

Analogia humeana entre a ação moral e o movimento mecânico: uma interpretação para a relação entre as paixões e a razão

Andreh Sabino Ribeiro *

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em apresentar a analogia que David Hume (1711 – 1776) estabelece entre a ação moral e o movimento mecânico como indicativo claro de sua compreensão acerca da relação entre a razão (direção) e as paixões (força) na conduta humana. Estendendo-se desde a epistemologia moral de Hume até sua moral social, a noção que carrega a referida analogia serviria para endossar a tese de que o filósofo escocês almejava ser uma espécie de “Newton das ciências morais”. Isto significava pensar a filosofia moral dentro dos limites da natureza e permitir-lhe uma autonomia investigativa, especialmente em relação à instância religiosa. O próprio projeto filosófico de Hume seria performático da imagem do movimento, enquanto formado por uma composição indissociável entre o impulso do conteúdo de tendência sentimentalista, na esteira de Shaftesbury e Hutcheson, e o direcionamento metodológico do rigor empirista de origem baconiana-newtoniana.

Palavras-chave: Filosofia moral e filosofia natural; Hume; Paixões; Razão

Abstract: The aim of this paper is to show the analogy that David Hume (1711 - 1776) makes between moral action and the mechanical movement as a clear indication of his understanding of the relationship between reason (direction) and passions (force) in human conduct. Stretching from Hume's moral epistemology to his social theory, the notion that carries this analogy would serve to endorse the view that the Scottish philosopher was trying to become a sort of "Newton of the moral sciences." This meant thinking about moral philosophy within the limits of nature and allowing an independent research, especially in relation to the religious tradition. Hume's philosophy could be also a performative image of the movement, while an inseparable composition made of the impulse of the contents of sentimental trend, according to Shaftesbury and Hutcheson, and the direction of the empirical methods come from Francis Bacon and Isaac Newton.

Keywords: Hume; Moral philosophy and natural philosophy; Passions; Reason.

Introdução

Comumente se apresenta David Hume como um filósofo que privilegia as paixões em detrimento da razão no concurso do conhecimento e do

* Professor do Departamento de Filosofia da UERN e Mestre em Filosofia pela UFC. *E-mail:* andrehnj@yahoo.com.br Artigo recebido em 20.04.2011, aprovado em 30.06.2011.

comportamento humanos, tendo como *slogans* passagens como: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (Hume, 2009: 451) e “a razão é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto” (Hume, 2009: 498).

Contudo, a intenção do autor não é de inverter a relação tradicionalmente aceita de primazia da faculdade racional sobre a passional, como se ele trouxesse uma oportunidade de revanche às paixões contra a razão. A própria relação de disputa é suprimida por ele, uma vez que cada faculdade desempenha uma tarefa de ordem diferente. Rejeita-se ainda que as paixões sejam auto-suficientes, como se a atividade racional fosse reduzida às paixões ou que a importância da sua função fosse prescindível. Assim, Hume, ao chamar atenção para a importância do papel das paixões na moralidade, não isola, não confunde e nem sobrevaloriza a faculdade passional diante da racional. Um dos meios de expressão disto reside na analogia que o filósofo formula entre movimento mecânico e ação moral. Diz:

A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade. Mas podemos considerar separadamente os efeitos resultantes das operações de cada uma dessas duas partes que compõem a mente. Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito frequentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível (Hume, 2009: 533-534).

É aqui onde fica mais explícito como o autor vê esta relação entre razão e paixões. Destarte, em várias outras passagens esta mesma noção é sustentada, desde a epistemologia moral até a moral social, ainda que não faça alusão a este trecho ou mesmo se utilize de todos os termos analógicos em questão. Importa que se perceba, o que pretendemos defender, como Hume preserva o entendimento de que a ação moral é um composto de dois elementos inseparáveis e complementares (jamais em disputa!): a razão (que fornece a direção) e as paixões (que consistem na força).

Tal modo de encarar o assunto deve-se muito ao fato da elevada admiração de Hume pela filosofia natural – como à época chamava-se a física – que alcançava grandes êxitos e tinha em Isaac Newton seu maior

nome. Por isso, na primeira seção do artigo destacaremos pontos convergentes e divergentes entre estas duas áreas do conhecimento humano em sua acepção setecentista a partir do trabalho de Hume. Em seguida veremos como especificamente a imagem do movimento mecânico insere-se no âmbito das investigações morais humeanas enquanto epistemologia. Posteriormente, prosseguiremos na teoria social de Hume tomando como chave de leitura a analogia entre movimento mecânico e ação moral.

1 Filosofia natural e filosofia moral

Ao longo da introdução do *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740)¹, o experimentalismo recebe de Hume uma saudação gloriosa. Francis Bacon aparece como o referencial incontestado a todos que seguem por esta trilha, uma espécie de “novo Tales”. Comenta Hume:

Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século desde sua aplicação à ciência da natureza. Na verdade, sabemos que o mesmo intervalo separou a origem dessas ciências: o tempo transcorrido entre TALES e SÓCRATES é quase igual ao que transcorreu entre LORD BACON e alguns filósofos recentes da *Inglaterra*, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem (Hume, 2009: 22).

Para Hume, seus predecessores² haviam contribuído com esforços salutares, ainda que deficientes, de empreender o que ele mesmo pretendia levar a cabo com o maior êxito possível. Por conseguinte, sua empreitada consistia em alcançar um rigor e uma complexidade maiores, comparável ao trabalho de Isaac Newton em filosofia da natureza. Independentemente de ter cumprido ou não, a pretensão de Hume, desde sua primeira obra, era ser o “Sócrates baconiano”³ e o “Newton das ciências morais”.

¹ O *Tratado da Natureza Humana* é a obra-prima de Hume. A maioria de suas teses é rerepresentada em novo estilo por livros posteriores, como a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) e a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751). Serão estas as três principais fontes deste artigo.

² Seriam estes os nomeados por Hume: Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (Hume, 2009, p.22).

³ Kreimendahl (2007, p.9) afirma que para os próprios pensadores do século do XVIII em geral seu tempo era tido como socrático, ou seja, que o teor principal da época fosse o foco na moralidade. Hume participa de uma das vertentes deste movimento e dentro dele se porta com um caráter peculiar. Talvez com maior honestidade pudéssemos falar de Hume como “um Sócrates baconiano”, ao invés de “o”, apesar de não deixarmos de perceber um

O que havia em Francis Bacon que agradava a Hume? A partir de Bacon o domínio do homem sobre a natureza torna-se possível, devido à distinção feita entre fato e valor. Fato é o que provém da própria natureza e que por isso depende de um método autônomo suficiente que, por ser racional e imparcial, permite conhecer a verdade ou falsidade dos assuntos condizentes. Já o valor permaneceria sob os cuidados da autoridade, no caso, a religiosa.

Bacon não desmerece a importância da teologia, deseja apenas destituí-la de seu habitual mando sobre a natureza. A luta de Bacon em última instância é contra o hábito, especificamente o que impede o desenvolvimento da ciência enquanto equivocadamente insiste inserir o valor em meio a assuntos naturais. A credibilidade da ciência estava em jogo. Ela necessitava de um aparato imparcial, encontrado exclusivamente na razão que segue o método rigoroso no trato com a natureza, apartando-se de quaisquer interferências subjetivas. A distinção que Bacon estabelecera entre fato e valor incorre em uma dicotomia entre disciplinas naturais e disciplinas morais, permitindo que estas últimas permanecessem sob a égide da tradição religiosa enquanto aquelas seguiriam autonomamente (Mariconda, 2006: 453).

