



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

David Hume e a moral possível

Monografia Filosófica
Aluno: Fernando Carvalho Antero
Orientador: Dr. Erick Calheiros de Lima

Brasília, agosto de 2013

FERNANDO CARVALHO ANTERO

DAVID HUME E A MORAL POSSÍVEL

Monografia Filosófica. Trabalho apresentado como requisito parcial para a obtenção dos títulos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

Comissão avaliadora:

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
(orientador)

Prof. Dr. Alexandre Hahn

Brasília, agosto de 2013

Índice

1.	Introdução	4
2.	Do projeto humiano	6
3.	Do método	7
4.	Do convívio social	9
5.	Da origem da moral: razão ou sentimento	10
6.	Dos autores envolvidos no juízo moral: agente, paciente e observador	15
7.	Da universalidade das distinções morais	16
8.	Da particularidade das sentenças morais	18
9.	Da simpatia e sua graduação	18
10.	Das virtudes sociais	22
11.	Da utilidade como critério das sentenças morais	23
12.	Da justiça e seu único fundamento	25
13.	Da parcialidade e variabilidade dos julgamentos e seus antídotos	28
14.	Dos benefícios da tese humiana	30
15.	Da condenação ao egoísmo	30
16.	Conclusão	31
17.	Bibliografia	37

“E, nunca se esqueçam, tomem na lembrança, narrem aos seus filhos, havidos ou vindouros, o que vocês viram com esses olhos terríveis, e não souberam impedir, nem compreender, nem agradecer. De como, quando ia partir, ela avistou aquele um cachorro morto, abandonado e meio já podre, na ponta-da-rua, e pegou-o às costas, o foi levando -: se para livrar o logradouro e lugar de sua pestilência perigosa, se para piedade de dar-lhe cova em terra, se para com ele ter com quem ou quê se abraçar, na hora de sua grande morte solitária? Pensem, meditem nela, entanto.”

Guimarães Rosa, A benfazeja in Primeiras Estórias.

1. Introdução

Este trabalho tem por objetivo o estudo acerca da moral, mais especificamente sobre a elaboração dos juízos ou distinções morais (questões como a liberdade de escolha ou responsabilização, que são partes integrantes e importantes da moral, não serão tratadas aqui), baseado na obra de David Hume (1711-1776), em especial a *Investigação sobre os princípios da moral* e, de forma complementar, o *Tratado da natureza humana*.

Para facilitar o registro das citações das duas obras principais, usarei as abreviações IPM e TNH para referenciar a *Investigação sobre os princípios da moral* e o *Tratado da natureza humana*, respectivamente. Nas citações do TNH, serão indicados: o livro, a parte, a seção (ou apêndice, conforme o caso), o parágrafo (separados por ponto “.”) e (após vírgula “,”) o número da página da edição citada na bibliografia. Nas citações da IPM, serão indicados: a seção (ou o apêndice e respectivo número, conforme o caso), o parágrafo (separados por ponto “.”) e (após a vírgula “,”) o número da página da edição citada na bibliografia. Isto permitirá, facilmente, a localização do trecho citado em qualquer edição das duas obras.

A partir de algumas premissas, que lhe parecem pacíficas, Hume desenvolve sua *investigação* sobre aquilo que faz os seres humanos distinguirem entre o certo e o errado ou, em outras palavras, entre o virtuoso e vicioso. Como o termo *investigação* indica, não se trata de prescrever o que é certo ou errado ou, por meio de raciocínios dedutivos ou qualquer outra forma segura, precisa e infalível de tirar conclusões, estabelecer a fonte normativa adequada para que seja possível retirar dali todos os ensinamentos que nos farão agir sempre de forma correta.

Hume denuncia que nos estudos acerca da moral comumente se passa dos fatos (descrição) às obrigações (prescrição) sem que haja nada que permita tal alteração no discurso:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é e não é*, não encontro uma só proposição que não seja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. (TNH, 3.1.1.27, 509)

Hume tenta (e acho que consegue razoavelmente) evitar este desvio falacioso, seu trabalho é um estudo sobre a natureza humana, não uma apologia à virtude. As imperfeições e carências humanas são consideradas (como o senso comum é obrigado a fazer). Não por acaso, o foco se coloca no observador (que detém alguma imparcialidade) que julga algum ato ou caráter e não no agente. O juízo, as distinções morais, é o mais importante e não o “agir”. Sim, porque mesmo o agente, se pretende agir corretamente, terá que decidir (julgar) o que é correto antes.

