

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU

ALEXANDRE AUGUSTO DIAS RODRIGUES

O CETICISMO NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID
HUME

SÃO PAULO
2009

ALEXANDRE AUGUSTO DIAS RODRIGUES

O CETICISMO NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME

*Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à
Coordenadoria de Pós-Graduação Stricto sensu da
Universidade São Judas Tadeu sob orientação do Prof.
Dr. Plínio Junqueira Smith.*

SÃO PAULO
2009

Rodrigues, Alexandre Augusto Dias

O ceticismo na filosofia moral de David Hume / Alexandre Augusto Dias Rodrigues; orientador, Plínio Junqueira Smith. - São Paulo, 2009.

xx f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2009.

1. Ceticismo. 2. Filosofia - Moralidade. I. Hume, David, 1711-1776. II. Smith, Plínio Junqueira III. Universidade São Judas Tadeu, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia. IV. Título

CDD – 149.73

A meu pai, Walter, quem primeiro me apresentou os prazeres intelectuais.

À minha mãe, Sineiva, que, apesar de não entender por quê deixou seu filho se tornar um filósofo, jamais deixou de me apoiar.

A meu irmão, Júlio, pela força (literal) moral e apoio tecnológico.

Na maternidade São José, no Rio de Janeiro – e também nas outras maternidades do país e nas residências atendidas por parteiras – nasceram naquele dia mais meninas do que meninos. Os meninos receberam enxovais de cor azul e as meninas de cor rosa. A maioria dos pais já havia escolhido os nomes dos recém-nascidos. José foi o nome preferido para os meninos. Maria, para as meninas.

Foi um dia ameno, de sol. À noite a temperatura caiu um pouco. A máxima foi de 30,6 e a mínima de 17,2. Ventos de sul a leste, moderados.

- Rubem Fonseca, *Agosto*

AGRADECIMENTOS

Só quem se dedica à Filosofia sabe o preço que ela cobra.

A conclusão deste trabalho dependeu de muitas orientações, dicas, críticas, revisões, indicações de leitura, livros emprestados, pesquisas na internet, participação em eventos, bate-papo de corredor, frases de incentivos, puxões de orelha, noites em claro e uma infinidade de tantas outras ajudas que recebi.

Inúmeras também são as pessoas com quem cruzei ao longo deste caminho e, de um jeito ou de outro, contribuíram para o meu intento.

A todas, agradeço sinceramente.

Em especial, gostaria de agradecer ao prof. Plínio, cuja ajuda e orientação iniciaram desde antes da elaboração do projeto de pesquisa e se estendeu para bem além das aulas.

Também foi fundamental o apoio fornecido pela CAPES, sem o qual este trabalho não poderia ter sido realizado.

RESUMO

A despeito da quantidade de trabalhos escritos e de estudiosos que se debruçaram sobre a filosofia moral de David Hume, sua interpretação ainda é objeto de controvérsia – que se estende desde seus leitores contemporâneos. O papel desempenhado pelo ceticismo, em especial, é um tema que fomenta as mais diversas opiniões e, no entanto, parece ser o mais importante na identificação da posição de Hume no debate moral moderno.

Dentre as diversas interpretações, destacam-se as de Kemp Smith e de David Norton. A primeira ressalta a importância atribuída por Hume para as *paixões* e o papel coadjuvante que o filósofo relega a razão, culminando numa interpretação que afasta o ceticismo da moral humeana. A segunda sugere que a filosofia de Hume, como um todo, divide-se em dois blocos que, além de possuírem diferentes objetos de estudo, desenvolve-se a partir de posturas filosóficas divergentes. Em sua interpretação, o sistema filosófico humeano é, de um lado, voltado para questões metafísicas e fundamentado no ceticismo; de outro lado, investiga os fenômenos morais e apresenta uma teoria do senso comum, oposta ao ceticismo.

O presente trabalho pretende alcançar um modelo de ceticismo moral extraído da obra de Hume e que represente o entendimento do filósofo sobre o assunto e fazer uma análise de seus textos morais para, posteriormente, avaliar se a filosofia moral de Hume pode ser considerada cética.

Palavras-chave: ceticismo, moral, ceticismo moral, David Hume.

ABSTRACT

Despite the number of papers and academics dedicated to the David Hume's moral philosophy, its interpretation is still target of controversy – and that came since his contemporaries readers. The scepticism role is especially a theme that urge various opinions. However, it seems to be the most important in the identification of Hume's position in the modern moral debate.

Among the various interpretations, that from Kemp Smith and David Norton are outstanding. The first presents the importance given by Hume to passions and the support role that the philosopher disregard the reason, culminating in an interpretation that recedes the scepticism of humean moral. The second suggests that Hume's philosophy, as a whole, it's divided into two blocks that besides having different studies objects, developing from different philosophical postures. For interpretation, the humean philosophical system is, for one side, turned to metaphysical questions and justified by scepticism, from another side, it investigates the morals phenomena and presents a common sense theory, as the opposite to the scepticism.

This present paper intends to reach a role model of moral scepticism extracted from Hume's work and that represents the understanding of the philosophy about the matter, and makes an analysis of his moral texts to afterwards assess if the Hume's moral philosophy can be considerate sceptical.

Key-words: moral, scepticism, moral scepticism, David Hume.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
O CETICISMO NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME COMO TEMA DE ESTUDO	10
CAPÍTULO 1.....	24
O CETICISMO MORAL NOS ENSAIOS MORAIS DE DAVID HUME	24
Um modelo de ceticismo moral	24
O uso dos ensaios morais	25
A distinção entre cétricos e filósofos.....	28
As filosofias morais	33
A teoria moral cétrica	40
A solução do relativismo pela paixão e sua fruição	44
Os modos como a filosofia pode influenciar as inclinações de espírito	47
A definição de ceticismo moral.....	51
CAPÍTULO 2.....	54
O CETICISMO E A MORAL NO <i>TRATADO DA NATUREZA HUMANA</i>	54
A moral como um tema da filosofia de David Hume.....	54
A descrição dos juízos morais	63
A descrição das virtudes morais	71
A teoria moral de Hume e o ceticismo	77
CAPÍTULO 3.....	86
O CETICISMO E A MORAL NA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS DA MORAL</i>	86
O problema moral nas <i>Investigações</i>	86
O princípio da <i>utilidade</i>	92
Os princípios <i>egoísta</i> e <i>altruísta</i>	99
Observações sobre o ceticismo na <i>Investigação</i>	106
CAPÍTULO 4.....	110
INTERPRETAÇÃO DO CETICISMO E DA MORAL NA FILOSOFIA DE DAVID HUME	110
CONCLUSÕES	119
O tema do ceticismo moral em Hume.....	119
A posição moral de Hume	120
O ceticismo moral de Hume.....	123
BIBLIOGRAFIA.....	124

INTRODUÇÃO

O CETICISMO NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME COMO TEMA DE ESTUDO

Este trabalho tem por objetivo analisar como Hume, em sua filosofia moral trata o ceticismo e verificar se essa filosofia pode ser caracterizada como uma filosofia cética.

Tal relação, entre o ceticismo e a obra moral de Hume, pode se dar de três maneiras distintas. A primeira, o ceticismo é usado como um método argumentativo, um instrumento para a construção da teoria que, em sua forma final, não precisa estar necessariamente comprometida com uma doutrina cética. Neste sentido, é correto dizer que, para se encontrar esta relação deve-se identificar o uso do ceticismo *na* filosofia moral de Hume. A segunda relação possível entre ceticismo e filosofia moral é mais íntima que a primeira e extravasa o caráter meramente instrumental, ocorrendo quando a própria filosofia moral é, em si mesma, cética, isto é, quando a teoria moral proposta está comprometida com princípios do ceticismo e baseia suas explicações e descrições do fenômeno moral de acordo com eles, o que pode ser chamado de *ceticismo moral*. Por fim, a terceira relação possível é a de oposição, que ocorre quando uma teoria é construída para refutar as possibilidades de aplicação do ceticismo nos assuntos morais, seja como instrumento argumentativo ou como fundamento teórico.

Cumprir o objetivo deste trabalho requer, portanto, avaliar se há uma relação entre o ceticismo e a filosofia moral de Hume e, se houver, de que modo se dá essa relação, isto é, verificar se o ceticismo é utilizado como um instrumento para construção de argumentos, se ele constitui, de fato, a doutrina que sustenta esta teoria moral, ou se, ainda, é o alvo da moral humeana combatido por suas afirmações.

* * *

A despeito da imensa quantidade de trabalhos publicados sobre a filosofia de David Hume, sobretudo acerca do papel que o ceticismo desempenha nela, e ainda que seus intérpretes concordem sobre temas pontuais e ofereçam explicações bastante semelhantes a estes temas, os aspectos mais gerais de seu sistema filosófico ainda são alvos de intensos debates e pouco consenso é encontrado entre seus comentadores. Sobre o estudo da filosofia de Hume, Kemp Smith afirma que:

Todos que tiveram mais que um conhecimento meramente casual com a obra filosófica de Hume irão, provavelmente, concordar que, ao contrário da primeira impressão, ele é um autor extremamente difícil. A dificuldade não é relativa aos seus argumentos tomados isoladamente, que são da mais admirável clareza, mas sim à condução de um ao outro, e a respeito das posições centrais que eles pretendem suportar. (Kemp Smith, 2005, p. 79).

A mesma dificuldade de se trabalhar com os escritos de Hume é apontada por Don Garret:

Embora os escritos filosóficos de Hume sejam modelos de uma prosa elegante e de argumentos vigorosos, seus leitores freqüentemente encontram dificuldade em determinar qual postura filosófica eles pretendem expressar, ou mesmo se expressam qualquer postura filosófica consistente. Eles facilmente parecem – como é dito algumas vezes – ser ‘pontualmente claros e obscuros de maneira geral’. (Kemp Smith, 2005, p. xxv).

Essa característica da obra de Hume (ser clara em problemas específicos, permitindo aos seus leitores uma compreensão precisa de seus argumentos, e ao mesmo tempo ser obscura quando considerada mais amplamente, tornando difícil aos seus estudiosos determinar exatamente qual posição filosófica está sendo sustentada pelo filósofo) pode ser vista como a razão das inúmeras – e muitas vezes divergentes – interpretações oferecidas a seu respeito, causando a completa ausência de consenso sobre seus aspectos mais amplos. Dessa situação derivam as mais diversas interpretações e podemos encontrar Hume classificado, segundo aponta Conte tratando especificamente de sua filosofia moral, como um filósofo *subjetivista*, posição defendida por Mackie, como um *objetivista*, de acordo com a interpretação de Norton, ou ainda como um *intersubjetivista*, conforme sugere Capaldi (cf. Conte, 2006).

Para Bricke, a diversidade de interpretações oferecidas para a filosofia de Hume, principalmente para sua filosofia moral, bem como a falta de consenso entre seus intérpretes acerca de seus aspectos mais gerais, configura um problema resultante de os estudiosos não analisarem a obra de Hume com a devida profundidade e, por isso, não alcançarem os fundamentos reais que sustentam toda sua argumentação.

A ausência de entendimento nas questões mais fundamentais acerca da interpretação de seus [de Hume] pontos de vista sobre mente e moralidade, complementam uma posterior ausência de entendimento sobre a força dos pontos de vista de Hume, bem como a irrefutabilidade – e mesmo a competência – dos argumentos que ele elege para seu apoio (...) Parte do problema é que os comentadores têm sido insuficientemente assíduos na procura dos fundamentos, em sua filosofia da mente, na qual Hume constrói sua teoria moral. (Bricke, 1996, p. 4).

Com isso, Bricke localiza a causa da diferença entre as interpretações no nível de rigor e profundidade com que os textos de Hume são analisados. A diferença de assiduidade nas investigações levou os comentadores a suporem diferentes princípios como fundamentos do pensamento humeano, de onde derivam as diferentes interpretações. Dessa perspectiva, o problema é essencialmente interno aos textos e sua solução depende exclusivamente do rigor com que o comentador analisará os textos de Hume, desconsiderando qualquer influência prévia ou exterior à obra que possa interferir nas conclusões finais.

Parece evidente, no entanto, que todo comentador disponha previamente de uma bagagem teórica e de concepções elaboradas que direcionarão sua investigação. Desse modo, podemos esperar que diferentes interpretações privilegiem diferentes aspectos da filosofia analisada e, justamente por isso, baseiem suas explicações em fundamentos tão variados. O problema da diversidade de interpretações da obra de Hume, então, não se relacionaria somente com o rigor da análise interna dos textos, mas inclui também concepções externas das quais o comentador já se encontra munido. Para Paul Russell, a maior parte das interpretações da filosofia de Hume enfatiza o papel do ceticismo em sua constituição – seja afirmando sua presença entre os princípios teóricos que a sustentam, seja negando sua influência – mostrando-o como eixo central da análise dos problemas da obra humeana, como mostra a passagem a seguir:

A maioria das avaliações das intenções fundamentais de Hume no *Tratado* concentra a atenção em dois temas chave: ceticismo e naturalismo. Uma questão importante que surge em relação ao primeiro tema é qual a extensão do compromisso cético de Hume neste trabalho? Mais especificamente, Hume está comprometido com alguma forma radical, extrema de pirronismo, ou ele está comprometido apenas com uma forma mais fraca de ceticismo acadêmico? (Russell, 2008, p. 3).

Assim, podemos considerar que a concepção que cada comentador possui sobre a definição de ceticismo é determinante no direcionamento de sua interpretação do sistema filosófico humeano e que as interpretações que os comentadores comumente sustentam estão relacionadas muito mais com a idéia de ceticismo que trazem consigo que com o rigor com que ele analisará seus textos.

Destaca-se entre os estudiosos da filosofia de Hume a interpretação conhecida por *interpretação Reid-Beattie*, elaborada ainda na época da publicação de sua obra e que compreende Hume como um filósofo cético negativista, empenhado em combater a idéia de que o conhecimento humano seja possível.

Os próprios escoceses contemporâneos de Hume, Thomas Reid e James Beattie interpretaram-no primeiramente como um cético destrutivo determinado a negar a possibilidade de conhecimento humano como resultado de seu próprio sucesso ao traçar as conseqüências dos princípios compartilhados em comum com Descartes, Locke, Berkeley e outros filósofos modernos. (Garret in: Kemp Smith, 2005, p. xxvi).

David Hume é geralmente considerado como um filósofo puramente negativo – o principal cético cujo objetivo primário e realizações consistiam em reduzir as teorias de seus predecessores empiristas aos absurdos que estavam implicitamente contidos em todos eles. Esta visão, parte da qual se iniciou nos dias de Hume, foi fortemente encorajada pelos historiadores da filosofia do século XIX (...). (Stroud, 1995, p. 1).

Ainda, como parte dessa vertente interpretativa, Norton cita a interpretação mais atual de David Stove, para quem existem grandes filósofos notadamente reconhecidos como *construtores*¹, enquanto outros figuram como *destruidores* e seus trabalhos destacam-se na história da filosofia ou por elaborarem complexos sistemas filosóficos que criam conceitos que explicam o mundo, ou por destruírem completamente conceitos aceitos e romperem com tradições já consolidadas. Entre os primeiros, Stove coloca Spinoza, Leibniz e Kant, e entre os outros, Hume desponta como o “destruidor *par excellence*, o filósofo cético cujo *forte* consiste em lançar dúvidas sobre crenças aceitas a partir da exposição da fraqueza das inferências aceitas” (Norton, 1982, p. 6).

Essas interpretações qualificam Hume como um cético negativo e entendem sua filosofia como o desenvolvimento até as últimas conseqüências dos argumentos de filósofos anteriores, principalmente Descartes, Locke e Berkeley, e se baseia numa concepção de ceticismo como uma filosofia essencialmente negativa e empenhada em denunciar a impossibilidade do conhecimento humano. Essa concepção ilustra um estereótipo muito próximo do pirronismo antigo, uma forma radical de ceticismo empenhada em negar as bases da filosofia como um todo (incluindo as bases da epistemologia, da moral e da física).

Outras concepções de ceticismo, porém, originam outras interpretações da obra de Hume. Dentre os que procuram diminuir a relevância do ceticismo na filosofia de Hume, destaca-se a interpretação de Norman Kemp Smith, que angariou diversos seguidores ao longo do século XX e centralizou os debates acerca da obra de Hume naquele século. Sua interpretação exalta o papel que Hume atribui às paixões e sentimentos dos homens na fundamentação de suas crenças e conhecimentos e se baseia, principalmente, nas passagens em que Hume coloca a razão como coadjuvante, uma

¹ No original *breaker* (destruidor) e *maker* (construtor).

“escrava das paixões”. A interpretação de Kemp Smith destaca-se pelo seu ponto de vista original e por não apenas negar a ênfase negativa do ceticismo de Hume, mas sim a própria presença do ceticismo em sua obra. A natureza humana, de acordo com essa visão *naturalista*, manifesta-se através de suas diversas faculdades e não se restringe apenas à razão e aos raciocínios dedutivos tradicionalmente praticados pelos cétricos para concluírem pela negação de conceitos dogmáticos. Desta forma, Kemp Smith, além de ressaltar a importância dada por Hume aos sentimentos e paixões humanas, exclui de sua filosofia, definitivamente, o ceticismo em qualquer de suas formas. Kemp Smith não compartilha da interpretação cética da filosofia humeana e a explica a partir de um ponto de vista diferente. Para ele:

(...) o que é central em seu ensino [de Hume] não é a teoria ‘ideal’ de Locke ou Berkeley e suas conseqüências negativas (...), mas a doutrina de que a influência determinante nos humanos, como em outras formas de vida animal, é o sentimento, não a razão. (Kemp Smith, 2005, p. 11).

A posição de Kemp Smith contraria a afirmação de que Hume seja um cético negativo e rejeita a ênfase que esta interpretação dá ao aspecto epistemológico de sua filosofia. Inserir Hume numa tradição empirista composta por Locke e Berkeley e entender sua filosofia como um desenvolvimento lógico e extremo dos argumentos apresentados por estes não é uma interpretação adequada da filosofia humeana. Kemp Smith valoriza o aspecto do sentimento em detrimento da ênfase à razão dada por aqueles que interpretam Hume como um cético negativo. Uma vez que o cerne da filosofia de Hume está no papel atribuído aos sentimentos dos homens, e não na razão, sua filosofia não pode ser classificada como cética. Para Kemp Smith, o ceticismo está associado à razão e ao raciocínio lógico, elementos que ele identifica como secundários na obra de Hume.

A leitura cética do *Tratado* de Hume tende a colocar uma pesada ênfase na epistemologia e na metafísica, dada a extensão das preocupações de Hume como um filósofo moral. Do ponto de vista de Kemp Smith, este é um erro fatal que vem quando compreendemos o desenvolvimento do pensamento de Hume no *Tratado*. (Russell, 2008, p. 5).

Compreender Hume como um cético implica, de acordo com a concepção de Kemp Smith, enfatizar o aspecto epistemológico de sua filosofia e, ao mesmo tempo, desconsiderar seu aspecto moral, em outras palavras, classificar Hume como um cético significa valorizar o papel da razão, desconsiderando o papel desempenhado pelo sentimento.

Estas duas correntes interpretativas, que classificam Hume como um cético negativo ou

como um naturalista, porém, não são aceitas por David Fate Norton por considerá-las equivocadas e que não retratam a postura filosófica de Hume. A imagem do “cético negativo” criada por Reid-Beattie e por David Stove, que faz de Hume um filósofo preocupado em solapar idéias e conceitos defendidos por seus contemporâneos e em levar a teoria das idéias de Locke e Berkeley a suas mais extremas conseqüências, não é compatível com alguns resultados alcançados pelas teorias humeanas, bem como as interpretações naturalistas baseadas nas afirmações de Kemp Smith, exageram o papel atribuído por Hume às paixões e aos sentimentos, dando a impressão de que a razão não desempenha nenhuma função relevante, seja para a epistemologia, seja para a moral, algo que não é verossímil de acordo com a visão de Norton. Na seguinte passagem, encontramos uma definição bastante precisa, embora sucinta, dos objetivos de Norton frente a essas duas vertentes interpretativas.

Argumento que, embora algumas visões de Hume sejam inicialmente céticas, elas são dirigidas a um fim positivo. Também argumento que sua teoria moral, conquanto seja uma teoria do senso-comum, todavia inclui um papel central para a razão em suas formas tradicionais. (Norton, 1982, p. 8).

O problema existente com essas controvérsias acerca do ceticismo, de acordo com Norton, não consiste exatamente em se determinar em quais passagens Hume está ou não sendo cético, mas uma definição exata de seu ceticismo torna o entendimento de toda sua filosofia mais claro e permite aos seus leitores saberem precisamente o que se pode aprender diretamente de Hume ou o que é fruto de visões de outros estudiosos ao seu respeito.

É importante, contudo, ver mais claramente a resolução própria de Hume sobre a profunda tensão que existiu entre suas atividades intelectuais críticas e suas crenças como, por assim dizer, uma pessoa ordinária, ou entre suas dúvidas racionais, céticas, e suas crenças naturais e afetivas. Se pretendermos aprender do próprio Hume e não de alguma pré-concepção sua, é importante dirigir a nós mesmos para a questão sobre seu ceticismo. (Norton, 1982, p. 8).

Norton, por fim, concluirá que Hume dispõe de uma postura intermediária entre o ceticismo negativo e o naturalismo rigoroso e desenhará um perfil conciliando aspectos destas duas interpretações, eliminando os exageros que encontra em cada uma delas. Sua conclusão será a de que Hume é um “metafísico cético e um moralista do senso-comum”, isto é, que a filosofia de Hume divide-se em dois blocos precisos: no primeiro, em que ele aborda temas epistemológicos e explica como o homem é capaz de alcançar alguma forma de conhecimento, sua postura é cética e através dela derruba concepções apresentadas por outros filósofos e que, de acordo com sua abordagem apurada,

não retratam o processo cognitivo do homem com precisão. Todavia, o ceticismo praticado por Hume não é de forma alguma negativo como pretendem seus contemporâneos nem procura negar a existência das substâncias, de Deus ou do próprio conhecimento. O segundo bloco da filosofia humeana trata das questões morais e nele, de acordo com Norton, a postura cética é preterida em razão do senso-comum e os fenômenos morais são explicados à luz da experiência e dos costumes. Aqui também Norton não aceita integralmente a visão naturalista, que nega que a razão exerça algum papel relevante no conhecimento moral. Para ele, Hume reconhece que a razão desempenha um papel central nas distinções morais, embora as paixões e os sentimentos também concorram nestas situações.

Essa diversidade de interpretações é um indicativo do caráter ambíguo dos escritos de Hume apontado por Bricke e a leitura de cada uma delas revela a importância da concepção de ceticismo empregada pelo comentador, determinando, em parte, a orientação de sua leitura. Aqueles que mantêm a visão de que o ceticismo é uma doutrina filosófica empenhada em abalar as afirmações do conhecimento humano, ao se depararem com a argumentação humeana contrária ao fundamento dos juízos morais na razão, classificam esta filosofia como cética; por outro lado, quem associa o ceticismo com um exercício intelectual e reconhece a relevância do papel que os sentimentos desempenham na filosofia de Hume, recusa-se a chamá-lo de cético. A determinação de um conceito seguro de ceticismo será, portanto, crucial para que este trabalho realize seus objetivos e possa verificar em que medida a filosofia moral de Hume pode ser caracterizada como cética.

* * *

A análise completa do conceito de ceticismo na filosofia moral de David Hume requer a abordagem de alguns problemas cujas respostas compõem a própria definição da postura filosófica moral humeana. A identificação de quem são os filósofos considerados céticos por ele, a determinação de sua posição diante do ceticismo e do papel da razão e dos sentimentos na elaboração dos juízos morais, bem como a maneira que a teoria moral pode de fato influenciar a vida comum, segundo Hume, são questões fundamentais para o delineamento da postura de Hume acerca do tema.

O filósofo inglês Thomas Hobbes é tido por muitos comentadores como aquele quem primeiramente definiu o problema da moral no período moderno e é reconhecido como o paradigma do ceticismo moral em seu período, dada sua posição de que não existem valores morais objetivos e

nenhuma distinção moral pode ser feita naturalmente². David Fate Norton é um dos principais comentadores a ressaltar a influência de Hobbes sobre o debate moral durante todo o período moderno, e também grande defensor do ceticismo em sua explicação para os fenômenos morais. Para Norton, Hobbes era um grande entusiasta da nova ciência que se desenvolvia no período moderno e sua filosofia foi grandemente influenciada por este entusiasmo. Ele resgata o atomismo grego de Leucipo e Demócrito, com algumas modificações, e parte do pressuposto de que a natureza é constituída de minúsculos corpos dotados de movimento, e será através destes minúsculos corpos em movimento que ele explicará o mundo e a moral, como vemos a seguir.

(...) ele [Hobbes] explica o mundo humano e moral em termos de um atomismo revivido (como, em ambos os níveis microcósmico e macrocósmico, corpos ou átomos em movimento). Para ele, parece razoável rejeitar como infundadas todas as tentativas de encontrar distinções qualitativas substanciais entre os diversos aspectos do mundo físico. E parece igualmente razoável supor que o próprio homem seja mais uma parte deste mundo físico. (Norton, 1982, p. 22).

O homem, para Hobbes, é apenas mais uma parte da natureza e, portanto, também é constituído de corpos em movimento. Uma das conseqüências deste atomismo é que todas as tentativas de se encontrar distinções qualitativas substantivas no mundo são infundadas – tudo na natureza é constituído da mesma forma, por corpos em movimento. Assim, não faz sentido atribuir valores diferentes a diferentes aspectos da natureza. O homem não possui nenhum destaque dentro da natureza e o mesmo tratamento dispensado para os outros aspectos do mundo físico deve ser aplicado também ao homem, isto significa que, se a natureza pode ser explicada cientificamente, o homem também o pode. Uma vez que o homem não possui privilégio nenhum dentro da natureza e pode ser explicado da mesma maneira que qualquer outro aspecto do mundo físico, não tem sentido também, como era comum na filosofia Escolástica, explicar o mundo com termos da psicologia humana, como perfeição e afeição, por exemplo.

O homem é, então, um corpo na natureza que, assim como todos os outros, é suscetível de ser atingido por outros corpos, inclusive outros homens. Além disso, o homem também é capaz de desejar e se organizar para satisfazer este desejo. Satisfazer um desejo, de acordo com a teoria de Hobbes, significa mover-se em direção ao objeto desejado. Esse movimento pode entrar em choque

² A afirmação de Hobbes como o precursor do debate moral moderno e como quem definiu o modelo de abordagem do tema dada a fraqueza das bases morais medievais diante do novo contexto científico do mundo Moderno é longamente explorada por David Norton (1982) e também por John Mackie (1982), embora seja refutada, ou pelo menos tenha sua importância diminuída, por Schneewind (1999 e 2003).

com o movimento de outros homens. Como esse choque dificulta a realização de seus desejos, cada indivíduo está preocupado com o cuidado de si, para manter sua capacidade de desejar e de satisfazer seus desejos. Por conta desse choque de movimento e do cuidado constante em evitar que tais choques impeçam os homens de se satisfazerem, Hobbes considera razoável que a base das teorias moral e política seja o egoísmo do homem. Valores como *bondade* e *virtude* não são mais que meros nomes para aquelas coisas apazíveis e que satisfazem os desejos dos homens. Neste sentido, *desejo* não é o nome de uma atividade psicológica distinta, mas sim o nome de uma atividade física – o movimento do corpo em direção a um objeto que lhe cause prazer.

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 da natureza 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. (Hobbes, 2006, p. 84).

Diante dessas considerações, o domínio moral derivado da filosofia de Hobbes pode ser delineado como não tendo nenhum *sumo bem* (cf. Norton, 1982, p. 24), algo que seja bom em si mesmo e que deva ser desejado por si só, bem como não tem valores ou fins objetivos, nem tampouco um desejo desinteressado pelo bem dos outros. O homem é parte da natureza e não há natureza transcendental. Hobbes também afirma que não há princípios que possam guiar o comportamento dos homens em qualquer circunstância: se há leis, elas não passam de comandos arbitrários de um soberano ou de Deus. Um resumo da visão de Norton acerca da teoria moral de Hobbes é dado na passagem a seguir.

Dado esse comentário inicial, Hobbes acha razoável pensar em todos os homens como totalmente preocupados consigo mesmo [self-regarding] (isto é, como atingido por outros corpos, inclusive outros homens, mas preocupado somente em manter seu poder de movimento, ou habilidade para, desejar e satisfazer desejos) e igualmente razoável erigir teorias morais e políticas que explicitamente aclamam o egoísmo do homem. *Bondade* ou *virtude*, Hobbes parece argumentar, não possuem mais aplicação para ações (movimentos) dos seres humanos que têm para ações de um animal: são apenas nomes para o que é prazeroso ou satisfatório para criaturas com desejos, onde desejo, por si só, é representado como não mais que uma resposta (tão complexa quanto deve ser) a forças que atuam sobre desejos individuais. (Norton, 1982, p. 23).

A interpretação de Norton se baseia, principalmente, em uma passagem logo no início da *Investigação sobre os princípios da moral*, na qual identifica a oposição de Hume àqueles que negam justamente a existência objetiva dos valores morais.

Aqueles que têm negado a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os contedores insinceros, não é concebível que qualquer criatura humana jamais poderia acreditar seriamente que todos os caracteres e ações sejam considerados iguais pelas afecções e respeito de todos. Esta diferença que a natureza tem colocado entre um homem e outro é tão grande, e essa diferença é ainda muito mais ampliada, pela educação, o exemplo, e o hábito, que, quando extremos opostos são apreendidos de uma só vez, não existe ceticismo tão escrupulosos, nem certeza tão determinada, capaz de negar absolutamente a distinção entre eles. Ainda que a insensibilidade do homem seja tão grande, ele ainda será tocado com as imagens de certo e errado, e ainda que seus preconceitos sejam tão obstinados, ele deve observar, que os outros são suscetíveis de impressões semelhantes. A única maneira, portanto, de converter um antagonista deste tipo, é deixá-lo sozinho. Para que, achado que ninguém mantém a controvérsia com ele, é provável que ele irá, finalmente, por si só, por mero aborrecimento, vir para o lado do bom senso e da razão. (EPM 1,2).

Ao mesmo tempo em que classifica Hobbes como um cético moral devido à sua afirmação de que as distinções morais não existem objetivamente, e, visto que Hume se coloca contra aqueles que sustentam tal negação, Norton se vê forçado a colocar Hume contra o ceticismo moral e sua teoria moral como um esforço em pôr abaixo toda pretensão cética sobre os fenômenos morais. Com isso, Norton desenvolve uma interpretação bastante original e instigante sobre a filosofia de Hume, dividindo-a em dois blocos: o primeiro, metafísico, no qual o ceticismo é o fundamento das argumentações e caracteriza sua filosofia; o segundo, moral, onde Hume inverte totalmente sua posição e coloca-se contra o ceticismo, adotando uma moral que Norton chamou de “senso comum” [common-sense]. Com isso, podemos constatar a importância de se identificar quem são aqueles que Hume considera céticos e a influência que esta identificação exerce sobre a interpretação de sua obra.

* * *

Grande parte das interpretações acerca da teoria moral de David Hume está intimamente relacionada com o contexto filosófico que apresenta. Este contexto determina o problema moral da Modernidade, delinea as principais correntes filosóficas do período e insere a filosofia de Hume num local bem definido. Também explica as influências que Hume sofreu e exerceu sobre seus

contemporâneos e a partir deste panorama intelectual, seus conceitos e idéias alcançam seu sentido pleno. No entanto, o uso do contexto histórico como explicação de teorias traz consigo alguns problemas que conferem cautela em sua aplicação. No caso do estudo da teoria moral de Hume e do debate acerca das várias interpretações de sua obra, a definição do contexto filosófico interfere diretamente na elaboração final da proposta interpretativa e determina seu caráter.

John Mackie confere grande relevância para o contexto filosófico no qual Hume desenvolveu sua teoria e considera essencial para sua compreensão que este contexto seja reconstruído em detalhes.

Também a teoria moral de Hume é mais bem vista no contexto de, e como contribuição para, um debate estendido sobre a filosofia moral o qual podemos tomar como iniciado com Hobbes, sendo continuado por ambas as escolas dos ‘racionalistas’ e do ‘senso moral’, ou dos ‘sentimentalistas’, e concluída com os escritos de dois críticos de Hume, Richard Price e Thomas Reid. (Mackie, 1980, p. vii).

A passagem acima descreve a visão de Mackie sobre o debate moral na Modernidade e como a teoria moral de Hume se insere nesse panorama. Assim como Norton, Mackie reconhece que o debate moral no período Moderno se inicia com a obra de Hobbes e que os problemas colocados por este pensador foram abordados por toda uma tradição filosófica que se empenhou em respondê-los, seguindo até pensadores posteriores a Hume. Da mesma forma, também aponta para uma divisão em duas correntes principais de pensamento que polarizaram o debate moral, para Mackie, as correntes filosóficas que dominam a discussão em torno dos problemas morais estão divididas entre “racionalistas” e “sentimentalistas”, isto é, Mackie via que a determinação da correta fundamentação moral consistia no foco do problema moral moderno e os embates entre as correntes dominantes se davam no sentido de defender se as distinções morais baseiam-se em princípios da razão ou de algum tipo de sentimento moral, o que não remete imediatamente ao problema do ceticismo moral.

Podemos notar que, embora os contextos históricos apresentados por Norton e por Mackie tenham contornos semelhantes, inclusive tendo o mesmo ponto de origem, ambos divergem quanto à definição do problema moral moderno. Por um lado, Norton coloca o embate entre cétricos e não cétricos acerca da existência objetiva das qualidades morais que permitiriam aos homens conhecer a distinção de valores; por outro, Mackie reconhece, ainda que considerando os mesmos autores e as mesmas obras, a disputa sobre a fundamentação das distinções morais como a discussão que protagonizou o período, passando ao largo de qualquer problema envolvendo o ceticismo.

Voltando-nos agora para a interpretação de Schneewind, vemos que ela parte de um

contexto histórico cujos contornos são bem diferentes daqueles utilizados por Norton e por Mackie, chegando, inclusive, a não admitir que esteja em Hobbes o início do debate moral moderno, nem tampouco que este debate esteja restrito aos filósofos britânicos, como geralmente se costuma supor, indicando que filósofos de outras partes da Europa no período Modernos debruçam-se sobre problemas morais diferentes.

Mas eu estava chegando a pensar ser um equívoco tratar Hobbes como o ponto inicial da filosofia moral moderna. E, conforme eu aprendia mais sobre os trabalhos de autores que estes editores³ incluíam, cheguei mesmo a pensar que ambas antologias estavam simplificando demais [o problema moral] ao tratar “os moralistas britânicos” como uma unidade de estudo. (Schneewind, 2003, p. xiii).

O contexto histórico apresentado por Schneewind é mais complexo que aqueles sustentados por Norton e Mackie e tem início na obra de Montaigne, estendendo-se até Kant e incluindo filósofos britânicos, franceses e alemães. Todos esses estariam em comunicação e exerceriam mutuamente influência em suas obras, promovendo um debate mais amplo e abrangente do que os outros dois intérpretes supõem. Além disso, Schneewind não identifica divisões em diferentes vertentes do pensamento que se consolidam ao longo do tempo, mas sim um desenvolvimento do debate moral que foi alterando seu foco de discussão e, desta forma, aprimorando as explicações aos fenômenos morais. Estas etapas são: 1) o surgimento de novas questões morais, por Montaigne; 2) a retomada do tema das Leis e do Direito Natural; 3) a relação entre moralidade e razão; 4) as filosofias morais que chamou “egoístas”, e 5) o debate sobre autonomia e responsabilidade. Apesar de essas etapas serem apresentadas numa sucessão lógica, elas não se sucedem, de fato, cronologicamente apresentando limites definidos, havendo autores de um mesmo período que tratem de temas diferentes, como por exemplo, Hobbes e Descartes que são colocados, respectivamente, na primeira e segunda etapas.

A abordagem da moral moderna feita por Schneewind difere muito daquelas de Norton e Mackie e o contexto histórico, além de ter limites maiores, oferece um panorama completamente diverso no qual um mesmo tema se desenvolve e se aprimora ao longo dos séculos e seu tratamento envolve filósofos de diversas tradições e inclinações intelectuais.