Hume reassociará filosofia natural e filosofia moral. Vai mais além de Bacon, ou digamos, dá continuidade ao processo de laicização do mundo. Para Hume cabe aplicar um método autônomo e suficiente *inclusive* sobre a moral. No entanto, não se trata de verdade e falsidade neste meio porque as distinções e as motivações morais não são de origem racional (relação entre ideias e questões de fato) (Hume, 2009: 498), caminho escolhido por alguns de seus antecessores e contemporâneos para desenvolver uma moral científica. Neste campo, os maiores adversários teóricos de Hume serão os racionalistas morais, dentre eles Samuel Clarke e John Locke, para os quais a razão seria o único meio pelo qual o homem pode acessar as distinções morais, presentes nas diferenças necessárias e eternas entre as coisas. As questões morais possuiriam uma autoevidência

certo tom intencional de aprimoramento dos seus predecessores, como se reclamasse a si um “baconianismo” mais autêntico. Fica destacado que este “socratismo” remete-se ao filósofo da antiguidade pelo o acento nas preocupações com a moralidade, único ponto de concordância entre as inúmeras matizes setecentistas, pois algumas, como a humeana, distanciar-se-ão de uma perspectiva intimista e racionalista.

capaz de certeza como os raciocínios *a priori* da matemática, pois certo e errado seriam meras relações formais (Locke, 1999: 778; Clarke, 1996: 39).

Para Hume, o fato dos assuntos morais é bem peculiar, emerge dos sentimentos. Aliás, nem se trataria dos fatos mesmos, antes do valor que recebem dos homens instintivamente. Hume desenvolve uma concepção de homem com maior inserção na natureza como um todo, já que de Deus mesmo não se poderia dizer quase nada⁴, nem pressupor que o homem seja sua imagem, o que invalida a autoridade bíblica sobre o comportamento humano. Desse jeito, a natureza adquire mais voz. Além de continuar dizendo de si, pronuncia-se imperiosamente sobre o homem.

Enquanto Bacon teoriza sobre este método ideal para se conhecer cada vez mais e melhor a natureza, Newton vem a ser o que melhor dá provas de que este método é eficaz, coroando a Revolução Científica iniciada por Copérnico. Newton chamara a atenção do seu século e o seguinte, dada sua força explicativa e confirmações experimentais, o que respaldavam uma rejeição de teses metafísicas. Fora ele o grande sintetizador, conciliador e aprimorador de várias teorias físicas anteriores. Incorporou em um todo harmônico a mecânica de Galileu e a astronomia de Kepler, demonstrando ser possível estender a todo universo a ideia de lei natural, anteriormente aplicada apenas em fenômenos particulares. Assim, estaria demarcado com segurança e precisão o modo de proceder em filosofia da natureza.

A natureza parecia abrir seus segredos, cedendo as leis de sua regência aos homens. Porém, Newton mesmo não filosofa, não teoriza sobre o ser ou o conhecimento ou o agir, ainda que tenha manifestado o desejo de que sua concepção mecânica de natureza seja considerada pelos filósofos, expressando-se assim:

Oxalá pudéssemos também derivar os outros fenômenos da natureza dos princípios mecânicos, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e

⁴ As características e a vontade de Deus, mesmo que existam, não são conhecidas pelo homem e muito menos influem sobre seu agir, por escaparem da esfera da experiência. Será esta a tese principal de Fílon, um personagem dos *Diálogos sobre Religião Natural* (1779) e geralmente considerado como o porta-voz do pensamento de Hume nesta obra.

retrocedem umas em relação às outras. *Ignorando* essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre *algum método melhor de filosofar*⁵ (Newton, 1996b: 152).

E se a filosofia natural, em todas as suas partes, através da adoção desse método, vier enfim a ser aperfeiçoada, os limites da filosofia moral também serão ampliados. Pois, assim como podemos saber pela filosofia natural qual é a causa primeira, o poder que Ele exerce sobre nós e os benefícios que Dele recebemos, nosso dever para com Ele e para com nossos semelhantes há de se evidenciar pela luz da natureza (Newton, 1996a: p.80)

De tão confiante no seu método, crê Newton que a filosofia natural possa extrapolar seus limites convencionais. O físico entende a filosofia da natureza como determinante para a filosofia moral, assim como para a teologia. Estabelece deste modo a física como “filosofia primeira”. Porém, persiste a ideia medieval de que o comportamento humano está atrelado a um Ser Divino, ainda que “revelado” à luz da ciência natural, do qual se deduziria a nossa obrigação moral. Uma vez que a filosofia da natureza pudesse alcançar o conhecimento da causa primeira do movimento físico, compreenderia o poder divino sobre os homens e, por conseguinte, a ação devida destes para com o criador e entre si. Desta maneira, teria Newton rascunhado algumas indicações de como seria uma filosofia moral decorrente de seu prestigiado trabalho. A possibilidade do desdobramento estaria mais conformada a uma deontologia de significado religioso, justificada por “leis naturais”.

Embora não acatando por completo este modo de pensar, Hume encontra aí um ensejo e passa a lutar contra a ignorância da “força” que nos “move”, em sentido moral e não físico. Hume estabelece uma analogia entre física e moral e não uma derivação desta a partir daquela, como sugerido por Newton a seus sucedâneos. O interesse humeano repousa principalmente sobre o método newtoniano que, *grosso modo*, consistia em decompor o mundo (análise), a partir do máximo de fenômenos particulares, para (re)compô-lo teoricamente (síntese), em um mínimo de princípios.

⁵ Itálicos nossos.

Vale destacar, ao menos de passagem, que há uma querela acerca do grau de fidelidade de Hume ao método newtoniano, que variaria desde a clássica leitura de um Hume como o “Newton das ciências morais”, na esteira de John Passmore, Anthony Flew e Norman Kemp Smith (Noxon, 1973: 28-29), até o Hume anti-newtoniano de Peter Jones, para quem o filósofo moral não teria tido um conhecimento direto e profundo do físico, chegando a contrapor-se a ele quando prefere um projeto humanístico alinhado ao filósofo romano Cícero (Coventry, 2005: 115-117).

Kemp Smith (1964: 56-57.59.71) assinala que seriam duas as influências de Newton sobre Hume: 1) a compreensão do processo metodológico como análise (com o objetivo de determinar as experiências fundamentais) e síntese (que pretende explicar as experiências derivadas a partir das fundamentais) e 2) a construção de uma estática e mecânica da mente, ou associação de ideias, tomando como modelo a teoria gravitacional. Todavia, a relação de Hume com Newton não seria de dependência, nem tão somente analógica, mas de expansão, subordinando a filosofia natural deste a sua filosofia moral. Hume não simplesmente criaria um modelo paralelo, consoante ao de Newton. Ele tomaria a teoria deste como uma oportunidade para pensar algo mais amplo. O próprio método newtoniano é utilizado por Hume para tornar a teoria da atração universal – acreditando que a estaria corrigindo ou pelo menos defendendo a interpretação fiel dela – um caso particular da sua teoria de associação de ideias (Hume, 2009: 677).

