nunca poderia impedir esses deveres de existir, uma vez que, para serem percebidos, eles têm de existir previamente. A razão deve encontrá-los, mas não pode nunca produzi-los.<sup>34</sup>

O autor percebe que a resposta comum quando se questiona o motivo pelo qual na espécie humana considera-se a ação viciosa e nos animais não, é uma argumentação circular, pois, normalmente é dito que os animais não têm razão suficiente para descobrir essa torpeza, enquanto os homens têm.

Ora, segundo Hume, antes que se perceba a torpeza, ela tem de existir, o que supõe uma existência separada entre razão e torpeza. Isto é, a torpeza existe livre das determinações da razão e o fato da razão dos animais não ser desenvolvida o

---

<sup>33</sup> TNH, p. 506

<sup>34</sup> TNH, p. 509

bastante, ou assim como a da espécie humana, para descobrir o demérito da ação não muda o fato de que as distinções morais têm, por assim dizer, autonomia perante a razão.

Essa argumentação de Hume revela que Locke equivoca-se quando afirma que a razão produz a virtude e o vício. O fato de não possuírem um grau suficiente de razão pode impedi-los de perceber os deveres e obrigações da moral, mas nunca poderia impedir esses deveres de existirem, uma vez que, para serem percebidos, eles têm de existir previamente. A razão deve encontrá-los, mas não pode nunca produzi-los.

Importa a Hume, à diferença de Locke, esclarecer que a razão demonstrativa não é uma faculdade capaz de fundar moralidade, mas que participa apontando um meio suficiente para alcançar um determinado fim, e até mesmo mostrando que tal meio é insuficiente ou prejudicial e nos informando sobre um objeto próprio de uma paixão.

Pretendemos agora fazer a passagem para o capítulo seguinte, onde iremos tratar de uma fase, por assim dizer, positiva no sistema moral humiano. Hume constrói sua teoria moral negando os poderes da razão encontrados nos sistemas racionalistas, por outro lado demonstra muito apreço aos sentimentalistas morais. Poderemos observar sua análise sobre os fundamentos da moralidade uma defesa explícita de um tipo específico de sentimento que funda nossos julgamentos morais.

## 2. HUTCHESON E HUME – O ELOGIO AO SENTIMENTALISMO MORAL.

### 2.1 HUTCHESON CONTRA O EGOÍSMO MORAL.

As luzes britânicas, que incorporam o iluminismo escocês, caracterizavam-se em grande medida por um intenso debate acerca do fundamento dos juízos morais. Hutcheson desenvolve sua concepção moral recusando tanto a tradição moral racionalista quanto a tradição moral egoísta representada especialmente por Thomas Hobbes (1588-1679). A principal oposição encontrada entre o pensamento Hobbesiano e o Hutchesoniano caracteriza-se pelo contraste encontrado na relação entre os homens. Em Hobbes verifica-se uma disputa política de *todos contra todos*, enquanto que em Hutcheson constata-se a constituição de uma comunidade humana por indivíduos que cooperam uns com os outros.

A disputa entre egoístas (*selfish system*) e seus antagonistas, os sentimentalistas morais (*benevolent system*), consiste em determinar se o que está na base de nossa disposição para a ação é unicamente a noção de *amor próprio*, isto é, o *interesse pessoal*, o que significa que, tendo-se como critério para ação a felicidade do agente reconhecida como a verdadeiramente boa, faz-se sempre somente aquilo que agrada a si, ou, por outro lado, se o ser humano possui forças motrizes altruístas, sendo os homens, portanto, capazes de agir desinteressadamente.

Na modernidade essa controvérsia tem início com o posicionamento contrário de alguns pensadores britânicos ao materialismo, ao empirismo e ao relativismo universal expressos, segundo eles, em pensadores como Locke e Hobbes. As investigações sobre os fundamentos da moralidade sob uma perspectiva sentimentalista tomam fôlego com Shaftesbury<sup>35</sup>, filósofo inglês que exerceu grande

---

<sup>35</sup> Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, nasceu em Londres em 1671. Escreveu o *Ensaio sobre a virtude e o mérito* (1699), a *Carta sobre o entusiasmo* (1708), *Sensus Communis* (1709), *Os moralistas* (1709) e *Soliloquio ou conselho a um autor* (1710). Em 1711 reuniu esses 5 escritos, acrescentou-lhes as *Reflexões* mistura a respeito das suas produções precedentes e publicou a reunião de todas elas sob o título *Características de homens. Maneiras, opiniões, tempos*. O autor confere à moral uma autonomia verificando um sentido moral inerente ao homem e refutando o inatismo de ideias morais. A moral é, para Shaftesbury, um sentido refletido: “*surge ali uma outra espécie de afecção em relação àquelas mesmas afecções já sentidas e que agora são o*

influência sobre as teses da filosofia de Hutcheson e, é ele o primeiro a propor que a natureza humana possui uma percepção moral específica, o senso moral.<sup>36</sup>

Vale destacar que o sentido moral tem o mesmo significado do senso da beleza, que percebe a qualidade moral e a aprova. O senso moral (*moral sense*)<sup>37</sup> pode ser considerado o conceito central da filosofia da moral de Hutcheson.

Shaftesbury defende a concepção de que no ser humano há princípios de moralidade que agem de maneira independente de motivações egoístas.

A teoria moral de Hutcheson é composta por três princípios: o *amor* que move as ações, a *razão* que tem o mesmo conceito da razão lockeana, isto é, sua atividade consiste em conhecer a situação da ação e suas consequências, contudo os objetos do pensamento racional provêm de outra fonte de percepção que não a própria razão e o *senso moral*.

## 2.2 MORAL SENSE. A APREENSÃO DA MORALIDADE.

A noção do *senso moral*, que pode ser considerado como o mais importante argumento do sistema moral de Hutcheson, é fundamentada tanto na teoria moral do sentimentalista Shaftesbury quanto na epistemologia de John Locke (segundo Hutcheson o nome de maior prestígio em lógica e metafísica). Portanto, o sistema moral do filósofo escocês constitui-se por uma combinação da concepção do *moral sense* de Shaftesbury e da teoria das ideias de John Locke.

Observando-se, então, fidelidade ao método lockeano, temos que as percepções morais em Hutcheson requerem uma capacidade própria para sua apreensão. Por analogia, em Locke a ideia simples de cor precisa de olhos, o som, de ouvidos e em Hutcheson o bem e o mal, do sentido moral. De acordo com o autor, é com base nesse sentido interno, ao qual o filósofo denomina *sentido moral*,

---

*motivo de um novo prazer ou desgosto*". (Ashley Cooper. Anthony: *Uma investigação acerca da virtude e do mérito*. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas,SP, Volume I P. 17).

<sup>36</sup> O senso moral não é pensado por Hutcheson como um sentido corpóreo com seus respectivos órgãos de sentido, como olhos e ouvidos. Hutcheson explica que um sentido é *toda capacidade natural de percepção ou determinação do espírito (natural powers of perception, or determinations of the mind)*, por meio do qual, na presença do respectivo objeto, necessariamente recebemos determinadas ideias (ideas).

<sup>37</sup> Habilita qualquer um a fazer distinção entre o bem e o mal moral.

que formulamos nossos juízos e distinguimos moralmente. Por ele, afirma Hutcheson,

aprovamos as ações de outros, percebemo-las como sendo sua perfeição e dignidade, e somos induzidos a amar o agente; temos uma percepção semelhante ao refletir sobre as nossas próprias ações dessa mesma natureza, sem qualquer intuito de obter delas uma vantagem natural.<sup>38</sup>

Pelo menos boa parte das teorias do senso moral sustenta em comum o princípio de que faz parte da constituição da mente humana uma faculdade de percepção moral que opera tal qual nossas faculdades de percepção sensível. Esse sentido moral é uma determinação de nossa mente capaz de apreender certas qualidades morais nas ações, à semelhança dos nossos sentidos externos, que apreendem certas qualidades que constituem os objetos externos, tais como cores e sons. Temos de compreender que, embora Hutcheson tenha tomado ao que parece o conceito de sentido moral de Shaftesbury, o autor distancia-se desse conceito original em virtude do método de Locke que ele reproduz na sistematização de sua teoria moral. Para o sentimentalista inglês o *sentido moral* é uma faculdade prática capaz de motivar as ações humanas, isto é, o *moral sense* para Shaftesbury é um princípio imediatamente prático. Já o *moral sense*<sup>39</sup> de Hutcheson percebe e distingue as qualidades morais das ações, isto é, fornece a base empírica para a aprovação ou desaprovação moral, porém não fornece nenhum motivo para ação. Para Hutcheson, princípios imediatamente práticos são aqueles capazes de motivar as ações, isto é, as afecções, paixões e a vontade dos agentes.