Estes exemplos mostram como a consideração de diferentes contextos históricos implicaria diferentes conclusões e interpretações acerca da teoria de um filósofo ou do desenvolvimento de um

³ A passagem refere-se aos editores Selby-Bigges e D. D. Raphael, que publicaram duas antologias de autores morais modernos, ambas intituladas “*British Moralists*” e apontando Hobbes como o precursor e caracterizador do problema moral moderno.

tema dentro de um período específico da História da Filosofia. Os contextos históricos desenhados por Norton e Mackie sugerem que o problema moral moderno, entre os filósofos britânicos, desenvolveu-se a partir da obra de Hobbes e dividiu os pensadores em duas correntes principais que disputavam entre si sobre suas posições. A visão de Norton indicou que a disputa entre essas correntes predominantes girava em torno da possibilidade de existência de um conhecimento moral objetivo que se referisse a qualidades inerentes a objetos do mundo, enquanto Mackie supôs que o problema principal dizia respeito ao fundamento dos valores morais e os princípios que levariam os homens a distinguir entre estes valores. Por outro lado, Schneewind identificou que o debate moral não se restringia aos pensadores britânicos nem o problema havia sido definido pelos moldes de Hobbes, ao contrário, é em Montaigne que as novas dificuldades morais são levantadas e é possível encontrar em pensadores de diversos países indícios de influência recíproca.

A definição dos limites de contextos históricos parece restrita pelas obras, autores, países e períodos considerados pelos intérpretes e, como cada um trabalha a partir de interesses e motivações próprias, este elenco pode variar consideravelmente, implicando as mais diversas conclusões.

Para diminuir a variedade de respostas apresentadas e determinar um espaço comum para as discussões, pode-se optar por uma análise interna da obra de um autor em questão e a partir dela extrair conceitos e definições, reconstruindo a teoria do filósofo e promovendo um debate sobre os pontos obscuros ou ambíguos para assim se alcançar uma interpretação mais fiel e com limites mais definidos.

Para atender o propósito do presente trabalho, optei por essa segunda alternativa de trabalho. Não procurarei desenhar nenhum panorama histórico ou filosófico, nem me aterei a nenhum que já tenha sido apresentado ficando, assim, livre para utilizar considerações pontuais das interpretações e contextos mais relevantes. Pretendo buscar no interior da obra de Hume e nos detalhes argumentativos de sua teoria moral as respostas para o problema central deste trabalho, que é a definição de ceticismo moral para David Hume, recorrendo sempre que necessário também aos seus escritos epistemológicos. O ponto de partida é a sugestão de David Norton, de que Hume é um metafísico cético que se coloca contra o ceticismo moral e será a partir desta ótica que examinarei a relação da filosofia moral humeana com o ceticismo. Contudo, ao contrário de Norton, em vez de apresentar um contexto histórico, optei por voltar-me aos textos em que Hume trata diretamente do ceticismo moral para que eu pudesse dispor de um conceito referencial humeano para análise. Dessa forma, no primeiro capítulo estudo os ensaios morais em que Hume apresenta o que ele chama quatro seitas filosóficas da Antigüidade, entre as quais ele inclui o ceticismo; em seguida, nos capítulos 2 e 3, analiso propriamente a teoria moral de Hume tal como apresentada em seu *Tratado da natureza*

humana e nas *Investigações acerca dos princípios da moral*; finalmente, na conclusão, munido dos conceitos extraídos da obra de Hume, poder verificar o que ele entende por ceticismo moral e de que modo este conceito se apresenta em sua obra.

CAPÍTULO 1

O CETICISMO MORAL NOS ENSAIOS MORAIS DE DAVID HUME

Um modelo de ceticismo moral

Uma teoria moral pode se relacionar de três maneiras diferentes com o ceticismo. Para verificar a presença do ceticismo *em* uma teoria moral ou verificar se uma teoria se opõe ao ceticismo, requer-se que os argumentos apresentados pela teoria moral em questão sejam avaliados para se constatar se são caracteristicamente céticos ou opostos a ele. Contudo, para verificar se uma teoria moral é construída tendo o ceticismo como seu fundamento, é preciso dispor de um modelo de *ceticismo moral* que possa ser usado como referencial para comparação. Ou seja, para avaliar se uma teoria moral baseia seus fundamentos no ceticismo (e não se restringe a este apenas como método de desenvolvimento de argumentos), é necessário dispor de outra teoria moral reconhecidamente *cética* que será usada como modelo de comparação com a teoria a ser avaliada.

A fim de alcançar os objetivos deste trabalho e avaliar de que maneira a teoria moral humeana relaciona-se com o ceticismo, buscarei por um modelo de ceticismo moral que reflita de alguma maneira o conhecimento que David Hume detinha sobre o assunto, melhor dizendo, tentarei extrair da obra humeana um modelo de ceticismo moral propriamente seu. Para tanto, recorrerei a quatro ensaios morais escritos por Hume intitulados *O epicurista*, *O estóico*, *O platônico* e *O cético*.

Minha hipótese de trabalho é que esses ensaios – que são, segundo afirma o autor, descrições das opiniões morais daquelas que ele chama de quatro seitas filosóficas da Antigüidade e não uma análise de suas doutrinas¹ - refletem o conhecimento, ou pelo menos a opinião, de Hume sobre as doutrinas morais destas seitas que servem de título aos ensaios. Assim, ao descrever o ceticismo e situá-lo diante das outras escolas filosóficas da Antigüidade, Hume está descrevendo aquilo que ele mesmo julga ser o ceticismo moral.

¹ Cf. nota 1 do ensaio *O epicurista*. Uma apresentação mais detalhada desta nota será feita adiante.

O uso dos ensaios morais

Tomarei o ceticismo moral descrito no ensaio *O cético* e aprimorado pela análise dos outros três ensaios que compõem o mesmo grupo temático, como um modelo fiel à concepção de Hume de *ceticismo moral* e, portanto, um referencial seguro a ser comparado com a própria teoria moral humeana.

A importância desses ensaios para o entendimento da teoria moral humeana já fora indicado por John Immerwahr que identifica diversos pontos de convergência entre a teoria de Hume e as descrições das doutrinas dessas escolas morais:

Argumento que esses ensaios desempenham um papel significativo na estratégia filosófica global de Hume e que uma leitura atenta deles nos ajuda a compreender importantes aspectos morais da filosofia de Hume. (Immerwahr, 1989, p. 1).

Por outro lado, sobre o conhecimento de Hume acerca do ceticismo antigo, Julia Annas afirma que:

(...) Hume não entendeu o ceticismo antigo corretamente e, no seu aspecto mais importante, seu ceticismo não é, na concepção antiga, cético de maneira alguma, mas dogmático. (Annas, 2007, p. 143).

E sobre o ensaio *O cético*, ela diz:

Nada poderia ser menos similar ao ceticismo antigo. Separada do argumento cético real, a atitude subjacente ao ceticismo de Hume é um caso imediato de dogmatismo antigo. É até um caso do que Sexto considera como um erro dogmático clássico. (idem).

O que Annas pretende com esses apontamentos é demonstrar que o conhecimento de Hume sobre o ceticismo antigo é equivocado, ou ainda, que Hume não conhecia bem o ceticismo antigo. Se Hume não compreendeu o ceticismo antigo, sua descrição de uma teoria moral cética também é incompatível com o ceticismo moral defendido pelos autores céuticos antigos. Disso, conclui-se que a concepção de ceticismo moral encontrada no ensaio *O cético* deve ser rejeitada, pois não condiz com uma teoria moral cética correta e é, portanto, errada. Essa conclusão parece contrariar minha hipótese de trabalho, uma vez que tomo o ceticismo moral humeano como modelo para comparação.

No entanto, o fato de Hume descrever as seitas antigas de um modo peculiar e não coerente

com aquilo que se encontra nas obras dos autores antigos reforça minha sugestão de que o conceito de ceticismo aí contido representa um conceito próprio de seu entendimento, na medida em que deixa claro que as características apresentadas no ensaio representam antes sua própria concepção, do que o conhecimento que tinha a respeito do assunto. Ou seja, mesmo que o ceticismo encontrado nos ensaios morais de Hume não corresponda ao ceticismo encontrado, por exemplo, nas obras de Sexto – como demonstra Annas – este conceito resulta da concepção de Hume sobre o tema e é, justamente por isso, o melhor referencial para o estudo de sua obra moral e a avaliação de seu ceticismo. Afinal, se há alguma relação do ceticismo com a moral humeana, esta relação depende do que o próprio Hume entendia e julgava a respeito do assunto, e não do que disseram autores antigos que ele entendia equivocadamente.

* * *

A descrição do *ceticismo moral* como compreendido por David Hume está em seu ensaio *O cético* e, para que se possa compreendê-la, é preciso, além da análise desse ensaio, situá-lo entre os outros três que compõem o grupo temático. É importante notar que, em cada um dos quatro ensaios, Hume dá voz a um membro de cada seita e não fala em nome próprio, colocando-se no papel de membro de cada seita, apresentando suas premissas morais.

O primeiro ensaio desse grupo, intitulado *O epicurista*, recebe uma nota na qual encontram-se importantes afirmações sobre os objetivos de Hume e seu método de trabalho ao elaborar os quatro ensaios, e estas afirmações servirão de guia na análise dos textos e na lapidação do conceito de ceticismo moral. A nota diz:

(...) A intenção deste ensaio, assim como dos três que se lhe seguem, é menos a de explicar de maneira precisa as opiniões das antigas seitas filosóficas, do que a de expor as opiniões das seitas que, de uma maneira natural, se constituem no mundo, cada uma delas defendendo idéias opostas, no que diz respeito à vida e à felicidade humana. A cada uma delas atribuí o nome da seita filosófica com a qual apresenta maior afinidade. (Hume, 1996, p. 157).

Nota-se de início nessa passagem a afirmação de que os quatro ensaios foram escritos tendo em vista o mesmo objetivo: expor as diferentes doutrinas da Antigüidade, o que indica a unidade dos textos e a formação de um conjunto temático, e que o conteúdo dos ensaios estão mutuamente relacionados. A formação de um conjunto temático é confirmada pela interpretação de Immerwahr, que afirma:

Os quatro ensaios constituem um diálogo filosófico que consiste em quatro discursos intimamente relacionados; é um equívoco ler um desses discursos fora do contexto do diálogo como um todo. (Immerwahr, 1989, p. 3).

Destaca-se a afirmação de que essas seitas se constituem de maneira natural no mundo, de onde decorre que, para Hume, elas são aspectos da natureza humana – sabidamente o tema principal de seu sistema filosófico - e que estes aspectos podem ser conhecidos por meio do estudo destas seitas. Vê-se também que a doutrina cética é colocada ao lado das doutrinas filosóficas, sugerindo que o ceticismo é mais uma entre diversas opções de doutrinas morais: Hume pretende apenas descrever as doutrinas morais, sem avaliar qual seria a melhor delas.

O ensaio *O cético* descreve a postura do cético diante dos eventos cotidianos da vida e os motivos para a desconfiança que mantém diante das afirmações dos filósofos e dos métodos que aplicam para o desenvolvimento de suas teorias. O problema moral para o cético se configura a partir dessas posturas e de suas concepções acerca da natureza humana, e centra-se em explicar como se dão os juízos morais. A abordagem do fenômeno moral pelo cético o levará a se deparar com o *relativismo moral*, que se mostrará como um tema relevante para a análise cética da natureza humana e dos fenômenos morais. Considerando que o cético faz constantes referências aos demais filósofos e suas teorias, o estudo do ensaio *O cético* não deve se dar de maneira independente dos demais ensaios morais. Uma teoria moral cética baseia-se na maneira particular com que o cético problematiza o fenômeno moral, isto é, o ato de se julgar moralmente algum objeto, e em seu esforço em rejeitar o relativismo moral. Alcançar o conceito de ceticismo moral requer a leitura cuidadosa de todo bloco de ensaios e o acompanhamento minucioso da argumentação para que se tenha claramente definido, em primeiro lugar, quem são os filósofos e os céticos, e, em segundo lugar, como ceticismo e relativismo moral se distinguem.

Neste capítulo, pretendo expor o ceticismo moral tal como apresentado nesse conjunto temático de ensaios, procurando reforçar a sugestão de que o modelo de ceticismo moral apresentado por Hume em seu ensaio constitui sua concepção do que é o ceticismo moral. Esses ensaios não devem ser vistos, como indica o próprio Hume, como um trabalho fiel e rigoroso de historiador da filosofia, mas como o delineamento original de uma posição moral. Pretendo chegar a um modelo de ceticismo moral oriundo da obra de Hume, construído com argumentos apresentados por ele, mas que não necessariamente constituem sua própria filosofia moral, e representam apenas um modelo preliminar que, de alguma forma, permitirá equacionar a relação de sua teoria moral com o ceticismo.

A distinção entre cétricos e filósofos

O cético traça, em seu ensaio, uma imagem dos demais filósofos, descrevendo a maneira como os vê, bem como a suas teorias e seus métodos. Seu esforço para se distinguir dos filósofos fica evidente já pela terminologia² que utiliza referindo-se às outras seitas como “filósofos”, e colocando-se a si mesmo em oposição a eles cétricos, sugerindo que o cético não deve ser incluído entre os filósofos.

A distinção feita por essa curiosa terminologia, que não faz uso do termo “dogmático”, tradicionalmente empregado em oposição a cético, parece reforçar a vontade de distanciamento do cético às demais seitas e, ao não se colocar entre eles, se afasta também de suas disputas teóricas. A análise de seu ensaio mostra que a distinção que o cético faz entre si e os filósofos não se encontra na disputa argumentativa, mas sim na postura que cada um assume diante do mundo: de um lado, há três escolas filosóficas que disputam entre si sobre a verdade de suas doutrinas e combatem mutuamente as afirmações feitas; de outro, o cético defende uma postura diferente em relação ao mundo e descreve os fenômenos morais sem se embrenhar nas disputas filosóficas.

Assim, a distinção entre cétricos e filósofos não se atém à mera oposição argumentativa, mas encontra-se ainda na estruturação do problema moral, um ponto que antecede as divergências argumentativas, e o correto entendimento desta distinção é crucial para uma definição de ceticismo moral coerente com aquilo que Hume apresenta em seus ensaios. Pelo modo como o cético apresenta os filósofos, pode-se visualizar claramente as diferentes maneiras como eles abordam a moral e desenvolvem suas teorias – caso o cético incluísse a si mesmo entre os filósofos, sua teoria ofereceria apenas mais um ponto de vista sobre os valores morais de diversas virtudes e comportamentos. O que se verifica, no entanto, é que a teoria moral cética não se envolve na disputa por uma correta hierarquia de valores morais, mas apresenta uma abordagem original do problema moral e uma explicação que segue um caminho diverso daquele percorrido pelos filósofos.

* * *

O cético apresenta o filósofo como tendo duas crenças fundamentais das quais derivam seu método, suas pretensões e a estrutura de suas teorias. São crenças que baseiam sua postura diante do

² Ao longo do ensaio o termo “filósofo” aparece em oposição a “cético”, em vez do tradicional “dogmático”. Manterei a nomenclatura do ensaio e usarei “filósofo” como sinônimo de “dogmático” e em oposição a “cético”.

mundo: a primeira, de que é possível descrever o mundo objetivamente; e a segunda, de que é possível ao entendimento humano abarcar toda a variedade com a qual a natureza opera seus fenômenos. Por estas características, o esforço filosófico volta-se para a busca de princípios capazes de explicar a totalidade dos fenômenos da natureza. As teorias filosóficas caracterizam-se pela apresentação de um ou alguns princípios que regem a natureza, estão nos fundamentos de suas operações e podem explicar todos os seus fenômenos. Como acreditam que o entendimento humano é capaz de apreender toda a variedade de operações da natureza, os filósofos esforçam-se por elaborar uma quantidade reduzida de princípios, assim como ocorre com a mente humana. Muitos filósofos, inclusive, dedicam seus esforços a procurar um princípio único capaz de explicar a totalidade dos fenômenos da natureza – e, de fato, por vezes, alcançam um princípio que responde a uma quantidade significativa de efeitos naturais.

De acordo com o cético, essas crenças determinam, por exemplo, a estrutura teórica e a metodologia usada pelos filósofos para o desenvolvimento delas. Por acreditarem que o entendimento humano é capaz de apreender toda a variedade da natureza e ser possível uma explicação objetiva do mundo, o método filosófico privilegia o raciocínio abstrato. Como focam em princípios fundamentais que estariam na base de todos os fenômenos, os sistemas filosóficos só podem pretender explicar a totalidade do mundo, pois seu objeto de estudo consiste nos princípios que regem os efeitos naturais. Como os filósofos sustentam as mesmas crenças a respeito da posição do homem diante da natureza, independentemente da seita à qual se filiam, os sistemas filosóficos recaem em uma mesma estrutura: a apresentação de um ou poucos princípios, seguida de uma complexa argumentação elucidando como estes princípios causam todos os efeitos da natureza.

Por sua vez, o cético se apresenta como um observador da natureza que tem na experiência empírica a base de todas as posições que sustenta, e reconhece que a natureza opera seus fenômenos com uma variedade muito superior à capacidade de apreensão do espírito humano. O cético ao elaborar suas teorias ou ao avaliar as conclusões dos filósofos, toma sempre a experiência empírica como referencial, fazendo-a prevalecer sobre o raciocínio abstrato. A experiência é a pedra de toque do cético e sempre figurará como seu argumento mais importante. Com isso, vê-se que a metodologia usada pelos dois grupos também depende de suas crenças fundamentais e sua postura filosófica.

Embora as posições dos filósofos e do cético em relação à condição do homem diante da natureza sejam antagônicas, é importante observar que o ceticismo não é a negação da filosofia nem se limita à refutação dos argumentos filosóficos. A distinção entre filósofo e cético está em suas posturas diante da forma como se pode produzir conhecimento do mundo e não na mera oposição argumentativa.

Há ainda uma outra diferença de postura que separa cético e filósofos: o filósofo moral

afirma que a teoria que determina o estilo de vida, o comportamento e as escolhas, é indispensável para a felicidade ou infelicidade do indivíduo. Essa teoria elege uma virtude como determinante e, a partir desta, organiza as demais, propondo uma única forma específica de vida como sendo a boa. Viver uma vida feliz depende, necessariamente, de o indivíduo seguir um código moral, praticar certas virtudes, cultivar certos hábitos, tal como preconizado pelo filósofo. A infelicidade é o resultado alcançado por todo homem que agir contrariamente ao código moral defendido pelo filósofo, cultivar hábitos e virtudes que contrariam os princípios indicados por ele e alimentar paixões diferentes. A felicidade e a infelicidade são o resultado certo e necessário de um comportamento ou de outro.

De seu lado, o cético observa na vida das pessoas que não existe relação necessária entre a teoria que determina o comportamento dos homens e sua felicidade ou infelicidade. Em primeiro lugar, observando o comportamento de diferentes pessoas, reconhece que os mais diversos estilos de vida são capazes de conduzir seus seguidores à felicidade. Além disso, o cético também reconhece que não há uma relação direta e necessária entre o cultivo da virtude e a felicidade.

De acordo com o cético, é certo que cultivar a virtude seja a melhor opção, mas isso não garante uma vida de bonança e fortuna, mesmo os homens mais virtuosos estão sujeitos aos maiores infortúnios. E também muitos homens vis, com vícios morais pronunciados, muitas vezes gozam de benefícios e felicidade desproporcionais às suas qualidades morais. O reconhecimento desta desproporção entre virtude e felicidade é uma característica essencialmente cética que exprime um olhar apurado do mundo – fruto de sua constante observação da experiência – que, de certa forma, ameniza a relevância e a gravidade dos debates morais ao lembrar que estas disputas, muitas vezes bastante acirradas, não garantem a felicidade de ninguém, como se vê:

(...) embora a virtude seja indubitavelmente a melhor escolha, quando não é inatingível, mesmo assim é tal a desordem e confusão das coisas humanas, que é impossível esperar nesta vida uma distribuição perfeita ou regular da felicidade e da miséria. Não apenas os bens da fortuna e os dotes do corpo (ambos os quais são importantes), não apenas estas vantagens, dizia eu, são desigualmente divididas entre os virtuosos e os viciosos, mas até o próprio espírito participa, em certa medida, dessa desordem. E mesmo o caráter mais nobre, devido à própria constituição das paixões, nem sempre goza da mais extrema felicidade. (Hume, 1996, p. 190).

* * *

A definição cética de filosofia também é importante para que se compreendam exatamente os motivos para a desconfiança do cético diante das afirmações filosóficas. Além disso, através da

distinção das posturas cética e filosófica, compreende-se melhor o método que cada um emprega para o desenvolvimento de suas teorias.

De acordo com o cético, quando o filósofo se esforça para restringir a quantidade de princípios de suas teorias, ele impede sua teoria de explicar toda uma gama de variedades de fenômenos naturais. E, ao pressupor que a capacidade de operação da natureza seja igual à capacidade de apreensão do espírito humano, de fato está limitando excessivamente sua capacidade de explicar o mundo. Uma consequência desta atitude é que o filósofo, quando se depara com um daqueles princípios capazes de explicar muitos eventos, pretende explicar com ele a totalidade do universo, mesmo que para isso seja obrigado a se valer dos mais absurdos raciocínios. Esse tipo de conduta do filósofo é tida pelo cético como um erro que compromete todas as suas afirmações. Isso sugere que a dúvida normalmente associada ao cético incide sobre os fundamentos da postura filosófica e sua capacidade de explicar o mundo, e não sobre pontos específicos de suas teorias, como explicitado na seguinte passagem:

Há um erro a que todos eles, quase sem exceção, parecem sujeitos: limitam excessivamente seus princípios, tornando-se incapazes de dar conta da imensa variedade que a natureza manifesta em suas operações. (Hume, 1996, p. 175).

Diferentes seitas filosóficas apresentam diferentes sistemas teóricos para explicar o mundo e cada um destes sistemas é incompatível com os demais. Para cada seita filosófica, sua doutrina é a única verdadeira, capaz de conduzir a um conhecimento seguro sobre o mundo. O cético, contrariando esta máxima, admite que os filósofos alcançam princípios que, de fato, explicam uma gama muito ampla de efeitos e fenômenos da natureza. A diferença entre céticos e filósofos consiste na postura de cada um diante do modo pelo qual conhecemos o mundo: o filósofo afirma que a natureza é semelhante ao espírito humano e sujeita às mesmas limitações, portanto, os princípios que a regem podem ser identificados; o cético admite que a variedade de operações da natureza é maior que nosso espírito é capaz de apreender e, assim, as explicações apresentadas são incapazes de abranger a totalidade do universo. Disto, não se conclui que toda afirmação dos filósofos é falsa e que todas suas conclusões devem ser rejeitadas. A única ressalva feita pelos céticos é que tudo aquilo que é afirmado pelos filósofos deve ser admitido com restrição, pois suas afirmações pretendem um alcance impossível de ser realizado, mas dentro de um certo alcance são aceitáveis. Isso fica claro na seguinte passagem:

Quando o filósofo consegue estabelecer um princípio fundamental, talvez capaz de explicar um grande número de efeitos naturais, passa a aplicar o mesmo princípio ao universo inteiro, atribuindo a esse princípio todos os fenômenos, mesmo

que seja à custa do mais violentamente absurdo raciocínio. Dada a estreiteza e limitação de nosso próprio espírito somos incapazes de abarcar com nosso entendimento toda a ampla variedade da natureza – e imaginamos que ela é tão limitada em suas operações como nós mesmos somos em nossa especulação. (Hume, 1996, p. 175).

No que tange a questões morais, o filósofo repete os mesmos vícios: acredita que o entendimento humano é capaz de elaborar uma descrição objetiva do mundo do ponto de vista dos valores morais. Ou seja, o filósofo acredita que os objetos do mundo possuem em si valores morais que podem ser apreendidos pela razão. Além disso, os filósofos elegem algumas virtudes (muitas vezes, elegem uma só, que é julgada mais fundamental) como fundamento dos valores morais, algo mais ou menos análogo aos princípios que buscam para explicar os fenômenos da natureza. A filosofia moral, portanto, mostra-se como uma hierarquia de valores morais objetivos presentes no mundo, que são graduados em relação a uma virtude privilegiada que seria o fundamento de todo bem moral.

Uma vez que cada seita filosófica admite apenas a si mesma como capaz de conduzir à felicidade, diferentes seitas filosóficas apresentam hierarquias rivais de valores morais diferentes; no entanto, a estrutura teórica se repete em todas as seitas.

O cético também apresenta as mesmas características reveladas na questão do conhecimento e tem na experiência a base de suas conclusões morais. Sua posição, como é de se esperar, é incompatível com a dos filósofos e esta oposição se encontra no procedimento empírico de suas posições. De acordo com o cético, do mesmo modo que o filósofo é acometido por uma *estreiteza de espírito* quando pretende descrever os fenômenos naturais e esta estreiteza o impede de explicar a totalidade do universo, em questões morais ele também está limitado por uma *estreiteza de paixões* que o impede de reconhecer a variedade com que a natureza se manifesta. Em outras palavras, as afirmações dos filósofos a respeito da natureza merecem desconfiança, pois, eles não admitem que a natureza opere numa variedade superior à capacidade de apreensão do espírito humano – daí a insistência dos filósofos em procurar um princípio fundamental que explique tudo. Em questões morais, além desta estreiteza, soma-se outra limitação que impede os filósofos de reconhecerem que diferentes virtudes podem igualmente proporcionar uma vida feliz – a isto, o cético chama *estreiteza de paixão*.

O cético detalha melhor esta estreiteza de paixão, afirmando que todos os homens estão, ao longo de sua vida, sob o efeito de uma paixão dominante que exerce maior influência sobre suas ações, escolhas e preferências e cujo objeto possui, para este homem, mais valor que os demais. Assim, o filósofo, ao resolver problemas morais e responder sobre qual o melhor estilo de vida para se alcançar a felicidade, indicará o objeto de sua paixão predominante como causa da felicidade e,

conseqüentemente, todo objeto que não corresponder à sua paixão predominante mostra-se como impeditivo da felicidade. O cético, observando a multiplicidade da natureza e a diversidade de estilos de vida, cada um capaz de levar o homem à felicidade, e reconhecendo esta estreiteza moral, conclui que nenhum estilo de vida pode ser preterido em razão de outro, e elabora sua teoria moral a partir da natureza própria do fenômeno moral.

O cético, por sua vez, reconhece que diferentes estilos de vida podem conduzir seus seguidores à felicidade e que não há uma relação proporcional e necessária entre a conduta dos indivíduos e sua felicidade. Também por essa postura, o cético admite restrições na capacidade de entendimento apreender os fenômenos naturais. Tais posições determinarão os rumos da teoria moral cética. Para que as constatações céticas a respeito dos filósofos fiquem mais claras é mister que se detenha sobre as filosofias morais e se analisem seus fundamentos, princípios e motivações, como se verá a seguir.

As filosofias morais

O debate moral nos ensaios filosóficos é caracterizado pela defesa de um estilo de vida e da valorização de um conjunto específico de virtudes, cuja prática asseguraria a felicidade de seu seguidor, e pelo combate a valores diferentes dos seus próprios. A descrição de suas doutrinas morais é a própria descrição das virtudes e comportamentos valorizados por cada seita. Os princípios que sustentam a escolha de certos valores derivam da posição da seita filosófica diante da relação do homem com a natureza. O ceticismo moral, por sua vez, apresenta uma argumentação peculiar e diversa daquela apresentada pelos filósofos, em parte por explicar sua desconfiança diante da conduta dos filósofos, mas também sua teoria moral se desenvolverá de maneira diferente, como se verá posteriormente.

Ilustrarei a seguir alguns exemplos de como as opiniões dos filósofos divergem entre si e esboçarei suas doutrinas morais a fim de ressaltar as diferenças estrutural em relação ao ceticismo moral tal como apresentado por Hume. Dos temas comuns que se repetem nos ensaios morais filosóficos e cujas opiniões a respeito caracterizam as doutrinas morais expostas, analisarei três que abrangem os aspectos mais significativos da vida humana: o trabalho, que se refere à natureza das atividades às quais o homem deve se dedicar; as paixões, que aborda a maneira como o homem deve se relacionar com seus desejos e com a parte irracional de sua alma; e, por fim, a glória, muitas vezes exposta como a finalidade da vida humana e cuja valorização é determinante no entendimento da posição de cada seita sobre a vida humana. Contudo, a base das filosofias morais, a partir da qual derivam as demais opiniões

que delineiam suas doutrinas, é a maneira como a relação entre homem e natureza é compreendida.

As opiniões sobre o *trabalho* indicam a importância que o homem deve dar para suas atividades cotidianas e estão relacionadas com o comportamento dos indivíduos. Para os *epicuristas*, as capacidades humanas são ínfimas, quando comparadas à natureza e ao seu poder criador, relegando os homens a uma condição passiva diante dos objetos do mundo criados pela razão superior da natureza. Como os homens não possuem o poder criador da natureza, só lhe resta desempenhar um papel secundário e acrescentar, com seu trabalho e sua arte, meros retoques aos objetos fornecidos pela natureza, trabalho que, mesmo quando fruto do maior esforço e habilidade possui valor reduzido, como se pode notar na passagem a seguir:

A arte desempenha apenas o papel do aprendiz de artífice, limitando-se a embelezar com alguns retoques as peças que lhe chegam das mãos do mestre. Pode ser que uma parte do desenho do tecido seja de sua autoria, mas não está autorizada a alterar a figura principal. A arte é capaz de fazer um vestuário completo, mas só a natureza é capaz de produzir um homem. (Hume, 1996, p. 157).

Por essa razão, o epicurista julga vão e mesmo ridículo os esforços em desenvolver doutrinas morais baseadas na arte e na razão, como pretendem os chamados “severos filósofos”, ou seja, as doutrinas morais que pretendem regular o comportamento humano por meio de argumentos e das regras da razão não são capazes de conduzir à felicidade porque o homem está sujeito à natureza e sua razão encontra-se em limites muito mais estreitos que a razão da natureza. Essas doutrinas, que os epicuristas chamam de “felicidade artificial”, pressupõem que o homem seja capaz de regular sua própria constituição e estrutura original por meio de argumentos racionais, algo impossível para quem é capaz apenas de retocar as criações da natureza. O trabalho, por sua natureza, possui um valor secundário dentro da doutrina epicurista e não se deve esperar dele mais do que simples retoques às criações da natureza, esperar mais que isso serviria apenas para infligir sofrimento aos homens que não reconhecem suas verdadeiras capacidades.

Já para os *estóicos*, embora a natureza ainda seja a única com poder para criar objetos, ela também dotou os homens com um “sublime espírito celeste” que o aproxima dos seres superiores e, portanto, os coloca em posição de destaque no mundo. Este espírito superior impele os homens ao emprego constante das faculdades superiores das quais foram dotados e que os destacam das demais criaturas. O homem, então, não é submisso à natureza nem está fadado a desempenhar papel meramente passivo, suas habilidades permitem que tenha uma postura ativa e que seu trabalho alcance resultados que a natureza, sozinha, não seria capaz de realizar.

Ao contrário dos epicuristas, que afirmam que o trabalho humano está relacionado ao sentimento de vaidade e que, por isso, seus esforços são infrutíferos, os estóicos acreditam que todo trabalho realizado pelo homem está associado a este espírito superior do qual foi dotado e tem como objetivo tirá-lo da condição precária em que se encontra na natureza bruta. Enquanto a natureza dotou os animais de armas e abrigos naturais, é pelo trabalho que o homem constrói armas para se defender, ferramentas para facilitar atividades cotidianas e abrigos para se proteger.

Tudo é conquistado com esforço e habilidade e, mesmo quando a natureza fornece os materiais, ainda assim estes são rudes e inacabados, até o momento em que o trabalho, sempre ativo e inteligente, os tira do estado bruto em que se encontram e os adapta para uso e conveniência dos homens. (Hume, 1996, p. 163).

A natureza do trabalho, para o *estóico*, está relacionada com um sentido de utilidade. Toda intervenção que o homem faz na natureza e em seus objetos visa uma finalidade específica e a facilitação de alguma atividade de seu cotidiano, diferentemente da consideração do epicurista, para quem o trabalho humano tenta reproduzir as obras superiores da natureza – e sempre falham em seu intento.

O modo como os *platônicos* entendem o valor do trabalho é bastante peculiar. O trabalho é valorizado por um efeito indireto que causa e não por qualidades objetivas suas. De maneira semelhante ao que dizem os epicuristas, os platônicos acreditam que o esforço humano, ainda que capaz de realizar obras de grande qualidade estética, não se iguala ao poder criador da natureza e, portanto, sempre lhe será inferior. O máximo de resultado que se pode esperar do trabalho de um homem é uma cópia dos objetos da natureza – melhor e mais perfeito será considerado este trabalho, quanto mais a cópia se aproximar do objeto. O homem, porém, só é capaz de copiar o aspecto exterior dos objetos, não podendo apreender e reproduzir sua essência, seu aspecto interior. Essas afirmações lembram a abordagem epicurista do trabalho, que, dada a inferioridade do homem diante da natureza, é pouco valorizado. No entanto, o platônico indica uma propriedade do trabalho humano que o faz atribuir um valor especial para essa atividade humana: a perfeição do resultado do esforço humano reflete a perfeição da habilidade e do intelecto de quem o realizou, e pela admiração de sua obra, pode-se reconhecer quem realizou o trabalho e apreciar as qualidades de seu espírito. Para o platônico, o homem está em uma condição inferior diante da natureza, uma vez que esta possui poder criador que aquele jamais alcançará. Essa inferioridade faz com que o homem adquira a obrigação de se dedicar à contemplação da perfeição da natureza devido à sua superioridade. Com isso, o trabalho humano possui

o valor apenas indireto de conduzir a contemplação do homem para a perfeição da natureza, conforme se vê na seguinte passagem:

Olha para todo o trabalho produzido pela mão do homem, para todas as invenções do gênio humano, sobre as quais pretendes possuir tão sutil discernimento: verás que a mais perfeita produção é ainda a que provém do mais perfeito pensamento, e que é unicamente o Espírito que admiramos, quando aplaudimos as graças de uma estátua bem proporcionada ou a simetria de um nobre pilar. (Hume, 1996, p. 172).

* * *

Outro tema relevante para o delineamento das doutrinas morais dos filósofos é a relação que os homens devem manter com suas *paixões*. Se as opiniões sobre o trabalho determinam o comportamento dos homens, a posição sobre as paixões indica o modo com que cada um deve se relacionar com seus desejos e as finalidades de suas ações.

Os *epicuristas* entendem que o homem é inferior à natureza e jamais poderá igualar suas capacidades às daquela e por isso, deve se conformar em agir de acordo com sua condição, sendo parte daquilo que a natureza criou. As paixões são manifestações daquilo que o homem tem de mais natural, portanto, aquilo que está mais próximo da natureza que o criou. Sendo a sabedoria da natureza infinitamente melhor que a do homem, ouvir as paixões é ouvir a sabedoria da natureza. A conclusão epicurista é que o atendimento às paixões é o caminho mais seguro para a felicidade, como mostra a passagem a seguir:

Mas porque recorrer a vós, orgulhosos e ignorantes sábios, para apontar-me o caminho da felicidade? É preferível consultar minhas próprias paixões e inclinações. É nelas que devo ler os ditames da natureza, não em vossos frívolos discursos. (Hume, 1996, p. 159).

A principal característica dos homens, para os *estóicos*, é a razão, faculdade que vêem como instrumento de aperfeiçoamento dos objetos da natureza. O homem é naturalmente inclinado para o trabalho e para o exercício da razão, aprimorando aquilo que lhe é fornecido pela natureza a fim de ter uma vida melhor e feliz. Tal finalidade o levou a criar a sociedade e as leis e a cultivar as ciências e as artes, tudo fruto da razão. O homem que não exercita sua razão não é capaz de desenvolver essas vantagens e leva uma vida precária e infeliz.

O estóico ilustra esse homem de vida precária pela figura do selvagem que vive isolado de

qualquer sociedade e sem dispor de qualquer avanço técnico. Esse selvagem não desenvolve ou aplica devidamente sua razão e vive sob o rigor de suas paixões, vivendo em função do atendimento de seus apetites. Contudo, todos os homens têm como objetivo fundamental a felicidade e a este objetivo direciona todos os seus esforços. Mesmo o selvagem busca sua felicidade, mas, por privilegiar as paixões em vez da razão, enfrenta uma dificuldade incomparavelmente maior do que o homem civilizado. Destarte, as paixões devem ser reguladas e moderadas pela razão, viver em função dos apetites da razão apenas dificulta os homens alcançarem a felicidade e cumprir o objetivo maior de suas vidas.

E, na mesma medida em que o selvagem mais primitivo é inferior ao cidadão civilizado, que goza sob a proteção das leis todas as vantagens inventadas pelo trabalho, assim também este mesmo cidadão é inferior ao homem virtuoso e verdadeiro filósofo, que comanda seus apetites, subjuga suas paixões, e a quem a razão ensinou a atribuir um justo valor a todo objeto de desejo. (Hume, 1996, p. 164).