Uma posição mais cautelosa parece ser a de Jane McIntyre (1994: 15), ao frisar que mesmo não sendo Hume um newtoniano ortodoxo ou o precursor do newtonianismo em moral, espaço mais certamente ocupado por Samuel Clarke, alega que seria inegável o esforço de Hume em aproximar, de um modo não meramente metafórico, sua teoria moral do método de Newton. Quanto a este nosso artigo, consideramos que por maior ou menor que tenha sido a real influência newtoniana sobre Hume, este não reproduziu integralmente o método do físico. Houve uma reelaboração apropriada aos novos fins. Ao menos no tocante à imagem do movimento, Hume teria preferido restringir-se à analogia. Ressalte-se ainda que o mais importante para este texto é, aceitando que o próprio Hume de fato assumia o projeto de ser o “Newton das ciências morais” e a despeito de

tê-lo cumprido ou não, compreender o peso do significado desta autointitulação para a realização de sua filosofia.

Porquanto, propõe-se Hume a observar as ações humanas, assim como Newton observou os fenômenos físicos, e chegar a um princípio comum, que por sua vez se remeta a outros princípios mais simples, dos quais todo o resto depende (Hume, 2009: 684). A perspectiva de Hume, no entanto, não é deontológica ou de fundo religioso, como poderia pretender Newton quando especula sobre a provável aplicação de seu método em filosofia moral. Hume abstém-se de questões acerca da normatividade, sobre as quais os filósofos morais frequentemente apressam-se em tratar, para provocar um ousado exame de “como agimos?”, o que soa “como nos movemos?” em sentido equiparado ao da investigação da física newtoniana sobre a força que move os corpos. Estabelece-se então uma concordância entre o filósofo da moral com o da natureza a partir da ideia de movimento, guardadas as devidas peculiaridades.

De fato o que importa para Hume é a descrição do movimento, o qual só pode ser particionado teoricamente. Todavia, os objetos da filosofia moral não são os eventos em si, como acontece com a mecânica – o que nos indica que não há correspondência perfeita entre estes dois campos de investigação, posto que a imagem do movimento mecânico serviria apenas de analogia para a moral – mas sim os juízos ou as distinções que deles fazemos, a influenciar nossa própria ação. A perspectiva da investigação moral humeana é a do espectador da ação e não a do agente. Por isso será oportuna a diferenciação entre distinção moral e ação moral, como trará a próxima seção. Para Hume, os princípios fundamentais da moral estão na própria estrutura mental humana, que compreende a razão e as paixões. Força, direção e movimento são palavras-chave para Hume, assim como o foram para Newton. Só sabemos como agimos (“movemos”) se sabemos como sentimos e pensamos (onde estão a força e a direção do movimento). Nisto consiste a revolução newtoniana de Hume: lutar contra a ignorância que nos move através de um método suficiente e autônomo.

Na mente, e apenas nela, encontramos a lógica (ou “lei”) a partir da qual se pode fazer uma teoria moral. Herdando e adaptando as concepções de natureza e homem encontradas em Bacon e Newton, Hume propugna uma moral com pretensões científicas, o que proporcionaria um abandono

de modelos éticos pautados na eternização de parâmetros de conduta e distantes da felicidade humana.

2 Motivação e julgamento morais

David Hume é um cientista cujo objeto específico é a natureza humana. Interessa saber como os homens *agem* ou tem agido e *não como devem agir*⁶. Almejava, deste modo, explicar como e porque se desenvolveu no decorrer da história o fenômeno da moralidade, sem recorrer a ideias ou faculdades inatas implantadas em nós por Deus. Sua teoria moral é construída a partir de hipóteses causais, encontradas e justificadas exclusivamente nos limites da experiência humana (Mackie, 1980: 6).

Como os filósofos da natureza, Hume persegue a regularidade, condição para que se possa fazer ciência e utilizar-se do método experimental. Apesar da enorme variabilidade natural e cultural do comportamento humano, subsiste algo de constante e universal, que demarca e valora a diferença entre as ações morais (Hume, IPM, 2004: 226). Argumenta:

A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos (Hume, IEH, 2004: 123).

Hume não quer determinar quais são as qualidades morais a serem aprovadas, porém quais as causas que nos levam a consenti-las. Quer dizer, uma vez que todos naturalmente julgamos o comportamento humano, por meio de qual critério realizamos isto? Tal pergunta conduziria à descoberta da “verdadeira origem da moral”, que por si define os exatos papéis desempenhados pela razão e o sentimento neste ambiente. Os resultados da

⁶ Guimarães (2007: 212-213) considera que Hume nas obras “Ensaio morais, políticos e literários” e “História da Inglaterra” acresça a seu espírito de investigador newtoniano o de “educador moral”, esboçando uma sutil normatividade. Ainda assim, estas iniciativas não acontecem sob a forma de prescrição direta, antes, imbuídos da força motivadora das paixões, destinam-se a incitar estímulos responsáveis por condutas que contribuem com a ordem social e a felicidade geral.

investigação não poderiam vir propriamente da observação dos atos morais, mas da distinção que deles fazemos, o que nos influenciaria, ao menos parcialmente, na nossa própria conduta. Não importa a descrição dos eventos, e sim a *análise* do “complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de mérito pessoal”, ou seja, os julgamentos morais. As palavras de apreço e reprovação formam os casos particulares a serem catalogados pela razão do investigador, que procura regularidades a fim de *sintetizá-las* em máximas gerais (e não últimas!) ou princípios naturais e universais da moralidade, “o fundamento da ética” (Hume, IPM, 2004: 230).

Hume destaca que há aí a ligação entre duas questões distintas. Uma é a da motivação moral e a outra é a do julgamento. Ele trata a primeira no livro 3 do *Tratado* apenas em função da segunda, que lhe parece mais importante e mais complexa. Conforme o tipo de atividade moral (motivação e julgamento) definem-se os arranjos entre nossas atividades mentais (razão e sentimento). Seguiremos primeiramente a compreensão destas em âmbito da motivação para então passar ao nível do julgamento ou distinção moral, obedecendo a própria lógica humeana.

O entendimento ou razão pode ser exercido de dois modos. Um enquanto demonstração, isto é, a partir da relação entre ideias. Executar tal habilidade não provoca qualquer movimento, quer físico, quer moral. Por exemplo, a matemática por si não influencia a mecânica e a aritmética não define a ação de um comerciante. Isto porque não é a razão demonstrativa mesma que provoca o interesse pelas operações numéricas a que chegou, contudo as realiza para que sirvam a uma finalidade já determinada passionalmente. O outro modo de uso do entendimento acontece pela probabilidade. A partir da experiência ou questões de fato formamos um raciocínio acerca da relação entre objetos ou eventos. Assim, a razão provável descobre uma conexão entre eles, oferecendo às paixões os meios pelos quais possa evitar a dor e buscar o prazer em cada ação. Se fôssemos indiferentes aos objetos também não nos interessaríamos por eles ao descobrir relações causais entre eles. Porque temos prazer e desprazer pelos objetos, igualmente nutrimos prazer e desprazer pelo o que lhes causam. São as conexões causais descobertas pela razão provável que nos interessam e não ela que nos cria um interesse pelos objetos. Evidencia-se, desta maneira, que o poder da razão não é gerador e sim *condutor* (Hume, 2009: 449-450).