Dividi os temas abordados por Hume em tópicos de forma a propiciar uma maneira mais fácil de entender a integralidade do pensamento (tenho dúvidas se consegui alcançar meu objetivo), como os temas são bastante entrelaçados, foi imprescindível referenciar alguns no desenvolvimento de outros. A divisão em capítulos me pareceu inapropriada uma vez que, segundo o meu entendimento, todo o desenvolvimento de Hume converge para um mesmo ponto: descrever como os seres humanos elaboram seus juízos morais, o que os fazem decidir sobre a correção ou vício de uma ação ou caráter, assim não haveria mais do que um capítulo neste trabalho.

A fim de facilitar a leitura/entendimento, não citarei infinitas vezes que o pensamento é de Hume, quando eu estiver expressando o *meu* pensamento enunciarei claramente do que se trata, se não o fizer, o pensamento é de Hume empobrecido com a minha sempre falha interpretação.

2. Do projeto humano

Para Hume (2004, p. 19) há dois ramos na filosofia, um que se dedica aos raciocínios elaborados, às séries de deduções complexas, denominado por ele de filosofia exata e abstrusa. O outro ramo trata da “filosofia fácil” e se desenvolve basicamente no discurso moral e pinta com cores belas as virtudes, e, ao mesmo tempo, retrata de forma horrenda os vícios.

Enquanto a filosofia abstrusa é estimada por poucos, a filosofia fácil agrada a todos. Da mesma forma se dá o trabalho do anatomista (análogo ao filósofo abstruso), que retrata os órgãos, tecidos, com precisão, mas de forma não agradável aos olhos, e o do pintor (comparado ao filósofo da filosofia fácil) que cuida de dar aparência agradável aos corpos retratados. (HUME, 2004, p. 24)

Não obstante, o conhecimento de anatomia é necessário ao bom pintor.

Todo o pensamento desenvolvido por Hume tem um único objetivo: o entendimento da natureza humana. E *investigar* o que leva os seres humanos a distinguir entre o certo e o errado, o virtuoso e o vicioso é parte importante para a compreensão da natureza humana.

Então, qual é o projeto de Hume em relação à moral? A qual ramo da filosofia vai se dedicar?

Em se tratando de moral, de questões práticas, do cotidiano, a abordagem não será possível pela filosofia abstrusa que é sempre tão afastada do mundo e tão inacessível ao senso comum.

“Quando deixamos nosso gabinete de estudos e nos envolvemos nos afazeres da vida corrente, suas [do raciocínio abstruso] conclusões parecem se apagar, como fantasmas noturnos à chegada da manhã [...]” (TNH, 3.1.1.1, 495)

A filosofia fácil também não é adequada, ela se dedica a moldar os indivíduos segundo aquilo que entende como correto, mas não entra na discussão do que distingue o correto do vicioso.

Hume escolhe outra direção (ou a conciliação das duas), pretende identificar (investigar) o que torna possível as distinções morais, qual a característica, qualidade, requisito que faz um ato ou caráter ser considerado virtuoso ou vicioso. É nesta linha que se desenvolve a sua *investigação*.

O objetivo não é, como se dá na filosofia fácil, a construção de um discurso que enalteça o bom proceder, sem a discussão prévia a respeito da distinção entre o mau e o bom proceder.

O objetivo é menos ambicioso do que seria o objetivo da filosofia abstrusa: a pergunta não é “Porque um ato ou caráter é correto ou vicioso?”, mas sim “Quais as características, qualidades ou requisitos fazem um ato ou caráter ser considerado correto ou vicioso?”.

Então, podemos fixar o projeto humiano, em relação à moral, como a tentativa de identificar os requisitos, as características que fazem com que um ato ou caráter seja julgado como vicioso ou virtuoso.

3. Do método

Os raciocínios se dividem em duas classes, a primeira trata do conhecimento abstrato que é objeto do raciocínio dedutivo ou demonstrativo, aqui se está subordinado à necessidade, contrariar uma sentença neste campo é, forçosamente, entrar em contradição. Nesta classe estão, por exemplo, os raciocínios lógicos ou as conclusões da aritmética ou geometria. A razão é suficiente para o completo domínio desta primeira classe.