Mantendo-se fiel à concepção de razão de Locke o filósofo escocês observa que as ideias com os quais a razão se ocupa sempre procedem de outra fonte de percepção que não ela mesma, a saber, os sentidos dentre eles o *sentido moral*. Diante dessas observações entendemos que a razão tem uma função apoiadora, pois a ela compete conhecer as condições e possibilidades, os contextos e as consequências das ações, ou seja, ela age como um cálculo matemático. É um tipo de razão instrumental.

---

<sup>38</sup>HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas, SP, Volume I, p. 114.

<sup>39</sup> Por meio do qual “percebemos a virtude ou o vício em nós próprios ou nos outros”. HUTCHESON, p. 159.

Uma vez captadas essas propriedades morais dos objetos (ações) pelo *sentido moral* elas têm o poder de determinar nesse sujeito observador sentimentos de aprovação e desaprovação.

Se não possuíssemos um sentido de bem distinto da vantagem ou interesse resultante dos sentidos externos, e as percepções de beleza e harmonia, as sensações e afecções em relação a um campo fecundo ou uma espaçosa moradia seriam praticamente idênticas aos que temos em relação a um generoso amigo ou a alguém de nobre caráter, pois ambos são ou podem ser vantajosos para nós; e não deveríamos admirar mais qualquer ação ou gostar de qualquer pessoa num país ou época distante, cuja influência, não pôde alcançar-nos, do que admiramos as montanhas do Peru, ao passo que o comércio espanhol não nos desperta o menor interesse. Deveríamos ter os mesmos sentimentos e afetos que alimentamos para com os seres inanimados a respeito de agentes racionais que, no entanto, sabemos todos serem falsos.<sup>40</sup>

Deve-se levar em consideração a definição de *sentido* entendida por Hutcheson como “*uma determinação da mente para receber qualquer ideia da presença de um objeto que nos ocorre independentemente da nossa vontade*”<sup>41</sup> e sua concepção de que o sentido moral seja o “*poder de receber essas percepções de ações morais, diferentes das de vantagem*”.<sup>42</sup> Conclui, portanto, o autor que não se pode reduzir um bem moral àquele natural.

Para Hutcheson, nossos sentidos externos nos fornecem sensações de prazer e desprazer os quais nos permitem formar ideias de mal e bem natural. Estas sensações dão origem ao desejo de possuímos (ou não) aqueles objetos que o provocam (ou de possuir objetos que nos permitem obtê-los, como as riquezas) e nossa inclinação natural para buscá-lo é o que chamamos de *amor-próprio* ou *interesse pessoal*. Por outro lado, a ideia de bem moral deriva dos prazeres que extraímos ao perceber a presença da *benevolência* em um agente, isto é, o seu desejo de promover a felicidade dos outros.

Desse modo, Hutcheson faz uma clara distinção entre bem moral e bem natural, isto é, a moralidade não se confunde com a realização de um interesse próprio. Mas é preciso que haja um motivo para as ações e, segundo Hutcheson o que move as ações morais é o *amor* que aparece como *complacência* ou *estima* e

---

<sup>40</sup> HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas,SP, Volume I, p. 115

<sup>41</sup> HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas,SP, Volume I, p.116

<sup>42</sup> HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas,SP, Volume I, p. 115

*benevolência*. Este é um desejo do bem para com o(s) outro(s) e é sempre desinteressado, isto é, não busca bens naturais (aqueles que são sempre frutos de uma vantagem particular) e está sempre presente nas ações do tipo moral. Quando observamos alguém agindo com *benevolência*, somos tocados em nosso íntimo por um sentimento de apreço em relação a essa pessoa, enquanto que o bem natural provoca-nos apenas um anseio de possuir aquele objeto que ocasiona o prazer. Hutcheson acredita que a diferença entre estas percepções é um fato da natureza humana do qual qualquer um pode se convencer ao refletir sobre as distintas maneiras como é afetado pelo bem moral e pelo bem natural. Porque possuímos um sentido que distingue o bem moral daquele bem resultante de uma vantagem, nossas reações são diferentes, caso se trate de seres inanimados ou seres racionais, isto é, somos afetados de maneira diferente quando se trata da observação de objeto inanimado ou de um agente racional. Isto porque apenas um ser racional é capaz de agir a partir da *benevolência*.

Essas descrições parecem conter uma diferença universalmente reconhecida de *bem* e *mal morais*, em relação ao bem e mal *naturais*. Todos os homens que falam de bem moral reconhecem que ele ocasiona aprovação e boa vontade em relação àqueles que distinguimos como dotado dele, ao passo que isso não ocorre no caso do bem natural. Nesta matéria, os homens devem consultar seu próprio íntimo. De que modos diferentes são afetados em relação àqueles que supõem dotados de honestidade, fé, generosidade, gentileza, sinceridade, e àqueles que possuem bens naturais, como casas, terras, jardins, vinhedos, saúde, força, sagacidade? Veremos que amamos e aprovamos necessariamente os detentores dos primeiros bens, ao passo que a posse dos segundos não obtém aprovação ou boa vontade de espécie alguma em relação ao seu possuidor mas, pelo contrário, gera frequentemente sentimentos de inveja e aversão. Do mesmo modo, qualquer qualidade percebida como moralmente má suscita o nosso desagrado em relação à pessoa em quem a observamos, como insídia, crueldade, ingratidão, ao passo que sinceramente amamos, respeitamos e nos compadecemos de muitos que estão expostos a males naturais, como a dor, pobreza, fome, doença e morte.<sup>43</sup>

Retomando o vocabulário lockeano é preciso compreender se as qualidades morais são primárias ou secundárias. Tendo em vista que são qualidades que despertam sentimentos na mente humana, conclui-se que são do tipo secundária e não existem até o objeto (ação) ser apresentada ao observador, de modo que nele produz certos efeitos.

---

<sup>43</sup> HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas, SP, Volume I, p.116

Assim que qualquer ação nos é apresentada como resultante de amor, humanidade, gratidão, compaixão, um estudo sobre o bem de outros e um desejo essencial de felicidade para eles, ainda que seja na mais longínqua parte do mundo ou em alguma época passada, sentimos júbilo em nosso íntimo, admiramos a bela ação e elogiamos seu autor.<sup>44</sup>

Até aqui poderíamos inferir, portanto, que a moralidade, para Hutcheson, teria caráter subjetivo. No entanto, embora essas qualidades morais sejam efeitos na mente humana, elas não são inteiramente subjetivas. Desse modo note-se que os juízos morais são formados da mesma forma que os juízos de gosto. Isto porque ambos não são nem qualidades puramente subjetivas, nem qualidades presentes nos objetos e independentes de qualquer observador. Mas o bem e o belo são propriedades nos objetos cuja existência se manifesta somente pelas apreciações que elas suscitam nos sujeitos. “*A realidade das qualidades morais não é substancial, mas relacional.*”<sup>45</sup>

### 2.3 O SENSO MORAL EM HUME.

Procuramos, no capítulo anterior, demonstrar a argumentação humiana contra a concepção racionalista da moralidade, pois, segundo nosso autor, não pode ser puramente por alguma capacidade da razão nem pelas relações entre ideias que captamos, caracterizamos e discernimos a virtude e o vício moral.