A razão, seja enquanto demonstração (inferência dedutiva), seja enquanto probabilidade (inferência indutiva), requer relação de acordo ou desacordo entre as partes para operar. Quer dizer, seus objetos são de *realidade representacional*, referem-se a coisas. Diz-se que uma ideia é verdadeira quando corresponde a objetos ou outras ideias e que é falsa quando não há correspondência. Hume concordaria com os racionalistas morais quanto à imutabilidade das distinções dos valores das ações caso a questão moral consistisse em relações de ideias. No entanto, as paixões, assim como as ações, fogem desta determinação, por se constituírem cada uma como *realidade original*, para a qual inexistente a que referirem-se. Assim, não faria sentido considerar paixões e atitudes como verdadeiras ou falsas. Por isso nenhuma ação pode ser racional nem irracional, considerando que estes adjetivos designem uma decisão que pudesse *originar-se* de um uso ou desuso da razão (Hume, 2009: 498).

Não é quando usamos ou não usamos a razão que distinguimos o bem do mal morais ou que nos motivamos a agir conforme um ou outro. Para Hume, de fato, não deixamos de usar a razão para julgar o comportamento humano, ao menos na maioria dos casos. Portanto, a presença da racionalidade não seria critério de demarcação dos valores morais, nem do interesse por nenhum deles. Entretanto, para Hume também não faria sentido considerar uma ação racional se o que se entende por isso é que seja a faculdade racional a responsável por fazer uma distinção sozinha ou provocar algum interesse sequer. Se há uma recusa em se falar de verdade ou falsidade na moralidade, porque nenhuma ação e paixão tem a que referirem-se, não é o suficiente para se dizer que a razão não coopere com as paixões na consecução da moralidade de alguma maneira.

O que cabe então à razão? Seu papel consiste em: 1) despertar uma paixão quando leva à mente informações concernentes ao interesse da mesma paixão e 2) descobrir, pela conexão entre causa e efeito, os meios pelos quais uma paixão possa atingir seu fim. Estas operações da razão são juízos e, como tais, passíveis de erro e involuntárias, e nunca morais (Hume, 2009: 499). Como a (observação e a consequente) distinção moral influencia a (motivação ou produção da) ação moral, onde a razão é inativa, a distinção moral também não pode originar-se da razão, o que não implica que ainda permaneça inerte neste âmbito. O livro 2 do *Tratado* prova que a razão não *produz* uma ação sequer. O livro 3 qualifica esta ação como moral

e deduz que se a produção (moral) sofre influência da distinção (moral) esta também não pode vir da razão. Contudo, a razão poderia até ser “causa” de uma ação, ao menos enquanto se considere que esta causa limite-se a *dirigir* uma paixão, o verdadeiro e único propulsor direto da ação. A razão, com suas probabilidades, calcularia o modo pelo qual as paixões atingiriam o que apelam (Hume, 2009: 501-502), ainda mais se o objeto requerido por elas não traz prazer imediato. Veremos na próxima seção como este caso denota uma evidente união indissociável entre a razão e as paixões, ao mesmo tempo em que se resguardam as mesmas funções para as respectivas faculdades mentais.

Se a moralidade consistisse em certas relações determinadas haveria de admitir-se, por exemplo, que animais e até objetos inanimados fossem passíveis de virtude e vício, o que seria absurdo. Ademais, para que existam estas relações teriam elas que se situarem exclusivamente entre a ação humana e os objetos externos, caso contrário se concluiria que alguém poderia ser culpado por um ato contra si mesmo ou que objetos inanimados disponham da mesma possibilidade. Mesmo que estas relações fossem demonstráveis, careceria ainda mostrar como elas se ligam à vontade, já que as leis morais as quais sustentariam se impõem como imutáveis, universais e de efeitos necessários, a despeito das particularidades dos indivíduos, o que não se tem como provar *a priori* (Hume, 2009: 503-505).

Simples casos de relações iguais e causas diferentes também refutariam a tese racionalista. Uma árvore que brota abaixo de outra e que vem posteriormente a sufocar e destruir esta apresenta a mesma relação de um filho que mata o pai, no entanto, provocada por leis da matéria, ao passo que a causa do ato humano é a vontade, o que faz toda a diferença e demarca a presença da moralidade (Hume, 2009: 506-507). Aqui está outro indício de que a insistente correspondência que Hume estabelece entre filosofia natural e filosofia moral, como na analogia entre movimento mecânico e ação moral, não poderia ser perfeita. Ao menos neste aspecto, a relação entre a instância física e moral restringe-se ao analógico, o que não desabilita pensarmos a partir desta imagem para compreendermos a configuração da razão e das paixões no mundo humano. O “movimento” moral é dotado de uma natureza particular, porque causado por uma vontade, ainda que pertencente à natureza geral. A volição é determinada pelo sentimento, que será decisivo não só na motivação, como também no

juízo moral, ainda que não exclusivamente como naquela. Por isso o objeto analisado pela filosofia moral não são os eventos em si, como acontece com a filosofia da natureza, mas a distinção ou o juízo que pronunciamos sobre isto.

Nosso juízo precisa de uma observação de regularidade, consideramos o comportamento humano como determinado por uma vontade, que por sua vez é movida por paixões que temos não como aleatórias, mas frequentes, senão constantes. Perguntamo-nos pelo o que move a conduta alheia e a nossa, pois para avaliá-las precisamos saber dos motivos, que atribuímos ao que chamamos de caráter, na verdade uma percepção na mente do observador que crê referir-se a princípios duradouros. Deveria existir uma necessidade para que julgemos uma causalidade. É neste sentido que para Hume há liberdade apenas da ação e não da vontade, pois a indiferença de escolha seria o mesmo que acaso e por isso ninguém seria responsável por seus atos⁷ (Hume, 2009: 437-448). Vale notar que, para Hume, a necessidade, seja moral, seja física, não teria uma carga ontológica, mas epistemológica, uma vez que seria a própria natureza, através do hábito, a obrigar-nos a perceber o mundo desta maneira⁸.

⁷ A liberdade é mesmo essencial à responsabilidade por uma ação? Albiéri (2003: 113-122) defende que em Hume há um determinismo fraco da natureza sobre a vontade ou um compatibilismo entre necessidade e liberdade. A vontade, causada por circunstâncias, comandaria a ação humana. Contudo, tal conexão não é objetiva, como se presume que fosse no mundo físico, pois nem sabemos se ultrapassa os limites de nossa mente. O que Hume quer negar é uma indiferença da vontade, como se ela não se inclinasse naturalmente a qualquer alternativa, e não uma espontaneidade da ação, perfeitamente conciliável com certa regularidade, que é necessária à avaliação moral. A esta não cabe quem possa iludir-se por uma indiferença de escolha, como o próprio agente. Já o espectador, que sempre tem expectativas diante do agente, julga-o centrado-se no caráter (regularidade da conduta) e nos motivos (causas ou determinações). Para Paul Russell (1999: 5-8), neste sentido, a causação ou necessidade é até requerida à liberdade e, portanto, à responsabilidade. O julgamento moral ultrapassaria a esfera da intenção, tornando-nos responsáveis não apenas pelo que controlamos.