Vê-se, por esta passagem, que o filósofo é o modelo de homem virtuoso, e que sua virtude consiste numa primazia da razão sobre os apetites das paixões determinando um “justo valor” para todos seus objetos. A paixão, para os estóicos, é tratada de modo completamente antagônico ao que defendem os epicuristas.

Os *platônicos* são retratados como uma seita centrada na contemplação do Ser perfeito e superior. O ensaio *O platônico* possui um tom que remete à doutrina cristã que prega como dever supremo do homem a devoção e contemplação de seu Criador. No entanto, não se deve esquecer que o ensaio se refere à seita filosófica grega, portanto, anterior ao advento do cristianismo. De qualquer maneira, o cerne de sua doutrina é a contemplação de um “Ser perfeito”. E a obrigação principal dos homens é dedicar sua vida à contemplação dessa perfeição. Tanto as paixões quanto a razão devem estar submetidas à contemplação, que é o único caminho que assegura a felicidade.

Ó filósofo!, é vã tua sabedoria, e inútil tua virtude. Procuras os ignorantes aplausos dos homens, não as sólidas reflexões de tua própria consciência, ou a mais sólida ainda aprovação daquele Ser que, com um só olhar de seu olho que tudo vê, penetra o universo inteiro. (Hume, 1996, p. 172).

* * *

A opinião de cada seita sobre a natureza humana que determina a relação que os homens

devem manter com suas paixões e, conseqüentemente, com o atendimento de seus apetites e com o uso da razão. Seguindo este mesmo aspecto, os filósofos também debatem sobre a relação que os homens devem manter com a *glória*, isto é, com o reconhecimento público de suas virtudes e qualidades.

Como a glória é algo concedido por outros homens, os *epicuristas* a entendem como sendo artificial – na natureza não há glória. O reconhecimento das virtudes praticadas pelos homens não advém de outros homens, mas consiste no prazer causado pelo atendimento aos apetites das paixões. Esse prazer é natural e não depende das opiniões dos outros homens. Por ser artificial, a glória é depreciada pelos epicuristas, que vêem nela uma ilusão vazia e fútil, que não traz consigo felicidade alguma. Ao contrário, perseguir o reconhecimento público implica no homem se privar daqueles prazeres naturais proporcionados por suas paixões em razão da opinião de outrem.

O cuidado por não se deixar seduzir pelas supostas vantagens da glória deve ser constantemente observado, para que não se desvie do caminho natural dos prazeres causados pelas paixões. O antagonismo entre glória e paixão consiste, basicamente, no fato de a primeira ser artificial enquanto as paixões são a expressão máxima da voz da natureza falando aos homens. Como a glória não existe na natureza, ou seja, não há reconhecimento de virtudes pessoais por qualquer outra criatura da natureza, ela deve ser buscada artificialmente e, para isso, deve-se recorrer à razão, o que é rejeitado pelos epicuristas pelos motivos apresentados acima. Essa posição é claramente expressa na seguinte passagem:

A sabedoria vos aponta a estrada do prazer, e também a natureza vos convida a segui-la por esse macio e florido caminho (...) Pesai bem essa glória que tanto alicia vossos orgulhosos corações, e vos seduz com vossos próprios louvores. É um eco, um sonho, ou melhor, a sombra de um sonho, dissipada pelo primeiro vento que vier perdida por cada sopro contrário da ignorante e maledicente multidão. (Hume, 1996, p. 161).

Em sentido contrário, os *estóicos* encaram a glória como o “troféu da virtude”, uma recompensa por todos os esforços e sacrifícios que os homens devem se submeter em sua empresa à felicidade. Para eles, o homem é uma criatura fraca, desprovida de armas, proteções e habilidades naturais, como os outros animais que possuem garras, presas, pêlos e habilidade para nadar, caçar, voar etc. Para compensar essa aparente fraqueza, a natureza dotou o homem com a razão, tornando-o assim capaz de saciar todas as suas necessidades. A razão impele o homem a trabalhar e aperfeiçoar os objetos da natureza e, para isso, impõe a ele a necessidade de uma constante observação de sua conduta, um rigor nas ações e no controle das paixões. Embora afirme que esta conduta severa seja essencial para se

alcançar a felicidade, o estóico reconhece que há nela um grande teor de sacrifício e esforço. Os outros homens reconhecem esse esforço e glorificam aqueles que alcançam grandes sucessos em sua empresa.

Com isso, a glória é encarada como confirmação de que o homem encontra-se no caminho correto e deve perseverar em seus esforços. A natureza, porém, foi ainda mais sábia ao fazer reconhecer o valor da glória apenas àqueles homens que já possuam alguma noção prévia de virtude, para que a glória não se tornasse objeto de desejo daqueles que não dispõem de força suficiente para manter o estilo de vida proposto pelos estóicos – o que pode ser interpretado como uma retaliação às conclusões apresentadas pelos epicuristas.

Ela [a natureza] ofereceu à virtude o mais rico dos dotes – mas cuidou de evitar que os atrativos do interesse cativassem pretendentes insensíveis ao valor natural de tão divina beleza, sabiamente fazendo que esse dote só tivesse encantos aos olhos dos que estão já transportados pelo amor da virtude. A glória é o troféu da virtude, a doce recompensa de honrosos esforços, a triunfante coroa que vai cobrir a cabeça pensativa do patriota desinteressado ou a fronte empoeirada do guerreiro vitorioso. (Hume, 1996, p. 169).

Para o *platônico*, apenas o “Ser perfeito” e superior é digno de glória, melhor dizendo, esta divindade é, em si mesma, a glória. Nenhum trabalho ou caráter humano deve almejar esse estatuto, considerando que o homem é inferior a este Ser. No entanto, o homem tem origem nesta divindade e passa sua vida buscando retornar ao seu estado original. Quando mantém um estilo de vida vicioso, tende a se afastar da divindade e, em sentido contrário, ao praticar virtudes, se aproxima dela – e da glória que ela é. Então, de acordo com o platonismo, a glória não é um reconhecimento externo, dado pelas outras pessoas, das qualidades e virtudes do indivíduo, mas sim uma medida da aproximação do homem com o Ser superior e perfeito que é em si mesmo a glória.

A divindade é um ilimitado oceano de glória e bem-aventurança, e os espíritos humanos são regatos menores, que tiveram origem nesse oceano, e continuam procurando, em meio a suas errâncias, voltar a esse oceano e perder-se nessa imensidade de perfeição. (Hume, 1996, p. 171).

Ainda que divergentes em suas posições, as seitas retratadas nos três ensaios filosóficos apresentam uma estrutura teórica muito semelhante. Todas as filosofias morais têm origem em uma concepção específica sobre a natureza humana e o lugar do homem no universo. As teorias morais filosóficas são estruturadas a partir de um conceito de natureza humana e uma concepção do papel do homem no universo e um conjunto de temas que acreditam constituírem o estilo de vida dos homens. A

concepção de natureza humana fornecerá as diretrizes para elaboração dos valores dos temas que constituem o estilo de vida e assim se alcança uma teoria moral que se propõe a assegurar a felicidade a quem seguir seus preceitos e rejeitar todas as opiniões fornecidas pelas demais seitas. As teorias morais filosóficas são mutuamente excludentes e se afirmam, cada uma, como a única opção para uma vida feliz, pois cada uma apresenta um quadro completo de valorização dos principais temas da vida cotidiana.

A teoria moral cética

A filosofia moral pressupõe que uma virtude tenha preponderância sobre as demais com relação à capacidade de proporcionar a felicidade. Essa virtude seria identificada por raciocínios abstratos que procuram explicar os fundamentos da felicidade. A partir daí, o filósofo esforça-se em desenvolver um sistema moral que dite as regras de comportamento e o estilo de vida que seus seguidores deverão manter para alcançar uma vida feliz. Este sistema é elaborado por meio de uma complexa argumentação que culmina numa hierarquia de valores morais.

O problema moral para o cético constitui-se diferentemente. Constatando a variedade de estilos de vida e que cada um deles é capaz de proporcionar uma vida feliz a seus seguidores, o cético depara-se com o relativismo moral, ou seja, que os valores morais são relativos às preferências e inclinações de cada um. Cabe, então, verificar se as preferências pessoais são suficientes para determinar as melhores escolhas e ações que um homem pode tomar para alcançar uma vida feliz e livre de infortúnios, como explicita a seguinte passagem:

Mas será possível admitir que esta questão seja resolvida de maneira inteiramente aventureira? Deve cada um ouvir apenas suas próprias tendências e temperamento, a fim de escolher o caminho de sua vida, sem usar a razão para informá-lo de qual a orientação mais desejável, capaz de conduzir à felicidade de maneira mais segura? Não haverá diferença alguma, nesse caso, entre a conduta de um homem e a de outro? (...) Minha resposta é que há grande diferença. (Hume, 1996, p. 176).

Observando o comportamento dos homens, o cético percebe que eles estão sob a influência predominante de alguma paixão ao longo de toda sua vida, à qual submetem todos os outros desejos e paixões e em função da qual operam todos seus raciocínios. Tal influência é tão grande que cada filósofo proclama que “seus empreendimentos são sempre, em sua opinião, os mais apaixonantes; os

objetos de suas paixões, os mais valiosos; e o caminho que percorrem é o único capaz de conduzir à felicidade” (Hume, 1996, p. 175), ou seja, as teorias morais dos filósofos são reflexos dos valores associados à paixão que exerce maior influência sobre eles no momento e não um conhecimento objetivo do mundo.

A defesa, porém, dos valores relacionados a uma única paixão é equivocada. Novamente observando o mundo e o comportamento dos homens, percebe-se que os indivíduos, de modo geral, vivem de acordo com suas inclinações naturais e se mostram satisfeitos com isso, não desejariam viver suas vidas de outra maneira e, mais, considerariam o maior dos infortúnios serem forçados a viver de maneira contrária a suas inclinações. Como cada um julga viver sob suas próprias inclinações a melhor forma de viver, e como estas inclinações são diferentes entre si – e, muitas vezes, contraditórias – o cético conclui ser impossível decidir por uma ou outra forma de vida.

De acordo com a visão cética, o relativismo moral parece estar na raiz da formulação dos juízos morais: de um lado os filósofos afirmando suas próprias paixões como o caminho seguro para a felicidade, e de outro lado, a experiência mostrando que cada um é feliz na medida em que atende suas inclinações. Há, contudo, um tipo de situação em que se pode avaliar objetivamente duas condutas diferentes: quando dois homens reconhecem que um determinado fim é bom, pode acontecer de um obter sucesso em sua obtenção e o outro fracassar, por que o primeiro empregou meios melhores, mais seguros e eficientes, enquanto o segundo tomou ações objetivamente de pior qualidade (Cf. Hume, 1996, p.176). Mostrando que os meios para se alcançar determinado fim (moralmente reconhecido como bom) podem ser qualificados como bons ou maus, o cético indica que se pode fazer uma distinção moral entre as ações independentemente das preferências das paixões dos indivíduos.

No entanto, a distinção de valor é dada a *meios* e não demonstra nenhum critério objetivo para a preferência por um *fim* específico. Faz-se necessário, então, verificar se a mesma objetividade pode ser encontrada na avaliação de dois *fins* diferentes, isto é, se há critérios objetivos para as preferências por certos objetos e não apenas para os meios empregados para alcançar esses mesmos objetos.

A experiência mostra ao cético um princípio que norteará sua investigação: nenhum objeto, caráter ou ação possui valor em si mesmo, todo valor, como o de belo ou disforme, bom ou mal, justo ou injusto, certo ou errado, não deriva de qualquer qualidade própria dos objetos, é fruto da constituição original dos homens. Esse princípio é mais evidente quando se trata de objetos dos sentidos. Nos casos em que os sentidos não atuam sozinhos na formulação dos juízos e são auxiliados por faculdades do espírito, também se verifica que os valores atribuídos aos objetos não decorrem de qualidades objetivas

(Cf. Hume, 1996, p. 177).

Nas ocasiões em que os sentidos não têm participação, esta diferença é muito mais sutil e difícil de ser percebida. Os homens são mais parecidos em suas qualidades internas do que nas externas, assim, quanto menor a participação dos sentidos, mais os homens tendem a concordarem entre si. Quando o espírito atua sozinho, a concordância é de tal ordem que os homens acreditam haver um valor inerente aos objetos. Observa-se também que a educação e o hábito intensificam esta concordância de inclinações, o que leva pessoas de um mesmo círculo de convivência a emitirem os mesmos juízos sobre objetos iguais. Tudo isso faz o homem comum acreditar que os objetos possuem, em si, valor, e pensadores menos rigorosos concordam com esta posição. Em segundo lugar, cabe uma análise mais aprofundada de como o espírito age quando emite um juízo, para se compreender exatamente se há algum valor próprio dos objetos.

A conclusão imediata destas observações é que os objetos dos sentidos não possuem valor em si mesmo, no entanto, aqueles objetos que atendem diretamente os espíritos, sem nenhuma interferência dos sentidos, possuem algum tipo de valor que leva os homens a concordarem, de maneira praticamente unânime. Entre estes objetos, em particular, pode-se dizer, então, que é possível escolher objetivamente aqueles que mais facilmente conduzem à felicidade; enquanto pode-se dizer daqueles objetos dos sentidos que são relativos à constituição física de cada um e às preferências de seus sentidos.

Encontra-se neste ponto um argumento original, que não foi empregado pelo ceticismo tradicional e do qual se pode dizer ser uma criação de Hume. Ele apresenta um *empirismo sofisticado*, que não se prende exclusivamente na observação da variedade, mas parte dela para desenvolver uma compreensão mais aprofundada da formulação dos juízos morais: a experiência contribui para explicar como esses juízos se formam.

Nas operações do raciocínio para a formulação de juízos de verdade, o espírito concebe os objetos da maneira em que supõe que esses são na realidade. No exemplo citado pelo céptico, para investigar os sistemas de Ptolomeu ou de Copérnico, o espírito procura conhecer a situação real dos planetas e as relações que se estabelecem entre eles nos céus. Em outras palavras, o espírito contempla os objetos e identifica as relações entre eles a partir daquelas concepções que acredita representarem a realidade dos objetos, e os juízos de verdade ou falsidade são elaborados com base nestas concepções. No entanto, os juízos emitidos não têm relação direta ou necessária com os objetos, e a afirmação de verdade ou falsidade não altera sua realidade, em outras palavras:

(...) mesmo que toda a raça humana para sempre se convença de que o Sol anda e a Terra permanece parada, todos esses raciocínios não farão que o Sol se mexa nem uma só polegada, e essa convicção é eternamente falsa e errônea. (Hume, 1996, p. 179).

Para as qualidades de belo, disforme, agradável ou odioso, o espírito procede de maneira diferente. Neste caso, quando o espírito observa o objeto, experimenta um sentimento de deleite ou desagrado e este sentimento depende da constituição ou da estrutura peculiar do espírito e gera uma simpatia entre o espírito e o objeto, em outras palavras, dependendo de como o espírito é constituído, ao observar um objeto e “entrar em contato” com ele, surgirá um sentimento que causará no espírito uma sensação de aprovação ou repúdio. O sentimento é distinto do objeto e varia de acordo com as mudanças no espírito, por isso se observa uma variedade de preferências e inclinações.

Para alguns objetos, como por exemplo, a riqueza, o poder ou a vingança, a distinção entre o sentimento e o objeto é mais fácil de ser percebida, pois é evidente para qualquer um que estes objetos são desejados em razão de outro fim e não por algum valor próprio destes objetos. Entretanto, no caso da beleza, tanto natural como moral, esta distinção não é tão evidente e, por isso, acredita-se que sejam uma qualidade própria dos objetos. Se recorrermos, porém, a alguns exemplos, ficará mais clara a existência desta distinção. Na *Geometria* de Euclides, ao se apresentarem as propriedades do círculo, não se encontra nenhuma referência à sua beleza, isto porque a beleza não é uma qualidade do círculo. Um leitor da obra de Virgílio que procure em seus poemas a descrição das paisagens da viagem de Enéias será capaz de compreender detalhes de cada passagem sem perceber a beleza das palavras, mais uma vez, porque a beleza não é uma qualidade objetiva do texto, mas encontra-se nas paixões do leitor. Percebemos então que o prazer que um objeto causa num homem não se explica por alguma qualidade ou valor inerente do objeto, mas pela paixão com que o objeto é desejado e pelo sucesso na tentativa de obtê-lo.

Todas as conclusões céticas reforçam a tese de que os objetos não possuem valor em si mesmo, derrubando, com isso, um dos pilares centrais das filosofias morais, que é sua pretensão a uma hierarquia de valores para os objetos no mundo, uma vez que não há valores no mundo a serem organizados de forma hierárquica. Essa posição, ao mesmo tempo em que consolida a oposição cética aos filósofos morais, evidencia a complexidade dos fenômenos morais e obriga o cético a investigar outro referencial objetivo para a emissão de juízos desta natureza, uma vez que o relativismo moral ainda não se mostrou uma resposta contundente.

A solução do relativismo pela paixão e sua fruição

O cético rejeita plenamente a idéia de que valores podem ser essencialmente atribuídos aos objetos ou aos fins. Com isso, refuta as pretensões dos filósofos de oferecer finalidades de vida cujo valor intrínseco garantiria a felicidade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, desvia o problema moral dos objetos para as pessoas. Mas como fazer isso sem incidir no relativismo moral? Se as distinções morais não podem ser dadas por nenhum valor próprio dos objetos, sua origem só pode estar nas paixões dos homens, seguindo-se aparentemente o relativismo, ou seja, que as ações e os fins são bons ou maus apenas em relação aos indivíduos. O cético indica um elemento adicional que incrementa a interação entre a paixão e seus objetos: a *fruição*. A felicidade só é alcançada quando o indivíduo, além de dispor da paixão, é capaz de fruir o objeto almejado.

Portanto, toda a diferença entre um homem e outro, com respeito à vida, consiste ou na *paixão* ou na *fruição* – e estas diferenças são suficientes para produzir os mais distantes extremos de felicidade e de miséria. (Hume, 1996, p. 181).

Se antes as ações humanas só possuíam diferenças morais diante de um objeto, ou um fim, reconhecido previamente como bom e desejável, quando consideramos a fruição dos objetos, temos um novo referencial que independe das particularidades das paixões e dos objetos: toda paixão busca seu objeto de desejo, e, neste sentido, a fruição é comum a todas elas. Se é possível alguma preferência no que diz respeito às diferenças entre os homens e suas ações, ela está, de alguma forma, relacionada com a fruição dos desejos. As paixões podem se manifestar de maneiras diversas e cada maneira possui características próprias que contribuem para o sucesso ou fracasso da fruição de seus objetos. O reconhecimento das maneiras que mais contribuem para a fruição dos objetos resume, portanto, toda a diferença entre diferentes homens no que se refere a sua felicidade ou infortúnio na vida.

O cético avança na análise da formação dos juízos morais e verifica que a posição relativista ignora como se forma o juízo moral. O relativismo moral só parece se sustentar enquanto se consideram apenas a paixão e seu objeto como elementos ativos na formulação de juízos morais, porém, ao se acrescentar a fruição como mais um elemento que concorre neste processo, o relativismo moral começa a enfraquecer.

Nota-se que somente considerar a fruição como parte do processo de formação dos juízos morais não resolve o problema e não rompe o laço do ceticismo com o relativismo. Necessita-se ainda analisar os modos como os homens relacionam-se com suas paixões e compreender como a fruição pode ser facilitada ou prejudicada dependendo do comportamento praticado. Por esta análise, o cético

identifica claramente como se dá a diferença de valor dos comportamentos humanos em relação à felicidade.

* * *

No início de seu ensaio (Cf. Hume, 1996, p. 176), o cético indica o problema do relativismo moral, questionando se uma vida feliz pode ser alcançada simplesmente atendendo-se os ditames das paixões e seguindo livremente as inclinações naturais que todo homem manifesta. Sua análise do fenômeno moral o leva a concluir que, de fato, toda preferência é dada pelas paixões e que os objetos não possuem nenhum valor intrínseco que justifiquem uma preferência objetiva – o que parece confirmar o relativismo moral como a melhor explicação para o fenômeno moral.

O cético, porém, afirma que há diferenças de valor entre as diversas condutas que os homens podem seguir. Ao estudar a maneira como os homens valorizam os objetos, o cético constatou que este valor é dado pelas paixões e pela constituição original de cada um, mas também o alertou para o papel da fruição, ou seja, para a importância de se desfrutar os objetos preferidos para que a felicidade se realize. Considerar exclusivamente a paixão na determinação de uma vida feliz, certamente conduziria o cético ao relativismo moral e o obrigaria a afirmar que cada um deve seguir suas inclinações e que não haveria diferença alguma entre as diferentes condutas, no entanto, como a felicidade depende da fruição efetiva dos objetos das paixões, o relativismo não se sustenta, pois, neste sentido, existem condutas que são mais preferíveis que outras. O próximo passo é, portanto, estudar a relação entre as paixões e a fruição de seus objetos.

As paixões não só determinam as preferências e os valores dos objetos, mas também interferem na condição do espírito, tornando-o mais ou menos propenso aos efeitos que os objetos podem causar, bem como o deixando mais disposto à felicidade. Alguma moderação sobre as paixões é recomendada para assegurar que as interferências exercidas contribuam para uma vida feliz, como se vê adiante.

Para ser feliz, a paixão não deve ser nem demasiado violenta nem demasiado negligente. No primeiro caso, o espírito fica em incessante pressa e tumulto, e no segundo caso vai mergulhar numa desagradável indolência e letargia.

Para ser feliz, a paixão deve ser benigna e social, não exigente e feroz. As afeções desta última espécie são incomparavelmente menos agradáveis para o espírito do que as da primeira espécie. Quem será capaz de compara o rancor e a animosidade, a inveja e a vingança, com a amizade, a benignidade, a clemência e a gratidão?

Para ser feliz, a paixão deve ser alegre e jovial, não melancólica e

deprimente. A tendência para a esperança e a alegria é uma verdadeira riqueza, e a tendência para o medo e a tristeza é uma verdadeira pobreza. (Hume, 1996, p. 181).

Além das características citadas acima, as paixões diferem entre si quanto à fruição de seus objetos. Algumas se mostram mais tolerantes à ausência de seus objetos e mais estáveis quanto aos efeitos causados por estes objetos, obtendo uma satisfação mais firme e duradoura. Outras são mais fracas, a satisfação provocada por seus objetos é passageira, exigindo uma presença constante destes objetos, à custa de legar ao espírito um estado de ansiedade ou melancolia. Percebe-se facilmente que as primeiras são preferíveis e devem ser privilegiadas a fim de se ter uma vida mais propensa à felicidade, e que as últimas dificultam este intento exigindo atendimento constante a paixões que cuja satisfação é apenas temporária.

Entre as paixões fracas e inconstantes, o cético inclui a devoção filosófica³, que visa um objeto abstrato e invisível cuja presença deve ser permanente para sua satisfação. A tolerância à ausência desse objeto é mínima a ponto de obrigar o homem a recorrer a recursos menos seguros e objetivos, mas que afetem os sentidos e a imaginação. Dedicar-se às paixões relacionadas aos prazeres dos sentidos e a uma vida de prazer implica um problema semelhante. Essas paixões são facilmente saciadas, mas esta saciedade também é fraca e passageira, com isso, o homem vê-se rapidamente saciado, experimentando um sentimento de indiferença, que logo será substituído pela mesma paixão novamente desejando seus objetos.

Outras paixões, porém, são mais fortes e constantes e, justamente por isso, contribuem para a obtenção de uma vida feliz. Em geral, as paixões que visam objetos exteriores, ou seja, que se encontram fora de nós, são mais fracas e inconstantes, pois, contam com o problema adicional de que seus objetos nem sempre estão presentes ou disponíveis. Por outro lado, as paixões cujos objetos são interiores, aqueles que estão em nós mesmos, são mais constantes e fortes e seus objetos estão sempre presentes, por isso são preferíveis (Cf. Hume, 1996, p. 182).

A preferência pelas paixões que visam objetos interiores se deve ao fato de que os objetos destas paixões estão mais facilmente disponíveis, pois se encontram no nosso próprio espírito. Essa facilidade faz com que o homem esteja menos sujeito aos inconvenientes que lhe acometem na ausência dos objetos visados. Contudo, alguns homens dispõem de uma tal força de caráter que, mesmo na ausência de objetos exteriores, seus espíritos não são abalados e não sofrem as interferências desagradáveis que as paixões podem exercer. Esse tipo de disposição de espírito é indicado pelo cético

³ O ensaio *O platônico* tem o subtítulo “Ou o homem de contemplação e devoção filosófica”. A referência a esta paixão pelo cético pode ser entendida como uma crítica adicional ao caráter da filosofia platônica.

como a que mais contribui para a felicidade.

Outra consideração céptica referente às diferenças entre as condutas dos homens, diz respeito às adversidades da vida. Como já foi dito anteriormente, o céptico mantém uma visão bastante realista e admite que a felicidade é distribuída de forma não proporcional à virtude ou ao vício dos homens. Também é admitido que adversidades podem ocorrer e que a vida humana, em geral, é bastante breve e imperfeita. Assim, é conveniente esforçar-se por possuir a melhor disposição de espírito possível, que o céptico define como se segue.

Por causa da brevidade e imperfeição da vida humana, a mais feliz disposição de espírito é a *virtuosa* ou, por outras palavras, a tendência para a ação e para o trabalho, que nos torna sensíveis às paixões sociais, encoraja o coração contra os golpes da fortuna, reduz as afecções a uma justa moderação, faz de nossos pensamentos um entretenimento para nós próprios, e nos leva mais para os prazeres da sociedade e da conversação do que para os dos sentidos. (Hume, 1996, p. 182).

Nem todos os homens são dotados de tal disposição de espírito, ao contrário, muitos possuem uma disposição totalmente contrária, que o condena a uma vida de infortúnios. Nestes casos, seria de grande vantagem dispor de meios que permitissem corrigir essas características prejudiciais e converter o espírito a um caminho mais seguro e eficiente para a virtude e a felicidade. A possibilidade desta correção também é tema de investigação do céptico moral, que se desdobra sobre a questão, tendo em vista sua importância para os homens e para o entendimento do fenómeno moral.

Os modos como a filosofia pode influenciar as inclinações de espírito

Se há disposições de espírito e modos das paixões que são mais favoráveis para uma vida feliz, é certo que aqueles que não dispõem destas inclinações procurem uma técnica que lhes permita remodelar seus espíritos a fim de amenizar os infortúnios e se colocarem em melhores condições de vida.

Os filósofos vêm em suas teorias morais os meios seguros para regular as paixões e o comportamento no sentido de assegurar uma vida feliz para os homens. O céptico, por sua vez, indicará algumas restrições que limitam a capacidade presumida da filosofia e da argumentação para alterar os espíritos. Diante destas restrições, o céptico investiga de que modo é possível alterar as inclinações das paixões e remodelar o espírito, ou se os homens estão fadados à felicidade ou ao infortúnio, determinados por suas constituições internas.

O cético verifica que o senso-comum disponibiliza aos homens um conhecimento bastante eficiente para a orientação de suas escolhas e comportamentos, fazendo com que a maioria das pessoas não se dedique à reflexão moral e aceitem os preceitos do senso-comum. Apenas as pessoas que já possuem uma noção de honra e virtude e já forem dotadas de paixões moderadas dedicam-se à reflexão sobre valores morais e, mesmo nessas pessoas, a influência das paixões é muito forte. Um indivíduo incapaz de demonstrar qualquer gosto por uma vida virtuosa e que alimente um espírito perverso e nocivo sem encontrar nisso nenhum motivo para remorso, está irremediavelmente excluído de qualquer pretensão da reforma moral.

Essas constatações obtidas pela experiência levam o cético a reconhecer que os princípios de ordem geral só têm influência na medida em que afetam de alguma maneira, as paixões e sentimentos. Por isso, nenhuma argumentação é capaz de provar o valor de uma vida virtuosa e da moderação das paixões, o indivíduo precisa experimentar um prazer com este estilo de vida para então se dedicar à reflexão moral. Além dessa dificuldade inicial, parece que as pessoas passíveis de se influenciarem por uma argumentação moral dessas já possuem uma inclinação prévia para a honra e virtude, ainda que pequena, mas que é suficiente para despertá-los para os benefícios de uma disposição de espírito virtuosa. Não haveria, para esses homens, efetivamente, uma mudança nas disposições de seu espírito, apenas se reforçaria uma tendência já existente.

Todas essas dificuldades apontadas são decorrentes da constituição humana. Há, contudo, outras dificuldades adicionais, provenientes da natureza da própria filosofia. Se as conclusões apresentadas pela filosofia forem naturais e óbvias, serão alcançadas de qualquer maneira pelos indivíduos, sem que a necessidade de se recorrer à filosofia; se estas conclusões forem artificiais, não conseguirão exercer nenhuma influência sobre as paixões. Mais, a filosofia, quando mortifica alguma paixão viciosa, elimina junto com ela as paixões virtuosas também. Os princípios gerais da filosofia se aplicam ao espírito como um todo e seus efeitos são sentidos por todas as paixões, sem distinções entre as viciosas ou virtuosas, o que levaria este espírito a uma grande insensibilidade e inação.

Há ainda um outro fato, que pode ser facilmente observado no comportamento dos homens, que denuncia a força das paixões contra a capacidade da filosofia em regulá-las. Os filósofos nutrem certo desdém pelas coisas humanas e, enquanto estão refletindo sobre questões morais e desempenham o papel de meros espectadores, assumem uma postura e defendem certos valores, porém, quando se vêem eles próprios envolvidos numa situação real em que precisam tomar uma decisão, o que aflora são as paixões e todos os argumentos outrora defendidos se perdem entre tantas preferências não-rationais.

Mesmo com tantas restrições, o cético reconhece que o espírito humano não é tão inflexível

e admite um grau considerável de mudanças. Isso pode ser observado nos homens que se dedicam ao conhecimento das ciências e das artes ou naqueles que estão habituados a um contexto virtuoso. Nestes homens, percebe-se que as paixões manifestam-se em uma justa medida e que suas tendências direcionam-se mais para os prazeres sociais e intelectuais, que para os dos sentidos, ou seja, estes homens manifestam aquelas características apontadas pelo cético como favoráveis a uma vida feliz. Podemos verificar essas afirmações nas seguintes passagens:

É certo que a dedicação assídua às ciências e às artes liberais suaviza e humaniza o caráter, e alimenta aquelas emoções mais delicadas em que consistem a verdadeira honra e virtude. Raramente, mas muito raramente acontece de um homem de gosto e de saber não seja, pelo menos, um homem honesto, sejam quais forem suas fraquezas. (Hume, 1996, p. 183).

Quem segue o caminho da sobriedade e da temperança sempre detesta tumultos e desordens. Para quem se dedica ao trabalho ou ao estudo, a indolência sempre representará um castigo. Quem se obrigar à prática da beneficência e da afabilidade, depressa passará a ter horror a todo exemplo de orgulho e violência. (Hume, 1996, p. 184).

Disso, o cético extrai que a educação e o hábito são dois importantes instrumentos para moderação das paixões e alteração das inclinações do espírito, embora sua atuação seja diferente daquela pretendida pelos filósofos. Quando diz educação, o cético se refere ao estudo das ciências e das artes em geral e não ao estudo de regras de conduta ou hierarquia de valores dos objetos. Os efeitos sentidos no espírito advêm da natureza da atividade intelectual, que desperta o homem para os prazeres do saber e para os divertimentos do espírito – objetos interiores que favorecem uma vida feliz. O estudo contínuo vai aos poucos afastando os homens dos prazeres dos sentidos e diminuindo a força destas paixões até uma justa medida e também o torna mais sensível para as distinções morais e tudo aquilo que é necessário para uma vida decente. Não é somente o conteúdo dos estudos que atinge o espírito humano, mas a própria atividade intelectual. Assim, a dedicação ao estudo das filosofias morais, quando surtem algum efeito, é menos pelos preceitos que sustenta do que pela profundidade e assiduidade da dedicação do indivíduo.

Da mesma maneira que a educação, o hábito lapida o espírito de forma gradual e constante, sem que a pessoa se dê conta de sua atuação. O cultivo de hábitos virtuosos altera aos poucos as inclinações do espírito, tornando o indivíduo sensível aos efeitos das virtudes e fazendo com que experimente uma sensação de desagrado ao se deparar com uma situação contrária. Também neste caso, a remodelagem do espírito não é fruto de nenhuma argumentação objetiva, mas da conformação do

espírito com os efeitos da virtude.

Dessa forma, alguém que deseje mudar sua constituição interna por considerá-la desfavorável para uma vida feliz e queira se moldar de acordo com um modelo que julgue melhor neste sentido deve contar com o recurso da educação e do hábito em conjunto. Ao primeiro cabe amenizar as paixões do espírito, deixá-lo mais propenso aos prazeres sutis de uma vida virtuosa, tornando o indivíduo mais suscetível aos prazeres intelectuais e sociais e afastando-o dos prazeres corporais, preparando assim o espírito para a modelagem que virá com a imposição de novos hábitos. Ao hábito cabe, portanto, a parte mais efetiva da modelagem do espírito, imprimindo novos comportamentos e, gradativamente, mudando a direção da inclinação natural do indivíduo. O problema que o cético vê neste processo é que apenas indivíduos que já são de alguma forma virtuosos tenham convicção e força de ânimo suficientes para se impor uma mudança de comportamento deste tipo a si mesmo.

Há outra forma de a filosofia influenciar as inclinações do espírito, descrita na passagem a seguir:

Um homem cheio de alegria porque possui um diamante não se limita a considerar a pedra cintilante que tem diante dos olhos, pensa também em sua raridade, e é esta a causa principal de seu prazer e exultação. Assim, é por aqui que o filósofo pode penetrar, sugerindo aspectos, circunstâncias e considerações particulares que de outra maneira poderiam escapar-nos, conseguindo por esse meio moderar ou excitar cada paixão. (Hume, 1996, p. 185).

Essa passagem mostra que a filosofia pode influenciar as paixões informando-a sobre circunstâncias de seus objetos. Mais uma vez, essa influência é indireta e bastante sutil e não procede da maneira esperada pelos filósofos.

Ao contrário dos filósofos, que acreditam que as inclinações do espírito podem ser alteradas por meio de argumentações, o cético aponta as limitações deste processo impostas pela própria natureza do homem e da filosofia. Os principais instrumentos para esta reformulação do espírito são a educação e o hábito, mas seus efeitos são sutis, indiretos e graduais. As filosofias morais são capazes de operar essas alterações, embora de maneira diferente daquela pretendida pelos filósofos, dadas as limitações que também possuem.

Deve-se notar que o cético admite que os filósofos alcancem princípios capazes de explicar grande número de fenômenos (Cf. Hume, 1996, p. 182) e que sua crítica a eles reside no fato dos filósofos insistirem em expandir estes princípios para fenômenos além daqueles que podem explicar. Assim, não há incoerência alguma no cético admitir que a filosofia é capaz de operar alterações efetivas

nas disposições de espírito e nas inclinações das paixões.

A definição de ceticismo moral

A verificação do tipo de relação existente entre a teoria moral de Hume com o ceticismo depende da disponibilidade de um modelo de ceticismo moral que possa ser usado como referencial. O melhor modelo possível é aquele que retrate aquilo que o filósofo escocês conhecia sobre o tema e que, portanto, apresente as mesmas características que Hume acreditava compor uma teoria moral cética, ainda que tais características destoem daquelas encontradas nas teorias elaboradas pelos pensadores céticos clássicos. Uma fonte segura para se extrair tal modelo é a própria obra moral humeana, com destaque para seus quatro ensaios morais que, embora negligenciado por muitos comentadores, desempenha um importante papel na descrição do que Hume considerava como sendo uma moral cética.

Para o cético, a configuração da moral como um problema teórico se dá de um modo particular e diferente das demais escolas filosóficas. Essa configuração do problema moral devém da forma como o cético entende o homem e sua condição diante do mundo. O cético reconhece limitações nas capacidades do homem e admite que o entendimento humano não é capaz de abarcar toda a variedade com que a natureza opera seus fenômenos, além disso, também reconhece uma variedade de comportamentos e estilos de vida entre os homens e constata que as pessoas alcançam uma vida feliz seguindo esses diferentes estilos. Esse reconhecimento da limitação do entendimento humano e da variedade de estilos de vida que conduzem à felicidade faz com que a pretensão mantida pelos filósofos de indicar um modelo de vida que seguramente conduza à felicidade, e de determinar uma hierarquia definitiva de valores morais, seja incompatível com a posição cética.