A outra classe trata do conhecimento sobre o mundo, os juízos aqui já não são calcados na necessidade. Assim, negar qualquer sentença é tão possível quanto afirmá-la. Nesta área do conhecimento, os raciocínios são indutivos, se faz necessário algum conhecimento sobre o mundo, observação de casos particulares e verificação de alguma regularidade para que alguma conclusão seja produzida.

Todos os raciocínios podem ser divididos em dois tipos, a saber, o raciocínio demonstrativo, que diz respeito a relações de idéias, e o raciocínio moral, referente a questões de fato e existência. [...] Ora, tudo o que é inteligível e pode ser distintamente concebido está isento de contradição, e não pode ser provado como falso por nenhum argumento demonstrativo ou raciocínio abstrato *a priori*. (HUME, 2004, p.64)¹

¹ A tradução se baseia na edição póstuma de 1777. Na tradução de Anwar Aiex, disponível na Coleção Os Pensadores (HUME, 1999, p. 55), há uma nota do tradutor que informa que, nas edições de 1748 e de 1750, ao invés de “raciocínios morais” constava a expressão “raciocínios morais ou prováveis”. Acredito que, em benefício da clareza, Hume não concordaria com tal supressão, uma vez que a diferença, entre os raciocínios, reside justamente entre a necessidade que acompanha os demonstrativos em contraste com a probabilidade que acompanha os “não-demonstrativos”. Assim, para que o sentido original seja preservado, devemos considerar, como “raciocínios morais”, todos os juízos que dependem do hábito (regularidade observada na experiência) para a sua elaboração.

Enquanto a primeira classe lida com a certeza absoluta, a segunda lida com um grau de certeza que varia de acordo com as regularidades dos eventos examinados.

Desta forma, as ciências da natureza e a moral estão na mesma área de conhecimento, uma vez que tratam de objetos de conhecimento mundanos. Os raciocínios (ou juízos) elaborados sobre o comportamento das coisas e sobre o comportamento humano são, por sua natureza, da segunda classe, e, portanto, são indutivos. Apesar da enorme diferença entre o grau de regularidade observado no comportamento das coisas (a queda livre de um objeto, p.ex.) e o observado no modo com o qual as pessoas julgam moralmente certo ato ou caráter, é possível, a princípio, utilizar o mesmo método para encontrar regularidades em ambos os casos. Basta, então, nos estudos acerca da moral, observar e encontrar as regras que norteiam as distinções entre o correto e o vicioso e, assim, descrever os mecanismos e requisitos que operam na formulação destes juízos.

“Já é tempo de que [*os homens*] façam uma reforma semelhante [*àquela já realizada na filosofia natural*] em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação”. (IPM, 1.10, 231)

Aqui está enunciado o método para o desenvolvimento das “*investigações*” morais: observação dos fatos, e nada mais do que isso.

Já nos seus trabalhos sobre a Teoria do Conhecimento, Hume valoriza o senso comum, o cotidiano, o mundano, aquilo que se pode observar, experienciar. Nos seus estudos sobre a moral não poderia ser diferente.

Em que pese o mérito dos raciocínios abstratos, o mundo da vida deve ser sempre tomado com vasta importância.

O estudo da moral envolve um enorme interesse, pois dela depende a harmonia do convívio social.

“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 [...]” (TNH, 3.1.1.1, 495)

O método consiste em procurar nos fatos, nos acontecimentos corriqueiros aquilo que leva o ser humano a considerar determinadas características ou atos como corretos ou viciados. As conclusões (as máximas) devem se sustentar a partir dos exemplos práticos (casos particulares) vivenciados. Ressalte-se aqui a negação a quaisquer soluções dogmáticas a respeito dos fundamentos da moral.

“Dado que essa é uma questão factual e não um assunto de ciência abstrata, só podemos obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares.” (IPM, 1.10, 231)

Só pela experiência nos reconhecemos conectados e influenciados pelos outros seres humanos. Ao tentarmos explicar esta influência mútua, devemos nos limitar a utilizar apenas aquilo que a experiência nos revela.

Todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem como inteiramente desligados e independentes uns dos outros. Apenas pela experiência conhecemos sua influência e conexão; e essa influência, não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência. (TNH, 3.1.1.22, 505)

4. Do convívio social

Este é um tema que aparece de forma recorrente no desenvolvimento da IPM e de forma ainda mais acentuada na parte final da obra. Talvez a construção e/ou a preservação do convívio social seja a explicação, o motivo crucial que leva os indivíduos a se bandearem para o lado do bem coletivo e optarem por escolhas que, numa visão apressada, não seriam as melhores para si.