⁸ Tal redefinição empreendida por Hume na noção de necessidade seria importante não somente para resolver a controvérsia entre liberdade e determinação, mas principalmente para assegurar a condição de possibilidade de realização de seu projeto de uma ciência do homem de acordo com o método experimental. Sobre este interessante assunto indicamos o trabalho de doutoramento de Fernão Cruz (2007: 188), concluindo que “a homogeneidade dos campos da necessidade física e da necessidade moral é uma notícia auspiciosa. Livres da carga ontológica que pesava excessivamente sobre a causalidade os

Hume investiga o julgamento sobre as ações não somente porque aquele as move, mas também porque nos faria exigir ou esperar que os demais agissem deste mesmo modo. Fato é que todos valoramos as ações uns dos outros, com “alguma pretensão de validade objetiva”, o que nos possibilita não nos fecharmos em gostos pessoais. “A moral vincula os envolvidos num jogo de exigências mútuas. Portanto, o fato de que haja uma moral não está apenas na existência de juízos de valores, mas sobretudo em que estes juízos sejam exigências para os implicados” (Brito, 2001:14). O espectador é também expectador. A avaliação da conduta de nossos semelhantes, além de nos influenciar a agir de determinado modo, cria a mesma expectativa quanto à ação de todos. Sendo assim, a moralidade não pode ser entendida independentemente do convívio social, ao mesmo tempo que se ampara em instintos naturais e não em uma realidade transcendente.

Quando Hume conclui que “a moralidade, portanto, é mais propriamente sentida do que julgada” (Hume, 2009: 510), deparamo-nos com uma confessa dívida sua aos teóricos do senso moral, Shaftesbury e Hutcheson. Ambos acreditam irresolutamente na existência de uma faculdade natural humana de percepção especificamente moral. Os homens seriam dotados de sentidos não só para perceber as características externas dos objetos, como também as qualidades morais das pessoas a partir da observação de suas ações. A realidade objetiva das distinções morais revelar-se-ia por este aparato natural, o senso moral, um veículo alternativo ao proposto pelos racionalistas morais. A virtude e o vício não se confundiriam com a percepção que se tem deles (o prazer e o desprazer), porque as qualidades morais tem realidade objetiva e por isso exigindo no homem a existência de um sentido específico e inerente a ele para atingi-la. Os sentimentos morais de prazer e desprazer apenas ocasionariam esta revelação, oportuna a um fim próprio do homem de acordo com uma ordem universal (Shaftesbury, 1996:13-36; Hutcheson, 1996:163-182).

filósofos e moralistas que consultarem a experiência poderão comentar o campo de fenômenos que pretendem estudar considerando a variações de suas regularidades, sem abrir mão da cientificidade de seus saberes. Pois, se a necessidade em geral não é mais concebida à imagem da necessidade matemática, e a ciência não está mais obrigada a reconstituir conexões reais entre os objetos, é possível comentar a anomalia do ponto de vista da gradação que separa a prova da probabilidade, e o raro do freqüente”.

Hume teria se fiado a este modelo quanto à recusa da suficiência da razão na distinção moral e à defesa que jamais ficamos indiferentes perante a ação alheia, sem convencer-se de demais comprometimentos. Hume não preconiza um senso especificamente moral, muito menos uma habilidade que nos desvele qualquer realidade, inclusive objetos morais, para além das nossas próprias percepções do mundo (Hume, 2009: 510). Desta maneira, a moralidade é fenômeno mental – já que o valor das ações depende da avaliação do espectador – como igualmente é social – porque é em sociedade e de modo contínuo que os homens sentem e pensam, condicionando suas ações e julgamentos entre si. Por isso Hume formula uma teoria moral que abrange tanto o aspecto epistemológico (como desenvolvido na parte 1 do livro 3 do *Tratado*) quanto o social (que corresponde as partes 2 e 3 do mesmo livro). Embasados por esta natureza comum, que Hume chama de simpatia, nossas mentes estariam como em uma espécie de conexão, que permitiria a agradarmo-nos e a reconhecermos a utilidade de condutas para nossa sobrevivência e convivência, demarcando assim a fronteira entre virtudes e vícios. Vejamos como isto se processa a partir da ótica analógica sugerida.

3 Paixões propulsoras e razão diretiva

Hume concebe a mente como um feixe de percepções, sejam como ideias, sejam como impressões. Dentre as impressões, temos as de sensação, que são imediatas, como o frio e o calor, a dor e o prazer. Hume nem as investiga por suas causas serem físicas, fora do horizonte de preocupação do filósofo moral. Por isso começa seu tratado sobre a natureza humana com as ideias, que são cópias ou versões pálidas das primeiras sensações. Quando uma experiência se associa a uma ou mais ideias lhes dá uma vivacidade que geram impressões de reflexão (Hume, 2009: 25-31). Nestas se encontram os sentimentos. É a partir daqui que Hume esclarecerá sua acepção de “senso moral”, ou de “sentimento moral”, como preferirá chamar na segunda *Investigação*, denotando a independência do sentido destas expressões para o correspondente nas filosofias de Shaftesbury e Hutcheson.

Hume entende que jamais ficamos indiferentes perante a ação alheia. As artes provariam isto. Um ator, por exemplo, que bem interpreta seu papel, provoca sentimentos no seu espectador (Hume, 2009: 510). Neste sentido, virtude é a ação que causa prazer e vício é a que gera

desprazer. Como tão-somente impressões, as qualidades morais, em última instância, ligam-se ao prazer e ao desprazer, e em se tratando especificamente de impressões de reflexão, este prazer e este desprazer não são imediatos, surgem depois de uma colaboração racional às nossas impressões.

Contrariando Shaftesbury e Hutcheson, seus precursores na proposição da existência de um senso moral, Hume argumenta que este mecanismo natural da constituição humana não requer um sentido interno distinto e independente dos demais. Virtude e vício só existem indissociadamente dos sentimentos morais, subordinados a nossa disposição natural de aprovação (prazer) e reprovação (desprazer) de conduta, como enunciada desde o livro 2 do *Tratado*, que versa sobre as paixões: “o desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência. Aprovar um caráter é sentir um contentamento diante dele. Desaprová-lo é sentir um desprazer” (Hume, 2009: 330).

Porém nem tudo que agrada é virtuoso, mas o que agrada em certas condições. Se fosse de qualquer maneira valeria para esta tese a mesma crítica que Hume fizera aos racionalistas sobre estabelecer a distinção moral de acordo com uma determinada relação imutável. Todo objeto ou ação que nos causasse prazer seria chamado de virtuoso, mas não é o caso. O prazer a que Hume se refere é bem peculiar. Apesar de utilizarmos o mesmo signo linguístico, “prazer”, Hume acredita estarmos lidando com percepções diferentes. Explica: “como a satisfação é diferente, isso nos impede de confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos faz atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto” (Hume, 2009: 511). Por isso o que importa é o sentimento que subjaz à linguagem. O prazer de observar uma ação considerada boa não tem a mesma carga semântica que o prazer de tomar um bom vinho ou ouvir uma boa música, por exemplo. Ademais, o prazer a que se refere, o sentimento moral, é uma aprovação a despeito de interesse particular, não se encerrando em um subjetivismo e exigindo uma reflexão prévia (Hume, 2009: 512).

Outra característica que favorece a clareza do significado deste prazer preciso é que este distingue as qualidades morais a partir das paixões indiretas de orgulho, humildade, amor e ódio, encontradas apenas nos seres

humanos e referentes à avaliação de si e dos outros⁹. Mesmo que coisas inanimadas mantenham iguais relações que as de agentes morais, não poderiam ser julgadas moralmente, pois em seu movimento não há uma intenção ou vontade.