Hume havia posto a questão no início do livro 3 do *Tratado* e se propõe a resolvê-la, como temos visto, examinado sistemas de célebres nomes de sua época, ou por volta dela, como os que colocamos em diálogo com Hume no presente trabalho:

*Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável? A resposta a essa questão dará imediatamente fim a todos os discursos vagos e grandiloquentes, atendo-nos a uma abordagem exata e precisa sobre o*

---

<sup>44</sup> HUTCHESON, FRANCIS: uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA: TEXTOS DO SÉCULO XVIII. Campinas, SP, Volume I, p. 116

<sup>45</sup> JAFFRO, LAURENT. *Dos bons sentimentos ao cálculo da utilidade*. HISTÓRIA ARGUMENTADA DA FILOSOFIA E POLÍTICA: A FELICIDADE E O ÚTIL. EDITORA UNISSINOS. P. 405

assunto presente.<sup>46</sup>

Nosso autor conclui, portanto, que deve ser por meio das impressões, e que nossas distinções morais tem origem em algum tipo de sensação ou sentimento que os homens fazem suas avaliações morais:

Assim, o curso de nossa argumentação nos leva a concluir que, uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimentos por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. Nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais são evidentemente percepções; e, como todas as percepções são ou impressões ou ideias, a exclusão de umas é um argumento convincente em favor das outras. A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida do que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundir-lo com uma ideia, de acordo com nosso costume corrente de considerar tudo que é muito semelhante como se fosse uma só coisa.<sup>47</sup>

São duas as impressões que fundamentam e das quais dependem a nossa apreciação moral: os sentimentos de prazer e desprazer.

Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or a sentiment*] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. E essa descoberta da moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer ou desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento.

Hume afirma no livro 2, *das paixões*, que a aprovação e a desaprovação morais surgem sempre, sejam essas distinções fundadas em princípios naturais ou originadas do interesse e da educação, a partir de um *contentamento ou mal-estar*<sup>48</sup>, produzidos por uma *paixão, hábito ou traço de caráter que tenda a nos trazer algum benefício ou prejuízo*.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> TNH, p. 496

<sup>47</sup> TNH. p. 509 e 510

<sup>48</sup> TNH. p. 329

<sup>49</sup> THN. p. 329

Hume identifica essa sensibilidade peculiar presente nos agentes morais ao notar que todos os tipos de mérito e demérito são acompanhados de uma sensação de prazer ou desprazer respectivamente.

*A hipótese mais provável já proposta para explicar a distinção entre vício e virtude, bem como a origem e os direitos das obrigações morais, é que, por uma constituição primitiva da natureza, certos caracteres e paixões, só de vistos e contemplados, produzem um desprazer, e outros, de maneira semelhante, suscitam um prazer. O desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência. Aprovar um caráter é sentir um contentamento original diante dele. Desaprová-lo é sentir um desprazer.*<sup>50</sup>

Por fim, fica claro que Hume posiciona-se muito favoravelmente aos sentimentalistas morais demonstrando que, ainda mais uma vez de modo inédito, possuímos sentimentos que fundam nossas apreciações morais. O autor escocês observa que surge da virtude uma impressão ou sentimento agradável, já aquele que procede do vício, é desagradável. Ao fazer essa avaliação, Hume afirma que o prazer e a dor são observados na base das paixões e são esses sentimentos específicos que nos impulsionam às ações morais. Hume conclui que:

Uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados, que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois.<sup>51</sup>

Hume nota os critérios de nossos juízos morais fundam-se inteiramente nas paixões, em sentimentos particulares de aprovação e desaprovação que experimentamos diante de certas ações, comportamentos e inclinações.

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 os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer por que esse caráter é louvável ou censurável. Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque 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. Ter senso de virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> TNH, p. 330

<sup>51</sup> TNH, p. 509 e 510.

<sup>52</sup> TNH, p. 510

### 3. HOBBS E HUME – COMO HUME SUPERA O RELATIVISMO MORAL EM HOBBS.

#### 3.1 HOBBS. A MORAL É UMA REALIDADE SUBJETIVA.

Dentre todos os filósofos que o século XVII produziu, Thomas Hobbes pode ser celebrado, não de maneira imprópria, como o fundador da política moderna. Impelido pela ciência natural moderna, Hobbes constrói sua filosofia sobre pressupostos adaptados às ideias, sobretudo, de Galileu Galilei. O filósofo se ocupa, à luz da ciência natural, tanto da análise dos objetos externos quanto da investigação da natureza humana para descobrir se há leis que regulam a conduta dos homens e quais as causas da guerra e da paz, para desse modo estabelecer um conhecimento científico sólido que proporcione o exercício da paz. Além de instituir, por fim, o Leviatã, instrumento responsável pela regulação da conduta humana e estabilidade da paz social.

É necessário se observar que o jovem Hobbes presenciou no início do século XVII a ascendência de uma corrente humanista denominada ceticismo, representada, sobretudo, por pensadores como o francês Michel de Montaigne, a qual se destaca por refutar a possibilidade de se verificar com segurança uma convergência nas sociedades no que diz respeito às questões morais, tendo em vista a variedade de crenças e de costumes humanos. Isto é, Hobbes estava imerso numa riqueza de contradições políticas e religiosas e claramente se dedica à defesa de um relativismo moral.

Por consequência concluímos que a ciência natural e o relativismo moral articulam-se na ética hobbesiana<sup>53</sup>, isto é, a partir de uma relação entre ambos, Thomas Hobbes constrói sua teoria moral. O esforço do filósofo concentra-se, então, em demonstrar, através de princípios idênticos aos da ciência natural, a legitimidade

---

<sup>53</sup> Indeed, Hobbes calls moral philosophy itself a science, the “science” of good and evil. Since he insists that English Language users invariably employ ‘good’ and ‘evil’ simply to refer to objects of their desires and aversions, respectively – there being no “common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves” – Hobbes holds that ethics can equivalently be defined as the science whose subject is “consequences from the passions of mens” (Lev. VI. 7; IX.4). (DARWALL, Stephen L. The British moralists and the internal ‘ought’: 1640 – 1740).

da concepção relativista. Segundo o pensamento de Hobbes os termos morais deveriam ser tratados do mesmo modo com que se tratavam os termos que se reportam às cores, por exemplo. O que significa que para o autor não há uma realidade objetiva a qual correspondem os termos morais, mas estes são sensações do sujeito que percebe, conforme é evidenciado pelo filósofo no *Leviatã* em uma das passagens mais significativas acerca da moralidade:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom* ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra.<sup>54</sup>

Segundo o filósofo inglês todo conhecimento humano se dá a partir de concepções de corpo e movimento que são apreendidas de modo bastante seguro se se empregar as categorias e os modelos fornecidos pela ciência natural. A partir destes pode-se obter um conhecimento infalível relativo às causas das divergências entre os homens e, descobrindo-se essas causas, seria possível enfim garantir a paz civil. Hobbes acreditava, assim como grande parte de seus contemporâneos, que o corpo é uma espécie de sistema mecânico. Um conjunto de percepções dos sentidos transmite ao cérebro sensações causando perturbações aos espíritos que unem o cérebro ao coração; neste órgão iniciaria o movimento com a mesma rota, entretanto, invertendo-se a direção. As alterações sensíveis produzidas internamente pelo movimento resultam em sensações e paixões variadas que levam cada sujeito que percebe a conferir propriedades não absolutas concernentes a objetos externos. Note-se que para Hobbes os juízos morais são há um só tempo uma questão de sentimento e percepção.

Hobbes observa que a aprovação moral é em certa medida uma sensação de prazer que um observador tem diante de uma ação humana. Apoiado nessa teoria o filósofo inglês decreta a coincidência entre o *bom* e o *agradável*. Essa solução desenvolvida por Hobbes é um importante pilar de sustentação de seu edifício

---

<sup>54</sup> LEVIATÃ VI p.33

moral, pois permite que se compreenda que as pessoas apenas considerariam *bom* aquilo que lhes proporciona vantagem pessoal e assim parece à Hobbes perfeitamente possível provar que a moral é relativa. Mais tarde, Hume repara que o filósofo inglês não fez diferença entre os dois sentimentos e que especificar suas particularidades é importante para a descrição da formação dos juízos morais. Conforme observamos na passagem citada abaixo que, embora longa, mostra bem a argumentação de Hume.