O problema moral para o cético, então, não pode ser o da identificação de princípios que expliquem os fenômenos morais, pois o entendimento humano é limitado, e também não pode ser a determinação de um código moral definitivo, visto que não há uma relação necessária entre estilo de vida e felicidade. O ceticismo moral deve se voltar, portanto, para a análise dos fenômenos morais e descrever como os homens chegam aos juízos de *bom e mau*.

Sua análise o levará ao relativismo moral e à conclusão de que os valores morais estão relacionados com as preferências e inclinações de cada um, sendo, assim, completamente subjetivos. Com efeito, o cético se depara com o princípio de que nenhum objeto possui valor em si mesmo, porém, quando duas pessoas concordam que determinado objeto configura um bem que deve ser

alcançado, é possível se avaliar objetivamente quais meios são melhores para que tal fim seja alcançado. Isso indica que pelo menos alguma forma de objetividade moral é possível e que o relativismo não fornece a melhor explicação para as distinções morais. Resta saber, contudo, se é possível alguma preferência na avaliação de *fins*, e não somente *meios*.

O ceticismo moral, diferentemente das filosofias morais, apresentará a *fruição* como parâmetro de avaliação dos fins. Dado que os objetos não possuem valor em si mesmos e que a preferência por determinados objetos é dada pelas paixões, o cético voltará sua investigação para a maneira como se dá esta relação e como ela interfere na felicidade dos homens. O ponto de intersecção encontrado é a fruição do objeto. A partir da capacidade de desfrutar certos objetos ou de resistir à impossibilidade deste desfrute, é possível avaliar moralmente os objetos finais das paixões e, assim, determinar quais paixões são preferíveis para uma vida feliz e qual postura é mais recomendada para o homem manter diante de suas volições e desejos.

Essa abordagem da fruição e a identificação de sua importância na felicidade dos homens, própria do ceticismo moral darão condições para a elaboração de uma teoria moral cética positiva, isto é, uma teoria moral cética que afirma, se não comportamentos e virtudes absolutos ou objetivos, pelo menos como deve ser a relação do homem com suas paixões para uma vida mais feliz. Há, assim, um tipo de vida recomendado pelo cético.

Por fim, o ceticismo moral diferencia-se das escolas filosóficas também pela sua posição diante da capacidade que os argumentos (e as teorias morais) têm para o direcionamento das paixões. Enquanto os filósofos acreditam que suas teorias são de modo a convencer os homens a mudarem suas disposições e alterarem seu estilo de vida, o cético reconhece a primazia das paixões na determinação do comportamento humano e as limitações que a razão tem para alterar suas inclinações, embora ressalte que, ainda que de modo indireto, a filosofia possa exercer alguma influência sobre as paixões.

Portanto, o ceticismo moral se mostra como uma postura moral que critica a pretensão de se regular o comportamento dos homens através do uso exclusivo da razão e de se elaborar um estilo de vida capaz de assegurar a felicidade a quem o pratique. Apesar desse caráter crítico, o ceticismo moral apresenta uma teoria moral positiva, que sustenta uma tese negativa sobre a objetividade do valor, a saber, os objetos não possuem valor moral intrínseco, e apresenta comportamentos e posturas que devem ser mantidos em relação às paixões que asseguram uma maior facilidade para a obtenção da felicidade.

Embora difira daquilo que se encontra nas obras dos autores céticos clássicos, essa é a concepção humeana do ceticismo moral, portanto, será o modelo usado como referencial no momento

em que a teoria moral humeana for avaliada quanto à sua relação com o ceticismo.

CAPÍTULO 2

O CÉTICISMO E A MORAL NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*.

A moral como um tema da filosofia de David Hume

Neste capítulo pretendo descrever a teoria moral que Hume apresenta no terceiro livro de seu *Tratado da natureza humana* (doravante, *Tratado*), destacando seus elementos mais característicos e analisando suas principais passagens e argumentos, buscando, acima de tudo, identificar elementos que possam, posteriormente, contribuir para a verificação da relação entre a moral humeana e o ceticismo. O primeiro passo dessa descrição é situar a moral dentro do sistema filosófico de Hume apresentado no *Tratado*, verificando de que maneira é abordada pelo filósofo e a sua relevância dentro do sistema como um todo.

Uma simples consideração sobre a estrutura do *Tratado* já fornece indícios do papel desempenhado ali pela moral. O subtítulo do *Tratado* diz que a obra é “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”. Daqui podemos inferir que Hume pretende contribuir no debate moral oferecendo uma abordagem inédita (pelo “método científico”). Ainda encontramos no início do Livro III do *Tratado* (intitulado *Da moral*) uma afirmação explícita da importância que a moral tem, para Hume, não só filosoficamente como também nos assuntos cotidianos:

A moral é um tema que nos interessa mais que qualquer outro. Imaginamos que a paz da sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito; e é evidente que essa preocupação deve fazer nossas especulações parecerem mais reais e sólidas que quando o assunto nos é, em boa parte, indiferente. (T 3.1.1.1).

Essas considerações indicam que a moral configura-se como objeto de investigação da filosofia humeana, mais que isso, é parte dos objetivos que o filósofo pretende alcançar com sua obra. Além dessas considerações, importantes comentadores se pronunciaram a esse respeito.

Kemp Smith qualifica a moral como a porta de entrada da filosofia de Hume. Essa qualificação pode ser interpretada de duas maneiras: a moral é o tema inicial a partir do qual a filosofia de Hume deve ser estudada (a porta de entrada para os leitores da filosofia humeana); ou a moral é o

tema que motivou Hume a desenvolver seu projeto, consistindo, assim, no cerne de sua obra (a porta de entrada do próprio Hume para a filosofia). Considerando, novamente, a estrutura do *Tratado*, vemos que a moral é tema do terceiro, e último, livro dessa obra e seus argumentos recorrem a conceitos e argumentos desenvolvidos anteriormente, ao longo dos dois livros precedentes, a segunda interpretação (de que a moral é a porta de entrada pela qual Hume ingressou na filosofia) parece mais verossímil.

Norton, por sua vez, entende a moral como um bloco independente dentro da filosofia de Hume. De acordo com sua interpretação, a filosofia humeana é dividida em dois blocos: o primeiro trata da metafísica e da epistemologia e é fundamentado no ceticismo; o segundo trata da moral e é direcionado, especificamente, a combater uma tradição moral cética e, justamente por isso, não partilha dos mesmos fundamentos do primeiro bloco.

Com essas observações, percebemos que a moral ocupa um lugar destacado dentro da filosofia humeana. Seja pela estrutura em que o *Tratado* foi escrito ou pela influência que o tema moral teve sobre seu projeto filosófico, é fácil perceber que o destaque da moral neste contexto. Por outro lado, o papel desempenhado por ela é controverso e permite interpretações bastante divergentes, que tanto afirmam ser ela o motivo central da empresa humeana como também o campo de batalha onde combateu uma doutrina com a qual rivalizava. Para que possamos nos pronunciar melhor sobre o papel da moral dentro da filosofia de Hume, é preciso entender precisamente a relação que Hume admite entre ceticismo e moral: se o ceticismo for, de fato, um inimigo a ser combatido, a interpretação de Norton tem procedência; se for o instrumento do qual Hume dispôs para desenvolver seu projeto filosófico, a posição de Kemp Smith pode descrever a filosofia humeana com maior fidedignidade. Isso nos remete novamente à questão da relação do ceticismo com sua filosofia moral.

* * *

Considerando o tema e os objetivos deste trabalho, é interessante verificar, antes de tudo, se o ceticismo apresenta-se como um problema moral no *Tratado da natureza humana*, isto é, se a teoria moral contida naquela obra toma o ceticismo como um tema relevante para a explicação dos juízos morais ou para a resolução de problemas identificados ao longo da investigação. Identificar o ceticismo como um problema concernente à filosofia moral humeana ajuda a vislumbrar o tipo de relação com o ceticismo que Hume está disposto a admitir em sua teoria.

Segundo David Norton, o ceticismo não só representa um tema importante para a moral humeana no *Tratado*, como é a principal motivação de David Hume ao elaborar sua teoria moral. Para

Norton, Hume faz parte de uma *tradição moral anticética* que se esforça para refutar o ceticismo moral e combater as teorias morais de filósofos reconhecidos como céticos, que negam a existência das distinções morais, como mostra a passagem a seguir:

A teoria moral de Hume, eu alego, deve ser vista como parte desta tradição moral anticética (...) Hume empreende-se nas tarefas conjuntas de refutar o ceticismo moral e colocar a moral numa fundação sólida e objetiva. Assim como Shaftesbury (e posteriormente Hutcheson), Hume pensou que houvesse filósofos morais que não aceitavam a realidade das distinções morais nem os procedimentos próprios da moralidade. Esses filósofos (Hobbes e Mandeville, primeiramente), ele considera explicitamente como céticos morais; sua refutação deles não é nada menos que uma tentativa, caracteristicamente moderada, de refutar o ceticismo moral. (Norton, 1982, p. 43).

A leitura de Norton leva a supor que a teoria moral apresentada por Hume no *Tratado* direcione seus argumentos ao combate direto ao ceticismo moral e construa sua teoria sempre tendo em vista o ceticismo como alvo. No entanto, surpreendentemente esse combate não fica explícito ao longo do texto. Como indicado pelo próprio Norton, os filósofos pertencentes à suposta *tradição moral cética* não são mencionados em referência a suas teorias morais e termos relacionados com ceticismo não são sequer citados nas seções do *Tratado* dedicadas ao problema moral.

De fato, tanto quanto eu posso verificar, nem *cético* ou *ceticismo* aparecem nos livros II e III daquele trabalho [*Tratado*]; Hobbes, o principal egoísta e cético moral, é mencionado somente no livro I, em conexão com suas visões sobre a causalidade; e Mandeville, é mencionado somente para ser elogiado juntamente com Locke, Shaftesbury, Hutcheson e Butler, como um daqueles filósofos que puseram o assunto em uma boa base observacional. (Norton, 1982, p. 45).

Como não encontra sustentação para sua posição no *Tratado*, Norton recorre a outros textos de Hume em busca de elementos que permitam manter a interpretação da moral humeana como opositora ao ceticismo moral. Essa sustentação é encontrada numa carta de Hume endereçada a Hutcheson (cf. Norton, 1982, p. 44) na qual o filósofo escocês expõe as ambições que nutre com sua obra e afirma literalmente que seu sistema filosófico é uma nova tentativa de abordar o problema moral. Para Norton:

... essa deficiência [a falta de referência ao ceticismo e aos céticos] foi o resultado de sua decisão de proceder no *Tratado* como um anatomista em vez de um pintor, de revelar a estrutura íntima da moralidade, não pintar sua superfície vívida nem o resultado de qualquer invenção cética. “Ambiciono muito mais”, ele [Hume]

escreveu, “ser estimado como Amigo da Virtude”, e então anuncia sua intenção, “fazer uma nova Tentativa, se for possível fazer Moralistas & Metafísicos concordar um pouco mais”. (Norton, 1982, p. 44 citando a carta de Hume para Hurdcheson de 17 de setembro de 1739, in: *The letters of David Hume*, 1932).

Percebemos que, restringindo-se estritamente à leitura do *Tratado*, Norton não alcança nenhuma conclusão substancial sobre o papel do ceticismo na moral humeana. Sua posição só pode ser sustentada se recorrer a outros escritos, o que sugere que, para Hume, o ceticismo não aparece como um problema filosófico que demande uma discussão aprofundada quando o objeto de análise são os fenômenos morais.

* * *

Schneewind, por sua vez, propõe outra interpretação para o problema central da moral humeana apresentada no *Tratado*. Tomando o subtítulo desta obra, ele infere que o objetivo de Hume com sua teoria moral é o de construir uma *ciência do sentimento*, como se vê na passagem a seguir:

A maneira como ele [Hume] defende suas opiniões é moldada por sua determinação de apresentá-las como o resultado de uma investigação científica. Para se colocar em uma posição de fazer isso, ele assume, de uma forma totalmente deliberada, uma postura moral anti-religiosa sobre o papel do desejo na moralidade.

A página título do *Treatise* (sic) anuncia que o livro é “uma Tentativa de introduzir o Método de Raciocínio experimental às Questões Morais”. O termo “moral” é usado para contrastar as ciências que estudam os seres humanos com as ciências naturais que lidam com o resto do universo; a moralidade, o senso mais estrito, é apenas uma parte do que deve ser investigado. Hume lamenta que as experiências deliberadas não possam ser realizadas neste domínio, mas mesmo assim tem certeza de que essa experiência vai lhe proporcionar todo o material que ele necessita. Não conseguimos explicar os fatos mais básicos. Entretanto, uma vez que os encontramos, podemos esperar desenvolver uma ciência tão certa quanto – e mais útil do que – qualquer outra ciência que possamos possuir (Schneewind, 1999, p. 390-391).

A questão passa a ser, portanto, entender o que significa a expressão *ciência do sentimento*. Para este comentador, ao aplicar o termo *moral* no subtítulo do *Tratado*, Hume faz uma distinção entre as *ciências morais*, que têm o homem como objeto, e as *ciências naturais*, que se voltam para todo o restante do universo. O método experimental é típico da ciência natural e aplicado para explicar fenômenos naturais; o que Hume pretende é aplicar este método nas ciências morais e com ele explicar o homem. Essa interpretação coloca o problema de entender o motivo que levou Hume a querer aplicar

o método de um tipo específico de ciência em outro.

O procedimento seguido pela ciência natural para explicar a natureza consiste, de acordo com Schneewind, em identificar *atos básicos* que, embora não possam ser eles mesmos explicados, permitem que sejam realizados experimentos para explicar os demais fatos. A elaboração de uma ciência moral consistiria, então, em identificar o *fato básico moral* que possa ser usado em experimentos morais.

O fato básico na moral humeana, segundo Schneewind, é a *distinção moral*, isto é, o modo como os homens distinguem entre o vício e a virtude. Sua preocupação será analisar de que maneira acontece essa distinção e, de posse desta análise, verificar que tipos de experimentos podem ser realizados e como o método experimental pode ser aplicado.

Por isso, a tarefa de uma ciência da moral torna-se clara. Se “as *impressões* características, por meio das quais o bem e o mal moral são conhecidos, não são nada senão sofrimentos ou prazeres particulares”, a questão é “o que faz com que experimentemos os sofrimentos e os prazeres que são os sentimentos de aprovação e desaprovação moral”? (...) Então, devemos perguntar o que os objetos de aprovação ou desaprovação têm em comum que não é compartilhado pelos objetos moralmente neutros. Quando descobrirmos isso, teremos encontrado a base da moralidade. (Schneewind, 1999, p. 392).

A suposta ciência moral que Hume tenta realizar em seu *Tratado* deve se voltar para estes sentimentos de aprovação ou desaprovação dos quais os homens são acometidos quando deparados com uma situação moral. O cerne da teoria moral humeana apresentada no *Tratado*, então, se resumiria a dois pontos principais de acordo com Schneewind: a análise de como ocorrem as distinções morais, que são os *atos básicos* da ciência moral humeana; e como esses fatos podem explicar todos os demais fenômenos morais. Em outras palavras, como a moral está mais próxima dos sentimentos que da razão, a teoria moral humeana se configura como uma *ciência dos sentimentos*.

* * *

Embora a interpretação de Schneewind extraia suas conclusões de passagens do próprio *Tratado*, é preciso dispor de uma noção mais exata do entendimento de Hume sobre ciência e método para se verificar de que maneira sua teoria moral pode ser tida como uma tentativa de elaborar uma forma de ciência.

Segundo Kemp Smith, Hume foi fortemente influenciado pelo sucesso da física newtoniana

e a importância que ele atribui para a experiência e o método experimental deriva da concepção newtoniana de ciência e no sucesso que este obteve na aplicação de experimentos na elaboração de sua teoria física. De acordo com esta interpretação, Hume incorpora a noção newtoniana de método à sua *ciência do homem e o método experimental de raciocínio* que ele cita no subtítulo do *Tratado* é o método experimental que Newton dispôs ao elaborar suas explicações físicas. O objetivo central do *Tratado* seria, então, aplicar o método newtoniano, que se mostrou bem sucedido na física, para explicar temas que não são contemplados pela teoria de Newton. Deste modo, para se alcançar a concepção humeana de ciência e de método é preciso compreender primeiramente a concepção newtoniana. Visto que a ciência newtoniana extrapola os limites deste trabalho – e que ela, por si só, constitui tema para uma investigação própria – tomaremos aqui a apresentação feita por Kemp Smith e as relações com a filosofia humeana apontadas por ele.

Newton, basicamente, rejeita as *hipóteses* como método científico, afirma que somente a experiência sensível é capaz de conduzir a um conhecimento seguro sobre o mundo; a matemática e a mecânica são métodos para realizar experimentos capazes de extrair esse conhecimento seguro. Nas palavras de Kemp Smith:

Para Newton a matemática era essencialmente um método. Logo, não é exagero dizer que ela é para ele meramente uma ferramenta, e que ele não estava mais do que apenas um pouco interessado em considerar o modo como ela serviu na solução de problemas originados da experiência sensível (...) A mecânica universal, por sua vez, deve ser considerada similarmente. Ela inicia com o factual, é limitada pelo factual e, em nenhuma de suas conclusões é capaz de transcender o factual – significando por factual o que é dado *de facto* na experiência sensível e não é descoberto ou conhecido por nenhuma outra maneira. Em outras palavras, experimento, não 'hipóteses', é, Newton declara, a base sobre a qual verdades concernentes a questões de fato podem ser baseadas. (Kemp Smith, 2005, p. 54).

Kemp Smith localiza indícios da influência deste método newtoniano em diversos pontos do *Tratado*, mas ressalva o subtítulo da obra como principal indicação da relação entre a concepção de Hume e a de Newton acerca do método e da ciência.

Seria difícil exagerar a influência que esta maneira de considerar a revolução newtoniana teve sobre o pensamento de Hume. Esta é a principal razão porque ele mesmo insiste tanto na importância dos experimentos. Não é o subtítulo do *Tratado* “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”? Em todos os pontos críticos de sua argumentação, Hume multiplica o que ele chama de seus experimentos. (Kemp Smith, 2005, p. 58).

Dadas todas essas indicações, parece correto admitir que as noções newtonianas de método e de ciência influenciaram diretamente o pensamento de David Hume e direcionaram, de alguma maneira, a elaboração de seu projeto filosófico. Isto também reforça a sugestão de que a filosofia moral humeana se constitua em alguma forma de ciência.

* * *

Ao interpretar a filosofia moral humeana como uma ciência moral, é preciso observar que, conforme ressalta Baillie, a teoria de Hume foi elaborada numa época em que não havia ainda uma distinção precisa entre ciência e filosofia e que as interpretações baseadas em noções de ciência anacrônicas ao texto, implicam leituras e conclusões equivocadas.

Deve ser lembrado que Hume escrevia antes que qualquer distinção estrita entre ciência e filosofia fosse instituída. Assim, na metade deste século [século XX], quando positivistas e filósofos da linguagem ordinária estavam unidos apenas em ver a filosofia como uma prática de análise *a priori*, pareceu para muitos que muito do *Tratado* não era realmente filosofia, mas uma forma recente de psicologia empírica. (Baillie, 2000, p. 10).

Portanto, deve-se especificar com bastante cuidado o que significa o termo ciência para Hume e não se pode, jamais, interpretá-la segundo referências diferentes daquelas próprias do século XVIII.

A maneira como se deu a influência da teoria de Newton sobre o pensamento de Hume e como o método experimental foi aplicado em seu sistema filosófico, fornece uma indicação valiosa de como a ciência era concebida e que tipo de conhecimento Hume se propunha a alcançar. Contudo, é preciso uma descrição mais exata para que fique claro como o tema moral é abordado no *Tratado*. A interpretação de Schneewind entende a teoria moral humeana como uma forma de *ciência do sentimento* e afirma que o objetivo do *Tratado* é identificar *fatos básicos* a partir dos quais se possa aplicar o método experimental e, assim, explicar os demais fatos morais. Essa interpretação, no entanto, parece ser incompleta, por não explicar, por exemplo, a razão pela qual Hume necessita encontrar os supostos fatos básicos para somente então aplicar o método experimental, nem é muito clara sobre como esses fatos podem ser identificados.

Baillie também interpreta a filosofia moral de Hume como uma forma de ciência e avança um pouco mais na descrição da maneira como essa ciência moral é concebida e realizada.

O estudo da natureza humana, algumas vezes referenciado como “ciência moral”, deve ser distinguido da ciência “natural”. Enquanto os seres humanos podem ser considerados como sistemas físicos, químicos ou biológicos, também podemos ser estudados como sistemas intencionais, como agentes com propósitos conscientes, e é sob este último aspecto que a investigação de Hume toma lugar (...) Ao tentar uma *ciência* da natureza humana, Hume está explicitamente tratando a mente como um fenômeno puramente natural, considerando os agentes como parte de um mesmo mundo natural, e, portanto, abertos aos mesmos processos de uma investigação empiricamente baseada. O objetivo é o que está no coração de todas as ciências: encontrar os princípios explicativos que produzem ordem em diversos fenômenos. (Baillie, 2000, p. 11).

A intenção de Hume no *Tratado* é, então, desenvolver uma ciência moral que aborda o homem por um aspecto diferente daquele com que as ciências naturais o abordam. Essa abordagem inclui considerar os indivíduos como agentes intencionais e a mente como parte do mundo natural. Com isso, torna-se possível aplicar aos fenômenos morais o mesmo método experimental aplicado aos fenômenos físicos, pois todos fazem parte do mesmo mundo natural e estão podem ser investigados da mesma maneira. E, assim como nas ciências naturais buscam-se os princípios capazes de explicar uma diversidade de fenômenos, na ciência moral também se investiga por princípios com a mesma capacidade.

A maneira como Hume conduz sua investigação se dá dentro de limites impostos pela sua concepção de ciência e filosofia. De acordo com Baillie:

Hume pára na *descrição* destes princípios básicos, dos quais tudo mais é *explicado*. Isto é, ele tenta descobrir *quais são* esses princípios, não *por quê* eles são. Uma razão para isso é que qualquer investigação posterior pertenceria às ciências naturais. Outra razão mais profunda é sua crença de que a filosofia “não pode ir além da experiência, e qualquer hipótese que pretenda descobrir a última qualidade original na natureza humana, deve ser prontamente rejeitada como presunçosa e quimérica” (T, introdução). (Baillie, 2000, p. 11).

A noção humeana de ciência impõe limites que servem para validar as pretensões das teorias e identificar aquelas que oferecem conclusões que estão além do alcance de seus métodos. Além disso, vê-se por essa passagem que Hume pretende apenas *descrever* os princípios fundamentais (ou fatos básicos, se preferir) que estão na raiz de toda distinção moral e que o método para isso é a experiência. A descoberta de qualidades originais da natureza humana, contudo, está fora do horizonte de sua teoria, isto é, Hume acredita que um sistema moral só é válido se se detiver na descrição dos princípios que levam às distinções morais, a tentativa de expor as qualidades próprias da natureza

humana extrapolam a experiência sensível e não podem ser verificados devendo, portanto, ser rejeitados.

Hume, ao abordar a moral, elabora uma *ciência* moral, que se diferencia da ciência natural que existia em seu tempo. Essa ciência consiste, basicamente, em tomar o homem como um agente intencional cuja mente, no entanto, é parte do mundo natural e está sujeita aos mesmos métodos de investigação, o que permite que o método experimental – que foi aplicado por Newton para explicar a natureza com bastante sucesso – seja aplicado também aos fenômenos morais. Acerca do papel do ceticismo, no entanto, não podemos afirmar que ele seja um oponente a ser combatido, como sugere Norton, nem que seja um coadjuvante subalterno aos sentimentos humanos, como quer Kemp Smith.

A descrição dos juízos morais

A teoria moral que Hume apresenta ao longo do Livro III de seu *Tratado* investiga os fundamentos da moralidade e os princípios que guiam os homens em suas decisões morais, buscando explicar a moral a partir da descrição dos dois elementos mais fundamentais da moralidade: os juízos morais e as virtudes e os vícios.

O autor inicia sua teoria com a descrição dos juízos morais. Esses juízos são objetos da mente e, portanto, são algum tipo de *percepção*¹. Descrever os juízos morais e compreender sua natureza consiste, então, em se investigar a qual tipo de percepção estes juízos correspondem. Assim, se constitui a primeira questão que a teoria moral humeana deverá responder: se os juízos morais são *impressões* ou se são *idéias*. Para responder a essa questão, Hume analisa se é possível que os juízos morais sejam percepções do tipo *idéia*. Dizer que os juízos morais são *idéias* significa compreender estes juízos como resultados de operações do raciocínio, ou seja, que a moral está fundamentada na razão. Admitir essa natureza para os juízos morais implica aceitar características tais como se segue:

Aqueles sistemas que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão; que existe uma eterna adequação e inadequação das coisas, e que esta é a mesma para todos os seres racionais que as consideram; que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria Divindade – todos esses sistemas concordam que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por meio das idéias, de sua justaposição e comparação. (T 3.1.1.4).

Disso segue-se que, para se verificar de que tipo de percepção são os juízos morais, basta verificar a capacidade da razão em originar estes juízos, isto é, se a razão é capaz de, sozinha, distinguir entre o bem e o mal moral. Para isso, são apresentados dois argumentos principais que analisam a natureza da razão e da moral para verificar como elas podem se relacionar entre si. Além desses dois argumentos principais, outros argumentos menores são apresentados, cada um analisando um aspecto da influência da razão sobre as ações humanas e, conseqüentemente, sobre a moral.²

¹ Há três conceitos na teoria humeana com os quais explica o funcionamento do entendimento humano: as *percepções*, as *impressões* e as *idéias*. Em poucas palavras, percepções são tudo aquilo que pode ocorrer na mente humana; impressões são percepções mais fortes que chegam até a mente por meio dos sentidos; e idéias, são percepções mais fracas, reminiscências das impressões que permanecem na mente após as impressões que as originaram desaparecerem. Uma vez que os valores morais podem ser conhecidos, é certo que, de alguma forma, eles se dêem na mente e não fiquem restritos às sensações do corpo. Uma vez que na mente só podem ocorrer *percepções*, que são de dois tipos: *impressões*, ou *idéias*, os juízos morais são, necessariamente, de um destes dois tipos.

² Cf. Mackie, pp. 55-58. Mackie identifica nove argumentos apresentados por Hume em T 3.1.1, cada um reforçando a

O primeiro argumento analisa a natureza da razão e sua capacidade de influenciar as ações. A experiência mostra que a moral tem a capacidade de influenciar as ações humanas e orientar o comportamento dos homens – encontram-se facilmente inúmeros exemplos de como os homens são orientados por noções de responsabilidade e por concepções de bem e mal moral. Se a moral exerce influência direta sobre as ações humanas, é preciso, então, verificar se a razão é capaz de influenciar as ações e comportamento dos homens. O argumento é apresentado em três partes: a primeira avalia como se pode dar a relação entre a razão e as ações e conclui que é impossível para a razão originar ou refrear ações; a segunda parte do argumento compara a natureza da razão com a das paixões e mostra que, por sua natureza, apenas as paixões são capazes de influenciar as ações diretamente, a razão exerce apenas uma influência indireta; por fim, a terceira parte do argumento indica que, ainda que as ações possam ser (inadequadamente) chamadas de *racionais* ou *irracionais*, as falhas de raciocínio que podem levar a erros de ações não podem ser consideradas fontes de imoralidade, melhor dizendo, erros de raciocínio não são erros morais e não implicam em falhas morais de caráter.

O segundo argumento explora os mecanismos do entendimento humano e mostra que os juízos morais não podem ser alcançados por nenhum processo de raciocínio. De acordo com Hume, aqueles que defendem a razão como fundamento da moral também defendem que os juízos morais são demonstráveis, isto é, que quando se afirma que algo é moralmente bom ou mal esse valor moral pode ser demonstrado através de uma cadeia de argumentos. Como a razão opera através de relação de idéias ou de questões de fato, e como as questões de fato não podem ser demonstradas, os juízos morais, se forem racionais, resultam de alguma relação de idéias. O argumento, então, investiga se alguma dessas relações é capaz de identificar valores morais.

Toda essa argumentação levará Hume a concluir que os juízos morais não podem ser percepções do tipo *idéia* e são, portanto, algum tipo de *impressão*. Essa postura tira a razão da posição privilegiada que ocupou tradicionalmente na filosofia moderna, originando uma teoria moral de formato inédito, enfatizando o papel desempenhado pelas paixões no comportamento humano e na moralidade como um todo. Essa posição de Hume é, de acordo com Kemp Smith, o aspecto de maior originalidade em sua obra moral e aquilo que verdadeiramente a distingue de seus contemporâneos. Por outro lado, Mackie aponta algumas dificuldades e ambigüidades na explicação de Hume para o papel da razão na elaboração dos juízos morais. Para ele, a expressão “os juízos morais não derivam da razão”

impossibilidade de a razão fundamentar os juízos morais. Aqui, optei por não revisar cada um dos argumentos indicados pelo comentador uma vez que, para atender os objetivos deste trabalho, é mais relevante centrar no estudo dos argumentos principais.

carece de precisão e é crucial se definir exatamente o significado que Hume atribui ao termo *razão* em sua argumentação para que toda ambigüidade seja eliminada. Assim, o entendimento do papel desempenhado pela razão e pelas paixões na teoria moral humeana é uma questão relevante para a compreensão de sua teoria e merece atenção, porém, é uma investigação que não se dá sem alguma dificuldade e sem exigir cuidado no seu estudo.

Especificamente para os propósitos do presente trabalho, identificar como Hume entende o papel desempenhado pela razão e pelas paixões traz importantes contribuições para a verificação da relação de sua filosofia moral com o ceticismo e, portanto, é justificado que nos detenhamos em uma apresentação mais detalhada de sua argumentação e de suas conclusões, além de darmos atenção aos problemas de interpretação apontados por alguns comentadores.

* * *

Passemos à leitura dos argumentos de Hume sobre a natureza dos juízos morais. O primeiro argumento analisa a natureza da razão e da moral e verifica, com isso, a capacidade que a razão tem de originar ou impedir ações. O argumento é apresentado em duas partes: a primeira parte apresenta a idéia central do argumento e as premissas principais, a segunda, complementa a argumentação da primeira, mostrando como se dá a chamada *influência indireta* que a razão pode exercer sobre as paixões. O argumento apresentado na primeira parte pode ser estruturado da seguinte maneira:

A moral influencia as ações humanas.

A razão não é capaz de influenciar as ações dos homens.

Portanto, a moral não pode ser fundamentada pela razão.

A primeira premissa é extraída da experiência. Observando o comportamento dos homens, verifica-se que suas ações, escolhas e conduta são orientadas por alguma noção moral, algum senso de obrigação ou responsabilidade. Além disso, se a moral não exercesse qualquer influência sobre o comportamento dos homens, como explicar tanto esforço na construção dos inúmeros sistemas morais e empenho para que seus princípios sejam seguidos pela maior quantidade de pessoas? Desta maneira, a moral é enquadrada entre as *filosofias práticas*, em oposição às *filosofias especulativas*. Vê-se, com isso, que a moral está intimamente ligada com as ações humanas, assim, o princípio que a fundamenta também deve estar. Por isso, Hume investiga se a razão é capaz de influenciar as ações.

Por outro lado, a razão é considerada um princípio inativo incapaz de exercer qualquer influência sobre o comportamento dos homens, seja originando ou restando ações. Essa afirmação se

baseia, principalmente, nas conclusões da famosa argumentação apresentada em T 2.3.3, na qual Hume conclui que as ações não sofrem influências dos raciocínios, demonstrativos ou causais, mas sim das paixões, às quais a razão está submetida. Para não recuperar toda a argumentação apresentada em T 2.3.3, Hume apresenta uma argumentação mais simples, mas que aborda igualmente as naturezas da razão e das paixões e as compara entre si verificando qual é capaz de influenciar as ações.

Basicamente, o que Hume diz é que a razão consiste na descoberta da verdade e da falsidade e que a verdade e a falsidade são, por sua vez, um acordo ou desacordo entre relações reais de idéias ou questões de fato. Tudo aquilo que não for sujeito a esse acordo ou desacordo, não pode ser nem verdadeiro nem falso. As paixões são realidades completas em si mesmas e que não fazem referência a nenhum objeto ou mesmo outras paixões, cada paixão é um *fato original*, completo em si mesmo e que não admite relação com nenhum outro fato – ao contrário das idéias, que são referências internas a objetos exteriores alcançados por meio das impressões. Desta forma, as paixões não admitem nenhum tipo de concordância entre relações de idéias ou questões de fato e, portanto, não são nem verdadeiras nem falsas. Ou seja, as paixões não são influenciadas pela razão nem podem entrar em conflito com esta. Como as paixões são o princípio original das ações e não sofrem influência da razão, Hume conclui que os juízos morais não podem se fundamentar na razão.

A segunda parte deste primeiro argumento explora a *influência indireta* que a razão. Hume admite que as ações podem, e são, chamadas *racionais* ou *irracionais*, porém, essa classificação não é filosófica nem apropriada. Ocorre que a razão é capaz de exercer uma influência indireta sobre as paixões e, assim, direcionar as ações dos homens. Essa influência indireta ocorre de duas maneiras: quando a razão informa à paixão sobre a presença de um objeto que lhe atraia ou repulse, ou ainda, informando sobre a cadeia de causa e efeito necessária para se alcançar determinado objeto, dessa maneira diz-se que um juízo *causa* uma ação; ou quando uma ação é presenciada, criando um juízo no observador, neste caso, um juízo é *efeito* de uma ação.

Dadas essas constatações, pode-se pensar que a razão pode, ainda que indiretamente, influenciar as ações e, portanto, fundamentar a moralidade, mesmo que dentro de um horizonte limitado. No entanto, Hume ressalta que, caso a razão fosse o fundamento da moralidade, as falhas de raciocínio deveriam ser a fonte da imoralidade, e não se verifica isso quando se observam os erros de raciocínio que podem ocorrer nestas influências indiretas. Quando a razão *causa* uma ação informando a presença de um objeto ou formulando uma cadeia de causa e efeito que tal objeto seja alcançado, dois erros podem ocorrer: um objeto pode ser tomado como sendo próprio de uma paixão e, contudo, ser um objeto rejeitado por esta mesma paixão; ou a cadeia de causa e efeito elaborada pode se mostrar

ineficiente para se alcançar o objeto desejado. Em ambos os casos, os erros de raciocínio são meros *erros de fato* e não remetem a nenhuma falha moral no caráter do indivíduo, apenas indica um erro de cálculo. Por outro lado, quando um juízo é *feito* de uma ação, o erro pode se originar de um engano sobre a avaliação do ato contemplado. O exemplo apresentado por Hume ilustra de maneira bastante clara essa situação.

Certamente, há muitas ocasiões em que uma ação pode gerar falsas conclusões por parte dos outros; assim, se uma pessoa, olhando pela janela, vê um comportamento lascivo entre em mim e a mulher de meu vizinho, pode ingenuamente imaginar que esta é com certeza minha esposa. Sob esse aspecto, minha ação se assemelha um pouco a uma mentira ou falsidade, com uma única mas importante diferença: neste caso, não estou realizando a ação com a intenção de gerar um falso juízo em outra pessoa, mas unicamente para satisfazer minha lascívia e paixão. Entretanto, ela causa acidentalmente um erro e um falso juízo; e a falsidade de seus efeitos pode ser atribuída, se falarmos de uma maneira bizarramente figurada, à própria ação. Ainda assim, não consigo ver nisso razão para se afirmar que a tendência a causar um erro seja a fonte primeira, ou princípio originário, de toda a imortalidade. (T 3.1.1.15).

Essa segunda parte do argumento mostra que, ainda que possamos dizer, mesmo que de uma maneira inadequada e imprópria, que uma ação seja racional ou irracional devido à influência indireta que a razão pode exercer sobre as paixões, os erros de raciocínio não podem ser considerados como a fonte da imoralidade ou indícios de falhas morais de caráter.

* * *

O segundo argumento apresentado por Hume para verificar a natureza dos juízos morais volta-se para o funcionamento do entendimento humano e mostra que nenhum processo da razão pode alcançar um juízo moral.