O convívio em sociedade permite que o indivíduo seja

[...] mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar em sua condição selvagem e solitária. [...] A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. (TNH, 3.2.2.3, 526)

A relação com as outras pessoas é quase que uma necessidade natural para o homem e agir de acordo com aquilo que é benéfico à sociedade se entranha de uma forma tão visceral na nossa mente que falhar nessa missão é insuportável para nós.

E quem poderia pensar que qualquer vantagem decorrente da riqueza poderia ser suficiente para compensar a menor violação das virtudes *sociais*, quando considera que, não apenas seu caráter perante as outras pessoas, mas também sua paz e satisfação interior dependem inteiramente de sua estrita observância dessas virtudes; e que nenhum intelecto pode suportar encarar a si próprio se não for capaz de cumprir seu papel perante os homens e a sociedade? (TNH, 3.3.6.6, 660)

Apesar de, a primeira vista, a esperteza indicar a possibilidade de vantagens pessoais àquele que se desvia dos princípios da regra geral quando isto lhe é favorável (não são raros os conflitos entre o interesse pessoal e as “regras gerais” – aquelas que nos parecem corretas quando nos colocamos numa posição de completa isenção em relação aos partícipes do ato ou ao possuidor de determinado caráter):

“A honestidade é a melhor política” pode ser uma boa regra geral, mas é suscetível de muitas exceções, e pode-se pensar que o homem que se conduz com a máxima sabedoria é aquele que observa a regra geral e tira proveito de todas as exceções. (IPM, 9.22, 364)

Uma reflexão mais profunda sobre os benefícios do convívio social pode nos indicar outro modo de agir/julgar mais vantajoso:

[...] que comparação poderia haver entre a satisfação gratuita que obtemos da conversação, do convívio social, do estudo e até mesmo da saúde e das belezas comuns da natureza, mas, acima de tudo, da tranqüila reflexão sobre a própria conduta; que comparação poderia haver, eu dizia, entre estas satisfações e as diversões febris e vazias nascidas do luxo e da dissipação? (IPM, 9.25, 365)

5. Da origem da moral : razão ou sentimento

Após rejeitar a discussão sobre a existência ou não das distinções morais, que lhe parece apenas uma questão de entretenimento daqueles que defendem a sua inexistência, a primeira questão a ser abordada é quanto à origem ou à instância em que se dão as distinções morais, ou seja: os juízos morais tem como juiz a razão ou o sentimento?

Surgiu recentemente uma controvérsia bem mais digna de exame [*do que a sobre a inexistência de distinções morais*], referente aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da *razão* ou do *sentimento*; se chegamos a seu conhecimento por uma sequência de argumentos e induções ou por uma sensação imediata e um sentido interno mais refinado; se, como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e falsidade, eles deveriam ser os mesmos para cada ser racional e inteligente; ou se, como na percepção da beleza e da deformidade, estão inteiramente fundados na estrutura e constituição particulares da espécie humana. (IPM, 1.3, 3)

O tópico sobre o método (tópico 3) tratou da diferenciação entre os raciocínios dedutivos e indutivos, sendo que a moral e a ciência da natureza são objetos de conhecimento dos últimos. Quanto aos raciocínios sobre o comportamento das coisas (ou a ciência da natureza), a princípio, é a razão que, por meio de “*argumentos e induções*”, emite os juízos e conclusões. A questão é se no campo da moral também a razão é a instância responsável pela formulação dos juízos.

Considerando que tanto idéias quanto impressões são percepções da mente e as últimas são bem mais fortes porque derivadas das sensações, paixões e emoções, enquanto as primeiras, bem mais fracas, derivam do pensamento e do raciocínio:

As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo nossas sensações, paixões e emoções [...]. Denomino *idéias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio [...] (TNH, 1.1.1.1, 25)

Então, se tivermos em mente que os pares razão/idéias e sentimento/impressões representam, cada um, as mesmas instâncias, este mesmo questionamento aparece de outra forma no TNH: “*Será por meio de nossas idéias ou impressões que distinguiamos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?*”. (TNH, 3.1.1.3, 496)

A seguir, serão apresentados os argumentos a favor tanto da razão quanto do sentimento e a conclusão deste tópico.