Pode-se agora objetar ao presente sistema que, se a virtude e o vício são determinados pelo prazer e pela dor, tais sensações devem sempre gerar essas qualidades; conseqüentemente, qualquer objeto, animado ou inanimado, racional ou irracional, poderia se tornar moralmente bom ou mau, contanto que pudesse despertar uma satisfação ou um desprazer. Mas, embora essa objeção exatamente igual à anterior, não tem de forma alguma a mesma força. Em *primeiro lugar*, é evidente que, sob o termo *prazer*, compreendemos sensações muito diferentes, e que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato. Uma boa composição musical e uma garrafa de um bom vinho produzem igualmente um prazer; mais ainda, sua excelência é determinada unicamente pelo prazer. Mas diremos por isso que o vinho é harmonioso, ou que a música é saborosa? De maneira semelhante, tanto um objeto inanimado quanto o caráter ou os sentimentos de uma pessoa podem nos dar satisfação; contudo, como a satisfação é diferente, isso nos impede de confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto. Além disso, nem todo sentimento de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação é do tipo *peculiar* que nos faz louvar ou condenar. As boas qualidades de um inimigo são penosas para nós; mas ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau. É verdade que temos naturalmente uma tendência a confundir e misturar os sentimentos devidos ao interesse e os devidos à moral. Raramente deixamos de pensar que um inimigo é vicioso e raramente somos capazes de distinguir entre sua oposição a nosso interesse e sua vilania e baixeza reais. Isso não impede, porém, que esses sentimentos sejam distintos neles mesmos; um homem dotado de serenidade e discernimento pode se proteger dessas ilusões. Do mesmo modo, embora seja correto que a voz melodiosa é apenas uma voz que nos dá naturalmente um tipo *particular* de prazer, é difícil se dar conta que a voz de seu inimigo é agradável, ou admitir sua musicalidade. Mas uma pessoa de audição refinada e com autodomínio é capaz de separar esses sentimentos [*feelings*], e conferir seus elogios a quem os merece.<sup>55</sup>

Hume está tratando da diferença entre bem natural e moral, antes trabalhada por Shafstebury e Hutcheson, como uma forma, justamente, de responder a Hobbes e a assimilação que ele faz entre bem e vantagem pessoal.

Ao atribuir aos desejos humanos a causa das divergências entre os homens,

---

<sup>55</sup> TNH p. 511-512

Hobbes confirma as teorias morais céticas. Vale destacar que Hobbes está falando de homens em estado de natureza, isto é, homens que se relacionam destituídos de uma organização política apropriada a um fim que é a paz social (por meio de leis civis) e que orientam suas ações unicamente pelo sentido de *autopreservação*. Nestas condições os homens têm um *direito de natureza (jus naturale)*<sup>56</sup> de reagir quando atacados e de se defender de ataques de modo que cada um acaba sendo seu juiz particular ao deliberar sobre o como e o quando se defender e atacar. Portanto, se há, no estado de natureza, um consenso de que todos têm o mesmo direito à *autopreservação*. Ainda assim, segundo Hobbes, os homens permanecerão imersos num oceano de instabilidade na medida em que as paixões são o princípio que norteia suas ações. Isto é, a avaliação de uma ação pode, dependendo de que lado se está, resultar ou não em um ataque. Se me deparo com um homem afiando um machado debaixo de uma árvore posso, erroneamente, julgar que serei brutalmente assassinado, mesmo que sua disposição seja absolutamente pacífica e ele apenas um lenhador. A avaliação individual da situação é o meio pelo qual exclusivamente se lança mão para se exercer o direito à *autoconservação* e legitimar o ataque. Este é um cenário relativista onde impera a instabilidade que ameaça a paz social; por isso, Hobbes faz a notória e controversa declaração de que o estado de natureza caracteriza-se como um estado de guerra, selvageria, miséria e degradação.

A noção que todos os homens possuem de que devem se autopreservar é necessária e Hobbes garante que ninguém é convencido, nem pelo mais competente dos retóricos, a abandonar esse princípio e desejar a morte, bem como qualquer pessoa está apta a reconhecer que esse princípio é comum e estável para todos, isto é, a autopreservação é uma lei natural e universal e todas as pessoas estão convictas de que a autopreservação é um bem. O aspecto instável dos juízos humanos se dá no modo como cada um avalia as situações em que precisa agir (atacando ou se defendendo) para garantir a própria preservação. Apoiando-se na concepção desse princípio natural e universal que orienta os desejos dos homens é que se pode pensar em uma solução reguladora mais geral. Caso os homens não

---

56 “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”. LEVIATÃ p. 77

agissem sob a perspectiva de assegurar sua preservação pessoal e cada um agisse como bem entendesse a expectativa de se realizar um plano regulador das disputas morais seria nula e a humanidade jamais sairia do estado de natureza.

Tendo em vista que todos os homens em qualquer situação observarão o *desejo* de *autopreservação*, Hobbes tem a oportunidade de desenvolver uma solução para os conflitos morais que se dá por intervenção *política*, isto é, pela instituição de um regime de leis civis e a instauração do *Leviatã*. As relações morais então acontecerão na *civitas*, ou seja, na cidade ou Estado. Na ausência de um consenso moral no *estado de natureza*, visando a sua própria conservação, e com *desejo* de sair da condição degradante e miserável de constante estado de guerra – efeito inevitável das paixões naturais das pessoas - os homens notam que é necessário instituir um poder suficientemente grande para garantir a conservação de cada pessoa. Os homens, ao perceberem a condição em que se encontram e desejarem sair finalmente de tais circunstâncias, num pacto em que cada homem consente que um juiz decida por ele: “*cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*”.<sup>57</sup> É essa figura que dará a estabilidade necessária à comunidade, agora chamada civil. A moral hobbesiana, tomado fora do circuito político nada mais é do que uma moral relativista.

E, de fato, quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitamos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios.

### 3.2 AS REGRAS DE CORREÇÃO EM HUME

Orientados pelo primoroso trabalho do professor doutor Pedro Jonas de Almeida da UFBA exposto em sua tese: *afetividade e reflexão no tratado de Hume*, apresentaremos as regras de correção de nossos julgamentos morais desenvolvidas por Hume.

---

<sup>57</sup> *Leviatã*. Capítulo XVII p. 105

Hume nos demonstra as regras gerais reguladoras na seção XV, da parte III, do livro I do *Tratado*. Essas regras tem o objetivo de orientar nossos julgamentos sobre causas e efeitos, isto é, elas fazem a correção dos juízos, e são expedientes para se interpretar, avaliar e reputar causas e efeitos. Nessa sessão encontramos a explanação do autor sobre o delineamento das regras gerais, quais são as operações da natureza humana constitutivas dessas regras.

Nossas sumidades escolásticas e nossos lógicos não mostram, em seus raciocínios habilidosos, tanta superioridade em relação ao mero vulgo que passássemos a querer imitá-los, apresentando um longo sistema de regras e preceitos para a direção de nosso juízo filosófico. Todas as regras dessa natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar.<sup>58</sup>

As regras gerais, que atravessam toda a obra de Hume, requerem uma avaliação cuidadosa para traçar sua relevância no interior de um sistema que ambiciona expressar nossas reflexões os efeitos que surgem em decorrência da crença.

Desse modo podemos afirmar que Hume escapa de um relativismo moral quando afirma que nossos juízos são regulados, corrigidos. Esta regulação acontece com a correção dos preconceitos e dos devaneios que nada mais são do que irregularidades formadas por causas obscuras. Temos na natureza fenômenos constituídos e alterados pelas mais diversas circunstâncias e há necessidade de destreza e persistência por parte do pesquisador para afastar o que é supérfluo do que é essencial.

“Na natureza, todo fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular, do primeiro experimento lhe era essencial. Esses novos experimentos são passíveis de uma discussão do mesmo tipo; de modo que precisamos da máxima constância para perseverar em nossa investigação, e da maior sagacidade, para escolher o caminho correto, dentre tantos que se apresentam. Se isso ocorre até na filosofia da natureza, quanto mais na filosofia moral, em que existe uma complicação muito maior de circunstancias, e em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão implícitos e obscuros que frequentemente escapam à nossa mais rigorosa atenção, permanecendo não apenas inexplicáveis em suas causas, mas até mesmo desconhecidos em sua existência!<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> TNH, p. 208.