Aqueles que sustentam que a moralidade se fundamenta na razão, afirmam que os juízos morais são passíveis de demonstração, isto é, os valores morais atribuídos a ações ou objetos podem ser demonstrados racionalmente através de uma cadeia argumentativa. A razão opera de duas maneiras somente, através de *relações de idéias* ou através de *questões de fato*. Como as questões de fato não podem ser demonstradas, os juízos morais seriam, portanto, algum tipo de relação de idéias. A questão passa a ser, então, descobrir se há alguma relação de idéia que possa descobrir os valores morais, ou melhor, que possa distinguir o bem e o mal morais. Hume relaciona sete diferentes relações de idéias que o entendimento humano é capaz de realizar: *semelhança, identidade, relações de tempo e espaço,*

proporção em quantidade e número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade. Dessas sete relações, apenas quatro fornecem o grau de certeza e segurança, e são passíveis de demonstração, como exigem os defensores de uma moral fundamentada na razão: *semelhança, contrariedade, graus em qualidade e proporções em quantidade e número*, pois são relações que dependem exclusivamente do conteúdo das idéias e não requerem referência a nenhum objeto do mundo (cf. T 1.3.1.1-3). Entretanto, nenhuma delas parece ser capaz de identificar valores morais. A relação de semelhança descobre somente a identidade do conteúdo de uma idéia consigo mesma ou com alguma outra da mesma espécie; a relação de contrariedade identifica a dessemelhança entre o conteúdo de diferentes idéias; graus de qualidade e proporções de quantidade são relações que se referem a diferentes níveis de qualidade ou quantidade de objetos (dados exclusivamente pelo conteúdo das idéias – pouco, muito, mais, menos – sem necessidade de se recorrer aos objetos reais). Em nenhuma dessas relações de idéias figuram os valores morais.

Em seguida, Hume indica, em tom de desafio, duas condições que uma relação de idéias deve atender para que possa embasar os juízos morais: em primeiro lugar, essa suposta relação deve relacionar *ações internas* a *objetos externos*, isto é, a relação de idéia deverá relacionar um objeto externo (um objeto do mundo ou uma ação) com uma ação interna da mente, que é exatamente a aprovação de uma virtude moral ou a reprovação de um vício, e assim alcançar o juízo moral sobre o objeto; a segunda condição diz que a relação deve, além de indicar o valor moral dos objetos, mostrar a necessidade de conformação da vontade com o juízo alcançado, pois, “uma coisa é conhecer a virtude, outra coisa é conformar a vontade com ela” (T 3.1.1.22) e essa conformação deve ser dada pela mesma relação que identificou o valor moral.

Contudo, parece ser muito difícil que alguém indique alguma relação que atenda a essas duas condições e, assim, prove que a razão pode identificar os valores morais e distinguir entre o bem e o mal morais.

* * *

Os dois argumentos que Hume apresenta na primeira seção do Livro III do *Tratado* mostram como os juízos morais não podem se basear somente na razão e não podem ser *percepções* do tipo *idéia*. Isso parece dar razão à posição de Kemp Smith, fortalecendo a visão de que a moral nasce de um certo tipo de *sentimento*, ao mesmo tempo, porém, parece contradizê-lo, pois, a conclusão de que a moral não pode se basear *exclusivamente* na razão não afasta completamente sua atuação. Como os

juízos morais são, certamente, *percepções*, eles devem ser algum tipo de *impressão*. Assim, a segunda seção deste Livro é dedicada a descrever a natureza dos juízos morais como impressões: uma vez concluído que esses juízos não são idéias, admite-se, por exclusão, que são impressões e desenvolve-se uma análise de sua natureza a partir desta perspectiva. A moralidade entendida como uma *impressão* coloca em evidência a noção de *sentimento* e relega a razão a um papel coadjuvante, formando uma concepção de juízo moral mais próximo dos sentidos que do raciocínio, o que, na obra filosófica de Hume, coloca os juízos morais mais próximos dos juízos estéticos e afastados dos juízos cognitivos. De fato, para Hume “a moral é mais propriamente sentida do que julgada” (T 3.1.2.1) e os juízos morais apresentam-se como formas particulares de impressões, isto é, um modo específico de sensações que, dada a sutileza como que se apresenta na maioria das vezes, é confundida com idéias.

Sendo os juízos morais um tipo específico de impressão, a conclusão imediata é que a *virtude* é uma impressão agradável de uma maneira particular, e o *vício* é uma impressão desagradável também de uma forma específica. É importante notar que o juízo moral é a própria impressão e não algo separado dela. “Não inferimos que algo é virtuoso porque causa prazer, mas é ao sentir aquele prazer de maneira especial, que sentimos, com efeito, que isto é virtuoso” (T 3.1.2.3), ou seja, o juízo não é uma conseqüência posterior de uma sensação (se fosse assim, os juízos morais seriam *idéias*, visto que as idéias são reminiscências de impressões de objetos que não estão mais presentes), mas a própria sensação agradável é o juízo e, desta forma, ao *sentir* determinado prazer, *sentimos* que algo é virtuoso. Mais especificamente, a virtude consiste em um prazer específico sentido quando um espectador observa algo e o vício é um certo desprazer sentido pelo espectador de algo.

A questão que surge dessas conclusões é saber em que consistem, exatamente, esse prazer e desprazer morais. Em primeiro lugar, para Hume, a moral é algo próprio dos seres humanos e não se estende a objetos inanimados nem aos animais (ele coloca este ponto ao argumentar contra a razão como fundamento moral). Isto coloca um problema: se a virtude e o vício são distinguidos pelo prazer e pela dor, como a moral pode não se aplicar aos objetos inanimados nem aos animais, se ambos podem causar estas sensações? Como resposta, Hume diz que existem diferentes formas de prazer³; as sensações causadas por uma boa música e por uma boa garrafa de vinho podem ser igualmente prazerosas, mas são prazeres diferentes. De maneira semelhante, o prazer moral é um tipo específico de prazer, próprio dos seres humanos e que se distingue daquele causado por animais ou objetos

³ Prazer sempre está associado às virtudes e desprazer aos vícios. As afirmações feitas em relação ao prazer moral e para as virtudes são igualmente válidas para o desprazer e o vício. Assim, me referirei no texto somente ao *prazer*, embora as afirmações devam ser entendidas como válidas para ambos, prazer e desprazer, vício e virtude. Nos casos em que houver, apontarei textualmente as diferenças entre prazer e desprazer.

inanimados. O sentimento moral nasce da observação de ações que refletem sentimentos e qualidades de caráter de pessoas. Como o sentimento moral é o próprio juízo moral, Hume acredita que se for explicado porque sentimos este prazer específico a partir da observação de certos elementos, também serão explicadas as próprias qualidades morais. Os sentimentos morais (de vício e virtude) surgem em circunstâncias bastante específicas: além de estarem restritos à observação de qualidades de caracteres morais, é preciso que não sejam considerados os interesses particulares do observador, com isso, pode-se reconhecer, inclusive, as virtudes de um inimigo ou um agressor.

A segunda questão colocada por Hume em descrição dos juízos morais é identificar de qual princípio surge tal sentimento moral: se de um princípio *natural* ou *artificial*. Inicialmente, a hipótese de que os sentimentos morais são produzidos por um impulso *original* toda vez que as circunstâncias morais se manifestam diante dos homens. Considerando-se que as obrigações e responsabilidades morais dos homens são, por assim dizer, infinitas, é difícil pensar que a natureza humana seja dotada com os princípios próprios para cada circunstância desde a primeira infância dos homens. Assim, deve-se procurar por princípios mais gerais, o que restringe a investigação, a saber, se o que leva os homens a experimentarem os sentimentos morais são princípios gerais de sua natureza ou princípios artificiais. Esse problema pode ser entendido como uma resposta de Hume àqueles que identificam a virtude com aquilo que é *natural* e o vício com o que é *artificial*⁴.

Hume indica quatro significados diferentes para os termos natural e artificial, e afirma que estes são dos termos mais ambíguos da história da filosofia. Dependendo da acepção em que esses termos forem tomados, a virtude pode ser identificada tanto com o natural quanto com o artificial, o mesmo vale para o vício. Os sistemas que pretendem uma identificação entre virtude e natural e vício e artificial não se sustentam, dada a diversidade de significados que estes termos podem adquirir. Um sistema moral rigoroso não pode se fundamentar em uma distinção desse tipo.

* * *

Os juízos morais, portanto, são descritos como um tipo específico de *impressões*, que só ocorrem em circunstâncias bastante específicas. É uma forma particular de prazer provocada pela observação de ações ou qualidades de caráter – ou ações que remetam a estas qualidades – que

⁴ Norton indica em sua edição do *Tratado*, em nota a T 3.1.2.10, que Sêneca é um dos filósofos que iguala a virtude ao natural e o vício ao artificial, assim, a crítica de Hume a essa postura filosófica pode ser entendida como uma crítica à moral estoica, no entanto, outro filósofo que defende uma postura parecida, também indicado por Norton na mesma nota, é Shaftesbury, quem o próprio Norton coloca na mesma tradição moral que Hume (cf. Norton, 1980, p. 33)

provocam um certo tipo de prazer. Os juízos morais são a própria sensação de prazer ou desprazer morais e se assemelham aos juízos estéticos. Possuem uma natureza diferente dos juízos cognitivos e não são passíveis de verdade ou falsidade, portanto, não podem se fundamentar em qualquer operação do entendimento humano, a razão pode exercer apenas uma influência indireta sobre as paixões que servem de impulso original para as ações. O papel desempenhado pela razão e pelas paixões é compreendido de uma maneira original por Hume, distinta do que se encontra tradicionalmente na filosofia moral moderna, e sua ênfase no papel das paixões – e conseqüentemente, a diminuição da importância da razão – constitui por si só um tema de estudo e é especialmente importante para o tema do presente trabalho, podendo esclarecer a posição de Hume acerca da aplicação do ceticismo na moral. Entretanto, a inversão de papéis não se restringe apenas aos juízos morais, mas se estende às virtudes morais também. Desta forma, uma exploração maior do tema será feita após a descrição das virtudes.

A descrição das virtudes morais

Já vimos que os juízos morais são descritos por Hume como um tipo particular de sentimento despertado em um espectador pela observação de ações dadas em circunstâncias específicas. O desenvolvimento da teoria moral humeana segue investigando as virtudes morais, descrevendo como estas ações específicas podem despertar os sentimentos morais de aprovação ou reprovação no espectador moral.

Os juízos morais consistem num sentimento particular de aprovação ou reprovação (também descrito como uma forma específica de prazer ou dor) despertado pela observação de certas ações, sejam ações de fato praticadas ou simuladas, como em peças de teatro, por exemplo. De qualquer maneira, os juízos morais sempre aparecem se referindo a ações⁵, atribuindo-lhes valores de *virtuosas* ou *viciosas*. No entanto, Hume indica que as ações não possuem valor moral em si mesmas, seu mérito deriva do valor moral do motivo que originou as ações. Como também já indicado, os principais motivos para ações são a perspectiva de prazer ou de dor, porém, a natureza das pessoas possui outros motivos que originam ações e que são passíveis de valores morais, como a gratidão, a vingança, o senso de justiça, entre outros. Quando uma ação é julgada moralmente e proclamada boa ou má, de fato, é o motivo – a perspectiva de prazer ou dor morais, ou um outro motivo original qualquer presente na natureza do agente – que a originou que está sendo avaliado. Disso surge o problema de

⁵ A teoria moral de David Hume não admite que juízos morais sejam atribuídos a objetos inanimados ou a animais, pois se referem a qualidades essencialmente humanas. Cf. T 3.1.1.22 e 25 e T 3.1.2.4, por exemplo.

explicar como um motivo presente na natureza de um homem que pratica uma ação pode despertar um sentimento moral de aprovação ou reprovação em um espectador externo que não tem acesso direto à mente dos outros homens.

Hume aponta dois tipos de motivos originais para ações que podem ser moralmente julgados – virtudes: aquelas virtudes que dependem exclusivamente de qualidades presentes na natureza humana, chamadas *virtudes naturais*; e aquelas virtudes que dependem de alguma forma de artifício e convenção humana, chamadas de *virtudes artificiais*⁶. As virtudes naturais estão ligadas às paixões do *orgulho*, *amor*, *humildade* e *ódio*. A perspectiva de prazer ou dor morais desperta algumas dessas quatro paixões e dão origem a ações em direção dos objetos que causam prazer e despertam as paixões do orgulho e do amor, ou em direção oposta aos objetos que causam dor e despertam as paixões da humildade e do ódio. Algumas ações, no entanto, não encontram motivos na natureza humana para serem executadas, derivam de artifícios criados pelos homens. A virtude da justiça, por exemplo, que é uma virtude artificial, não origina ações por nenhum motivo natural, mas por meio de um artifício humano que, com o passar do tempo, tornou-se capaz de despertar sentimentos morais em espectadores.

Para explicar como se é possível que um motivo original na natureza de um homem ou um motivo artificial criado pelo engenho humano possam despertar um sentimento de aprovação ou reprovação moral em um espectador moral, Hume faz uma descrição dos dois tipos de virtude apontados por ele.

* * *

As virtudes naturais são aquelas que derivam seu mérito exclusivamente de motivos originais presentes na natureza humana e a perspectiva da dor e do prazer morais é o principal motivo para ações derivadas dessas virtudes. Segundo Hume, a força desses dois princípios é de tal intensidade que os homens costumam se mostrar incapazes de agir quando não recebem esta influência.

Há algumas qualidades mentais presentes em nossa própria natureza que desperta em nós uma satisfação especial e um sentimento de aprovação moral devido ao prazer que estas qualidades causam. Por conta dessa aprovação, diz-se que essas qualidades mentais são *virtuosas*. De modo semelhante, há qualidades mentais que provocam uma sensação de mal-estar e reprovação devido ao desprazer que causam e são, por isso, chamadas *viciosas*. As qualidades mentais que causam essa

⁶ Os termos *natural* e *artificial*, como indicado no final de T 3.1.2, podem ter diversas acepções e são passíveis de grande ambigüidade. *Artificial*, na descrição de certo tipo de virtude, é usado como oposição de *natural*. Cf. T 3.2.2.19 e 3.1.2.9.

sensação de aprovação e esse prazer moral, também excitam as paixões do *orgulho* e do *amor*. De outro lado, as qualidades mentais que causam desprazer excitam as paixões da *humildade* e do *ódio*. Assim, conclui-se que as qualidades mentais *virtuosas* são aquelas que despertam as paixões de *orgulho* e *amor*, enquanto as qualidades *viciosas* são as que excitam a *humildade* e o *ódio*. Essas ações, no entanto, precisam ter um princípio suficientemente duradouro para causar qualquer influência sobre essas quatro paixões, se forem originadas por um princípio passageiro ou sem a durabilidade necessária, não será capaz de excitar essas quatro paixões e, portanto, não poderão ser classificadas de virtuosas ou viciosas. Com isso, Hume afirma que descobrir como o amor, orgulho, humildade e ódio surgem a partir das qualidades mentais é descobrir a origem de toda moral.

Algumas virtudes não encontram respaldo em nenhum motivo original na natureza humana, isto é, não derivam de nenhuma qualidade mental existente de forma natural. Seus méritos advêm de alguma forma de artifício humano. Como virtudes dessa natureza, Hume lista a *justiça*, o *cumprimento de promessas* e de *tratados*, a *obediência ao governo* e a *castidade e a modéstia*. Se considerarmos os homens em uma situação mais rude e não-civilizada, veremos que eles são movidos pelo seu *interesse particular* e que, por conta desse princípio, não encontram motivos para agir conforme essas virtudes. É apenas em uma situação mais desenvolvida, sob a presença de uma sociedade constituída e regida por leis que os homens entendem os motivos para agirem de acordo com essas virtudes. Isso ocorre porque em seu estado mais rude – chamado *mais natural* – os indivíduos não encontram motivos originais em sua natureza para tal forma de comportamento nem vêem as vantagens desta conduta. À medida que os grupos se formam e os homens percebem os benefícios de uma vida social é que as vantagens daquelas virtudes passam a ser inteligíveis aos homens e eles passam, tacitamente, a moldar seu comportamento mutuamente. Com o passar do tempo e a prática constante de ações desta natureza, os homens desenvolvem um sentimento natural de aprovação à conduta virtuosa e de reprovação àqueles que não seguem tais comportamentos. Porém, é mister investigar de que maneira esse sentimento nasce e se desenvolve nos homens e qual princípio o sustenta, uma vez que não se encontra nenhum motivo para isso na natureza humana. Os interesse particulares ou coletivos não correspondem a esse princípio e, portanto, deve-se analisar mais profundamente esse processo para se identificar o princípio geral e a origem da moralidade deste tipo de virtude.

Para Hume, os valores morais são comunicados das qualidades mentais até o espectador das virtudes naturais através do princípio da *simpatia*. Esse princípio também está por trás das virtudes artificiais, promovendo a comunicação de sua utilidade e fazendo os homens reconhecerem a virtude de atos praticados em locais remotos e tempos passados.

A mente humana é similar em todos os indivíduos da espécie, opera com as mesmas faculdades e está sujeita aos mesmos sentimentos⁷ e espera-se que as mesmas relações de causa e efeito referentes às paixões e motivações operem em todos os homens. Segundo o princípio da simpatia:

Quando vejo os *efeitos* da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos a suas causas, e forma uma idéia tão viva da paixão que essa idéia logo se converte na própria paixão. De maneira semelhante, quando percebo as *causas* de uma emoção, minha mente é transportada a seus efeitos, sendo movida por uma emoção semelhante. (T 3.3.1.7).

Cada paixão é uma existência original, completa em si mesma e sem referência a outras paixões. A paixão que surge na mente do espectador *não é* a mesma paixão observada no agente, é uma paixão distinta. Uma pessoa não tem acesso às paixões atuantes em outras mentes, apenas às causas e efeitos relacionadas com aquela paixão. O princípio da simpatia, portanto, não *transmite* a paixão de uma mente para outra nem faz com que o agente e o espectador compartilhem a *mesma* paixão. O que ocorre é que um espectador tem acesso, por meio dos atos de uma pessoa, aos efeitos que determinada paixão provoca, ou tem observa as causas de certa paixão atuando sobre outra pessoa. A observação desses elementos (causa ou efeito) leva a mente do espectador a inferir a paixão, no entanto, a natureza humana é de tal ordem que a paixão é inferida através de uma idéia tão vívida e forte que esta idéia se torna a *própria* paixão – original e completa em si mesma⁸.

Em relação às virtudes naturais, a participação do princípio da simpatia consiste em comunicar ao espectador as paixões que excitam os sentimentos morais – orgulho, amor, humildade e ódio. Ao se observar um homem agindo de modo que indique as causas ou efeitos de uma dessas quatro paixões, o espectador alcança as mesmas paixões, experimenta os sentimentos de prazer ou dor e aprova ou reprova moralmente aquela ação de acordo com a paixão despertada (orgulho e amor conduzem à aprovação e ao julgamento de uma ação como virtuosa; humildade e ódio conduzem à reprovação e à proclamação da ação como viciosa).

O mecanismo de desenvolvimento das virtudes artificiais é diferente. Tomando a justiça⁹

⁷ A experiência mostra que é esperado que diferentes indivíduos sejam motivados a praticar as mesmas ações em situações semelhantes, pois se acredita que os mesmos motivos originais e as mesmas paixões são despertados em condições repetidas. Para Hume, esse fato indica que os homens que a mente humana seja igual a todos os indivíduos da espécie. Cf. T 3.2.1.3.

⁸ O mesmo princípio da simpatia é usado por Hume para explicar a comunicação do sentimento de beleza experimentado ao se observar objetos que provocam uma forma específica de prazer – o prazer estético – aproximando, dessa forma, os juízos morais dos juízos estéticos. A mesma aproximação é feita quando Hume explica a natureza dos juízos morais. Cf. T 3.1.2.3 e 3.3.1.9.

⁹ Todas virtudes artificiais são virtudes que trazem benefícios para a sociedade e para a humanidade como um todo, por isso,

como modelo de virtude artificial, como Hume faz no *Tratado*, pode-se analisar sua formação e verificar a aplicação do princípio da simpatia. Em uma condição rude e incivilizada, os homens não encontram motivos para agirem de maneira justa. Nessa condição, os indivíduos deparam-se, em sua natureza, apenas com um sentimento de egoísmo e agem de acordo com seus interesses particulares. Assim, não encontram motivos para respeitar a propriedade alheia e abster-se de tomar para si mesmos o que está de posse de outras pessoas se isso for de encontro com seus interesses. Contudo, os homens percebem que a vida em sociedade¹⁰ lhe traz inúmeras vantagens e começam a travar relações cada vez mais complexas em busca de uma vida melhor. Por conta dessas relações¹¹, que se tornam mais amplas e complexas e envolvem um número crescente de pessoas, algumas ações e comportamentos passam a ser exigidos para que a dinâmica social mantenha-se e suas vantagens sejam asseguradas. Em sociedades menores e mais simples, as vantagens e benefícios das virtudes sociais são percebidos mais facilmente, porém, quanto maior e mais complexa for a sociedade, a percepção dos motivos para ações virtuosas é menos óbvia.

Como Norton (cf. Introdução do Editor ao *Tratado*, pp. 187 – 189) coloca, num primeiro momento, o interesse particular faz com que os homens desconheçam as virtudes sociais e não encontrem motivos para respeitarem a propriedade alheia ou acordos e promessas, num momento posterior, o mesmo interesse particular, manifestado de maneira mais sofisticada, leva os homens a reconhecerem as vantagens do respeito a estas virtudes artificiais e, num terceiro momento, ainda que não percebam de imediato as vantagens pessoais adquiridas com essa conduta, desenvolvem um sentimento *natural* de aprovação a ações virtuosas e desaprovação a ações viciosas. Esse sentimento moral de aprovação e reprovação das virtudes sociais é forte a ponto de se estender para além da sociedade da qual o indivíduo faz parte e alcançar sociedades longínquas, inclusive historicamente.

As vantagens alcançadas pela sociedade nem sempre são percebidas imediatamente pelos indivíduos, inclusive, em algumas situações, agir virtuosamente pode contrariar os interesses particulares de um indivíduo, como indicado por Hume:

são também chamadas *virtudes sociais*.

¹⁰ Hume não defende a formação da sociedade humana nos moldes contratualistas encontrados, por exemplo, em Hobbes. Para Hume, os homens não firmam um acordo mútuo de não-agressão, mas percebem as vantagens da vida em sociedade e vão moldando gradativamente seus comportamentos tacitamente e passam, através deste processo, a louvar ou condenar determinadas condutas na medida em que estas contribuem para a manutenção ou desestabilização da sociedade organizada. Para uma maior discussão sobre o tema, cf. T 3.2.1 e Hobbes, 2005, livro II.

¹¹ As relações sociais são, em certa medida, naturais ao ser humano. A atração entre os sexos é um princípio natural e origina a primeira relação social de todo homem (civilizado ou em uma “condição mais natural”), esta relação é incrementada pelos filhos e pela formação do núcleo familiar. Assim, a formação da sociedade entre indivíduos é um processo gradativo iniciado pela formação da família. Cf. T 3.2.2.4.

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem resultante das primeiras deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural; ao passo que um ato singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público; o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações. Quando reconforto pessoas que passam por algum sofrimento, o motivo que me leva a fazê-lo é meu respeito humano natural; e até onde vai meu auxílio, estarei promovendo a felicidade de meus semelhantes. Se examinarmos, no entanto, todos os casos que se apresentam diante dos tribunais de justiça, veremos que, considerando-se cada um separadamente, tomar uma decisão contrária às leis da justiça seria com igual frequência um exemplo de humanitarismo quanto tomar uma decisão conforme a elas. Os juízes tiram do pobre para dar ao rico; conferem ao vagabundo os frutos do esforço do trabalhador; e põem nas mãos do depravado os meios de causar danos a si mesmo e aos demais. (T 3.3.1.12).

Este é um ponto de grande diferença entre as virtudes naturais e as artificiais: todos atos conformes às virtudes naturais são bons e sua vantagem e prazer são percebidos pelo agente e pelo espectador; as virtudes artificiais muitas vezes levam a ações que não trazem benefício imediato para os indivíduos. No horizonte das virtudes artificiais, o princípio da simpatia é importante para comunicar a utilidade destas virtudes e as vantagens de se agir conforme a elas. A percepção dos benefícios das virtudes sociais fica mais remota quanto mais complexa é a sociedade em que são empregadas, entretanto, o desprazer e a dor provocados quando se é vítima de alguma injustiça são bastante fortes e presentes às pessoas. O princípio da simpatia atua comunicando essa dor e esse mal-estar, levando as pessoas a preferirem ações virtuosas.

* * *

Embora as virtudes, naturais ou artificiais, estejam fortemente relacionadas com as paixões, os sentimentos morais e a perspectiva de dor ou prazer, a razão desempenha um papel importante sobre elas. Hume apresenta dois argumentos que poderiam servir de objeção a sua tese acerca das virtudes e que são respondidos através da aplicação de faculdades do entendimento humano. O primeiro argumento aponta uma aparente contradição entre os sentimentos morais e nossa estima pela virtude. O argumento diz que é evidente que os sentimentos morais apresentam variações, mostrando-se mais fortes sobre aqueles objetos que se apresentam de maneira mais vívida e encontram-se mais próximos de nós, de modo análogo, o sentimento moral mostra-se mais fraco em relação a objetos mais distantes no tempo e no espaço. Como explicar, então, que os juízos morais coincidem com esses sentimentos, se os juízos morais não admitem graduação – ou se aprova ou se reprova um objeto? O segundo

argumento levanta uma hipótese que procura questionar a validade do sistema moral de Hume. Como os valores morais de uma pessoa virtuosa, mas incapacitada de praticar suas virtudes e agir de acordo com suas qualidades morais, podem permanecer, se essas virtudes não trazem mais prazer nem benefício para a própria pessoa nem para outros?

A resposta a essas duas objeções é dada pela capacidade que o entendimento humano tem, através de suas faculdades, de corrigir o sentimento moral. No primeiro caso, embora os sentimentos morais variem de intensidade dependendo das condições em que os objetos se apresentam, “a experiência logo nos ensina o método de corrigir nossos sentimentos, ou, pelo menos, corrigir nossa linguagem onde nosso sentimento é mais inflexível e inalterável” (T 3.3.1.16), ou seja, o *raciocínio* humano é capaz de corrigir essa variação de sentimento e colocar todos os objetos em um mesmo ponto de vista, permitindo que os homens emitam seus juízos morais sem repetir as variações dos sentimentos. Caso essa correção não fosse possível, “seria impossível fazermos qualquer uso da linguagem ou comunicar nossos sentimentos para outras pessoas” (T 3.3.1.16). No segundo caso, a faculdade da *imaginação* é suficiente para complementar a impotência de ação indicada naquela situação hipotética, isto é, um objeto desenhado para um determinado fim causa certo prazer em quem o observa e, ainda que este fim não tenha sido alcançado, a imaginação humana é capaz de reproduzir na mente do observador tal fim concluído, fazendo-o experimentar o mesmo prazer e satisfação que sentiria ao presenciar o próprio fim. Com essas duas correções dos sentimentos realizadas pelas faculdades do entendimento humano, Hume acredita reforçar a tese do princípio da simpatia.

A teoria moral de Hume e o ceticismo

Com vistas ao objetivo principal deste trabalho, que é identificar a relação do ceticismo com a filosofia moral de Hume, o estudo da teoria apresentada em seu *Tratado* deve ir além da análise de suas características principais e investigar alguns pontos importantes para a questão proposta. Tomando como modelo de ceticismo moral a concepção extraída dos ensaios morais e discutida no capítulo anterior, a leitura da teoria moral apresentada no *Tratado* deve procurar responder às seguintes questões: como Hume apresenta o papel da razão e das paixões em sua própria teoria, contra quais moralistas e correntes do pensamento moral ele argumenta e quais características de sua teoria moral se aproximam ou se opõem àquele modelo de ceticismo moral.

O papel da razão e das paixões é um tema bastante explorado pelos comentadores da obra de Hume e constitui, por si só, um tema de estudos. Kemp Smith é um comentador que explorou bastante o tema do papel da razão na filosofia de Hume e a leitura de sua interpretação contribui para o entendimento da amplitude do impacto que esta postura humeana causou na filosofia moderna. Na interpretação de Kemp Smith, a explicação apresentada por Hume para o papel desempenhado pela razão é a característica mais original de sua obra e aquilo que a distingue dentro da filosofia moderna. Segundo o comentador, Hume faz uma inversão dos papéis tradicionalmente atribuídos à razão e às paixões, relegando a razão a um segundo plano e ressaltando a atuação das paixões sobre os juízos humanos, e ter essa inversão em mente é requisito para uma correta compreensão do sistema filosófico humeano. Obviamente, a interpretação de Kemp Smith não se restringe apenas à moral humeana, abrange toda sua obra e, por isso, a inversão dos papéis da razão e das paixões e o reconhecimento da primazia desta não se dão apenas no âmbito dos juízos morais, mas também em outras áreas do entendimento humano.

De acordo com Kemp Smith, o filósofo escocês encara a *teoria das idéias* de maneira diferente do que se verifica nos filósofos ao longo de toda Modernidade¹². Ao contrário do que se poderia esperar, Hume não põe em dúvida a teoria das idéias propriamente dita, ele dirige seu ceticismo ao uso que os filósofos de seu tempo fizeram dessa teoria e da capacidade explicativa que atribuíam a ela. Thomas Reid foi um duro crítico dessa postura de Hume, esperando que ele combatesse a própria teoria das idéias e afirmando que, ao apontar os limites da teoria das idéias, Hume não poderia usar seus princípios em seu próprio sistema filosófico. Contudo, para Kemp Smith, o argumento de Reid é fraco e sua crítica não se sustenta, como se pode notar pela resposta que sugere a seguir:

Uma resposta que Hume poderia ter dado a estas questões [a adesão de Hume à teoria das idéias] é que provar as *limitações* da teoria das idéias – e isso é tudo que Hume admite como provado – não fornece, por si só, motivos suficientes para rejeitar a teoria, apenas para suplementá-la (...) Descartes, Locke e Berkeley tomaram, cada um a sua própria maneira, medidas especiais para suprir uma base maior para suas doutrinas construtivas (...) Agora, o fato de Hume criticar e – salvo a respeito da doutrina de Locke – rejeitar inteiramente estes métodos de suplementar a teoria das idéias não o impede de providenciar seu próprio suplemento, embora isso sugira que a

¹² Enquanto muitos filósofos da Idade Moderna, particularmente Descartes, Locke e Berkeley, acreditam que uma teoria que explica como a mente tem acesso aos objetos do mundo dando origem ao conhecimento humano é suficiente para fundamentar uma explicação da natureza física e humana, e se utilizam dessa teoria, cada um a sua maneira, para construir seus próprios sistemas filosóficos, Hume duvida que tal teoria tenha essa suposta capacidade e reconhece a necessidade de complementá-la com elementos adicionais para se fundamentar uma explicação correta do mundo. Cf. Kemp Smith, 2005, pp. 8-13.

empresa não seja fácil de se alcançar. (Kemp Smith, 2005, p. 9).

Se uma teoria das idéias não é suficientemente capaz de explicar o mundo, ela deve ser complementada com uma teoria que tenha princípios diferentes, o que, no caso da moral humeana, significa *paixões*. O sistema filosófico moral humeano, então, se voltará para a elaboração de uma teoria das paixões que possa complementar a teoria das idéias e, assim, explicar a natureza física e humana de maneira satisfatória, sem incorrer nas falhas apresentadas por outros filósofos. Kemp Smith reconhece dois princípios que polarizam a filosofia de Hume: a razão e as paixões, por isso sua interpretação, ao concluir que Hume considera a teoria das idéias insuficiente, ressalta o papel que as paixões exercem sobre a natureza humana, ocupando posição destacada no sistema humeano. Em suas palavras:

Se esta for uma leitura correta dos propósitos de Hume, a conclusão a que somos levados é que o que é central em sua doutrina não é a teoria 'ideal' de Locke ou Berkeley e suas conseqüências negativas, importantes como são para Hume, que seguem dela, mas a doutrina de que a influência determinante nos humanos, como em outras formas de vida animal, é o sentimento e não a razão ou o entendimento, isto é, não são as provas, sejam *a priori* ou empíricas, e, logo, também não são as idéias – pelo menos não 'idéias' como entendidas até aqui. 'Paixão' é o título mais comum de Hume para instintos, propensões, sensações [feelings], emoções e sentimentos [sentiments], bem como para as paixões como são chamadas ordinariamente; e a crença, ele ensina, é uma paixão. Portanto, a máxima que é central em sua ética – 'a razão é e deve ser a escrava das paixões' – não é menos central em sua teoria do conhecimento, sendo nesta a máxima: 'a razão é e deve ser subordinada às nossas crenças naturais'. (Kemp Smith, 2005, p. 11).

Vê-se por essa passagem que a interpretação de Kemp Smith privilegia o papel desempenhado pelas paixões sobre os homens e sua capacidade de influencia-los. A razão é tomada literalmente como *escrava das paixões* e relegada a um papel secundário. Embora essa passagem não se refira especificamente à moral de Hume, pode-se notar que Kemp Smith não vê problemas em aplicar máximas da teoria moral para explicar a teoria do conhecimento e que ele também admite que os mesmos princípios que fundamentam uma teoria fundamentam de igual maneira a outra.

A conclusão geral é que, na interpretação de Kemp Smith, a definição do papel desempenhado pela razão no sistema filosófico de David Hume é uma característica que determina sua posição diante dos demais sistemas filosóficos de sua época e que direciona todo seu desenvolvimento teórico. Hume foi quem colocou a razão em segundo plano, privilegiando o papel exercido pelas paixões sobre a natureza humana e, ao fazer isso, corrigiu toda uma tradição filosófica que vinha

aplicando a teoria das idéias de maneira equivocada, sem aplicar-lhe o devido complemento. Sua argumentação, em especial seu desenvolvimento até as últimas conseqüências da teoria das idéias, ressaltando seus aspectos negativos, ao contrário do que muitos intérpretes afirmam, não é o ponto central da filosofia humeana nem a função principal de seu ceticismo. Esse procedimento tem como objetivo evidenciar as limitações das idéias como fundamento para a explicação do mundo, o que, para a moral, significa apontar os limites da razão para a elaboração de juízos morais e a importância das paixões nesse processo. Com a interpretação de Kemp Smith, tem-se uma noção melhor da força da posição humeana acerca do papel da razão na moral e do impacto causado por esta posição na filosofia moderna tornando-se, assim, um aspecto de grande relevância no estudo da moral de David Hume.

Se para Kemp Smith está claro que Hume relega a razão a um papel coadjuvante e prioriza o papel desempenhado pelas paixões, evidenciando, assim, os elementos mais fundamentais da natureza humana e configurando a interpretação *naturalista* da filosofia humeana, Mackie aponta para algumas dificuldades mais profundas originadas da leitura da teoria moral de Hume. De acordo com sua interpretação, a aplicação do termo *razão* feita por Hume é ambígua e não permite uma interpretação clara e precisa da posição adotada pelo filósofo escocês. De acordo com Mackie:

Ao dizer que as distinções morais não são derivadas da razão, Hume quer dizer apenas que elas não são alcançadas por raciocínios demonstrativos, análogos àqueles que estabelecem conclusões matemáticas? Ou ele está dizendo alguma coisa mais forte que isso, que elas não derivam de nenhuma crença verdadeira e, portanto, não são objetos do conhecimento? Ou alguma coisa ainda mais forte, que desenhar distinções morais não é uma questão de ter crença alguma? (Mackie, 1980, p. 51).

Ou seja, para Mackie a interpretação do papel desempenhado pela razão não se restringe a um combate entre a influência da razão com a das paixões sobre a natureza humana, como Kemp Smith parece sugerir. O problema consiste em se verificar qual o significado exato atribuído ao termo *razão* para, só então, ter uma compreensão exata do que a conclusão de Hume significa.

A interpretação deste termo, ainda de acordo com Mackie, influencia diretamente na compreensão da natureza dos juízos morais e, conseqüentemente, no entendimento da moral humeana e do seu papel entre os filósofos modernos. Se a afirmação de que os juízos morais não derivam da razão significar apenas que estes juízos não podem resultar de raciocínios demonstrativos, “o senso moral será análogo à percepção das qualidades primárias” (idem) e os valores morais são qualidades presentes nos objetos que podem ser percebidas pelos sentidos. Caso se opte pela segunda interpretação, os valores morais serão como qualidades secundárias, ou seja, qualidades que se acreditam estar nos

objetos, mas que, de fato, encontram-se apenas na mente humana. Por fim, a terceira possibilidade interpretativa indicada por Mackie, faz a percepção dos juízos morais igual à percepção da dor, inteiramente sensorial, sem nenhuma atuação da razão. Mackie afirma que há indícios destas três interpretações no texto do *Tratado*, permitindo que todas elas sejam igualmente sustentadas e, então apresentará a seguinte conclusão:

Pode ser, portanto, impossível encontrar *a correta* interpretação do que Hume diz, mas podemos examinar e avaliar alguns de seus diferentes argumentos os quais podem ser construídos com seus materiais (Mackie, 1980, p. 52).