Ora, a virtude e o vício se acompanham dessas circunstâncias. Devem necessariamente se situar em nós ou em outrem, e excitar prazer ou desprazer; devem, portanto, gerar uma dessas quatro paixões, o que os distingue claramente do prazer e da dor resultante de objetos inanimados, que frequentemente não têm conosco nenhuma relação (Hume, 2009: 512).

Seguindo um padrão científico, de inspiração newtoniana, Hume procura uma unidade mínima que explique o surgimento dos sentimentos morais. “É necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentem todas as nossas noções morais” (Hume, 2009: 513). Para executar tal tarefa Hume presume haver uma natureza humana, porém não tem em mente fundamentar seus argumentos em uma essência, uma realidade última, supra-sensível e necessária, rejeitada por ele justamente por escapar do domínio da experiência. Diante de uma polissemia do vocábulo “natural”, conserva principalmente em seus trabalhos a simples noção de algo observável de modo regular, comum, habitual (Hume, 2009: 514).

Já que Hume procura considerar a moral como ciência, persegue uma certa constância de comportamento, denominada de caráter. Não se trata de uma uniformidade absoluta, como se todos agissem do mesmo modo sob as mesmas circunstâncias, mas a “observação da diversidade de condutas em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade”. Isto faríamos inclusive na vida ordinária, “caso contrário nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não nos poderiam jamais ensinar suas disposições, ou servir para guiar nosso comportamento em relação a elas” (Hume, IEH, 2004, 122-123.125-126).

⁹ Destoando de significados tradicionais, Hume considera orgulho o prazer que o indivíduo tem quando se auto-avalia positivamente e humildade o desprazer de uma auto-avaliação negativa. Estes mesmos valores atribuídos a outrem, ele os denomina, respectivamente, de amor e ódio (Cf. Hume, 2009, 363-365).

Crê o filósofo que o caráter apresenta-se por seu signo, que é a ação, existindo numa relação de dependência a princípios duradouros. Para que a ação repercuta em sentimentos peculiares da avaliação moral, sendo capaz de referir-se aqueles princípios, não é tomada isoladamente pelo espectador. Nesta situação é que se percebe a força da simpatia¹⁰, “como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas” (Hume, 2009: 615).

Os sentimentos morais surgem da simpatia depois que há um reconhecimento dos efeitos produzidos por uma ação. Poderei, então, perceber estes efeitos como agradáveis ou desagradáveis de acordo com as paixões surgidas no paciente em decorrência da ação recebida do agente. Aprovarei (me agradarei com) o sentimento agradável em mim espelhado do sentimento agradável no paciente, o que implica uma aprovação do agente causador deste. Sinto então amor por ele, como causa do efeito agradável no paciente porque este sentimento agradável se espelha para mim e me agrada de senti-lo e de quem o gerou. Caso eu fosse o próprio agente causador o sentimento seria de orgulho. Caso sentisse um sentimento desagradável em mim recebido por simpatia de um sentimento desagradável no paciente, o agente causador deste seria objeto de meu ódio. Na situação de eu mesmo tê-lo produzido sentiria humildade.

A simpatia diz respeito a nossa disposição natural e universal para dividirmos os mesmos sentimentos, o que possibilita a formação de um gosto padrão comum, inclusive o moral, no qual encontramos referência, mas não obrigação para a ação. Hume não quer dizer que a simpatia garante uma ação virtuosa e nem que seja responsável para que ajamos virtuosamente, porém ela nos condiciona naturalmente a julgarmos quando alguém age ou não deste modo, o que não deixa de influenciar parcialmente nossa vontade, assim expresso nessa passagem: “Embora o coração não tome inteiramente o partido dessas noções gerais, nem regule todo seu amor e

¹⁰ Fica advertido que a palavra simpatia, como usada por Hume, recebe um sentido técnico, não indicando qualquer sentimento de apreço de um indivíduo *por* outro, e sim a capacidade natural que todos os homens teriam de sentir *o que* sente seu semelhante. Atualmente poderíamos chamar esta disposição de empatia, mas preferimos resguardar o próprio termo do filósofo em questão.

ódio pelas diferenças universais abstratas entre o vício e a virtude [...] essas distinções morais têm ainda assim uma considerável influência” (Hume, IPM, 2004: 298). Quer dizer que a avaliação viria acompanhada de um desejo correspondente, posto que o espectador não é apático diante da situação julgada. O amor, sentimento que indica aprovação de um que causou o sentimento agradável no paciente, outro que não o próprio espectador, segue-se da benevolência, a vontade que o espectador tem de tornar feliz quem ama, ou seja, agradar quem o agrada (Hume, 2009: 631).

A simpatia é fonte da moralidade¹¹, mas não é a única, visto que age em determinadas *circunstâncias* da convivência humana. Destarte, uma ação é virtuosa não somente por ser desejável e agradável, afetar o íntimo e *causar interesse* no espectador, mas também porque *tende à utilidade*. A utilidade é meio para aquisição de um fim e não causa interesse por si, mas em vista do fim. É a simpatia que causa interesse pelo fim e, por conseguinte, interesse pelo meio, a utilidade. Tudo que tender ao fim será útil e o útil só será desejável porque e em vista do nosso interesse natural por aquele fim. A razão do espectador descobre a tendência de uma ação à utilidade, porém preferida por ele graças ao princípio da simpatia (Hume, 2009: 657-658). Por isto Hume escapa do egoísmo e do subjetivismo morais, nos permitindo, conforme Malherbe (2007: 761):

tornar concreto o ser interior de outrem a partir dos sinais exteriores que ele nos oferece [...] e experimentar a impressão dele quando não temos experiência própria. Assim, podemos primeiro compreender outrem como um agente moral, e depois por simpatia, podemos apreciar a ação aprovada ou censurada sem levar em conta nosso interesse particular, mas experimentando indiretamente o benefício que outrem recebe.

¹¹ Na segunda *Investigação* a simpatia parece não mais gerar da parte afetiva, ao menos sozinha, a distinção moral. Surgem em parceria, e não como substituição, outros conceitos como o de “sentimento humanitário”, mais extensivo a todos na sociedade. Hume diferencia sentimento moral de sentimento humanitário apesar de possuírem a mesma origem, serem governados pelas mesmas leis e sofrerem a atuação dos mesmos objetos (Hume, 2004: 306). O sentimento humanitário precederia o moral, transformando-se neste com o surgimento de um objeto útil ao coletivo e que não se oponha ao interesse pessoal. Em meio às relações sociais o sentimento humanitário, que parece “*frágil e delicado*”, promove o sentimento moral, frequentemente suplantando a força das paixões egoístas. O sentimento mais geral torna-nos conscientes não apenas do benefício que consiste o interesse coletivo, como das vantagens do próprio sentimento moral (Hume, 2004: 350-351).

Para Hume, a moralidade não se reduz a instintos originais, porém imprescinde de um aparato natural que se associa aos artifícios da razão para fabricá-la. Por mais que uma virtude seja artificial, ou seja, não derivada diretamente de uma motivação interna, o senso ou o juízo que se tem dela é natural. Tudo é naturalmente aprovado desde que tenda à utilidade de todos, ainda que seja uma instituição. Quanto maior for o interesse atrelado a uma prática, tanto mais será seu valor constante dentro do sistema moral, ainda que sua motivação não seja (imediatamente) natural, como no caso da justiça (Hume, 2009: 658-659).