<sup>59</sup> TNH. p, 208-209

Hume examina a faculdade de raciocínio dos animais, a compara com a dos humanos e conclui que há uma disposição natural presente tanto na mente dos homens como nas dos animais que é a inclinação em projetarmos o passado no futuro.

Nada mostra melhor a força que o hábito exerce ao fazer-nos aceitar um fenômeno qualquer que o fato de os homens não se espantarem com as operações de sua própria razão, ao mesmo tempo em que admiram o *instinto* dos animais e têm dificuldade em explicá-lo, simplesmente porque não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios. Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares. É verdade surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a virtude última que explique porque deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem.<sup>60</sup>

Hume aponta precisamente a partir da quinta regra os princípios reguladores que corrigem as nossas inferências apressadas ou descuidadas.

A circunstância da qual o efeito depende está frequentemente envolta em outras circunstâncias extrínsecas e acidentais. A separação dessas circunstâncias requer muitas vezes grande atenção, precisão e engenhosidade.<sup>61</sup>

Na seção 6 das *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, Hume afirma que a ignorância da causa real é a responsável pela produção da crença ou da opinião e que ela age sobre o entendimento do mesmo modo que o *acaso* (algo que David Hume, em todo seu sistema filosófico, sustenta não existir no mundo) e à medida que se repetirem experiências do mesmo caso, este se fixa justamente pela crença. A crença, segundo o autor, é um sentimento que dá sobre um acontecimento uma vantagem sobre seu oponente. Esse acontecimento que se sobressai pela seguinte operação da mente demonstrada pelo autor através do exemplo abaixo:

se marcássemos um dado com o mesmo algarismo ou número de pontos em quatro de suas faces, e com outro algarismo ou número de pontos nas duas faces restantes, seria mais provável que viesse a resultar o primeiro

---

<sup>60</sup> TNH. p. 212.

<sup>61</sup> Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. p. 151.

algarismo que o segundo; mas se o dado tivesse mil faces marcadas do mesmo modo e apenas uma diferente, a probabilidade seria muito mais elevada, e nossa crença ou expectativa em relação a esse resultado, mais firme e segura. Talvez esse processo do pensamento ou raciocínio pareça óbvio e trivial, mas ele é capaz de oferecer, para os que o examinam mais a fundo, material para interessantes reflexões. Parece claro que a mente, quando busca descobrir o evento que resultará do lançamento desses dados, considera como igualmente provável que se volte para cima qualquer uma das faces individuais; e essa é a própria natureza do acaso: tornar inteiramente iguais todos os acontecimentos particulares que abrange. Mas, ao encontrar um número de faces que contribuem para um certo acontecimento do que para outro, a mente é conduzida com mais frequência para esse acontecimento e depara mais vezes com ele ao ponderar as diversas possibilidades ou acasos de que depende o resultado final.<sup>62</sup>

Esses princípios, de ordem reflexiva, são aplicáveis nos fenômenos naturais, pois segundo Hume, conforme mencionamos anteriormente cada um deles se forma e se modifica a partir das mais diversas contingências. Mas, são vantajosos:

na filosofia moral, em que existe uma complicação muito maior de circunstâncias, em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão implícitos e obscuros que frequentemente escapam a nossa mais rigorosa atenção, permanecendo não apenas inexplicáveis em suas causas, mas até mesmo desconhecidos em sua existência!<sup>63</sup>

Ao se deparar com alguma irregularidade, o filósofo moral, se for suficientemente diligente, não irá imputar esse acontecimento ao acaso, mas irá separar, no juízo analisado, a contrariedade de causas ou a circunstância que produziu a irregularidade. Ele necessitará esforçar-se numa distinção entre a certo/provável e determinar o grau de probabilidade de um conjunto de eventos a partir da maior ou menor frequência com que eles apareceram unidos no passado. A preferência de nossa mente será dada pelo evento mais frequente, mas quem analisa não pode negligenciar os demais identificando o ônus, a influência, a força e a importância de cada um deles em particular. O cálculo das probabilidades impõe-se na regulação dos juízos para Hume, pois compreender o limite do que é necessário na regularidade e o início do que é contingente, assentando sua fronteira, é o modo de se regular o espaço dos julgamentos morais distintos. Com isso Hume já pode concluir que a experiência é a essência das gradações e por ela podemos estabelecer distinções de grau: conjunção mais estável, ou menos constante.

---

<sup>62</sup> TNH, p. 92

<sup>63</sup> TNH p. 208,209

É notória e declarada pelo próprio autor em sua obra a utilização do método experimental de raciocínio nos assuntos morais, então, se, da análise da operação dos corpos conclui-se que há diferentes graus de constância e de força sem que do enfraquecimento da determinação e da conjunção haja alteração da natureza da necessidade Hume infere que nos assuntos da moralidade a alteração também não se dá na natureza, mas na força que adquire na imaginação o maior número de considerações que concorrem para um determinado acontecimento.

Nossos raciocínios sobre questões de fato são formados, segundo Hume, nas relações de causa e efeito, que, por sua vez, são construídas na experiência, com a ideia de conexão necessária e a repetição dos casos. Hume verifica que a passagem do passado para o futuro, isto é, as nossas conclusões firmam-se com base no hábito. Nossos juízos se firmam a partir da crença e não da razão porque possuímos uma sensibilidade para essas repetições conforme verificamos na afirmação de Hume abaixo:

mas as sensações mais delicadas da mente, as operações do entendimento, as diversas turbulências das paixões, embora sejam em si mesmas realmente distintas, facilmente nos escapam quando inspecionadas pela reflexão, e não está em nosso alcance evocar o objeto original por mais vezes que tenhamos ocasião de contemplá-lo.<sup>64</sup>

É importante observar que essa passagem acontece automaticamente, isto é, é imediata e antecipa-se a operação reflexiva de nossa mente. Podemos afirmar, em consequência disso, que o hábito não implica deliberação. A semelhança das circunstâncias implica que inferências passadas sejam reproduzidas no futuro, porém, quando essa semelhança não é completa torna-se a fonte de nossos erros nos julgamentos morais.

Em quase todas as espécies de causas existe uma complexidade de circunstâncias, algumas das quais são essenciais e outras supérfluas, algumas são absolutamente necessárias à produção do efeito e outras estão apenas acidentalmente conjugadas com ele. Ora, podemos observar que, quando essas circunstâncias supérfluas são numerosas e consideráveis, ocorrendo em conjunção frequente com as essenciais, elas exercem tal influência sobre a imaginação que, mesmo na ausência das circunstâncias essenciais, levam-nos à concepção do efeito usual, dando a essa concepção uma forma e vividez que a torna superior às meras ficções da fantasia. Podemos corrigir essa propensão mediante uma reflexão sobre

---

<sup>64</sup> IEH, p.96

a natureza dessas circunstâncias; mas, ainda nesse caso, é certamente o costume que sai na frente, imprimindo a inclinação à imaginação.<sup>65</sup>

Teremos, portanto, sempre a expectativa que uma repetição observada no passado continue no futuro. Seria, pois, essa expectativa ou crença é ocasionada pelo hábito. Quando formulamos para nós mesmos regras gerais de maneira descuidada, decorre daí probabilidades não filosóficas. É dessa operação de nossa natureza que advém as nossas crenças ilegítimas.

O preconceito e a fantasia são produzidos e resistem, para além da experiência, enquanto o hábito liberta-se da experiência. Hume demonstra que iremos deduzir, por exemplo, a partir de:

Uma quarta espécie de probabilidade não filosófica é derivada de *regras gerais* que apressadamente formamos para nós mesmos, e que são a fonte daquilo que denominamos propriamente PRECONCEITO. Os *irlandeses* não podem ter espírito, os *franceses* não podem ter consistência; por isso, ainda que a conversa de um Irlandês seja claramente muito agradável, e a de um Francês bastante judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o primeiro tem de ser estúpido e o segundo leviano. A natureza humana está muito sujeita a esse tipo de erro; e talvez esta nação tanto quanto qualquer outra.<sup>66</sup>

Mesmo que pudéssemos considerar, mediante a experiência, que um irlandês e um francês, a despeito de suas nacionalidades, possuam ídoles contrárias àquelas de nossa crença.