Mackie faz uma crítica caracteristicamente cética da teoria moral de Hume e, ao constatar a multiplicidade de interpretações possíveis e a equípolência de forças entre cada uma destas interpretações, ele suspende seu próprio juízo e se limita a analisar os argumentos humeanos sem buscar uma interpretação definitiva de sua teoria como um todo.

Contudo, a análise da teoria moral de Hume mostra que a razão desempenha diversos papéis na elaboração dos juízos morais e na aprovação ou reprovação das virtudes e dos vícios e essa atuação da razão nem sempre se resume à mera submissão ou obediência às paixões. Verificam-se ocasiões nas quais a razão é fundamental para a viabilidade dos sentimentos morais. Podemos indicar alguns exemplos em que a razão concorre com as paixões na elaboração dos juízos morais e na promoção dos sentimentos de aprovação e reprovação, tais como, a influência indireta da razão sobre as paixões, a propagação das virtudes artificiais por meio da educação e a correção dos sentimentos pela razão, viabilizando o princípio da simpatia.

Para Hume, dizer que a razão e as paixões estão em conflito e disputam a primazia sobre a natureza humana é um raciocínio falacioso¹³. A razão e as paixões, de fato, atuam conjuntamente sobre a natureza humana e na elaboração dos juízos. De fato, para Hume, a razão exerce algum tipo de influência sobre as paixões, ainda que indiretamente, e, com isso, influencia indiretamente as ações, como se vê na passagem a seguir:

Mas talvez se diga que, embora nenhuma vontade ou ação possa contradizer imediatamente a razão, tal contradição pode ser encontrada em alguns dos concomitantes da ação, a saber, em suas causas ou efeitos. A ação pode causar um

¹³ Cf. T 2.3.3. Hume apresenta uma famosa argumentação mostrando as limitações da capacidade que a razão tem para influenciar as ações humanas, ao mesmo tempo em que mostra a força das paixões sobre o comportamento humano. A conclusão de sua argumentação é que a razão e as paixões atuam conjuntamente, cada uma a seu modo e dentro de suas limitações específicas, na elaboração dos juízos morais.

juízo ou pode ser *obliquamente* causada por um juízo, quando este coincide com uma paixão; em virtude disso, por um abuso de linguagem que a filosofia dificilmente admitirá, a mesma contrariedade pode ser atribuída à ação. Cabe agora considerar até que ponto essa verdade ou falsidade pode ser a fonte da moral.

Já observamos que a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. (T 3.1.1.11-12).

Nesta passagem, Hume afirma que a razão *é* capaz de exercer influência sobre as ações através da influência indireta sobre as paixões. Esta influência existe e não é rara, como se verifica nos exemplos que seguem essa passagem, que ilustram cenas cotidianas e situações comuns na vida de qualquer pessoa. Assim, a razão exerce um papel relevante na elaboração dos juízos morais, ainda que não possa ser o fundamento destes juízos.

Um papel ainda maior é exercido pela razão com relação às virtudes artificiais. Como as ações conforme a essas virtudes não encontram motivos originais na natureza humana, elas se originam de um artifício do engenho dos homens de onde derivam seu mérito. O homem possui naturalmente, algumas necessidades que precisam ser saciadas e desenvolve um artifício que facilita seu suprimento, como a passagem a seguir mostra:

O remédio [para as necessidades naturais dos homens], portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação (...) (T 3.2.2.9).

De acordo com Hume, o homem é inclinado pela sua própria natureza a buscar uma solução para suprir suas necessidades, e essa solução é encontrada no “juízo e no entendimento”, ou seja, o homem elabora um artifício por meio de sua razão, e esse artifício pode ser ensinado a outros homens desde sua primeira infância. Essa educação será fundamental para que as ações conforme tais artifícios despertem o sentimento moral e, portanto, tornem-se virtudes. Inclusive, Hume afirma que os termos ligados a esse artifício, como *propriedade, justiça, obrigação* etc., são ininteligíveis a pessoas que não foram educadas nesse artifício.

Uma vez afirmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem

imediatamente as idéias de justiça e de injustiça, bem como as de *propriedade*, *direito* e *obrigação*. Estas últimas são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das primeiras. (T 3.2.2.11).

Como se vê, é necessário uma educação e um entendimento das idéias de justiça e injustiça para que as demais idéias, de propriedade, direito e obrigação, se tornem inteligíveis aos homens. A razão, então, desempenha um papel de grande relevância também com relação as virtudes artificiais.

Por fim, a razão também desempenha um papel crucial, corrigindo o sentimento moral e viabilizando o princípio da simpatia. Como já apresentado, o sentimento moral de aprovação ou reprovação varia de acordo com a proximidade ou distância entre o objeto e o observador, no entanto, os homens, ao proclamarem seus juízos morais, não expressam a mesma variação e os juízos são sempre completos e não apresentam graduação. Isso acontece por uma correção do sentimento realizada pela razão e o entendimento. Cada homem ocupa uma posição única no mundo e um ponto de vista próprio. É óbvio que a emissão dos seus juízos derivam de seu ponto de vista particular, porém, é preciso uma linguagem comum a todos eles para que esses juízos se tornem inteligíveis a todos. Neste sentido, a razão efetua uma correção sobre o sentimento moral, nivelando a aprovação e reprovação a um nível comum que origine um juízo inteligível a todos.

Com isso, deve-se reconhecer que as paixões exercem um papel de destaque no sistema moral apresentado por David Hume, no entanto, a razão também executa funções importantes no curso da elaboração dos juízos morais. Ainda que o termo razão careça de uma definição precisa, como aponta Mackie, o estudo da teoria moral humeana pode ir além da análise de seus argumentos. A descrição dos papéis exercidos pela razão e pelas paixões é precisa e rigorosa e explica os fenômenos morais respondendo de que maneira os homens distinguem entre o bem e o mal morais e como qualidades mentais de outras pessoas podem despertar os sentimentos de aprovação ou reprovação em um espectador.

* * *

É possível identificarmos ao longo da apresentação de Hume alguns filósofos e posturas morais contra as quais ele argumenta. Essa identificação é importante, pois, pode indicar sua postura com relação à aplicação do ceticismo na moral.

A primeira oposição apresentada por Hume é àqueles filósofos que fundamentam as distinções morais exclusivamente na razão. Essa postura filosófica, tradicionalmente conhecida como

racionalismo moral, afirma que a virtude consiste numa conformidade com a razão e o vício num desacordo com os princípios racionais. De fato, toda a argumentação apresentada por Hume nas seções em que ele descreve a natureza dos juízos morais é uma forte oposição e uma crítica a essa postura moral. Ao descrever os juízos morais como impossíveis de derivarem exclusivamente da razão e ao mostrar a força das paixões sobre a conduta humana, Hume põe abaixo os princípios do racionalismo moral e combate suas principais idéias. Norton lista como alvo da oposição de Hume, filósofos como Malebranche, Cudworth e Samuel Clark (cf. notas a 3.1.1 em sua edição do *Tratado*).

Outra postura à qual Hume se opõe é aquela que iguala a virtude a alguma idéia de *natureza* e o vício àquilo que é tido como *artificial*. Em T 3.1.2 Hume lista diversas conotações dos termos *natural* e *artificial*. Para o filósofo, esses termos estão entre os mais ambíguos da história da filosofia e são usados à maneira do filósofo que se apropria deles. De todo modo, nenhuma das acepções listadas por Hume é capaz de definir a virtude e o vício, e sua argumentação conclui que os valores morais não podem estar relacionados à conformidade com *natural* ou *artificial*. Norton indica dois filósofos com essas características (cf. notas a 3.1.2), Sêneca e Shaftesbury. Sêneca é reconhecido como um estóico, de onde podemos supor que Hume critica a doutrina moral dos estóicos. A indicação de Shaftesbury feita por Norton, no entanto, é curiosa, visto que ele apresenta Hume como um membro da tradição filosófica moral da qual este nobre também faz parte (cf. Norton, 1982, capítulo 2).

Por sua vez, o ceticismo moral não configura um tema de investigação no *Tratado*, como discutido no início deste capítulo. Não se encontra nenhuma passagem ao longo do Livro III em que Hume trace uma crítica direta a essa postura filosófica, ou que defenda sua aplicação. Assim, para se verificar a sugestão apresentada por Norton, que afirma que a teoria moral de Hume foi desenvolvida com vistas a combater o ceticismo moral, é necessária uma investigação mais aprofundada da obra de Hume, considerando outras obras além do *Tratado*.

* * *

Em pelo menos duas oportunidades, Hume aproxima os juízos morais dos juízos estéticos e diz que alcançar os valores morais é semelhante à distinção da beleza e da deformidade, como se vê a seguir:

O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentimento que nos agrada dessa maneira

particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo tipo de beleza, gostos e sensações. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem. (T 3.1.2.3).

Vemos, assim, *que* a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, *que* influencia enormemente nosso gosto do belo e *que* produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. Baseando-se nisso, podemos supor que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade. (T 3.3.1.10).

Percebemos, por essas passagens, que os juízos morais e estéticos possuem naturezas semelhantes e estão sujeitos aos mesmos princípios e mecanismos de elaboração – no caso, o princípio da simpatia. Ao mesmo tempo, Hume distancia os juízos morais dos juízos cognitivos, como mostrado pela argumentação de T 3.1.1 e 3.1.2, que mostra como a influência da razão sobre as paixões é restrita e limitada e que, por sua natureza, os juízos morais não podem ser alcançados por raciocínios demonstrativos, como os juízos matemáticos, que são cognitivos, ou causais, como as questões de fato.

A teoria moral que Hume apresenta em seu *Tratado* traz uma descrição detalhada e precisa dos elementos que fundamentam a moral e explica como suas principais operações são realizadas e os juízos morais, elaborados. A postura de Hume é bem definida e alguns alvos de crítica podem ser identificados, o que facilita a definição de sua posição dentro do debate moral moderno. No entanto, o ceticismo não aparece nem como tema de investigação nem, explicitamente, como alvo de crítica ou elogio, fazendo com que o estudo de sua aplicação ou sua rejeição por Hume recorra a outras obras e a uma investigação mais abrangente.

CAPÍTULO 3

O CETICISMO E A MORAL NA *INVESTIGAÇÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS DA MORAL*

O problema moral nas *Investigações*

Neste capítulo pretendo analisar a teoria moral trazida por David Hume em sua *Investigação sobre os princípios da moral*¹. Encontramos na *Segunda investigação* uma estrutura diferente e um detalhamento maior de aspectos que o autor julgou necessitar de esclarecimentos². O que chama a atenção, no entanto, é que neste texto o ceticismo figura como um tema moral, isto é, à medida que desenvolve sua teoria, Hume aborda o ceticismo em diversas passagens de seu texto num contexto moral. Essa característica nos interessa sobremaneira considerando o objetivo principal deste trabalho, e será o foco da análise que apresento neste capítulo.

Logo em sua primeira seção, encontramos a indicação de três pontos que balizam sua teoria: os filósofos (ou tradições filosóficas) contra quem Hume argumenta, o método utilizado para o desenvolvimento de suas idéias e a definição do problema moral que será abordado na *Segunda investigação*. Hume abre sua *Investigação* identificando duas espécies de interlocutores cujas posturas são problemáticas e inviabilizam qualquer debate sério e frutífero, devido ao apego apaixonado destes homens com os princípios que defendem, o que os leva a defender sofismas e falsidades em nome de suas posições, como se vê na passagem a seguir:

Disputas com homens que se aferram teimosamente a seus princípios são entre todas as mais tediosas, excetuando-se, talvez aquelas pessoas completamente insinceras, que não acreditam de fato nas opiniões que defendem, mas envolvem-se na controvérsia por afetação, por um espírito de oposição ou por um desejo de mostrar espirituosidade e inventividade superiores às do restante da humanidade (EPM 1.1).

A primeira descrição é característica de filósofos *dogmáticos*, em especial os pensadores

¹ Doravante referida apenas como *Investigação* ou como *Segunda investigação*, ainda poderei utilizar a abreviação *EPM*. Nas citações, usarei como notação a abreviação *EPM* seguida do número da seção e do parágrafo, separados por ponto.

² Muitos comentadores relatam a decepção de Hume com o modo que seu *Tratado* foi recebido, declarando-o natimorto. As *Investigações sobre o entendimento humano* e *sobre os princípios da moral* foram inspiradas nos princípios apresentados no *Tratado*, porém, apresentados de modo mais acessível. Cf. introdução à tradução brasileira, por José Oscar de Almeida Marques, e a introdução à edição de Tom Beauchamp.

religiosos, que se apegam aos princípios da filosofia que defendem tão cegamente tornando-se incapazes de reconhecer os limites de sua teoria e quando esse limite é extrapolado. Em seguida, temos uma descrição do comportamento tipicamente *cético*. O cético é mostrado como aquele que se envolve em debates motivado por um tipo de vaidade que o leva a desejar exibir suas habilidades intelectuais, ou pela satisfação trazida pelo sentimento de oposição. De qualquer maneira, é importante notar que o cético não acredita na posição que defende, o faz apenas para se manter na controvérsia. Essa posição de Hume dá um novo horizonte para a questão principal deste trabalho: como toda filosofia é, necessariamente, dogmática ou cética, a teoria moral de Hume deve se filiar a uma destas duas correntes; considerando que sua crítica se estende a ambas posições, dogmática e cética, devemos concluir que a moral humeana corresponde a uma *nova forma* de alguma destas posturas que não incorra nos problemas apontados por ele.

A posição dogmática sempre afirma algum critério para as distinções morais. O ceticismo, por sua vez, como se empenha em refutar o dogmatismo, argumenta no sentido de negar a realidade das distinções morais. Beauchamp nomeia alguns filósofos que se enquadram em ambas descrições e que podem ser alvos da crítica de Hume. Deve-se notar que Beauchamp inclui Hobbes entre os céticos morais, da mesma forma que David Norton:

No final do século XVII e durante o XVIII, Thomas Hobbes era tido como o paradigma do cético que negou a realidade das distinções morais. Em contraste, muitos filósofos e teólogos acreditaram que as distinções morais são fixadas pela vontade de Deus, enquanto os racionalistas (Clarke e Cudworth) acreditavam que as distinções entre bem e mal (e similares) são realidades objetivas análogas às verdades matemáticas e conhecidas pela razão (EPM, anotações do editor à seção 1).

Para Hume, no entanto, as distinções morais são tão evidentes, que discutir sua existência não é tópico digno de análise. Basta recorrer rapidamente à experiência para perceber que qualquer homem, por mais insensível que seja, é capaz de reconhecer o *certo* e o *errado*, além disso, todos reconhecem que nem todas as ações admitem o mesmo grau de estima e consideração. Desta forma, a posição dogmática parece ser menos problemática para Hume, uma vez que o ceticismo não se mantém diante do menor recurso à experiência. Essas descrições apresentadas no início da *Investigação* deram margem à interpretação de Norton, que afirma que a teoria moral de Hume foi desenvolvida para combater o ceticismo moral, como declara na passagem abaixo:

Quaisquer dúvidas sobre a posição de Hume diante do ceticismo moral e a centralidade de sua oposição a ele será certamente removida quando se voltar para a

Investigação sobre os princípios da moral. Hume inicia aquela obra notando quão enfadonhas são as disputas com pessoas insinceras que entram na controvérsia apenas por um espírito de oposição ou através de um desejo de mostrar seu raciocínio e engenhosidade. Aqueles filósofos que negaram a realidade das distinções morais devem ser considerados como controversos insinceros, por não ser, simplesmente, concebível que qualquer pessoa possa seriamente manter que todos os atos e pessoas sejam moralmente equivalentes (Norton, 1982, p. 46).

Com isso, Hume parece se opor ao ceticismo moral e elaborar uma teoria moral que postule princípios que expliquem os juízos morais cuidando para, contudo, não incorrer nos erros dos dogmáticos, como ele mesmo indicou.

* * *

Na visão de Hume, o ceticismo moral parece se restringir à negação da realidade das distinções morais, entretanto, essa existência é tão evidente na experiência que o debate sobre esse assunto não é digno de consideração e só resta deixar os céticos de lado, pois, “ao descobrir que ninguém os acompanha na controvérsia, é provável que, por mero aborrecimento, venha finalmente a passar-se para o lado do senso comum e da controvérsia” (EPM 1.2). Assim, parece que, para Hume, o ceticismo não é aplicável para o estudo da moral, o que, a princípio, confirma a interpretação de David Norton.

Hume não nomeia os céticos a que se refere para que possamos verificar a posição que defendem. Beauchamp indica Mandeville como um proeminente cético moderno que enfatizou o papel da educação e dos políticos, e outros filósofos relacionados a ele, como Hobbes, entre os céticos antigos, Beauchamp indica Políbio, que é citado em EPM 5.6. Contudo, as indicações de Beauchamp não parecem ser muito precisas, pois, em EPM 5.6, Políbio é diferenciado dos céticos e citado como alternativa àquela seita, Mandeville não é citado na *Investigação* e Hobbes é aproximado aos epicuristas (cf. EPM, App 2.3). Tudo que podemos inferir, certamente, é que, para Hume, existe alguma relação entre ceticismo moral e a negação da existência da realidade dos juízos morais, mas não podemos identificar facilmente a quais autores ele se refere (cf. EPM 5.3).

A despeito da dificuldade de se identificar os céticos a que Hume se oporia, vemos claramente quais são as posições que lhes são atribuídas e criticadas: os céticos entenderam que *todas* as distinções morais compartilham da mesma natureza e podem ser explicadas pelo mesmo princípio. A explicação cética, portanto, para a moral seria que todas as virtudes são artificiais, criadas pelos homens, as distinções morais têm origem na utilidade e são ensinadas aos outros através da educação e

dos discursos políticos.

Até esse ponto, Hume parece mesmo opor-se ao ceticismo moral e a interpretação de Norton parece descrever corretamente a posição humeana. É curioso notar, no entanto, como Hume se aproxima aqui à situação que ele descreveu no ensaio *O cético*. Naquele ensaio, são os *filósofos* (dogmáticos) que se esforçam para explicar a totalidade dos fenômenos a partir de um único princípio, e é o *cético* que se opõe a essa postura denunciando o equívoco de se esperar abranger uma quantidade ilimitada de fenômenos com um só princípio. Veremos ao longo da análise da teoria moral apresentada na *Investigação*, que Hume se investiga os princípios que fundamentam a moral e identifica três princípios atuantes na constituição dos juízos morais: a *utilidade*, o *egoísmo* e o *altruísmo*. Destarte, a postura de Hume parece estar muito próxima daquele que ele mesmo reconhece como cética (pelo menos, dos céticos antigos).

* * *

A preocupação de Hume continua sendo, na *Investigação*, descrever os fenômenos morais de modo a poder explicá-los, assim como no *Tratado*. Uma discussão mais interessante, deste ponto de vista, é a respeito da fundamentação dos juízos morais: se eles se fundamentam na *razão* ou em alguma forma de *sentimento*. Resolver acerca dos fundamentos da moral revela, segundo Hume, a natureza dos juízos morais: caso a moral seja fundamentada pela razão, significa que os valores morais são alcançados por raciocínios demonstrativos, de maneira similar às “proposições da geometria e os sistemas da física” (cf. EPM 1.5), os juízos morais teriam, então, uma natureza semelhante à dos juízos de verdade e de falsidade. Se a moral for fundamentada em algum sentimento, então os raciocínios demonstrativos não podem alcançar os valores morais e esses derivariam “sua existência do gosto e do sentimento” (cf. EPM 1.4), assemelhando-se aos juízos estéticos.

Essa controvérsia é amplamente debatida ao longo da Idade Moderna e ocupa papel central na filosofia moral do período. Beauchamp mapeia este debate e indica a posição de alguns filósofos cujas obras Hume teve algum contato. Entre aqueles que defendem a *razão* como fundamento das distinções morais encontram-se Samuel Clarke, William Wollaston, Ralph Cudworth e John Balguy. Os teóricos que sustentam uma fundamentação moral em alguma forma de *sentimento* são, entre outros, Lorde Shaftesbury, Francis Hutcheson e Lorde Kames (cf. EPM, notas do editor à seção 1).

Admite-se a importância e a extensão desse debate, e Hume indica que “filósofos da Antigüidade” e “nossos modernos investigadores” tenham se dedicado ao tema, embora fazendo grande

confusão com suas conclusões, ora afirmando que a virtude consiste numa conformidade com a razão e, ao mesmo tempo, considerando que a origem da moral esteja no gosto e no sentimento (no caso dos filósofos antigos), ora declarando a beleza da virtude e a deformidade do vício, mas explicando as distinções através de raciocínios metafísicos (cf. EPM 1.4). Contudo, a despeito da importância da solução desta questão, as *Investigações* abordam o tema muito rapidamente, não ocupando mais que seis parágrafos da primeira seção.

É curioso notar a maneira como a questão é resolvida: Hume reconhece que ambos os lados da questão dispõem de argumentos vigorosos: do lado da *razão*, diz-se que, de outra forma, não seria possível disputar sobre os valores morais, apresentando cadeias argumentativas, identificando falácias e inferências e derivando conclusões de seus princípios – e a experiência está repleta de exemplos destas disputas na vida comum e na filosofia. Do lado do *sentimento*, afirmam que a natureza dos juízos morais é ser a virtude estimável e o vício odioso, e que a razão não é capaz de distribuir essas qualidades aos objetos e decidir que algo seja virtuoso ou vicioso. Não se pode raciocinar sobre essas qualidades, elas são sentidas. Diante da força dos argumentos de ambos os lados, Hume se vê incapaz de decidir por uma ou outra posição – postura tipicamente cética. Em vez de suspender os juízos, como um cético faria, Hume concilia as duas posições, afirmando estarem ambas corretas e que os dois princípios, razão e sentimento, atuam na formação dos juízos morais. Esses juízos são explicados como uma espécie de sentimento aprimorado pela razão, à maneira dos juízos estéticos acerca das belas-artes, cuja beleza pode não ser apreciada à primeira vista, mas com o auxílio da educação e do hábito, tornam-se evidentes aos homens.

Poder-se-ia pensar que esse tratamento breve se deve ao fato de que essa questão já fora detalhadamente analisada por Hume nas duas primeiras seções do livro III do *Tratado*, nas quais investiga se os juízos morais consistem em alguma relação de idéias, portanto, fundamentados na razão, ou se são alguma espécie particular de impressão, baseados em uma forma de sentimento, e, para não cansar o leitor, preferiu não repetir a mesma argumentação³. Contudo, a brevidade da abordagem deste tema deve-se ao fato de que a análise desenvolvida por Hume na *Investigação* centralize seus esforços na solução de outra questão, mais geral e que, ao ser solucionada, trará, como consequência, a descrição da fundamentação moral. Hume afirma:

³ Hume não demonstra gostar de repetir argumentos já apresentados, como podemos ver em T 3.1.1.8: “Seria tedioso repetir todos os argumentos, pelos quais eu provei que a razão é perfeitamente inerte e não pode jamais prevenir ou produzir qualquer ação”, referindo-se ao argumento apresentado em T 2.3.3. Isso indica que a brevidade com a qual trata o tema da fundamentação moral em EPM 1 deva-se, pelo menos em parte, a essa precaução.

Embora essa questão relativa aos princípios gerais da moral seja instigante e significativa, é desnecessário, neste momento, ocuparmo-nos mais detalhadamente de seu estudo. Pois, se tivermos a felicidade, no curso desta investigação, de descobrir a verdadeira origem da moral, será fácil perceber em que medida o sentimento ou a razão participam de todas as determinações dessa espécie. (EPM 1.10).

Encontrar a origem da moral significa analisar os fenômenos morais profundamente na tentativa de identificar os princípios na natureza humana que proporcionam os juízos e virtudes morais. Essa análise não se detém nos princípios mais imediatos que despertam os sentimentos morais, mas avança até um ponto mais essencial, descrevendo como tais princípios relacionam-se com estes sentimentos. Assim, a *Investigação*, embora seja menos extensa que o *Tratado* e não se estruture da mesma maneira, analisando cada elemento moral (juízos e virtudes) separadamente, apresenta um alto grau de profundidade em sua análise.

* * *

Para alcançar seu objetivo, Hume lança mão de um método inspirado no método científico newtoniano, reforçando sua proposta do *Tratado* de inserir o método científico nos assuntos morais. Seu método de investigação é um tópico que merece alguma atenção e, ainda que já tenha sido discutido anteriormente (cf. capítulo 2), encontramos na *Investigação* uma descrição bastante objetiva de como procederá a sua análise, detalhando a influência do método científico, especialmente o desenvolvido por Newton. O método é descrito por Hume da seguinte maneira:

Com esse objetivo, esforçar-nos-emos para seguir um método bastante simples: vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos *mérito pessoal*; vamos considerar cada atributo do espírito que faz de alguém um objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo; cada hábito, sentimento ou faculdade que, atribuído a uma pessoa qualquer, implica ou louvor ou censura, e poderia figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneira. (EPM 1.10).

Por essa descrição vê-se que o método consiste, basicamente, em recorrer à experiência cotidiana e identificar os elementos que compõem a moralidade – qualidades mentais, atributos do espírito, sentimentos e faculdades que implicam aprovação ou reprovação – e analisar cada um destes elementos, buscando os princípios que os regem. A experiência exerce papel central nesse método e é o referencial seguro que norteia o desenvolvimento da análise. Além da experiência, a linguagem comum

distingue a virtude e o vício é fornece um parâmetro confiável ao longo da investigação. Neste sistema, cabe à razão somente identificar aquilo que é comum nos diferentes casos particulares que se caracterizam como morais. Basicamente, o que Hume propõe é seguir o método experimental, que demonstrou grande sucesso na explicação da natureza física. Como a moral trata de questões de fato, ele afirma que este método, que infere leis gerais de casos particulares, é o único capaz de alcançar algum sucesso, ainda que o outro método, que deduz conclusões a partir de um princípio geral, seja mais perfeito.

Em sua investigação, Hume não admite o uso de hipóteses e se atém unicamente a argumentos originados da experiência. Essa rejeição do método hipotético é caracteristicamente uma influência de Newton, que se esforçou em refutar as hipóteses com método válido para explicação da natureza física. Para eles, as hipóteses se configuram como argumentos sem fundamentação empírica e que, portanto, não podem ser verificados.

Assim, o problema moral tratado na *Investigação* caracteriza-se pela análise profunda dos elementos que compõe a moralidade, a partir do método científico newtoniano, em busca dos princípios mais elementares e fundamentais que regem o fenômeno moral na natureza humana e permite aos homens conhecerem a virtude e o vício.

O princípio da *utilidade*

De acordo com Hume, a *utilidade* é o princípio com o qual os cétricos explicam a totalidade dos fenômenos morais. Não se deve estranhar, portanto, que esse tema seja abordado longamente na *Investigação*, uma vez que Hume critica a postura filosófica de se pretender explicar a totalidade de fenômenos por meio de um único princípio. Passemos ao estudo da análise feita por Hume do princípio da utilidade para entendermos de maneira ele critica a posição cétrica.

O primeiro objeto de análise na investigação sobre a verdadeira origem da moral são as virtudes sociais da *benevolência* e da *justiça*. Com a análise dessas duas virtudes, Hume pretende identificar princípios na natureza humana que levam os homens a estimarem-nas como virtuosa e condenarem seus opostos como viciosos. Além disso, o filósofo também espera “abrir caminho para a explicação das demais virtudes”, aplicando os princípios encontrados para explicar outros elementos da moralidade ou usando o método de análise como modelo para o estudo de outras virtudes.

Hume sustenta ser evidente que as virtudes sociais são agradáveis e despertam a admiração e aprovação dos homens, e que os vícios sociais são desagradáveis e condenados por todos. Portanto,

verificar porque a aprovação decorre da virtude e a desaprovação do vício, é uma questão que não se aplica. Listar as qualidades que tornam os homens virtuosos ou viciosos não contribui com a solução da questão. Como Hume aponta, praticamente toda linguagem possui termos que designam qualidades virtuosas e viciosas, e basta uma simples familiarização com o idioma para se conhecer o que é virtuoso e o que não é. Com isso, temos que os atos morais socialmente virtuosos ou viciosos estão dados pela experiência e todos os indivíduos têm acesso a esse conhecimento, não requerendo nenhuma investigação filosófica para tanto. Contudo, os motivos que levam os homens a aprovarem as virtudes sociais não são evidentes, especialmente no caso da *justiça*, onde algumas situações contrariam os interesses particulares dos indivíduos. Investigar os motivos para a aprovação de virtudes dessa natureza, isto é, descobrir quais princípios da natureza humana despertam nos homens aquele sentimento de aprovação moral, é uma questão significativa para os objetivos da *Investigação*.

Hume inicia a análise das virtudes sociais pela virtude da *benevolência* e, respeitando o método que se propôs a seguir, aponta algumas circunstâncias particulares nas quais esta virtude se faz presente e identifica elementos comuns a todas elas. No primeiro caso, um homem dotado de extraordinário caráter desperta a inveja e a má vontade das demais pessoas, e suas qualidades acabam por se tornarem um problema para si, no entanto, se somar a essas qualidades os epítetos de humanitário e benevolente, as mesmas pessoas que o invejavam e tratavam com desprezo, passam a admirá-lo e a aplaudir aquelas mesmas qualidades. O segundo caso é o de pessoas com caráter ordinário, sem nenhuma qualidade de destaque, para essas pessoas as virtudes sociais são ainda mais desejáveis, pois, uma vez que não têm outra qualidade pela qual possam despertar a estima das pessoas, as virtudes sociais cumpririam esse papel evitando que essas pessoas sejam desprezadas pelos demais. Há ainda um terceiro caso que Hume extrai de uma passagem da obra de Juvenal, onde diz que os homens têm maiores oportunidades de disseminar sua benevolência do que as criaturas inferiores (cf. EPM 2.4), que o leva a inferir que de fato a prática do bem possibilita aos homens gozarem das vantagens de sua eminência sobre as demais criaturas, caso contrário, sua posição elevada apenas o deixaria mais exposto.

Analisando essas três situações particulares e buscando um elemento comum a todas elas, temos que para os homens de qualidades extraordinárias, a benevolência torna-os agradáveis aos demais homens, evitando que estes lhe dispensem sentimentos de inveja, má vontade ou desprezo; para homens de caráter ordinário, a benevolência supre a carência de qualidades destacadas e faz estes homens queridos por aqueles que os cercam; para os homens em geral, que gozam de uma posição privilegiada na natureza em relação às demais criaturas, a benevolência permite que eles desfrutem de

sua posição e evita que sua eminência sirva apenas para deixá-los expostos às criaturas inferiores. Parece que a benevolência confere um tipo de vantagem aos homens que a possui, que está associada às relações que estes homens travam em sua comunidade ou com as outras criaturas – nos dois primeiros casos, a benevolência torna os homens mais bem vistos pelos demais e no último caso, permite que desfrute melhor de sua condição na natureza. De fato, Hume afirma que:

Podemos observar que, ao arrolar os méritos de um indivíduo humanitário e beneficente, há uma circunstância que nunca deixa de ser amplamente realçada, a saber, a felicidade e satisfação que a sociedade obtém de sua convivência e de seus bons ofícios. (EPM 2.6).

Aqueles que dispõem da benevolência como qualidade mental e restringe sua atuação à vida privada, estende seus benefícios a um círculo pequeno e restrito de pessoas, porém, se se alçar a elevados cargos públicos, o número de beneficiados multiplica-se na proporção da relevância de seu trabalho, podendo tornar-se importantes para toda a humanidade. Podemos, assim, concluir que o que confere estima e aprovação às virtudes sociais, pelo menos em parte, é a *utilidade* e *benefício* que trazem à humanidade.

* * *

Hume também reconhece que a virtude da *justiça* seja útil para a sociedade e derive daí grande parte de seu mérito. Essa utilidade da justiça é evidente, admitida por todos os homens e dispensa uma investigação a esse respeito. Contudo, não é evidente em que medida a justiça derive seu mérito de sua utilidade, uma questão que deve ser investigada. Para resolver esse problema, Hume lança mão de uma experiência teórica dividida em duas partes: na primeira supõe os homens numa condição de *abundância absoluta* de recursos, de tal forma que não seria preciso o menor esforço para se suprir qualquer necessidade; na segunda, os coloca numa situação de *miséria extrema*, na qual o maior esforço não é suficiente para prover o mínimo necessário para a sobrevivência. Diante desses cenários, é feita a análise de como os homens mantêm as regras de justiça e, com isso, se verifica quanto exatamente a utilidade determina sua existência e seu valor.

A condição de *abundância absoluta* é descrita como uma circunstância em que os homens teriam à sua disposição todos os bens necessários para suprir os requisitos básicos de sua sobrevivência, bem como seus mais vorazes apetites e desejos. Além da fartura de bens materiais, os homens seriam

dotados de grande beleza natural e seu coração desconheceria os sentimentos violentos. Não seria requerido nenhum esforço ou trabalho para que os desejos e necessidades dos homens fossem saciados, não haveria indústria ou lavoura e as atividades humanas se resumiriam à contemplação e ao entretenimento. Nesse cenário, “todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais”, a benevolência, a gratidão, a brandura e a generosidade, seriam práticas ordinárias, visto que não haveria disputa por recursos e nenhum homem estaria jamais envolvido em qualquer tipo de competição. Deste modo, é fácil perceber que a noção de *propriedade*, ou seja, de um objeto que possa ser usufruído apenas por um homem, perde seu significado. Qual o prejuízo que alguém pode sofrer se perder um objeto quando lhe basta esticar a mão para conseguir outro de igual valor? Em outras palavras, a idéia de propriedade e, conseqüentemente, de justiça perdem seu valor para a sociedade como um todo, e para os interesses dos homens, e tornam-se, assim, *inúteis*.

Em vez de uma abundância absoluta de bens e recursos, podemos supor uma *abundância de sentimento*, isto é, que os homens sejam dotados de um espírito absolutamente generoso, repleto do mais profundo sentimento de amizade e consideração pelos outros homens, cuja benevolência se estende por toda a humanidade. Em uma situação como essa, ainda que a carência de recursos e bens se mantenha como a conhecemos, a noção de justiça e propriedade também parece comprometida. Um sentimento de consideração absoluta pelo outro, faz com que os homens abstenham-se das posses uns dos outros, e a benevolência absoluta leva aqueles que possuem bens em excesso a compartilhar com os necessitados. Além disso, ninguém precisa selar compromissos com contratos ou registros, uma vez que esse espírito elevado impede que as pessoas descumpram suas promessas. Assim, as distinções entre *seu* e *meu* são amenizadas e as relações são garantidas com uma confiança mútua, o que torna a justiça, também nessa situação, *inútil*. Saindo do campo da suposição, a experiência mostra que algo parecido ocorre em relação a algum recurso que seja abundante. Por exemplo, não há disputa de propriedade sobre o ar e ninguém se sente ofendido por alguém ter respirado o ar que lhe pertencia. Verifica-se o mesmo em regiões onde a água ou a terra é abundante.

Em todas estas situações, percebe-se que quando encontramos qualquer situação de abundância, de todos ou apenas de alguns recursos, ou de sentimentos benevolentes e humanitários, a justiça e a propriedade tornam-se inúteis e deixam de existir, o que nos leva a pensar que sua existência e mérito são inteiramente derivados de sua *utilidade*.

A suposição de uma condição de *miséria absoluta* busca mostrar a mesma conclusão. Em uma condição de carência de todas as coisas necessárias para atender as condições mínimas de sobrevivência, não faz sentido manter o respeito à propriedade alheia se isso compromete a própria

sobrevivência. Algumas situações concretas mostram como isso ocorre. É o que se verifica, por exemplo, entre sobreviventes de naufrágios, que fazem uso dos poucos recursos disponíveis sem se preocuparem em respeitar o direito de posse de seus proprietários. Não poderíamos esperar que uma população que estivesse passando fome se entregasse à morte por respeitar a idéia de propriedade e se abstivesse de tomar para si qualquer recurso que lhe permitisse sobreviver.

Outras condições semelhantes também mostram como a miséria absoluta ou o risco de sobrevivência torna a justiça e a propriedade inviáveis. É o que acontece, por exemplo, quando um homem virtuoso cai em uma sociedade de bandidos. Se sua integridade está constantemente ameaçada e este homem infeliz se encontra rodeado de pessoas prontas a atacar-lhe e tomar suas posses, ele deve fazer o que for preciso para garantir sua autopreservação, mesmo que isso passe por cima dos preceitos da justiça. Diante destas condições, Hume conclui que:

O *uso* e o *fim* dessa virtude [a justiça] é proporcionar felicidade e segurança pela preservação da ordem na sociedade, mas, quando a sociedade está prestes a sucumbir de extrema penúria, não há nenhuma mal maior a temer da violência e já injustiça, e cada homem está livre para cuidar de si próprio por todos os meios que a prudência lhe ditar ou seus sentimentos humanitários permitirem. (EPM 3.8).