A favor da razão

Uma característica da modernidade é o uso da razão para explicar tudo, o sucesso obtido nas questões referentes às ciências naturais fez com que muitos pensadores se debruçassem na tarefa de explicar a moral sob o ponto de vista da razão:

“[...] nossos modernos investigadores [...] têm-se comumente esforçado para explicar estas distinções [*morais*] por meio de raciocínios metafísicos e deduções baseados nos mais abstratos princípios do entendimento.” (IPM, 1.4, 227)

Um indício de que a razão é a responsável última pelos juízos morais está no seguinte argumento: existem disputas sobre os juízos morais, logo esta questão diz respeito à razão, não se pode disputar sobre sentimentos.

Pode-se dizer que distinções morais são discerníveis pela pura *razão*; caso contrário, de onde viriam as muitas disputas que reinam tanto na vida cotidiana como na filosofia quanto a este assunto; [...] Só se pode disputar sobre a verdade, não sobre o gosto [...] (IPM, 1.5, 227)

A favor do sentimento

Apesar dos antigos afirmarem que a virtude era agir conforme a razão, em geral, parecem acreditar que a moral é derivada do gosto e do sentimento.

O sentimento sobre um ato virtuoso é sempre agradável, nos causa conforto, enquanto um ato vicioso sempre nos causa algum desconforto ou mal estar.

“O que é próprio da virtude, dizem eles [*os defensores do sentimento*], é ser estimável, e do vício, *odioso*.” (IPM, 1.6, 228).

As inferências e conclusões do entendimento

[...] revelam verdades, mas quando as verdades que elas revelam são indiferentes e não engendram desejo ou aversão, elas não podem ter influência na conduta e no comportamento. O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso, toma posse do coração e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro, obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, satisfazendo uma curiosidade especulativa, põe um termo a nossas indagações. (IPM 1.7, 228).

O que regula a nossa conduta e comportamento (que é a “finalidade de toda especulação moral”) são os sentimentos. As deduções do entendimento que não nos afetam de alguma forma são inócuas. Se houvesse indiferença no que sentimos ao observar um ato virtuoso ou vicioso, não haveria distinções morais.

Extingam-se todos os cálidos sentimentos e propensões em favor da virtude, e toda repugnância ou aversão ao vício; tornem-se os homens totalmente indiferentes a essas distinções, e a moralidade não mais será um estudo prático nem terá nenhuma tendência a regular nossa vida e ações. (IPM, 1.8, 229)

Mesmo sem refletir a respeito de um ato, nosso sentimento já nos aponta se ele é virtuoso ou não.

A isso respondo: a aprovação das qualidades morais com toda certeza não é derivada da razão ou de uma comparação de idéias; procede inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou desgosto que surgem da contemplação e da visão de qualidades ou caracteres particulares. (TNH, 3.3.1.15, 620)

Conclusão

A razão, por si só, não poderia dar origem à moral porque é incapaz de nos influenciar nas nossas ações.

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a este aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (TNH, 3.1.1.6, 497)

No mesmo sentido:

“A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral.” (TNH, 3.1.1.10, 498)

A razão apenas aponta conformidades ou inconformidades dos fatos e relações em referência àquilo que ocorre na realidade e pode, assim, qualificá-los de verdadeiros ou falsos. Isto não se aplica às ações, volições e paixões que são realidades completas (não tem relação ou referenciam nenhuma outra realidade) e não é possível qualificá-las de falsas ou verdadeiras.

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. [...] é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conforme à razão. (TNH, 3.1.1.9, 498)

O simples exame do fato em si, como objeto, não possibilita qualificá-lo de virtuoso ou vicioso. O sentimento de aprovação ou desaprovação (em relação ao fato) nasce em nós mesmos e este sentimento (que é um novo fato) é um objeto de sentimento, está em quem observa e não no objeto observado, e não pode ser examinado pela razão.

Tomemos qualquer ação viciosa [...]. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. [...] O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para o nosso próprio íntimo e darmos um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra esta ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto. (TNH, 3.1.2.26, 508)

O sentimento do prazer e da aversão quando corresponde respectivamente à virtude e ao vício (e isto se dará, em geral, como se verá depois) é capaz de por si só reger nossa conduta:

Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento. (TNH, 3.1.2.27, 509)

Não sei se fora de hora ou de ordem, vou abordar, a seguir, uma característica, a meu ver marcante, do discurso de Hume.