Hume garante haver regras gerais que se formam segundo a natureza de nosso entendimento, que nos capacitam a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes.

Nossa natureza é tal que somos dotados de uma habilidade em calcular probabilidades e estipular quais são as circunstâncias essenciais e quais são as circunstâncias supérfluas na relação de causa e efeito.

A parte 3 do livro 1 é o onde encontramos a dedicação explícita de Hume em apontar as regras corretivas dos nossos preconceitos. Nesse estágio notaremos que a reflexão tem um papel importante, pois o entendimento debruça-se sobre si mesmo. Podemos verificar a atividade da razão, do entendimento, as regras corretivas participando da regulação das regras gerais (fonte de ilusão, de ingenuidade, de credulidade, de julgamentos renitentes, de facções políticas).

---

<sup>65</sup> TNH, p. 181

<sup>66</sup> TNH, p. 180.

A operação reflexiva sobre as regras gerais aparece a partir da regra 5, e nela pretendemos analisar o modo como Hume a justifica. É a partir da quinta regra, qual seja:

Há um outro princípio que depende do anterior: quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles. Porque, uma vez que efeitos semelhantes implicam causas semelhantes, devemos sempre atribuir a causalidade àquela circunstância em que descobrimos a semelhança.<sup>67</sup>

O autor apresentará os princípios que concertam nossas inferências precoces, irrefletidas, apressadas, imprudentes. Nossa mente, que opera por mecanismos idênticos aos dos outros animais, projetando naturalmente o passado no futuro, e o mais comum é efetuarmos de tal procedimento, é a esse método que nossa mente está habituada a proceder dessa maneira como que automaticamente.

Possuímos essa disposição natural que se encontra nos animais e no homem comum. Mas existem recursos próprios da natureza humana para corrigi-los. Somos levados por essas regras a distinguir circunstâncias acidentais de causas eficientes. A natureza humana contrasta dois princípios: a aptidão em projetar o passado no futuro e a capacidade de debruçar-se sobre a projeção reflexivamente a fim de examiná-la. Poderíamos afirmar que essas regras, que são reflexivas, não apenas descrevem as relações de causa e efeito que resultam em nossa conduta, em nossos juízos, como se impõem sobre eles.

A sexta regra trata da intercorrência dos efeitos e baseia-se na anterior:

O princípio seguinte se fundamenta na mesma razão. A diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem, pois como causas semelhantes sempre produzem efeitos semelhantes, quando, em um caso qualquer, ocorre algo que não esperávamos, devemos concluir que tal irregularidade procede de alguma diferença entre as causas.<sup>68</sup>

De modo que não pretendemos comentá-la profundamente. A relação causal da qual decorre nossos juízos se intensifica. As associações por contiguidade e semelhança, ainda que influenciem os efeitos o fazem de modo inferior ao da causalidade.

---

<sup>67</sup> TNH, p. 207

<sup>68</sup> TNH, p. 207

A sétima regra indica probabilidade. Ela declara que:

quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa. Está-se supondo aqui que a ausência ou presença de uma parte da causa é sempre acompanhada da ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito. Uma tal conjunção constante prova suficientemente que uma parte é a causa da outra. Devemos, entretanto, ter o cuidado de não extrair essa conclusão de uns poucos experimentos. Um certo grau de calor nos dá prazer; se diminuirmos esse calor o prazer diminui; mas daí não se segue que se o aumentarmos além de um certo grau, o prazer também aumentará – pois constatamos que ele se transforma em dor.<sup>69</sup>

As circunstâncias são, portanto, essas partes diferentes da causa. Hume denomina prova o grau máximo de certeza obtido nas questões de fato. Ao tratarmos da probabilidade, a experiência perde a uniformidade que confere à experiência tal grau. Teremos uma categoria de crença mais abalada, estremecida, dúvida no futuro caso tenhamos experimentado no passado acontecimentos repletos de oposições e obstáculos. De modo que implicará em um hábito imperfeito em nós fundado numa passagem imperfeita da impressão atual à ideia anterior. Nós automaticamente temos a expectativa da uniformidade da experiência, portanto, a cada evento adverso que a segregue, apresenta-se diante de nós certa quantidade dessemelhante que se agrupa conforme uma tal disposição. Hume, então, afirma que, segundo um cálculo mediante o número daquela aglomeração de eventos contrários conforme a força e vivacidade das imagens, pode-se definir a influência das circunstâncias nas operações do entendimento.

A oitava regra diz que:

Um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação. Porque como efeitos semelhantes necessariamente se seguem de causas semelhantes, e num momento e lugar contíguos, sua separação durante um período mostra que essas causas não são completas.<sup>70</sup>

Nos casos da primeira e da segunda regra fica claro que na relação causal, impõe-se que o efeito decorre e é contíguo à causa no tempo e no espaço. A essa regra se aplica um único termo, conforme verificamos na citação acima, qual seja, a

---

<sup>69</sup> TNH, p. 207 e 208.

<sup>70</sup> TNH, p. 208.

perfeição. Lembrando que, segundo Hume, a ideia de tempo é proveniente da sequência de percepções, e é exclusivamente por esse meio que estipulamos o que é causa e o que é efeito. Um objeto perfeito, sublime, completo em si, só existe fora do tempo, como afirmou Hume. Porque a causa em relação ao efeito, tem rigorosamente continuamente primazia no momento presente não há a ruína da sequência das causas contempladas no mundo, bem como a definitiva aniquilação do tempo. Hume nos explica que se uma causa ocorresse simultaneamente a seu efeito, e esse efeito, por sua vez a seu efeito, e assim ininterruptamente não haveria o que se compreende por sucessão. Os objetos coexistiriam, apenas. Segundo Hume, a noção de crença entendida como anterior é explicada pela mesma compreensão que temos dessa relação causal e submetida à mesma regra.

As oito regras de correção dos nossos juízos é o sistema utilizado por Hume para afastar-se das complicações estabelecidas pelo racionalismo clássico. Nossos julgamentos são, conforme nosso autor, uma disposição da natureza humana e que nossas crenças fundamentam-se na sensibilidade e não em determinações, prescrições ou preceitos racionais.

Hume concebe o entendimento como uma passagem suave que transita pela imaginação, e produz as determinações estáveis, necessários e universais. A imaginação é, então, corrigida por essas oito regras e o entendimento é composta pelas oito regras. Diz-nos, então, Hume:

Eis toda LÓGICA que penso dever empregar em meu raciocínio. E talvez sequer ela fosse muito necessária, pois poderia ter sido suprida pelos princípios naturais de nosso entendimento. Nossas sumidades escolásticas e nossos lógicos não mostram, em seus raciocínios habilidosos, tanta superioridade em relação ao mero vulgo que passássemos a querer imitá-los, apresentando um longo sistema de regras e preceitos para a direção de nosso juízo filosófico. Todas as regras dessa natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar.<sup>71</sup>

Hume afirma que a reflexão que formula as regras de correção deve ser moderada. Não é razoável render-se àquela tentativa cética que pode estar atrelada às regras gerais de correção e obcecadamente disciplinar a imaginação sob pena de ultrapassarmos o estatuto de uma crença legítima e útil e esgotarmos a razão de um conteúdo afetivo.

---

<sup>71</sup> TNH, p. 208

Hume define crença como sendo aceitação, assentimento de algo como verdadeiro, isto é, crer é assentir. As regras gerais, em Hume, não são regras absolutas, necessárias e universais, mas regras que têm nuances e essas nuances são dadas pelas circunstâncias oferecidas pelo caráter particular, singular, peculiar advindo da experiência. Esta noção de circunstância é constitutiva do sistema moral de Hume, sem, por isso, caracterizá-lo como um sistema incoerente. É o ponto de vista do observador que reflete essa matização, as exceções são incorporadas ao sistema sem comprometê-lo. Avaliaremos a seguir, o papel do princípio da simpatia na regulação dos juízos morais.