A justiça e a propriedade estão intimamente ligadas à sua utilidade para a segurança e bem-estar dos homens. Quando deixam de exercer essa função e não garantem mais a sobrevivência dos indivíduos, essas virtudes perdem seu significado e deixam de existir. Com isso, parece que a justiça deriva seu mérito exclusivamente de sua *utilidade*, não tendo nenhum outro princípio que sustente sua origem.

* * *

Além da benevolência e da justiça, as leis que regulam a propriedade também parecem surgir de sua utilidade para a sociedade e a manutenção da ordem e da segurança. Parece evidente que a melhor distribuição da propriedade seria garantir aos mais virtuosos melhores meios de praticar suas virtudes, e aos viciosos, impedir que disponham daquilo que alimenta seus vícios. No entanto, tal regra é impossível de ser aplicada pelos homens, dada a dificuldade de se estabelecer padrões de conduta e se medir com precisão a virtude e os vícios de cada um. Assim, qualquer tentativa de se distribuir as posses de acordo com a virtude dos homens, acabaria se tornando uma prática inviável e, portanto, perniciosa para a sociedade. Do mesmo modo, as tentativas de distribuição igualitária de posses

acabariam trazendo mais transtornos que benefícios para a sociedade, pois, uma vez distribuídos igualmente entre os homens, as diferenças de qualidade, raciocínio e malícia, logo fariam com que as posses se desequilibrassem e algumas pessoas passassem a possuir mais que as outras. Para que não haja tal desequilíbrio e a igualdade de posses se mantenha seria preciso refrear as qualidades dos homens e nivelar todos a um mesmo patamar de atenção e diligência, o que seria altamente prejudicial à sociedade, pois a relegaria a um estado de indigência sem perspectivas de desenvolvimento, uma vez que os talentos dos seus cidadãos ficaram estagnados.

Como os trabalhos dos artífices são bons e úteis para a sociedade, a propriedade sobre os frutos do seu trabalho é garantida a ele como meio de estímulo a continuar produzindo. Do mesmo modo, a herança é uma lei de propriedade que visa garantir a segurança dos herdeiros e garantir sua estabilidade na sociedade. Isso mostra que toda regra que regula a propriedade tem em vista o benefício da sociedade.

* * *

Se tomarmos a utilidade por si só, veremos que há uma relação entre ela e os sentimentos morais. A utilidade pode despertar sentimentos de aprovação moral, como também pode alterar um sentimento, que antes reprovava algum ato e, depois de se identificar sua utilidade, passa a aprovar o mesmo ato.

Quando uma planta ou um animal se mostra *útil e benéfico* para os homens ou para a sociedade, a contemplação destas criaturas desperta um sentimento agradável e de aprovação, do mesmo modo que um sentimento de aversão nasce quando contemplamos alguma criatura daninha à sociedade e aos homens. Algo semelhante acontece em relação a alguns objetos, como máquinas, peças de mobiliário ou mesmo casas e abrigos. Quando esses objetos possuem alguma utilidade, são elogiados, ou quando suas formas refletem o fim para o qual foram planejados, são tidos como belos. Mesmo as profissões que os homens exercem, são mais estimadas quanto maior sua utilidade. E aqueles que exercem alguma atividade aparentemente perniciosa para a sociedade, como os escritores de histórias de aventura, se esforçam para amenizar os efeitos de seu trabalho.

A influência da utilidade sobre as pessoas é tal que, de acordo com uma passagem de Cícero citada por Hume, os egípcios consideravam sagrados aqueles animais que lhes eram úteis, mais que isso, como também citado por Hume, os cétricos afirmavam que a origem de todo culto religioso procedia da utilidade dos objetos inanimados da natureza, como o sol e a lua (cf. EPM 2, 14-15).

Esses exemplos mostram como o princípio da utilidade desperta o sentimento de aprovação nos homens e exercem influência direta sobre a natureza humana. No entanto, devemos lembrar que, para Hume, objetos inanimados ou animais não sejam objetos dos juízos morais, então esses sentimentos de aprovação não são sentimentos morais. Os sentimentos morais referem-se exclusivamente aos homens e suas qualidades mentais e ao seu caráter.

A influência da utilidade, no entanto, exerce influência sobre sentimentos morais, pois leva à aprovação ou reprovação de *qualidades mentais* e de *caracteres*. Além de despertar esses sentimentos de aprovação ou reprovação moral, a utilidade exerce tão forte influência que é capaz, inclusive, de alterar sentimentos e fazer com que aprovação se torne reprovação e vice-versa. Hume aponta quatro exemplos de situações em que essa inversão ocorre: a esmola, o tiranicídio, a liberalidade dos príncipes e o luxo.

A esmola é geralmente vista com aprovação, pois alivia o sofrimento dos necessitados, porém, também pode levar o indigente à ociosidade e devassidão, que são comportamentos prejudiciais à sociedade. O tiranicídio, ou seja, o assassinato de governantes que se tornam tiranos, parece ser um ato virtuoso, uma vez que livra a sociedade de governantes usurpadores e opressivos, contudo, esse comportamento também aumenta a desconfiança e a crueldade dos príncipes, tornando-os insensíveis aos súditos, o que também é prejudicial, assim, ao perder sua utilidade, esse comportamento passou a ser desaprovado. A liberalidade dos príncipes pode ser aprovada se for considerada como uma forma de benevolência e beneficência, porém, esse hábito é muito custoso para a sociedade e compromete o pão de muitas famílias honestas e trabalhadoras. Com isso, a liberalidade passou a ser vista como um ato malévolo à sociedade e, por isso, desaprovado. Por fim, o luxo já foi considerado como fonte de corrupção, cobiça e guerra, sendo-lhe atribuído a qualidade de vicioso. Mas esses requintes podem demonstrar uma forma de desenvolvimento dos homens, o que lhe confere novo status moral.

Diante do exposto, percebe-se que a *utilidade* consiste num forte princípio da natureza humana, capaz de originar sentimentos de aprovação e reprovação, tanto a objetos inanimados e animais, quanto aprovação e reprovação moral, e também reverte sentimentos já existentes, tornando reprovável o que antes era aprovável, e vice-versa. Essa capacidade de despertar e influenciar sentimentos morais permite atribuir valor moral às virtudes artificiais da justiça e benevolência, e por extensão a todas as virtudes sociais, podendo ser considerado o princípio que origina tais virtudes.

Os princípios *egoísta* e *altruísta*

Uma vez que a pretensão de Hume é alcançar a “verdadeira origem da moral”, sua investigação avança no sentido de entender por quê a utilidade é um princípio que influencia os sentimentos morais. A experiência mostra inúmeros exemplos de situações cotidianas nas quais o valor da utilidade é considerado como o maior elogio a um homem, ao seu trabalho ou mesmo a objetos e animais, e se configura como uma referência segura para se tomar decisões. É fácil se constatar a influência da utilidade sobre questões do cotidiano dos homens e sobre os sentimentos de aprovação e reprovação, no entanto, os motivos desta influência não são óbvios nem evidentes.

Dada essa dificuldade de explicar os efeitos que a utilidade causa sobre os homens, aponta Hume, os filósofos tenham, em geral, oferecido outros princípios como explicação para a origem das distinções morais. Hume toma como exemplo os cétricos⁴, antigos e morais, que, segundo ele diz, inferiram que toda distinção moral foi inventada pelo engenho dos homens e propagada pela educação e pela arte dos políticos, a partir da utilidade das virtudes sociais. Como as virtudes sociais são artificiais, ou seja, foram inventadas pelos homens a fim de tornar suas vidas melhores e mais fáceis, e a utilidade é um princípio muito forte sobre a natureza humana, que influencia a maior parte das decisões cotidianas.

Esta posição cétrica, contudo, não explica como pessoas não instruídas compartilham dos mesmos sentimentos morais em relação às virtudes sociais. De fato, mesmo aquelas pessoas que não receberam nenhuma educação formal ou foram influenciadas por discursos políticos, e que vivem em aldeias simples, compreendem o valor das virtudes sociais e sentem aprovação a elas, da mesma maneira que o cidadão de complexos urbanos, instruído em conceitos como justiça e equidade. Deve haver, então, algum outro princípio, anterior a toda educação e, conseqüentemente, anterior à utilidade, que permite a esses homens não instruídos aprovar as virtudes sociais e lhes torna inteligível a educação e o discurso dos políticos, conferindo sentido a termos morais como “estimável”, “odioso”, “nobre” e “desprezível”, por exemplo. Hume argumenta que, caso não houvesse esse princípio mais geral, os termos morais jamais poderiam ser compreendidos por quem quer que seja, ainda que fossem

⁴ Hume não nomeia os cétricos a que se refere, para que se possa verificar a posição que defendem. Beauchamp indica Mandeville como um proeminente cétrico moderno que enfatizou o papel da educação e dos políticos, e outros filósofos relacionados a ele, como Hobbes, entre os cétricos antigos, Beauchamp indica Políbio, que é citado em EPM 5.6. Contudo, as indicações de Beauchamp não parecem ser muito precisas, pois, em EPM 5.6, Políbio é diferenciado dos cétricos e citado como alternativa àquela seita, Mandeville não é citado na *Investigação* e Hobbes é aproximado aos epicuristas (cf. EPM, App 2.3). Tudo que podemos inferir, certamente, é que, para Hume, existe alguma relação entre ceticismo moral e a negação da existência da realidade dos juízos morais, mas não podemos identificar facilmente a quais autores ele se refere (cf. EPM 5.3).

propagados em todas sociedades. Esse princípio mais geral parece, de alguma maneira, relacionado com os *interesses pessoais* dos membros das sociedades, pois, as virtudes sociais tendem a promover e beneficiar a felicidade individual: cada indivíduo busca uma vida melhor para si mesmo ao ingressar numa sociedade e percebe nas virtudes sociais os meios para alcançar este fim. A utilidade serviria apenas para ajudar os homens a identificar aqueles comportamentos que mais promovem o objetivo ao qual almejam. Nas palavras de Hume:

Deve-se admitir, portanto, que as virtudes sociais têm uma beleza e estimabilidade naturais que, de imediato, e anteriormente a todo preceito e educação, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição. E como a utilidade pública dessas virtudes é o principal aspecto do qual derivam seu mérito, segue-se que a finalidade que elas tendem a promover deve ser-nos de algum modo agradável e capaz de apoderar-se de alguma afeição natural. Ela deve agradar ou por uma atenção ao interesse próprio, ou por motivos e considerações mais generosas. (EPM 5.4).

Ou seja, a origem das virtudes sociais não pode estar confinada apenas à sua utilidade aos cidadãos, mas relaciona-se à finalidade a qual tendem. Com isso, Hume passa a verificar de que forma os interesses são princípios válidos para a origem do valor moral das virtudes sociais. Iniciando pela análise dos *interesses particulares*, ou *privados*, Hume verifica que o *amor de si*, que desperta os interesses particulares, é um princípio poderoso na natureza humana e fortemente ligado aos interesses da comunidade, muitas vezes se confundindo com eles. Hume questiona de que modo esse princípio promove os sentimentos de aprovação e reprovação que os homens experimentam ao se depararem com atos ocorridos em épocas e países remotos com os quais, aparentemente, seus próprios interesses não encontram qualquer benefício. Ou ainda, como o amor de si explica o fato de reconhecermos virtudes em nossos inimigos, mesmo quando suas ações contrariam nossos interesses? Poderia-se supor que a *imaginação* fosse uma faculdade capaz de fazer com que os homens coloquem-se em uma posição na qual se imagina como se beneficiando daqueles atos remotos ou adversos, porém, como explicar que uma condição *imaginária* pode originar um sentimento *real*? Recorrendo ao exemplo de um homem que é colocado à beira de um precipício e, ainda que não corra um perigo real, é dominado por um sentimento *real* de pavor, Hume responde que essa influência da imaginação é temporária e, após ter passado o choque inicial da visão do precipício, o homem habitua-se a sua situação e o pavor dá lugar a um sentimento de segurança, mais duradouro, pois, se baseia na constatação da segurança *real* de sua condição. Isto é, a imaginação não é um princípio forte o suficiente para fazer com que os homens sintam a aprovação moral – real – de fatos remotos ou adversos, considerando apenas seu benefício

imaginário.

Hume faz uso de um *experimentum crucis*⁵ para mostrar que apenas o interesse particular, ou seja, o princípio do egoísmo ou o amor de si, não é suficiente para explicar o sentimento de aprovação moral em relação às virtudes sociais. Como critério de avaliação, Hume recorre à experiência e conclui que:

Já apresentamos exemplos em que o interesse privado estava dissociado do interesse público, e até mesmo lhe era contrário. Mas, apesar dessa dissociação de interesses, observamos que o sentimento moral persiste (...) Pressionados por esses exemplos, devemos renunciar à teoria de que todo sentimento moral é explicado pelo princípio do amor de si mesmo, e admitir uma afeição de natureza mais pública, concedendo que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes. (EPM, 5,17).

Apesar de afirmar que a teoria egoísta deva ser rejeitada, não se deve ignorar o papel do princípio do egoísmo, ou do amor de si. A conclusão de Hume é que, além do amor de si, que desperta os interesses particulares e leva os homens a buscarem os benefícios da vida em sociedade, há um *outro* princípio na natureza humana, altruísta, que faz com que os indivíduos aprovelem atitudes e comportamentos ainda que estes não se refiram diretamente aos seus próprios interesses. O argumento definitivo para Hume é sempre a experiência e, através dela, reconhece que a utilidade não pode ser princípio mais fundamental para originar o valor das virtudes morais, devendo haver algum princípio mais geral e fundamental. Uma análise das circunstâncias sociais dos homens – baseada também na experiência – leva o filósofo a reconhecer os interesses como fundamentos da aprovação da utilidade, e a investigação se volta para a análise desses elementos. Novamente, a experiência é a pedra de toque que leva Hume à conclusão de que dois princípios concorrem simultaneamente na aprovação moral das virtudes sociais e ele apresenta uma explicação mais completa e complexa do que os filósofos que ele indica preferirem aplicar qualquer princípio na explicação do fenômeno e se render às dificuldades da investigação.

Assim, o princípio do egoísmo, ou do amor de si, *conjuntamente* com o princípio do altruísmo, uma espécie de consideração pelos interesses dos outros homens, ainda que não tenham relação com os interesses pessoais, cooperam na aprovação das virtudes sociais e no sentimento moral

⁵ *Experimentum crucis*, ou experimento crucial, é um termo desenvolvido pelo filósofo Francis Bacon, que consiste em, diante de duas teorias diferentes para se explicar o mesmo fenômeno, realizar um experimento que indique qual das duas é realmente capaz de explicar o fenômeno. No caso apresentado por Hume, o critério de desempate entre as duas teorias é a própria experiência, que mostra que a explicação da moral através do amor de si e do egoísmo natural humano não dá conta de todo fenômeno moral.

de prazer ou dor associado a elas.

* * *

Hume inicia sua investigação sobre a origem da moralidade a partir das virtudes sociais, ou artificiais, e identificou dois princípios que fundamentam os sentimentos morais: um princípio *egoísta*, que desperta nos homens um sentimento de aprovação ou reprovação moral diante de atitudes e caracteres que promovem ou impedem a realização de seus *interesses particulares*, e um princípio *altruísta*, que os levam a louvar ou condenar ações e qualidades mentais que não apresentam qualquer relação com seus interesses particulares, mas promovem o *interesse coletivo*, ou o interesse de outrem. O próximo passo da investigação é analisar os princípios que originam as virtudes naturais, aquelas que não dependem de nenhum artifício dos homens, mas apenas de seus próprios atributos.

Na *Investigação*, as virtudes naturais são descritas como *qualidades mentais* ou *atributos da natureza humana*. Estas qualidades despertam sentimentos morais de aprovação ou censura na medida em que são *úteis* ou *agradáveis* para quem as possui ou para os outros. Hume analisa cada tipo de virtude natural para identificar os princípios que as sustentam, iniciando pelas virtudes que são *úteis a quem as possui*.

É certo que aquelas características ou qualidades que trazem prejuízo para quem as possui ou para a sociedade despertam no espectador um sentimento de desagrado e reprovação, levando-o a classificar tais atributos entre os defeitos daquele indivíduo. De modo semelhante, as qualidades e hábitos que lhe trazem benefícios para si mesmo ou para os outros são estimadas e elogiadas e contadas entre suas perfeições. Isto é, a experiência mostra que os *atributos mentais* dos homens são capazes de despertar sentimentos morais em seus espectadores, culminando em juízos morais. No entanto, a classificação desses atributos não é absoluta e as qualidades mentais dos homens são valorizadas na medida de sua utilidade para quem as detém, ou seja, uma qualidade mental pode se figurar como uma qualidade para um homem que tira proveito dela, como pode ser um vício para quem é prejudicado pela qualidade, como também tal qualidade pode ser totalmente neutra, não conferindo vantagem nem prejuízo e, portanto, ser moralmente indiferente. Essa posição, Hume extrai dos peripatéticos, que, segundo ele, definem a virtude da seguinte maneira:

Nenhum atributo, reconhece-se, é censurável ou louvável em termos absolutos. Tudo depende de seu grau. Os peripatéticos diziam que um justo meio-termo é a característica da virtude, mas esse meio-termo é determinado principalmente

pela utilidade. Uma apropriada rapidez e presteza nos negócios são, por exemplo, recomendáveis. Quando ausente, jamais se progride na realização de qualquer propósito; quando excessiva, somos arrastados a medidas e empreendimentos precipitados e mal planejados. Por meio de raciocínios desse tipo, fixamos o meio-termo apropriado e recomendável em todas as indagações morais e provinciais, e nunca perdemos de vista as vantagens que resultam de qualquer tipo de hábito ou caráter. (EPM 6.2).

A utilidade e a vantagem trazidas pelas qualidades e atributos mentais são a medida para se determinar se são moralmente virtuosas ou viciosas. Deve-se observar que estas qualidades e atributos mentais beneficiam imediatamente as pessoas que as possuem, atendendo prioritariamente seus interesses particulares. Os interesses coletivos e o benefício da sociedade são assegurados pelas virtudes sociais e não pelas virtudes naturais. Esta situação impõe o problema de se explicar como é possível um espectador, que não desfruta de nenhum benefício ou vantagem trazidos por essas qualidades, é afetado por um sentimento de aprovação moral. Este sentimento não pode ser causado pelo princípio do egoísmo, pois nenhum interesse particular será afetado por uma qualidade mental que beneficia apenas a quem a possui. Também a *imaginação* não é capaz de fazer com que um espectador se coloque no lugar de quem desfruta possui as qualidades mentais e desfruta efetivamente de seus benefícios. Estes dois princípios não explicam a aprovação destas qualidades.

Em mais uma referência à filosofia natural, Hume lembra que os fenômenos da queda dos corpos e da órbita da lua ao redor da Terra recebem as mesmas explicações, embora um fenômeno esteja mais próximo a nós. Espera-se que o mesmo princípio seja aplicado aos fenômenos morais e que, ainda que um seja mais remoto, possa ser-lhe aplicadas as mesmas explicações, desde que ambos possuam as mesmas condições. Hume evoca essa característica da filosofia natural, pois sua explicação obedece a esse princípio. Para ele, as distinções morais acerca de ações ou atributos mentais intimamente relacionadas ao espectador – das quais ele obtém algum nível de benefício ou vantagem – e regida pelas mesmas leis que aquelas distinções referentes a fenômenos morais mais remotos – quando o espectador não vislumbra nenhuma vantagem.

Como vimos, as vantagens e benefícios de algumas virtudes sociais não são evidentes e, algumas vezes, contraria os interesses particulares. Portanto, essas virtudes são aprovadas por um princípio de altruísmo capaz de gerar os sentimentos morais mesmo quando os interesses pessoais não são considerados. Este é um tipo de fenômeno moral mais próximo do espectador, se ele fizer parte da mesma sociedade. Pela analogia que Hume faz com a filosofia natural, as mesmas leis que regem esse tipo de fenômeno devem reger outros, ainda que mais remotos, mas sob as mesmas condições. Como em ambos os casos, os interesses particulares não são afetados pela virtude em questão, mas mesmo

assim se verifica a aprovação moral, o mesmo princípio do altruísmo, ou seja, pela consideração dos interesses alheios, leva o espectador a distinguir a utilidade de tais virtudes para quem as detém e aprová-la diante da perspectiva de seus benefícios.

* * *

As virtudes que são *imediatamente agradáveis a quem as possui*, por sua vez, são valorizadas sem nenhuma referência à sua utilidade ou conseqüências benéficas, uma vez que estas qualidades mentais não possuem caráter utilitário e proporcionam apenas uma sensação agradável a quem as possui. Entre as virtudes deste tipo, Hume lista a *alegria*, a *jovialidade*, a *grandeza de espírito* e todas aquelas qualidades mentais que causam prazer àqueles que as detém. Essas qualidades despertam imediatamente um sentimento de aprovação moral em seus espectadores, pois comunicam prazer para todos que circundam a pessoa. Em sentido contrário, a *melancolia* e a *baixeza* são consideradas viciosos pelo sentimento desagradável que despertam naqueles se encontram perto da pessoa que detém essas qualidades.

Embora essas qualidades não promovam nenhuma utilidade ou benefício para quem as possui, nem para os outros, apenas despertam um prazer privado específico, elas apresentam um forte caráter social: mesmo que um espectador não compartilhe do prazer causado pela alegria um homem, ele é tomado por um sentimento agradável que o leva a aprovar tal qualidade. Os vícios dessa natureza também não provocam nenhum prejuízo ao espectador, mas mesmo assim, a companhia de um homem melancólico ou a visão de uma pessoa baixa (que possui o vício da baixeza) que adula aqueles que a desprezam, causam um sentimento desagradável e reprovador. Por isso, Hume vê uma semelhança com os sentimentos de aprovação social, como se vê a seguir:

Nenhuma perspectiva de utilidade ou de futuras conseqüências benéficas toma parte nesse sentimento de aprovação; e, no entanto, ele é semelhante ao sentimento que surge de uma percepção da utilidade pública ou privada. Observamos que a mesma simpatia social, ou sentimento de solidariedade pela felicidade ou miséria humanas, está na origem de ambos; e essa analogia, em todas as partes da presente teoria, pode justificadamente ser tomada como uma confirmação desta. (EPM 7, 29).

* * *

Por fim, as virtudes *imediatamente agradáveis aos outros* são descritas como aquelas

qualidades que promovem o bem-estar social e torna a vida em comunidade mais agradável e fluída. Entre elas, conta-se a *polidez* e a *etiqueta*, além de um espírito *inventivo*. Apesar das regras sociais serem arbitrárias e artificiais, alguns atributos mentais tornam a convivência com estas pessoas melhor e mais agradável. A aprovação que muitas qualidades deste tipo despertam nos homens é facilmente explicada e sua origem pode ser apontada depois de alguma reflexão, contudo, Hume indica a existência de algo na natureza humana cuja definição é muito difícil e, no entanto, desperta os mais fortes sentimentos de aprovação moral.

Mas, além de todas as qualidades *agradáveis* de cuja beleza podemos em certa medida explicar as origens, resta ainda algo misterioso e inexplicável que transmite uma satisfação imediata ao espectador embora este não possa pretender determinar como e por que razão. Há um *modo*, um encanto, um desembaraço, uma distinção, um não-sei-o-quê que algumas pessoas possuem em maior grau que outras, que é muito distinto da graça ou beleza exterior e que, contudo, captura nossa afeição de maneira igualmente rápida e poderosa. E embora esse *modo* seja comentado principalmente quando se trata da paixão entre os sexos, caso em que sua secreta magia é facilmente explicável, ele desempenha certamente um papel importante em todas as nossas avaliações de caracteres e forma uma parte substancial do mérito pessoal. Essa classe de aptidões, portanto, deve ser confiada inteiramente ao testemunho cego mas infalível do gosto e do sentimento, e deve ser considerada como uma parte da ética, deixada assim pela natureza para frustrar o orgulho da filosofia e torna-la consciente de seus estreitos limites e escassas realizações. (EPM 8, 14).

A conclusão de Hume acerca da origem do mérito dessas virtudes é dada a seguir:

Aprovamos alguém por causa de seu espírito, polidez, modéstia, decência ou qualquer qualidade agradável que possua, ainda que não seja nosso conhecido nem nos tenha jamais proporcionado nenhum agrado por meio dessas aptidões. A idéia que fazemos do efeito que elas têm sobre os que o conhecem exerce uma agradável influência sobre nossa imaginação e produz em nós o sentimento de aprovação. Esse princípio figura em todos os juízos que fazemos acerca de condutas e caracteres. (EPM 8, 15).

Estas virtudes mostram-se bastante complexas: em uma mão encontra-se uma qualidade do espírito que, embora tenha seus efeitos facilmente percebidos por qualquer pessoal, é impossível determiná-la e identificá-la com precisão, isto é, é uma qualidade que não pode ser racionalizada; na outra mão, a aprovação destas qualidades parece acontecer por um efeito da imaginação sobre os sentimentos morais, que leva os homens a se colocarem no lugar de quem experimenta os prazeres destas qualidades.

Observações sobre o ceticismo na *Investigação*

Hume abre seu texto descrevendo duas posturas filosóficas às quais se opõem: aqueles que se apegam ferrenhamente aos princípios que defendem e aqueles que não acreditam na posição que mantêm, mas envolvem-se nos debates por um gosto particular pelas disputas. A primeira descrição parece se referir aos *dogmáticos* que, uma vez que alcançam seus princípios, apegam-se a eles mesmo quando suas explicações não dão conta dos fenômenos. A segunda descrição ilustra o *cético*, que toma parte nas controvérsias por um prazer de oposição e defende posições nas quais não acredita, apenas para exibir suas habilidades de raciocínio ou solapar seu interlocutor. O cético moral, nesta descrição, é tido como aquele que nega a existência da realidade das distinções morais. Em diversas ocasiões ao longo do texto⁶, os céticos, antigos e modernos, são diretamente criticados por Hume, evidenciando sua posição contrária a essa doutrina. Isso pode facilmente conduzir à conclusão de que Hume se opõe ao ceticismo moral, como Norton defende em sua interpretação, o que o aproximaria de algum tipo de dogmatismo moral.

A principal crítica que podemos extrair da abertura da *Investigação* ao dogmatismo, é que os princípios defendidos por eles não são abrangem a totalidade de fenômenos que supõem, porém, esforçam-se para sustentar seus princípios, ainda que para isso precisem comprometer a racionalidade de seu sistema, afinal, “é de esperar a mesma aderência cega aos próprios argumentos, o mesmo desprezo por seus antagonistas e a mesma veemência apaixonada em defender sofismas e falsidades” (cf. EPM 1.1). Essa idéia remete ao que é afirmado sobre os filósofos no início do ensaio *O cético*:

Há um erro a que todos eles [os filósofos], quase sem exceção, parecem sujeitos: limitam excessivamente seus princípios, tornando-se incapazes de dar conta da imensa variedade que a natureza sempre manifesta em suas operações. Quando o filósofo consegue estabelecer um princípio fundamental, talvez capaz de explicar um grande número de efeitos naturais, passa a aplicar o mesmo princípio ao universo inteiro, atribuindo a esse princípio todos os fenômenos, mesmo que seja à custa do mais violentamente absurdo raciocínio. (Hume, 1996, p. 175).

Isso coloca Hume, novamente, próximo aos céticos. O fato é que Hume não faz nenhuma caracterização de sua própria posição.

* * *

⁶ Entre outras passagens, podemos citar EPM 1.2, 2.15, 5.3.

O método utilizado por Hume na condução de sua investigação é apresentado com detalhes e fica bem evidente ao longo do texto. O método consiste em identificar os elementos que compõem a moralidade e analisá-los individualmente para reconhecer aspectos comuns a todos eles e, assim, construir uma teoria explicativa. Esse método é influência direta do método newtoniano aplicado na explicação dos fenômenos naturais. Hume declara:

Dado que esta é uma questão factual e não um assunto de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares. O outro método científico, no qual inicialmente se estabelece um princípio geral abstrato que depois se ramifica em uma variedade de inferências e conclusões, pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste e em outros assuntos. (EPM 1.10).

A referência a Newton é direta em mais de uma passagem (cf. EPM 1.10 e 3.48), e Hume também cita o filósofo naturalista Francis Bacon e seu *experimentum crucis*. Essas passagens não deixam dúvidas sobre a influência que a filosofia natural exerce sobre o filósofo, definindo a maneira como conduzirá sua investigação e restringindo o escopo de sua filosofia, informando os pontos em que deverá deter sua análise.

A questão do método humeano pode trazer alguma luz sobre sua posição filosófica. Hume afirma que o método científico que consiste em elaborar leis universais e derivar conclusões particulares, embora mais perfeito, é inadequado à natureza da questão moral (cf. citação anterior). Considerando a teoria moral de Hobbes, apresentada principalmente na primeira parte do *Leviatã*, vemos que o método utilizado confere com este criticado por Hume: Hobbes parte do atomismo como explicação do mundo e deduz racionalmente suas leis morais. Hobbes é muitas vezes apresentado como o paradigma do cético moral moderno⁷, por negar a realidade das distinções morais. Isso reforçaria a idéia de Hume *contra* o ceticismo moral, uma vez que o método hobbesiano não é adequado ao problema que ele se propõe a solucionar. Contudo, no Apêndice 2, Hume coloca Hobbes próximo dos epicuristas, não dos céticos:

A probidade e a honra não eram estranhas a Epicuro e sua seita (...) E, entre os modernos, Hobbes e Locke, que defenderam o sistema egoísta da moral, levaram vidas irrepreensíveis, embora o primeiro não tenha se submetido a nenhuma coerção religiosa que pudesse suprir os defeitos de sua filosofia.

Um epicurista ou hobbesiano admite prontamente que existe no mundo a

⁷ Como exemplo, tomemos Norton, 1982, *passim*.

amizade, sem hipocrisia ou disfarce, embora possa tentar, por uma química filosófica, como que reduzir todos os elementos dessa paixão aos da outra, e explicar todas as afecções como se fossem, no fundo, o amor de si mesmo distorcido e moldado em uma variedade de aparências por um viés particular da imaginação. (EPM, Ap. 2.3-4).

Temos com isso a confirmação da oposição de Hume à moral hobbesiana, no entanto, ao aproximar Hobbes dos epicuristas, não temos a formalização da postura humeana contra o ceticismo.

* * *

A *Investigação* conclui que a natureza humana possui *dois* princípios fundamentais dos quais originam todos os méritos das virtudes artificiais e naturais: o princípio do egoísmo e o princípio do altruísmo. Muito de seu esforço é no sentido de mostrar que apenas os interesses particulares, embora exerçam forte influência sobre as ações humanas, não são suficientes para explicar *toda* aprovação moral que os homens realizam. A defesa de dois princípios para a moralidade é um aspecto original de sua filosofia e a coloca em uma posição particular no debate moral moderno: não se coloca ao lado de *egoístas*, como Hobbes e Locke, nem de *sentimentalistas*, como Hutcheson e Shaftesbury, mas admite o *egoísmo* e o *altruísmo* como princípios da natureza humana que fundamentam a moral, bem como a *razão* e o *sentimento* como princípios concorrentes na elaboração dos juízos morais.

Estes princípios são auxiliados pela utilidade, que é um princípio mais latente e óbvio e que, justamente por isso, foi confundida por muitos filósofos, principalmente os céticos, com o princípio fundamental de toda distinção moral. Apesar de sua relevância, especialmente na atribuição de méritos às virtudes sociais, a utilidade é apenas um princípio secundário que remete aos fins próprios daqueles mais fundamentais. A *imaginação* aparece como outro princípio auxiliar, principalmente na atribuição de mérito às qualidades imediatamente agradáveis aos outros. Nos demais fenômenos morais, este princípio não possui força suficiente para sustentar os sentimentos morais de aprovação ou reprovação, no entanto, é de grande relevância para conduzir a análise até o princípio real.

Diante dessas considerações, podemos identificar alguns pontos de aproximação entre a postura que Hume adota em sua teoria moral com aquela que ele atribui aos céticos no ensaio referente a esta seita. Em primeiro lugar, notamos que em ambos os textos o método empírico é defendido como aquele que melhor explica os fenômenos morais. Também vemos a valorização da utilidade social como elemento determinante da virtude moral, algo muito próximo do que é defendido no ensaio *O cético*. Ainda, podemos destacar duas características muito fortes em ambos os textos: a dura crítica a

um princípio único capaz de explicar todo o universo moral; e a verificação de que a filosofia moral pode, através de seus princípios, auxiliar numa vida melhor. Com isso, identificamos uma proximidade inegável entre elementos capitais da teoria moral de Hume e elementos da doutrina que ele mesmo entendia como cética e atribuiu em seu ensaio ao ceticismo antigo.

Ainda que as principais interpretações colocam Hume contra o ceticismo moral ou reduzem o papel do ceticismo em sua teoria, dadas as aproximações elencadas acima, podemos concluir que existe, de fato, uma relação íntima entre a teoria moral humeana e a doutrina que o próprio filósofo reconhece como cética e que a classificação como céticos daqueles teóricos aos quais se opõe deve ser analisada com muito cuidado.

CAPÍTULO 4

INTERPRETAÇÃO DO CETICISMO E DA MORAL NA FILOSOFIA DE DAVID HUME

Por orbitar em torno do tema do ceticismo moral, a interpretação de Norton é um importante referencial para os objetivos do presente trabalho, que é verificar de que modo a filosofia moral de Hume se relaciona com o ceticismo. Mas, para se validar essa interpretação e aceitarmos que Hume se opõe ao ceticismo moral, é preciso se Hobbes era visto por Hume como um cético e se a postura humeana se opõe ao modelo de ceticismo moral apresentado no ensaio *O cético*.

* * *

De acordo com David Norton, a Idade Moderna foi permeada por uma crise nos fundamentos dos valores morais que levou os pensadores da época a procurarem novas explicações para as distinções entre bem e mal, certo e errado, justo e injusto. Nessa empreitada filosófica, os teóricos se dividiram, grosso modo, em duas grandes correntes: os céticos morais, que, segundo Norton, negavam a existência de distinções morais objetivas e consideravam a moral como subjetiva e artificial; e os anticéticos morais, que se esforçaram em combater as teorias céticas e demonstrar que é possível um conhecimento moral objetivo. Ainda de acordo com Norton, Hume incluía-se entre os filósofos morais anticéticos, combatendo estes pensadores que negavam a objetividade das distinções morais e defendendo um conhecimento moral objetivo, embora sua teoria epistemológica tenha se desenvolvido a partir de fundamentos claramente céticos.

Norton sustenta sua tese, entre outras, em duas passagens da *Investigação*, nas seções 1 e 5, as quais analisarei a seguir com o intuito de verificar como o comentador se apropria destas passagens em sua tese e em que medida sua interpretação está de acordo com a obra moral de Hume.

Hume inicia a *Investigação sobre os princípios da moral* afirmando que os debates travados com pessoas obstinadamente presas às idéias que defendem, ou com pessoas que não acreditam de fato em suas posições, mas entram na discussão por um espírito de oposição ou para exibir suas habilidades de raciocínio, são debates vãos e enfadonhos, porque qualquer argumentação contra estes interlocutores é inútil, uma vez que seu discurso não é lógico nem racional, mas fundamentado na paixão da aderência

cega a sua posição, ou da vaidade da exibição de suas qualidades. Tais debatedores que se envolvem em discussões apenas para se exhibir, Hume os chama de *contendores insinceros* e inclui entre eles os filósofos que negam a existência das distinções morais. A natureza dotou os homens de uma enorme diferença entre si, que pode ser incrementada por meio da educação, dos exemplos, dos hábitos e costumes. Essa diferença é tão latente que os extremos opostos entre os homens são apreendidos imediatamente e “não pode existir ceticismo tão metuculoso nem certeza tão inflexível que negue absolutamente toda distinção entre eles” (EPM 1.2). Ainda de acordo com Hume, “o único modo, portanto, de converter um antagonista dessa espécie é deixá-lo sozinho. Pois, ao descobrir que ninguém o acompanha na controvérsia, é provável que, por mero aborrecimento, venha finalmente a passar-se para o lado do senso comum e da razão” (idem).