A razão que contribui com as paixões no julgamento moral é a razão provável, a descobrir uma conexão entre os eventos. Ela é capaz de estabelecer um meio pelo qual se possa atingir o fim desejado, a partir das relações de causas e efeitos. Logo, a utilidade como critério de avaliação moral aponta para a indispensabilidade da razão, como confesso por Hume.

Como se supõe que um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de alguma qualidade ou ação, é evidente que a razão deve ter uma considerável participação em todas as decisões desse tipo, dado que só essa faculdade pode nos informar sobre a tendência das qualidades e ações e apontar suas conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor (Hume, IPM, 1997: 367).

A utilidade é naturalmente agradável porque estão em jogo os interesses de todos, os particulares e os coletivos, interligados pela simpatia. Portanto, não são apenas os nossos interesses pelos quais causam a aprovação de uma conduta. Uns podem ser mais sensíveis que outros, mas ninguém é realmente apático. Por mais egoísta que alguém seja “é inevitável que deva sentir, nos casos em que seus interesses não estão em jogo, alguma propensão ao bem da humanidade, e fazer dele o objeto de sua escolha sempre que isso não lhe trazer maiores conseqüências” (Hume, IPM, 2004: 293-294).

Assim, a utilidade configura-se como o principal fundamento da moral enquanto influenciar sobre a consideração pelo interesse coletivo, porque afeta “princípios benevolentes” ou de “humanidade e simpatia”, causas da aprovação e reprovação das ações. A virtude nos toca quando a qualidade mental é trazida para perto. Como a força do amor próprio é maior que a força do amor ao outro e ao coletivo “é necessário que nós, em nossos serenos juízos e discursos concernentes ao caráter das pessoas,

negligenciamos todas essas diferenças e tornemos nossos sentimentos mais públicos e sociais” (Hume, IPM, 2004: 297). Ou seja, cabe à razão vir em socorro dos esforços insuficientes da natureza em prol do bem coletivo. A razão surge para dirigir a força cega e frágil das paixões, que aqui reconhecemos como benevolentes, ao “corrigir essas parciaisidades pela reflexão e preservar uma norma geral de vício e virtude fundada principalmente na utilidade geral” (Hume, IPM, 2004: 298). Isto incorre em um domínio da razão sobre o sentimento?

Hume insiste que há uma base natural de preferência dos nossos julgamentos morais e sua propensão é não somente afetiva, como também em favor da coletividade, sempre buscando distinguir o útil do nocivo. A utilidade diz respeito às adaptações às necessidades circunstanciais, são as vantagens que a razão encontra como meio de aquisição do interesse determinado pelas paixões, que é prazeroso. O meio torna-se de certa forma também prazeroso porque antecipa o fim desejado. A utilidade, neste sentido, é uma espécie de marca pela qual identificamos as formas de vida como as que garantiriam nossa preservação. Ela tem sinalizado para nós o modo de podermos adaptar-nos às situações diferenciadas da vida na história e em todo o mundo (Hume, IPM, 2004: 415-438).

Dentre as nossas aptidões naturais, a mais importante é a que melhor nos capacita para viver, como assim será também quanto às virtudes de utilidade pública. As que melhor possibilitam a convivência são as preferidas. Quando, porém, a natureza não garante por si a saciedade das necessidades humanas, cabe à razão encontrar modos para atender a estes apelos. Desta maneira é que podem ser compreendidos a origem e o motivo da lei e dos demais artifícios que perduram na sociedade ao longo dos tempos e detém nossa aprovação natural e oriunda do sentimento.

A razão tem o importante e indispensável papel de nos fazer identificar a tendência à utilidade das ações, mas ficaríamos indiferentes à escolha de qualquer uma, caso não fôssemos impulsionados pelo sentimento. O próprio cálculo racional só é feito porque já tivemos o interesse de realizá-lo e em vista de um fim não determinado pela razão e sim por uma paixão. O poder da previsibilidade da razão reside na descoberta das relações de causa e efeito, encontrando (e não determinando!) o que seja útil. A razão é forçada a auxiliar as paixões seguindo um critério que recebe da natureza, a utilidade, não tendo

autonomia para modificá-lo. Destaca-se que a utilidade não está em desacordo com a simpatia, assim como a razão não se rivaliza com as paixões e o artifício não nega a natureza. Como afirma Brito (2001: 21), “embora a razão seja imprescindível para nos ajudar a discernir na trama dos acontecimentos, como alcançar o que para nós é útil, a utilidade, ela mesma, não se define senão contra o pano de fundo de nossos interesses e inclinações”.

Como naturalmente sentimos uma afeição desigual, preferindo o eu, para depois agradar aos mais próximos e, por fim, aos demais, a solução aos riscos da avidez não está na natureza mesma, mas no seu prolongamento, que é o artifício. “Mais corretamente falando, a natureza oferece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos” (Hume, 2009: 529). Embora adotada pelo homem, a sociabilidade não contraria a sua natureza, antes possibilitada por ela. Descobrimos que a sociedade é útil ao seu interesse, o homem empenha-se com a razão a produzir consciente, mas não independentemente, um projeto de sustentação da vida social, tornando-a também seu interesse. Percebendo que esta forma inventada de organizar-se, apesar de necessária, não se sustenta por si, a razão procura mecanismos para conseguir isto. Surge a justiça, com o propósito de transformar o naturalmente instável (e ameaçador da ordem estabelecida) no mais estável possível artificialmente (Monteiro, 1975: 51-52).

Nenhuma paixão sozinha mantém a ordem social, seja o interesse público, que é muito fraco, seja o interesse particular, que apesar de forte tende a romper com o coletivo. A maior ameaça à vida social não seria o embate entre razão e as paixões, mas o choque corriqueiro entre algumas destas. Aí então se vê melhor a contribuição da razão. Como mostrado que para Hume é impossível uma rivalização da razão com qualquer paixão, caberá àquela *conduzir* os interesses para o fim definido pelo interesse público.

É certo que nenhum afeto da mente humana tem ao mesmo tempo a força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e para tornar os homens bons membros da sociedade, fazendo que se abstenham das posses alheias. A benevolência para com os estranhos é fraca demais para isso [...] Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, tal alteração deve necessariamente ocorrer à menor reflexão, pois é evidente que a paixão se satisfaz

muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente (Hume, 2009: 532).

Não se trata de decretar a bondade ou maldade natural de uma paixão, mas de encaminhar, o tanto quanto possível, paixões naturalmente contrárias no rumo de um mesmo fim jamais determinado pela razão mesma. A força cega dos afetos guia-se pelo entendimento. Este não podendo ser contrário àqueles, manobra-os adequadamente para impulsionarem a vida que agrada ao indivíduo e ao coletivo. Tudo que contribuir para a conservação da sociedade interessa e agrada cada indivíduo. Melhor do que outra conduta a justiça tem cumprido isto, que se origina de um acordo tácito que preserva a propriedade privada e assim conjuga interesse público com o particular.

A artificialidade da justiça guarda uma naturalidade importante e irrenunciável. Como toda virtude, sua origem, mesmo que longínqua, está numa paixão. Sendo aprovada esta prática pela comunidade dos homens, pelo mesmo processo de avaliação a que se submetem as qualidades não forjadas circunstancialmente, reveste-se de natural. O sentimento moral dedicado será o mesmo. A única diferença que esta virtude tem em relação às naturais é que o seu mérito é devido ao seu conjunto e não a cada ato particular como acontece nestas. O vantajoso da justiça é a totalidade das regras que a compõem. Um único ato de justiça, se não referido pelo seu conjunto, pode prejudicar a sociedade e/ou o indivíduo (Hume, 2009, 537-538).