### 3.3. PRINCÍPIO DA SIMPATIA.

No Livro III, parte III, onde Hume discorre a respeito da apreciação moral é justamente simpatia o princípio que obtém atribuição capital no exame de nosso autor sobre a regulação dos juízos morais. Hume considera a simpatia como um princípio da natureza humana, ela não é simplesmente uma palavra da mesma categoria gramatical de outras como a compaixão, a indulgência, o enternecimento e a comiseração, mas define a habilidade humana em comunicar as emoções e sentimentos uns dos outros.

Hume define o princípio da simpatia também como um princípio de transferência de vivacidade. É através desse princípio que o autor demonstra a autoridade que exerce sobre as nossas ações e nossas afecções a apreciação de outrem. O autor consagra a simpatia, no *Tratado da Natureza Humana*, como único apropriado para estimular todas as nossas emoções, e afirma ser ela a causa de todos os nossos afetos. Hume assegura que a força e vividez de nossas as paixões dependem dessa transmissão de sentimentos.

É manifesto que, para Hume, os homens é que são a matéria de análise da filosofia. Nenhum homem poderia experimentar castigo maior do que a solidão, ou, manter-se fora das relações sociais, e é por esse motivo que se pode perceber que, além de a moralidade autoregular-se, Hume analisa que a relação com os outros homens é condição para que os nossos julgamentos sejam regulados.

Isso é ainda mais visível no homem, que é, entre todas as criaturas do universo, a que tem o desejo mais ardente de sociedade e está preparada para ela pelo maior número de circunstâncias favoráveis. Somos incapazes de formar um desejo sequer que não se refira à sociedade. A completa solidão é, talvez, a maior punição que podemos sofrer todo prazer enlanguesce quando gozado sem companhia, e toda dor se torna mais cruel e intolerável. Quaisquer que sejam as outras paixões que possam nos mover - orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou luxúria -, a alma ou princípio que anima a todas elas é a simpatia; não teriam força alguma se fizéssemos inteira abstração dos pensamentos e sentimentos alheios.<sup>72</sup>

Estamos impossibilitados de promover um desejo sequer que não remeta à sociedade. Admitimos a autoridade das paixões quando nos deparamos com o outro. Temos a habilidade de identificar mediante os gestos, o tom da voz e das expressões faciais a manifestação das paixões dos nossos semelhantes. Hume utiliza o exemplo abaixo para descrever o princípio da simpatia. Ao enxergarmos um navio afundando na costa e seus tripulantes gritando desesperadamente, suas expressões nos apresentam todo pavor, horror e aflição presentes em seu íntimo. Sofremos com a dificuldade alheia e partilhamos das afecções dos outros através dessa característica da natureza humana. Somos introduzidos nas emoções dos tripulantes e tomamos aquela vivacidade afetiva por nossa própria percepção.

Por outro lado, ao reconhecermos que não somos nós que estamos naquela situação, e ao compararmos nossa situação em terra firme como à daqueles no navio que naufraga nos sentimos aliviados. Temos os meios para nos contentar com a felicidade de outrem quando, por simpatia, recebemos esse sentimento, e nos afligimos ao comparamos nosso deleite com aquela circunstância perversa. É o caso do naufrágio utilizado por Hume. Por simpatia nos desesperamos e por comparação nos tranquilizamos pela imagem dos náufragos em desespero, já que nos damos conta de que não estamos em seus lugares. Hume observa que a comparação, portanto, barra a passagem das afecções das pessoas com quem nos simpatizamos. A malevolência e a inveja são desse tipo de paixões.

Nossos sentimentos, nossas paixões e nossas avaliações podem ser transmitidas, comunicadas, emitidas, e multiplicadas permanentemente como se nossas emoções fossem verdadeiros espelhos.

Podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como espelhos umas das outras, não apenas porque cada uma reflete as

---

<sup>72</sup> TNH,p.397

emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar, e reverberar várias vezes, deteriorando-se gradual e sensivelmente.<sup>73</sup>

O princípio da simpatia, tal como concebido por Hume, é uma inclinação da mente que implicaria numa tendência dos nossos sentimentos a se reanimarem através da intensidade das nossas afecções, inclinação esta diretamente ligada ao modo de agirmos quanto ao outro e de nossas concepções em relação aos demais indivíduos.

A simpatia, segundo Hume, sendo a causa avivadora das paixões, tem a característica de proporcionar a cada um de nós a compreensão, através da impressão e da ideia de nós mesmos e nenhum outro princípio a suplantaria nessa particularidade. A paixão nasce de uma relação de impressões e da identidade de ideias.

Uma dupla relação de ideias será exigida em favor da simpatia, junto com uma relação de impressões. Vemos os símbolos exteriores de um ser que nos é *semelhante*, ou que tem uma relação de consanguinidade conosco, isto é, causalidade. Esses símbolos nos comunicam uma disposição emocional. Assim, surge na imaginação a ideia da paixão que causa tais fisionomias, entonação de voz, palavras. Essa ideia irá se vivificar pela força dessa impressão que nos está sempre intimamente presente – o eu (*self*), conectando-se com a força e a vivacidade que a diferencia de uma ideia. *“Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo que os concebamos da maneira mais forte e vívida”*. A concepção mais forte e vívida de uma ideia a caracteriza como uma impressão.

Podemos observar que pontos particulares do sistema integram-se uns aos outros, já que se verifica a intervenção da crença sobre as paixões de modo que podemos afirmar sem prejuízo que a crença e a simpatia são mecanismos que vigoram de maneira bastante semelhante. O acesso aos sentimentos ou afecções de um homem para outro pode ocorrer por serem eles indivíduos da mesma espécie. Como a comunicação se dá pela análise de sinais exteriores, é essencial que aquele a que tem o afeto reportado já o tenha experimentado anteriormente. A simpatia procede de maneira semelhante às operações do entendimento humano. É

---

<sup>73</sup> TNH, p.399

perceptível a conversão de ideia em uma impressão no interior do princípio da simpatia de David Hume. Tal conversão resulta da relação que desfrutamos com os objetos externos.

Hume utiliza alguns casos para demonstrar seu sistema como o do amor à boa reputação. Quando as nossas características, de índole ou físicas, promovem a aprovação de nossos semelhantes eleva-se o nosso orgulho, pois imergimos na avaliação daquele que nos elogia a ponto de nos considerarmos sob o mesmo panorama.

Essa dupla associação de impressões e ideias produz em nós um prazer que é, por ela, convertido em orgulho. Observe-se que igualmente nesses casos é necessário ocorrer entre aquele que emite tal parecer sobre nós e nosso eu, uma contiguidade, de modo que não haveria intervenção alguma do juízo do outro sobre nós caso o outro não mantivesse conosco proximidade alguma. Tornamo-nos mais satisfeitos quando aquele a quem estimamos e aprovamos, igualmente nos estima e aprova do que quando se trata daqueles a quem desconsideramos. As paixões estão desveladas do livro II tendo presente o aspecto da parcialidade que nos conduz mais facilmente do distante ao contíguo e do menos ao mais importante. Essa mesma parcialidade surge novamente quando Hume insere a simpatia como um dispositivo explicativo. A simpatia está sujeita à relação dos objetos conosco. São as regras gerais, também, responsáveis pela retificação da parcialidade das paixões, isto é, de tudo o que for leviano e das nossas inclinações personalistas.

Hume afirma que apenas ocasionalmente fazemos julgamentos com base numa importância inerente aos agentes. Em vez disso, é comum compararmos um ao outro, bem como calculamos nossa ventura ou infortúnio através de um exame comparativo entre nós e a quantidade de ventura e ou infortúnio do outro. É em decorrência desse cálculo que experimentamos satisfação ou desprazer. A ideia de nosso próprio contentamento é intensificada ou, em termos humianos, avivada, pela comparação que fazemos de nosso contentamento com a tristeza do outro, e seu contentamento, de nossa tristeza. Isto é, a comparação entre a nossa situação e a de outrem. A primeira relação, portanto, promove nossa felicidade; e a segunda, nossa infelicidade.

É a reflexão, segundo o sistema de nosso autor, que corrige a parcialidade de certas formas de avaliações morais produzidas por nossas paixões, quais sejam as

avaliações parciais. Sem essa correção, nossas avaliações morais poderiam ser injustas.