De acordo com Norton, na leitura do *Tratado da Natureza Humana*, Hume é bem mais sutil em sua crítica ao ceticismo moral, mas qualquer dúvida em relação a sua posição é eliminada com a leitura desta primeira seção da *Investigação*, na qual a posição de Hume é explicitada. O primeiro argumento de Norton para sua definição de Hume contra os cétricos morais reside na afirmação de que não existe ceticismo tão escrupuloso a ponto de se negar as diferenças que percebemos haver entre diferentes indivíduos. Essa afirmação ao mesmo tempo definiria os cétricos morais como sendo aqueles que negam a existência das distinções morais e também desqualificaria a sua filosofia, pois diante da observação dos homens é impossível negar qualquer diferença entre eles, e coloca os cétricos entre aqueles debatedores que não podem acreditar seriamente nas posições que defendem, seu discurso não é racional, não é filosófico, portanto, nenhum debate é possível e a melhor forma de convencê-los de algo é deixando-os sozinhos para que mudem de opinião, mesmo que seja apenas para não permanecerem sós.

Outra passagem apontada por Norton como indício da oposição de Hume aos cétricos morais está na Seção 5 da *Investigação*, onde Hume diz que:

Da visível utilidade das virtudes sociais, os cétricos antigos e modernos prontamente inferiram que todas as distinções morais originam-se da educação, e foram inicialmente inventadas, e depois foram encorajadas pela arte dos políticos, a fim de tornar os seres humanos tratáveis, e subjugar a ferocidade e o egoísmo naturais que os incapacitavam para a vida em sociedade.

E Hume continua adiante:

Mas que *toda* estima e reprovação morais brotem dessa origem, isso é algo

que nenhum investigador judicioso irá certamente admitir. Se a natureza não tivesse feito essa distinção com base na constituição original da mente, as palavras “honroso” e “vergonhoso”, “estimável” e “odioso”, “nobre” e “desprezível” não existiriam em nenhuma linguagem; e mesmo que os políticos viesse a inventar esses termos, jamais seriam capazes de torná-los inteligíveis, ou fazê-los veicular alguma idéia aos ouvintes. Nada mais superficial, portanto, que esse paradoxo dos cétricos, e seria ótimo se pudéssemos expor os ardis dessa seita tão facilmente nos estudos mais abstratos de lógica e metafísica como o fazemos nas ciências mais práticas e mais inteligíveis da política e da moral. (EPM 5.3)

Eis outro argumento apresentado por Norton para reforçar a tese de que Hume tem o objetivo de combater os cétricos morais. De acordo com esta passagem, os cétricos antigos e os modernos reconheciam que as virtudes sociais, ou seja, aquelas qualidades que permitem e reforçam a vida em sociedade, são úteis para a manutenção da ordem social, portanto, elas são difundidas pelos políticos para que os homens tornem-se mais dóceis e que o governo se mantenha mais facilmente. Por conta disso, estes cétricos teriam inferido que todas as demais virtudes também derivam da educação e são, portanto, artificiais. A resposta de Hume que se segue é de que, mesmo que algumas virtudes sejam úteis e encorajadas artificialmente pelos políticos, não se pode inferir que todas elas tenham esta origem. Muitas virtudes são naturais e têm origem na própria constituição da mente humana e se assim não fosse, não haveria político capaz de tornar inteligível aos homens quaisquer termos referentes à moral.

Portanto, segundo a interpretação de Norton, nestas duas passagens encontramos em primeiro lugar, a definição de Hume de cétrico moral como sendo aquele que nega a existência das distinções morais e a conseqüente crítica contra eles, mostrando que, diante das enormes diferenças das quais os homens foram dotados pela natureza e pela educação e hábito, é impossível negar a objetividade das distinções morais e das diferenças entre as condutas e ações humanas. Em seguida, Hume denuncia uma falha no procedimento filosófico dos cétricos morais, que inferem a artificialidade de todas as virtudes a partir da origem não natural de apenas algumas virtudes específicas. Esta inferência é equivocada, pois, se não houvesse na própria mente humana alguma noção da diferença entre o bem e o mal morais, os termos referentes a este assunto não seriam inteligíveis para os homens e qualquer discurso que os envolvesse não acarretaria efeito nenhum sobre os ouvintes. Assim, estas passagens corroboram a tese de Norton e servem de base para o desdobramento de outros argumentos a favor da posição de Hume contra os cétricos morais.

Entretanto, a interpretação de Norton parece falhar se tomarmos o texto numa proporção mais ampla. Norton realiza uma interpretação do exterior para o interior do texto, ou seja, ele traz

conceitos exteriores ao texto, elaborados previamente por meio de outras fontes, e busca na obra de Hume elementos que reforcem estes conceitos, ao invés de procurar elaborar conceitos a partir de elementos fornecidos pelo próprio Hume em suas obras morais. Por conta desse procedimento, muitas vezes a interpretação de Norton, considera passagens recortadas de dentro de uma argumentação mais ampla, o que compromete sua compreensão. Além disso, Hume possui um estilo bastante peculiar de escrever seus textos, que, embora fluente e de leitura leve e agradável, dá margem para ambigüidades e apropriações equivocada de termos e expressões. Outro aspecto que deve ser considerado ao se estudar a obra de Hume, é que ela constitui um projeto filosófico que se desenvolve através dos textos. Assim, não podemos considerar que os assuntos sejam esgotados em apenas uma obra, as duas *Investigações*, sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral, por exemplo, visam esclarecer e detalhar argumentos do *Tratado*, por isso alguns argumentos são repetidos e formulados de maneira diferente da anterior, procurando facilitar o entendimento do leitor, o que não significa mudança de posição ou contradição por parte do autor. De toda forma, não se pode ler a obra de Hume de maneira parcial, recortada, fragmentada. Todas as partes estão relacionadas entre si, os argumentos são amplos e sua devida compreensão se dá com a leitura mais abrangente.

No caso da interpretação de Norton para a primeira seção da *Investigação*, parece-me haver uma leitura enviesada, que buscou especificamente sustentação para uma noção exterior ao texto. A relação entre ceticismo e a negação das distinções morais não é feita direta nem explicitamente no texto, como Norton sugere. A passagem, na íntegra apresenta-se assim:

Aqueles que negaram a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os contendores insinceros, pois, não é concebível que alguma criatura humana pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres e ações fossem igualmente dignos da estima e consideração de todas as pessoas. A diferença que a natureza estabeleceu entre um ser humano e outro é tão vasta e, além disso, tão mais ampliada pela educação, pelo exemplo e pelo hábito que, quando considerados simultaneamente os extremos opostos, não pode existir ceticismo tão meticuloso nem certeza tão inflexível que negue absolutamente toda distinção entre eles. (EPM 1.1).

Esta passagem, de fato, aponta para a impossibilidade da negação das distinções morais – uma posição que Hume combate durante toda sua obra moral. A equiparação do ceticismo com esta posição, porém, não é clara nem explícita. A referência ao *ceticismo tão escrupuloso* pode possuir um caráter meramente ilustrativo: mostra-se como a figura daquele pensador que maximiza a dúvida e a suspensão do juízo, mais do que qualquer outro pensador, mesmo se comparado a outros cétricos mais moderados. Se mesmo este filósofo hipotético não é capaz de negar as distinções morais, então, como

poderia fazê-lo outros pensadores menos comprometidos com tais princípios? O uso desta figuração não implica a ligação que Norton quer demonstrar, ao contrário, mostra uma distinção entre os céticos e aqueles que negam as distinções morais, cabendo ao cético o papel de referência, de ponto máximo de filósofo que faz uso da dúvida, algo que só pode ser hipotético e que não é possível de se encontrar na obra de nenhum pensador.

O outro argumento, extraído a partir de uma passagem da quinta seção da *Investigação*, também recai no mesmo equívoco interpretativo. Hume já havia demonstrado, em seu *Tratado*, que seu ceticismo é um ceticismo moderado que se diferencia daquilo que é comumente encontrado na obra de outros pensadores antigos e modernos. E nesta passagem vemos como ele se diferencia dos demais no aspecto moral. Enquanto os céticos morais costumam qualificar as virtudes como artificiais partindo de sua utilidade social, ele aponta para uma noção natural, própria da constituição da mente humana, que serve de base para todo discurso moral. Este elemento natural que exclui a artificialidade das virtudes, embora algumas sejam, de fato artificiais e aprimoradas e encorajadas pela educação, hábito e costume. O papel da filosofia, da razão e da educação na constituição dos valores morais é abordado mais detalhadamente ao longo do Livro III do *Tratado*, na *Investigação* não é explorado com o mesmo rigor e profundidade, contudo, ao considerarmos as argumentações apresentadas aqui e lá, veremos que Hume admite a existência de *ambas* virtudes, naturais e artificiais, sugerindo que sua posição aprofunda a doutrina cética criticada na passagem citada.

Deve-se observar que a interpretação de Norton não se fundamenta exclusivamente na obra de Hume, mas envolve também a interpretação de todo o contexto filosófico e histórico em que esta filosofia está inserida. Sua definição de ceticismo moral não foi extraída dos escritos humeanos e sua afirmação de que Hobbes é um modelo de cético moral também não deriva de passagens internas da obra de nenhum destes dois filósofos. Norton se concentra especialmente no desenvolvimento de duas correntes filosóficas morais modernas, uma iniciada por Hobbes, que nega a realidade das distinções morais, e outra, da qual fazem parte Shaftesbury e Hutcheson e, supostamente, também Hume, que busca combater tal negação. Portanto, podemos dizer que a interpretação de Norton é *externa*, ou seja, o intérprete vai até o texto do filósofo previamente munido de conceitos em busca de passagens que os confirmem. Talvez por isso, para conseguir este suporte conceitual, suas interpretações muitas vezes parecem recortadas de uma argumentação anterior, mais ampla, ou sem recorrer a outras obras onde ficam mais claros os pontos apresentados por Hume. A leitura da primeira seção da *Investigação* mostra um exemplo deste recorte feito por Norton, onde se pode ver que a equiparação do ceticismo à negação das distinções morais não fica clara nem explícita. Pelo contrário, o uso da figura de um cético

excessivamente escrupuloso parece servir de contraponto para esta posição de negação. Já a interpretação da quinta seção precisa de suporte de outros argumentos encontrados em obras anteriores para uma compreensão mais precisa e exata. A abordagem é de um tema completamente diverso daquele proposto por Norton e envolve problemas diferentes daqueles tratados na primeira seção e em outras seções anteriores – que são dados como já resolvidos.

A conclusão geral é que os principais conceitos da posição de Norton podem não corresponder ao que, de fato, encontramos na teoria moral de Hume, dado o método que o comentador usa para elaborar sua interpretação. A definição de ceticismo moral assumida por Norton precisa ser analisada com mais cuidado antes de ser admitida como a mesma posição de Hume. Para uma interpretação mais segura, é preciso buscar internamente na obra aquilo que o próprio filósofo entende por *ceticismo moral* e como sendo a posição hobbesiana.

* * *

A interpretação e análise da teoria moral hobbesiana, especialmente no que se refere ao seu caráter cético, é tema merecedor de um estudo aprofundado e cuidadoso que foge ao escopo deste trabalho. No entanto, visto a importância de se dispor de alguma referência para se verificar a posição de Hume diante desta teoria, podemos recorrer à apresentação oferecida por Norton.

Muitas teorias morais estavam disponíveis, cada uma a sua maneira tentando resolver o problema da fundamentação moral. Uma destas alternativas era o “naturalismo rigoroso” do filósofo inglês Thomas Hobbes. A filosofia de Hobbes tem uma grande relevância, de acordo com Norton, foi a partir da publicação da obra deste filósofo que o problema da fundamentação moral passou a ser a preocupação mais urgente da filosofia britânica.

Hobbes era um grande entusiasta da nova ciência que se desenvolvia no período moderno e sua filosofia foi grandemente influenciada por este entusiasmo. Ele resgata o atomismo grego de Leucipo e Demócrito, com algumas modificações, e parte do pressuposto que a natureza é constituída de minúsculos corpos dotados de movimento. O homem, para Hobbes, é apenas mais uma parte da natureza e, portanto, também é constituído de corpos em movimento. Uma das conseqüências deste atomismo é que todas as tentativas de se encontrar distinções qualitativas substantivas no mundo são infundadas – tudo na natureza é constituído da mesma forma, por corpos em movimento, portanto, não faz sentido atribuir valores diferentes a diferentes aspectos da natureza. O homem não possui nenhum destaque dentro da natureza e o mesmo tratamento dispensado para os outros aspectos do mundo físico

deve ser aplicado também ao homem, isto significa que se a natureza pode ser explicada cientificamente, o homem também pode. Uma vez que o homem não possui privilégio nenhum dentro da natureza e pode ser explicado da mesma maneira que qualquer outro aspecto do mundo físico, não faz sentido também, como era comum na filosofia Escolástica, explicar o mundo com termos da psicologia humana, como perfeição e afeição, por exemplo.

O homem é, então, um corpo na natureza que, assim como todos os outros, é suscetível de ser atingido por outros corpos, inclusive outros homens. Além disso, o homem também é capaz de desejar e também de se articular para satisfazer este desejo. Satisfazer um desejo, de acordo com a teoria de Hobbes, significa mover-se em direção ao objeto de desejo. Este movimento pode entrar em choque com o movimento de outros homens, portanto, cada indivíduo está completamente preocupado com o cuidado de si, preocupado em manter sua capacidade de desejar e de satisfazer seus desejos. Por conta deste choque de movimento e do cuidado constante em evitar que tais choques impeçam os homens de se satisfazerem, Hobbes considera razoável que a base das teorias moral e política seja o egoísmo do homem. Valores como *bondade* e *virtude* não são mais que meros nomes para aquelas coisas aprazíveis e que satisfazem os desejos dos homens. Neste sentido, *desejo* não é o nome de uma atividade psicológica distinta, mas sim o nome de uma atividade física – o movimento do corpo em direção a um objeto que lhe cause prazer.

Diante destas considerações, o domínio moral derivado da filosofia de Hobbes pode ser delineado como não tendo nenhum *sumo bem*, algo que seja bom em si mesmo e que deva ser desejado por si só, bem como não tem valores ou fins objetivos, nem tampouco um desejo desinteressado pelo bem dos outros. O homem é parte da natureza e não há natureza transcendental. Hobbes também afirma que não há princípios que possam guiar o comportamento dos homens em qualquer circunstância: se há leis, elas não passam de comandos arbitrários de um soberano ou de Deus.

Com isso, temos que, para Hobbes, as distinções morais não passam de nomes que descrevem certos tipos de movimentos internos e não se referem a qualquer qualidade objetiva existente nos objetos do mundo. Assim, as distinções morais são subjetivas e não possuem existência real. A oposição de Hume à filosofia de Hobbes é encontrada textualmente e não deixa margem de dúvidas. Os já citados parágrafos 1 e 2 da primeira seção da *Investigação* deixam essa oposição bem clara e evidente. Outra crítica, desta vez, porém, indireta, feita a Hobbes por Hume encontra-se em EPM 1.10, quando trata do melhor método para se analisar o fenômeno moral. Hume diz:

O outro método científico, no qual inicialmente se estabelece um princípio

geral abstrata que depois se reamifica em uma variedade de inferências e conclusões, pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste como em outros assuntos. Os homens estão hoje curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não dão ouvidos a argumentos que não sejam derivados da experiência. (EPM 1.10).

O método hobbesiano parece se encaixar bem na descrição deste método que, segundo Hume, é inadequado à natureza do problema moral. Hobbes parte do pressuposto de que os objetos do mundo são constituídos de átomos e, a partir daí, infere todas suas conclusões acerca do fenômeno moral. O atomismo defendido por Hobbes não pode ser comprovado pela experiência e, portanto, é uma hipótese. As hipóteses são vistas por Hume como fonte de erro e devem ser rejeitadas por toda investigação judiciosa⁸.

Podemos ainda nos referir à crítica de Hume aos sistemas morais que pretendem derivar toda distinção moral a partir de certo princípio do egoísmo natural a todos os homens. Na *Investigação*, Hume se estende longamente sobre este assunto, demonstrando como apenas este princípio não é suficiente para explicar toda a gama de distinções morais realizadas pelos homens. Mas a passagem a seguir é de especial importância para o que pretendemos demonstrar aqui:

Essa dedução da moral a partir do amor de si mesmo, ou de uma atenção aos interesses privados, é uma idéia óbvia, e não é inteiramente um produto dos ataques temerários e arroubos divertidos dos cétricos. Para não mencionar outros, Políbio, um dos mais circunspectos e judiciosos, assim como dos mais dignos, entre os autores da Antigüidade, atribuiu essa origem egoísta a todos os nossos sentimentos de virtude. Mas, embora o sólido sentimento prático do autor e sua aversão a todas as sutilezas fúteis tornem sua autoridade no presente assunto muito considerável, este não é um tema a ser decidido pelo recurso à autoridade, e a voz da natureza e a da experiência parecem se opor claramente à teoria egoísta. (EPM 5.6).

A doutrina moral de Hobbes define as distinções morais como os desejos pessoais de cada indivíduo e afirma que são sempre estes desejos que são considerados quando os homens agem. Ainda que possam se unir e coordenar ações para o atendimento de um interesse comum, é sempre a segurança pessoal e egoísta que é almejada em primeiro lugar. Ou seja, a teoria moral de Hobbes é basicamente uma teoria egoísta, a qual é combatida por Hume.

Estas passagens não deixam dúvidas quanto a oposição de Hume a Hobbes e David Norton está correto em indicar essa divergência como parte central da teoria moral humeana, especialmente na

⁸ A posição de Hume contra as hipóteses foi herdada do método de Isaac Newton que, conforme aponta Kemp Smith, rejeitou inteiramente o uso de hipóteses em sua explicação para a filosofia natural (cf. Kemp Smith, 2005, p. 54).

*Investigação*⁹. Contudo, o que não o texto não evidencia é que Hume associa a filosofia de Hobbes ao ceticismo moral, como pretendem os comentadores. Voltando-nos à oposição de Hume às teorias egoístas, vemos que estas não são exclusivamente céticas, outros autores, inclusive o elogiado Políbio, aderem a esse princípio como explicação das distinções morais. Assim, o fato de Hobbes defender que toda distinção moral é subjetiva e deriva dos desejos pessoais de cada indivíduo (mesmo quando eles agem em conjunto) não implica que Hume considere Hobbes um cético moral. Encontramos, todavia, no apêndice 2 da *Investigação* uma passagem na qual Hobbes é citado literalmente (portanto, a referência é direta e não interpretativa) e aproximado da filosofia epicurista, e não dos céticos:

Os que concluem, a partir da tendência aparente dessa opinião, que os que a professam não podem experimentar os verdadeiros sentimentos de benevolência, nem ter alguma consideração pela genuína virtude, freqüentemente descobrirão que, na prática, estão muito equivocados. A probidade e a honra não eram estranhas a Epicuro e sua seita. Atiço e Horácio não parecem ter recebido da natureza e cultivado pela reflexão inclinações tão generosas e amigáveis quanto qualquer discípulo das escolas mais ascéticas. E, entre os modernos, Hobbes e Locke, que defenderam o sistema egoísta da moral, levaram vidas irrepreensíveis, embora o primeiro não tenha se submetido a nenhuma coerção religiosa que pudesse suprir os defeitos de sua filosofia.

Mais adiante, Hume continua:

Um epicurista ou hobbesiano admite prontamente que existe no mundo a amizade, sem hipocrisia ou disfarce, embora possa tentar, por uma química filosófica, como que reduzir os elementos dessa paixão aos da outra, e explicar todas as afecções como se fossem no fundo o amor de si mesmo distorcido e moldado em uma variedade de aparências por um viés particular da imaginação. (EPM Ap. 2.3-4).

Hume parece, nestas passagens, entender que o princípio fundamental da teoria moral de Hobbes se aproxima do princípio defendido pelos epicuristas, aproximando-o desta seita e não fazendo qualquer referência ao seu suposto ceticismo. Essas passagens nos permitem concluir que a definição de Hobbes como um paradigma de cético moral não é compartilhada por Hume e, embora seja clara a oposição deste àquele, disso não decorre sua oposição ao ceticismo moral.

⁹ Hume se opõe a outras posições morais ao longo de sua teoria, como podemos ver nas duas primeiras seções do Livro III do *Tratado*, nas quais se empenha em combater o *racionalismo moral*.

CONCLUSÕES

O tema do ceticismo moral em Hume

À primeira vista, o ceticismo moral parece não fazer parte do repertório de temas analisados por Hume em sua teoria moral. Sua teoria moral está exposta nos ensaios morais, no *Tratado* e na *Segunda Investigação*. Em nenhuma delas encontramos o ceticismo figurando como um objeto explícito de análise ou estudo nos mesmos moldes da abordagem do ceticismo que Hume realiza em sua epistemologia. No Livro III do *Tratado*, dedicado à moral, como já apontamos, o ceticismo moral sequer é abordado e termos relacionados ao assunto, como *cético* e *ceticismo* não são citados, bem como não são feitas referências a filósofos céticos ao longo de todo Livro III, no qual a teoria moral humeana é apresentada. E, embora abra sua *Investigação* abordando os céticos (de maneira crítica) e aponte alguns problemas pontuais na posição moral cética, como mostramos anteriormente, o ceticismo moral não figura como objeto de análise. Já seu ensaio *O cético*, apesar de ser um texto integralmente dedicado à doutrina moral cética, além de não retratar a posição de Hume diante dessa doutrina (uma vez que ele não fala em voz própria nos ensaios), apresenta os céticos junto das seitas dogmáticas (ou *filosóficas*, na terminologia do ensaio), sugerindo que o ceticismo é apenas mais uma posição filosófica entre tantas outras, isto é, sem lhe conferir nenhum destaque.

Contudo, um olhar mais atento sobre o panorama criado pelas obras morais de Hume indica que o ceticismo pode desempenhar um papel mais importante em sua teoria. O *Tratado* mostra alguns indícios indiretos da influência do ceticismo sobre o pensamento moral humeano, dos quais podemos citar a rejeição da razão como único fundamento dos juízos morais, a primazia dada à experiência como validação de argumentos e a aproximação entre os juízos morais e os juízos estéticos, todos esses elementos, ainda que não explicitem o ceticismo moral de Hume, indicam que há, pelo menos, alguns pontos importantes de aproximação. Também o ensaio *O cético* fornece pontos importantes que sugerem a relevância do tema para a moral humeana. De longe, é o ensaio mais longo, o que indica que, pelo menos, o tema demandou atenção e esforço da parte de Hume em sua descrição. Além disso, o ensaio apresenta uma estrutura argumentativa diferente dos demais e é o único que envolve posições defendidas pelas demais seitas, sugerindo, ao menos, que o ceticismo requer um tratamento diferenciado.

Vimos também que o tema do ceticismo moral suscita intensos debates entre os comentadores de Hume, que vêm aí um ponto crucial no entendimento de sua teoria moral. Duas das

mais importantes interpretações da teoria moral humeana têm o ceticismo moral como eixo: Kemp Smith, que entende a filosofia de Hume como uma forma de *naturalismo*, interpreta o ceticismo como um importante instrumento que o filósofo dispõe para explicar os fenômenos morais e o papel desempenhado pela razão e pelas paixões e sentimentos; David Norton, por outro lado, confere maior centralidade ainda ao ceticismo moral e o considera como a principal motivação de Hume ao elaborar sua teoria, que tem essa doutrina como objeto de ataque.

A partir dessas observações, vemos que, embora não figure explicitamente como um objeto de análise da filosofia humeana, o ceticismo moral desempenha um importante papel na teoria de Hume e sua perfeita interpretação depende diretamente da compreensão do significado que o ceticismo moral adquire no contexto humeano.

A posição moral de Hume

É difícil distinguir a posição filosófica de Hume e identificar seus adversários, visto que o autor não costuma nomear os objetos de suas críticas. Os comentadores de sua obra, considerando o contexto filosófico e histórico no qual os textos humeanos estão inseridos, indicam quais os nomes mais apropriados para as críticas de Hume. Mas percebemos ao longo de sua teoria moral algumas categorias filosóficas combatidas pelo filósofo, tais como os *racionalistas morais*, ou seja, aqueles filósofos que pretendem que as distinções morais sejam uma conformação com os princípios da razão; os *egoístas*, que defendem exclusivamente o sentimento egoísta como fonte das distinções morais; os *dogmáticos*, ou aquelas pessoas que aderem cegamente aos seus princípios e abrem mão de um discurso lógico e racional para defenderem suas posições; os *céticos*, que são aqueles que tomam parte nos debates por uma afetação e um desejo de exhibir suas habilidades intelectuais e solapar a argumentação de seus interlocutores, ainda que não acreditem nos princípios que defendem; e, por fim, aqueles filósofos que negam a existência das distinções morais que, considerando o apresentado acima referente à filosofia de Hobbes, não podemos nomear, necessariamente, como céticos.

Este abrangente leque de opositores impõe uma questão crucial: se Hume apresenta críticas, ainda que não efusivas, às tradições dogmáticas e também ao ceticismo, qual a natureza de sua filosofia? São poucas as opções de resposta. Ou Hume pretende desenvolver uma filosofia dogmática original, ou sua teoria é uma forma mais elaborada daquele ceticismo que ele critica. À exceção da oposição aos racionalistas morais, o *Tratado* não apresenta críticas diretas a nenhum autor específico ou

doutrina filosófica. A *Investigação*, por outro lado, abre-se com uma crítica àqueles que se apegam ferrenhamente a seus princípios e também àqueles que não acreditam nos princípios que defendem (descrições que parecem abranger dogmáticos e céticos), além disso, a obra é permeada por críticas pontuais e diretas aos céticos que, embora nenhum nome particular se revele, têm suas posições duramente combatidas. A crítica à conduta cética na *Investigação* é bem mais veemente que aos dogmáticos (que não passa da referência feita no parágrafo de abertura do livro), e levou comentadores a inferirem a teoria moral humeana como uma forma de dogmatismo, como por exemplo, David Norton e sua interpretação da filosofia moral de Hume como uma *teoria moral do senso comum*. Também Kemp Smith refutou o ceticismo da teoria moral humeana, privilegiando seu caráter naturalista, concluindo ser esta filosofia uma espécie de *naturalismo moral*.

Entretanto, se tomarmos um ponto de vista mais abrangente e nos referirmos à concepção de ceticismo moral exposta no ensaio *O cético*, poderemos perceber alguns pontos importantes de aproximação entre a teoria moral humeana e aquela forma de ceticismo. Em primeiro lugar, Immerwahr aponta que a maneira como a felicidade é abordada no *Tratado* aproxima-se da definição de felicidade apresentada no ensaio *O cético* e é diferente daquela referida às seitas dogmáticas, ou *filosóficas*, para se respeitar a terminologia dos ensaios.

Um dos pontos centrais é uma maneira diferente de pensar a felicidade. Os outros três oradores [os outros três ensaios] falam da felicidade em termos de um **objeto** particular que é perseguido. Para o Cético, *os objetos não possuem absolutamente nenhum valor em si mesmos, seu valor deriva exclusivamente da paixão*.

Mais adiante:

Há um grande grau de semelhança entre a definição de felicidade de Hume e do Cético. A teoria cética de que a felicidade requer que as paixões não sejam *exigentes* nem *ferozes* é muito similar à forma como Hume considera as paixões no *Tratado* (...) O *Tratado* não identifica especificamente a felicidade com a predominância das paixões calmas, mas é claro que Hume pense que as paixões calmas são preferíveis às violentas. (Immerwahr, 1989, p. 315).

Entre o *Tratado* e o ensaio *O cético*, pudemos notar uma semelhança na estrutura argumentativa. O ensaio traz uma tese tipicamente cética, extraída da experiência, que afirma que nenhum objeto possui valor moral em si mesmo. Essa tese explica como se dá a preferência por certos objetos quando os sentidos participam da avaliação, e também quando o espírito percorre sozinho os

objetos, sem auxílio dos sentidos. Mais adiante, o cético apresenta um argumento adicional “mais convincente, ou pelo menos mais geral” e mais apropriados aos homens “habitados a pensar”. O argumento em questão explora a maneira como se dão as operações do raciocínio e o espírito humano percorre seus objetos. O primeiro destes dois argumentos é extraído da constatação da diversidade da experiência: ao perceber que diferentes homens em diferentes condições manifestam preferências por diferentes objetos, pode-se concluir que os objetos, em si mesmos, não possuem valor moral. Este é um procedimento tipicamente cético. Contudo, o segundo argumento não é extraído dessa fonte, mas deriva de uma análise da própria natureza do problema, não se limitando à diversidade da experiência. Este é um procedimento diferenciado, não encontrado em todas as formas de ceticismo, indicando que Hume possui uma concepção original, ou pelo menos, mais extensa, da aplicação do ceticismo, descrevendo uma forma mais *sofisticada* de ceticismo.

Algo semelhante é encontrado em T 3.1.1, quando Hume argumenta contra o racionalismo moral. É apresentado um argumento inicial, derivado diretamente da experiência, que prova que a razão não é capaz de influenciar as ações. Mais adiante, no entanto, o filósofo lança mão de um novo argumento desenvolvido a partir da análise da própria faculdade da razão (cf. T 3.1.1.17), ou seja, da própria natureza do problema. Este também pode ser apresentado como um indício da proximidade de Hume com o ceticismo moral.

De volta à *Investigação*, a crítica desferida por Hume aos dogmáticos se assemelha muito à crítica que o cético apresenta contra os filósofos no início de seu ensaio. Na *Investigação* Hume diz que:

(...) é de se esperar a mesma aderência cega aos próprios argumentos, o mesmo desprezo por seus antagonistas e a mesma veemência apaixonada em defender sofismas e falsidades. E como não é do raciocínio que nenhum desses contendores deriva suas doutrinas, é inútil esperar que qualquer lógica – que não se dirige aos afetos – seja jamais capaz de levá-los a abraçar princípios mais sadios. (EMP 1.1).

No ensaio *O cético*, temos:

Quando o filósofo consegue estabelecer um princípio fundamental, talvez capaz de explicar um grande número de efeitos naturais, passa a aplicar o mesmo princípio ao universo inteiro, atribuindo a esse princípio todos os fenômenos, mesmo que seja à custa do mais violentamente absurdo raciocínio. (Hume, 1996, p. 175).

Estas duas passagens indicam que Hume compartilha a mesma visão que atribui aos céticos

a respeito dos filósofos dogmáticos, os considerando pessoas interessadas em defender os próprios princípios a todo custo, devido a um apego apaixonado que não admite reflexão lógica. Isto pode nos levar a pensar que, na opinião de Hume, os dogmáticos são adversários que não devem ser combatidos, uma vez que são movidos por suas paixões e não pela razão – o que torna inviável qualquer forma de diálogo – o que explicaria a falta de outras críticas ao longo da *Investigação*, enquanto os céticos, que são duramente criticados, ainda podem ser considerados bons adversários, visto que não se apegam apaixonadamente a seus princípios e admitem alguma lógica e argumentação nos debates.

O ceticismo moral de Hume

A interpretação de Hume como um filósofo moral empenhado em combater o ceticismo moral, da forma como apresentada por David Norton, sustenta-se, principalmente, na figura de Thomas Hobbes como um filósofo cético moral. Entretanto, o ceticismo moral de Hobbes é questionável e o próprio Hume não compartilha desta opinião, aproximando o filósofo inglês dos epicuristas. Hobbes, de fato, figura-se entre aqueles que Hume critica, porém, sua adesão ao ceticismo não parece tão certa nem definitiva, o que compromete a interpretação de Norton.

As duras e variadas críticas dirigidas por Hume aos céticos ao longo de toda a *Investigação*, em vez de indicar um maior rigor do filósofo contra essa doutrina, parece sugerir que, para Hume, o ceticismo ainda é uma forma de filosofia racional e lógica, que admite debate e, portanto, digna de ser considerada. O ceticismo, assim, não seria um inimigo a ser refutado, mas uma doutrina passível de reformulação, que pode ser apresentada de forma mais refinada, uma vez que pode ser mais detalhada, extensa e abrangente, especialmente ao considerar a natureza própria dos problemas, e mais positiva, não se restringindo apenas a criticar posições dogmáticas, mas também propondo princípios da natureza humana capazes de explicar os fenômenos morais, além disso, o ceticismo pode apresentar argumentos melhores, mais abrangentes e universais, extraídos de um princípio mais seguro, que é a experiência e que, por isso, conferem maior segurança às tentativas de solução dos problemas.

Diante de tudo isso, podemos afirmar, à guisa de conclusão, que o filósofo escocês David Hume elabora uma teoria moral que se caracteriza como uma forma mais elaborada e sofisticada de ceticismo, que se opõe ao dogmatismo moral e descreve e explica os fenômenos morais a partir da aplicação original do método experimental.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J., *Hume e o ceticismo antigo*, in. Revista Sképsis, vol. 1, n. 2, 2007, São Paulo.
- BAIER, A., *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*, 1991.
- BAILLIE, J., *Routledge philosophy guidebook to Hume on morality*. Ed. Routledge, 2000, Nova Iorque.
- BALIEIRO, M. R., *Razão e sentimento na teoria moral de Hume*, in. Cadernos de ética e filosofia política, vol. 7, n. 2, 2005, São Paulo.
- BRICKE, J., *Mind & morality. an examination of Hume's moral psychology*. Ed. Oxford University Press, 1996, Nova Iorque.
- BROADIE, A. (ed.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Ed. Cambridge University Press, 2003, Nova Iorque.
- BROCHARD, V., *A moral antiga e a moral moderna*, in. Cadernos de ética e filosofia política, vol. 8, n. 1, 2006, São Paulo.
- CONTE, J., *Sobre a natureza da teoria moral de Hume*, in. Revista Kriterion, n. 113, 2006, Belo Horizonte.
- DELEUZE, G., *Empirismo e subjetividade, ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, Editora 34, 2001, São Paulo.
- FIESER, J., *Teoria moral de David Hume*, in. The internet encyclopedia of philosophy (<http://www.iep.utm.edu>). Trad. Jaimir Conte, 2001.
- GARRETT, D., *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Ed. Oxford University Press, 1997, Nova Iorque.
- GARRETT, D., *Introduction*, in: Kemp Smith, 2005.
- GUIMARÃES, L., *Reason and sentiments in Hume's moral theory*, in. Revista Dois Pontos, vol. 1 n. 2, 2005, Curitiba.
- HOBBS, T., *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Ed. Martins Fontes, 2005, São Paulo.
- HUME, D., *An enquiry concerning the principles of morals (EPM)*. Ed. Oxford University Press, 2006, Nova Iorque.

- HUME, D., *Ensaaios morais, políticos e literários (Ensaaios)*, in. Coleção Os Pensadores. Ed. Nova Cultural, 1996, São Paulo.
- HUME, D., *Essays moral, political and literary*. Ed. Cosmo Classic, 2006, Nova Iorque.
- HUME, D., *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*. Ed. Unesp, 2003, São Paulo.
- HUME, D., *Tratado da natureza humana*. Ed. Unesp, 2000, São Paulo.
- HUME, D., *Treatise of human nature (T)*. Ed. Oxford University Press, 2006, Nova Iorque.
- IMMERWAHR, J., *Hume's essays on happiness*, in. Hume Studies, vol. 15 n. 2, 1989.
- KEMP SMITH, N., *The philosophy of David Hume*. Ed. Palgrave Macmillan, 2005, Nova Iorque.
- LIMONGI, M. I., *O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo*, in. Analytica, vol. 10, n. 2, 2006, Rio de Janeiro.
- MACKIE, J. L., *Hume's moral theory*. Ed. Routledge, 1980, Nova Iorque.
- NORTON, D., *David Hume: common-sense moralist, skeptical metaphysician*. Ed. Princeton University Press, 1982, Princeton.
- NORTON, D. (ed.), *The Cambridge companion to David Hume*, Ed. Cambridge University Press, 1993, Nova Iorque.
- OLIVEIRA, C., *Ser sóbrio e racional: os usos ambíguos da razão na literatura dietética dos primórdios das luzes inglesas*, in. Scientiae Studia, vol. 4, n. 1, 2006, São Paulo.
- RAPHAEL, D. D., *British Moralists, 1650 – 1800*, Vol. 1. Ed. Hackett Publishing Company, 1991, Indiana.
- RAWLS, J., *História da filosofia moral*, Editora Martins Fontes, 2005, São Paulo.
- RUSSEL, P., *The riddle of Hume's Treatise*. Ed. Oxford University Press, 2008, Nova Iorque.
- RUTHERFORD, D. (ed.), *The Cambridge companion to early modern philosophy*, Ed. Cambridge University Press, 2006, Nova Iorque.
- SCHNEEWIND, J., *A invenção da autonomia*, Editora Unisinos, 1999, São Leopoldo.
- SCHNEEWIND, J., *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge University Press, 2003, Nova Iorque.
- SMITH, P. J., *Tipos e usos de argumentos céticos em Hume*, in. Revista Integração,

2008, São Paulo.

STROUD, B. *Hume*. Ed. Routledge, 1977, Nova Iorque.