O que faz a razão aqui é *orientar* o interesse particular, mais fortemente do que o interesse público, por ser mais contíguo, para concordar com a paixão mais fraca. “O impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela” (Hume, 2009: 450). Por isso compete à razão formular leis, distanciando-as de instintos originários, mas não à revelia dos sentimentos. Contrariamente, a razão os pressupõe para conduzi-los do modo mais proveitoso. Assim, convergem dever e prazer. As regras de justiça são provas da obediência da razão às nossas paixões, servem para que estas mesmas em quaisquer situações nos motivem a agir em prol da ordem social. Para que a razão rivalize com as paixões teria de configurar-se como força e força antagônica, o que jamais acontece. A determinação de uma vontade dá-se tão-somente pelas paixões, sejam violentas ou calmas, estas de tão sutis é que poderiam ser confundidas com a razão.

O sentimento moral é apenas uma das forças determinantes sobre a vontade, classificada por Hume como uma paixão calma (Hume, 2009: 310). Outra força a ser considerada na determinação da vontade seria o interesse particular, que é uma paixão violenta, frequentemente preferido por sua contiguidade a nós (Hume, 2009: 574). Tendo então origens distintas para a determinação da vontade presenciamos uma tensão entre as forças-paixões. Uma solução dada por Hume diz respeito à contenção da paixão violenta, reconhecida por ele como o artifício mais eficaz (Hume, 2009: 455). Assim, o Estado, ao garantir a prática da justiça, formulando leis de estabilidade de posse, cumpriria este papel de refinado artifício de satisfação das paixões (Hume, 2009: 565).

4 Considerações finais

A atitude de Hume é sempre em prol de uma naturalização da moral a partir do método, para torná-la científica e livrá-la da tutela da tradição religiosa. Entendemos que o mesmo esforço acontece quanto ao conteúdo da moral. Assim, embora Hume se simpatize com o sentimentalismo de Hutcheson e Shaftesbury, trata de “purificá-lo” por meio do seu experimentalismo típico, permitindo-se discordar livremente de certas posturas cruciais deste modelo. Parece que a própria postura investigativa humeana seria performática de sua analogia entre a ação moral e o movimento mecânico. O impulso de matérias herdadas dos sentimentalistas morais encontra sua orientação na revisão do método experimental oriundo de Bacon e Newton.

A idéia baconiana de submissão à natureza para conhecer e conhecer autonomamente alia-se em Hume à viabilidade newtoniana de que o que a natureza diz de si mesma são leis universais. Hume estende e redefine isto do universo físico para o moral, da natureza para o homem. Como o único meio pelo qual se poderia ouvir a natureza é o experimentalismo, Hume a ele recorre para não fantasiar sobre a vida dos homens. Busca as “leis” próprias do mundo humano que não só se equiparam às do mundo natural, como as antepõem. No homem, e apenas nele, encontramos a lógica (ou “lei”) a partir da qual se pode fazer uma teoria moral. Só sabemos como agimos (“movemos”) se sabemos como sentimos e pensamos (força e direção, compostos indissociáveis da ação moral). A naturalização que Hume empreende sobre a teoria moral,

encerrando-a dentro dos limites da experiência, leva-o a concluir que a moralidade *não é, mas torna-se natural*, porque ainda que se caracterize como uma invenção, se compromete em satisfazer os interesses humanos, o que constitui a força do dever na sociedade.

É incontestável que para Hume a razão não motive qualquer ação, uma vez que seja incapaz de fornecer uma preferência à vontade. Porém, a exclusão efetiva da razão nos negócios morais parece acontecer apenas em seu aspecto abstrato, posto que a relação de causalidade entre os eventos, informada pela razão provável, seria um instrumento útil às paixões para apreciar as ações e, desta maneira, alcançar o requisitado por elas. Ainda assim, Hume também se recusa a aceitar que a moralidade surgisse de uma razão provável, ou seja, que as distinções morais derivassem de uma inferência indutiva. O que acontece é uma cooperação entre a razão, especificamente a razão provável, e as paixões. Enquanto estas impulsionam, aquela direciona a força que não procede de si.

Como há uma constante atividade racional nos julgamos morais, a influência da razão sobre a ação é *indireta*, o que leva à conclusão de que a expulsão da razão da motivação não é absoluta, por ser readmitida sua presença ali via distinção. Por isso, compreendemos que Hume não exclui nenhuma das faculdades da mente, razão e sentimento, nem a nível mental, nem social, nem na origem nem no desenvolvimento da moralidade. Ademais, sempre exercem respectivamente as mesmas funções e em cooperação. A perspectiva de complementar a epistemologia moral com a moral social, a fim de elucidar a presença das faculdades mentais na moralidade, dá abertura a uma continuidade temática que não se esgota aqui. Concluindo que razão e paixões estão indissociadamente ligadas por uma constituição natural de direção e força, deparamo-nos com a realidade de disputa entre paixões, que a razão se presta a solucionar, ou ao menos arrefecer. A rivalidade, que Hume desmente haver entre razão e paixões, transpõe-se para o círculo destas, que nunca deixarão de exigir (e por que não depender?) os préstimos daquela, conforme os ditames do império da natureza.

Referências

ALBIERI, Sara. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. *Metacrítica*, v.1, n.2, p.113-122, 2003.

BRITO, Adriano Naves de. Hume e o Empirismo na Moral. *Philosophos*, 6 (1/2), p. 11-25, 2001.

CLARKE, Samuel. Um discurso sobre religião natural. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).

COVENTRY, Angela M. A re-examination of Hume's debt to Newton. In: Guimarães, Livia (Org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

CRUZ, Fernando de Oliveira Salles dos Santos. *As condições de possibilidade da ciência da natureza humana: crítica da metafísica e ciência do homem*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2007.

GUIMARÃES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. *Dois Pontos*, v.4, n.2, p.203-219, outubro/ 2007.

HUME, David. Diálogos sobre a religião natural. In: *Obras sobre Religião*. Trad. port. Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

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

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

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUTCHESON, Francis. Ilustrações sobre o senso moral. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).

KEMP SMITH, Norman. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.

KREIMENDAHL, Lothar. A filosofia do século XVIII como filosofia do Iluminismo. In: Kreimendahl, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVIII*. Tradução: Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, (vol.I-II). Coord. Trad. (Port.) Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

- MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge, 1980.
- MALHERBE, Michel. Hume e as morais do sentimento. Trad. Paulo Neves. In: Canto-Sperber, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 761.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Scientiae studia*, v.4, n.3, p.453-472, 2006.
- McINTYRE, Jane L. Hume: Second Newton of the Moral Sciences. *Hume Studies*, v. XX, n. 1, p.1-18, abril, 1994.
- MONTEIRO, João Paulo. *Natureza, Conhecimento e Moral na filosofia de Hume*. São Paulo: Tese de livre-docência, USP, 1975.
- NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996a. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Óptica*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b. (Coleção Os Pensadores).
- NOXON, James. *Hume's philosophical development: a study of his methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. New York e Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SHAFTESBURY. Uma investigação acerca da virtude ou do mérito. In: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).