Observamos até o presente momento que Hume, em seu esforço filosófico, presume um indivíduo estável a partir da união entre as paixões e a imaginação, e é precisamente ao introduzir as paixões em seu sistema filosófico que isso ocorre e que nosso autor escapa definitivamente de uma concepção solipsista da natureza humana, onde nada existiria além de nós e de nossas experiências. Nas palavras de Hume, a percepção do outros é condição essencial para a formação do nosso eu. Assim, é indispensável ponderar que o solipsismo encontrado na parte IV do livro I, dissipa-se a partir da teoria das paixões de Hume.

É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto.<sup>74</sup>

Aparentemente encontraríamos uma contradição nessa afirmação de nosso autor, no entanto, trata-se de uma restrição que escapa à regra, porém implica do mesmo princípio da própria regra. São essas prerrogativas que nos dão a noção de circunstância e não compromete o sistema humiano de forma alguma, ao contrário, reforça sua tese sobre a natureza das avaliações morais.

Ao examinar os ingredientes capazes de se unir ao amor e ao ódio, começo a me dar conta de uma vicissitude a que estão sujeitos todos os sistemas filosóficos que o mundo já conheceu. Quando explicamos as operações da natureza, mediante uma hipótese particular, é comum descobrirmos que, em meio a um certo número de experimentos que se enquadram perfeitamente dentro dos princípios que tentamos estabelecer, há sempre um fenômeno mais obstinado, que não se dobra tão facilmente ao nosso propósito. Não devemos nos surpreender que isso aconteça na filosofia da natureza. A essência e a composição dos corpos externos é tão obscura que, em nossos raciocínios, ou antes, conjeturas a seu respeito, envolvemos-nos necessariamente em contradições e absurdos. Mas como as percepções da mente são perfeitamente conhecidas, e como tomei todo cuidado imaginável ao formar conclusões a seu respeito, sempre esperei me manter livre das contradições que acompanham todos os outros sistemas. Assim sendo, a dificuldade que ora tenho em vista, constitui apenas um pequeno afastamento daquela simplicidade que até aqui constitui sua principal força e beleza.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> TNH, p. 352.

<sup>75</sup> TNH, p. 401

Uma ideia de paixão do outro pode ser ativada facilmente como uma ideia e, então, tornar-se uma crença, caso os indícios sejam claros e precisos. A partir do momento em que a ideia ganha tal grau de força e vividez, converte-se na própria paixão, desencadeando uma emoção semelhante àquele sentimento original.

Ora, como raramente julgamos os objetos por um valor que lhe seja intrínseco, ao contrário, as noções que deles formamos resultam de uma comparação com outros objetos, segue-se que avaliamos nossa própria felicidade ou infelicidade segundo observemos uma quantidade maior ou menor de felicidade ou de infelicidade nos outros. É por derivação desse cálculo que sentimos dor ou prazer. E é, por fim, essa transmissão de afecções, a observação e a convivência com o outro que também regulamos nossas ações morais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção no presente trabalho foi a de percorrer o caminho de Hume na construção de seu sistema moral. Observando, sobretudo, conceitos fundamentais de sua teoria moral. Pretendemos destacar que esse sistema, embora inédito, fora estabelecido a partir de, em alguns momentos claros, em outros, veladas oposições e confirmações de correntes filosóficas e seus representantes. Escolhemos 3 filósofos para ilustrar o debate implícito no sistema moral humiano.

A escolha dos autores John Locke, Francis Hutcheson e Thomas Hobbes deu-se a partir da verificação de que conceitos filosóficos apresentados por Hume, mais uma vez dizendo de maneira mais ou menos direta, criticando e apontando as falhas daqueles a quem se opõe e elogiando aqueles com quem concorda, o influenciaram, na produção de sua teoria moral. Como faz questão de ressaltar em sua obra, o método utilizado por Hume é experimental, isto é, é a experiência, segundo nosso autor, a responsável por estabelecer as suposições dos princípios gerais que compõem sua filosofia moral. Neste momento podemos compreender porque Hume impõe que consideremos as circunstâncias, pois, dessa forma, a teoria moral de Hume nunca alcançará o grau de certeza obtido pelas matemáticas.

Quando critica o papel da razão ao interpretar as relações de ideias de Locke, Hume, de forma indireta, apresenta a sua própria teoria, que abre mão de justificativas metafísicas e mostra-se temporal já que é para a constituição dos seres humanos que devemos olhar quando quisermos encontrar o fundamento da moralidade. A moralidade está, portanto, circunscrita no caráter e na própria existência dos seres humanos.

Vimos que Hume elogia o sentimentalismo moral e reformula o senso moral de Hutcheson desse modo temos que Hume, com sua teoria, esclarece porque a moralidade pode ser compreendida tão distintamente nas mais diversas sociedades humanas como observamos na seguinte passagem das *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*: “às vezes, também, magnanimidade, grandeza de espírito, desdém pela escravidão, rigor e integridade inflexíveis, podem se ajustar melhor às circunstâncias de uma era do que às de

*outra*".<sup>76</sup>

O trecho acima demonstra que a moralidade tem como característica o movimento, a transformação. Daí resulta que as circunstâncias presentes em uma determinada cultura influenciam a diversidade de determinações morais com os quais os deparamos.

Ao criticar Hobbes, no terceiro capítulo, Hume nos impõe o desenvolvimento do quarto capítulo que explana os dois principais conceitos humianos de correção e estabilidade das regras gerais, a saber, as regras de correção dos juízos e o princípio da simpatia.

Hume investiga profundamente a natureza humana e o autor vai além da epistemologia clássica. O homem é objeto central da análise humiana e suas ações merecem destaque na filosofia de Hume como confirmamos em suas palavras:

A moral é um tema que nos interessa mais do que qualquer outro. Imaginamos que a paz da sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito; e é evidente que essa preocupação deve fazer nossas especulações parecerem mais reais e sólidas que quando o assunto nos é, em boa parte, indiferente. Se algo nos afeta, concluímos que não pode ser uma quimera; e como a nossa paixão se envolve em um lado e em outro, pensamos naturalmente que a questão está ao alcance da compreensão humana, ao passo que, em outros casos dessa natureza, tendemos a ter dúvidas a tal respeito.<sup>77</sup>

Logo, É necessário salientar que esta pesquisa não se sustentaria apenas sob perspectivas banais de explicação, de modo que o trabalho tende a tornar-se bastante abrangente e entendemos, por isso, embora procuremos destacar os pontos principais e que se articulam entre si, careceriam, em determinadas ocasiões de explicações mais aprofundadas.

---

<sup>76</sup>

<sup>77</sup> TNH, p. 495-496

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE HUME:

*Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

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

### COMENTADORES:

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

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

GLATHE, Alfred B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals: a study of Books II and III of the 'Treatise'.* University of California Press, 1950.

GUIMARÃES, Livia. *Reason and Sentimento in Hume's Moral Theory.* Dois Pontos vol. 1 número 2. Curitiba; São Carlos, 2005.

JAFFRO, L. (Ed.), [2000], *Le sense moral.* Une histoire de La philosophie morale de Locke à Kant (O sentido moral. Uma história da filosofia moral de Locke a Kant), Paris, PUF.

LE JALLÉ, Éléonore. *Hume et la régulation morale.* PUF, 1999.

LIMONGI, Maria Isabel, *Moralidade e Sociabilidade.* Hume leitor de Mandeville". *Kriterion* 108. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume.* Vrin, Paris 1984.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la causalité? Hume et Kant.* Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. **La notion de circonstance dans la philosophie de Hume.** Hume Studies. v. IX, n. 2, 1983, 130-149.

\_\_\_\_\_. **Les études humiennes:** anatomies et problèmes. Archives de Philosophie. n. 44, 1981, 637-671.

#### **TESES:**

ALMEIDA, Pedro Jonas de. **Afetividade e Reflexão no Tratado de Hume.** 2007. 109. Tese – Universidade Federal da Bahia. Salvador 2007.

BALIEIRO. Marcos Ribeiro. **Razão e sentimento na teoria moral de Hume.** 2005. Tese – Universidade de São Paulo USP – Brasil 2005.