Os críticos não estariam errados ao qualificar o pensamento de Hume de sinuoso, titubeante, pouco afirmativo, inseguro e tantos outros adjetivos que, à primeira vista, seriam certamente defeitos. O ceticismo está sempre presente, Hume muitas vezes duvida dele próprio², aponta exceções que quebram a regra que defende³, e mantém um discurso fraco, com limites bastante restritivos. Talvez por isso, Kant (1724-1804), ao mesmo tempo que o elogia, pelas dúvidas que lançou, faz duras críticas a Hume:

[...] este [Hume] não pressentiu igualmente a possibilidade desta ciência formal [a metafísica futura], mas levou o seu barco, a fim de o pôr em segurança, para a margem (o cepticismo), onde talvez fique e apodreça, ao passo que a mim me interessa fornecer-lhe um piloto que, segundo os princípios seguros da arte do timoneiro tirados do conhecimento do globo, munido de uma carta marítima completa e de uma bússola, possa conduzir o barco para onde bem lhe aprouver. (KANT, 1988, p.19)

² Como veremos a seguir, quando duvida da sua descoberta de que o critério da utilidade é determinante na elaboração dos juízos morais.

³ Como no exemplo (HUME, 2004, p. 38) de uma pessoa que desconhece certa tonalidade de azul e, pelo exame das outras tonalidades dispostas de forma gradual, não só percebe a falta como pode, também, trazer à sua mente, por meio da imaginação, a idéia daquela tonalidade desconhecida. O exemplo contraria a regra, que defende, de que toda idéia é derivada de uma impressão.

Quem sou eu pra disputar com Kant, mas acho que Hume não ancorou seu barco e o deixou apodrecer, isto não é permitido no mundo real, ele continuou navegando, não no mar das certezas de Kant, mas no mar das probabilidades, da reflexão continuada, de forma sinuosa, irracional às vezes, desviando dos obstáculos intransponíveis, buscando caminhos mais curtos, recuando ao ver que o caminho escolhido se mostrou impróprio/inóspito, mas sempre de olhos bem abertos e espreitando o desconhecido ou o não totalmente conhecido, uma vez que reconhece a impossibilidade de uma “carta marítima completa”. A meu ver, não nos resta outra opção a não ser navegar no frágil barquinho de Hume.

Entendo que os “defeitos” do discurso de Hume são propositais, são menos defeitos do que um maneira de agir de acordo, em consonância, com princípios pré-estabelecidos que lhe asseguram a consistência do seu discurso: uma opção por um discurso frágil que se mantém inabalável, que pode ser defendido sempre, uma vez que se mantém nos estreitos limites do que pode ser alcançado pelo nosso conhecimento, ao invés de optar por afirmar algo que é, sabidamente, duvidoso. Tentando imitar Hume, para construir em área sujeita a terremotos não basta o reforço nas fundações (rigidez) há que se prever amortecedores, juntas móveis que permitam ao edifício balançar sem ruir. Atrás da aparente fragilidade, o discurso de Hume, baseado apenas naquilo que acredita e observa, pretende ser correto antes de tudo (isto devia agradá-lo) e (como consequência talvez não almejada por ele) por isso ainda se mantenha de pé.

O trecho a seguir é um exemplo desta desejada, proposital e necessária “fragilidade”:

“Esses argumentos de cada um dos lados [...] são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais.” (IPM, 1.9, 229)

Ao invés de “afirmo”, “tendo a suspeitar”; ao invés de “são”, “podem ser”; ao invés de “todas”, “quase todas”. Se o discurso afirmativo (rígido) é correto, acredito que Hume entenderia que sim, o discurso titubeante (flexível) não deixa de sê-lo e permite muitos graus de tolerância, não se “quebra” num caso de exceção, por exemplo.

Hume percebe que o mundo real exige decisões mesmo quando a certeza não está presente, nesta tarefa não só os raciocínios dedutivos, mas principalmente os indutivos vêm ao nosso auxílio. A existência humana não seria possível da forma que é sem esta faculdade: de viver na incerteza, ou melhor, com algum grau de incerteza.

Voltando à discussão sobre a origem da moral...

É inegável a predominância do sentimento nos nossos julgamentos morais, um ato ou característica que nos é agradável, que nos dá prazer, é considerado virtuoso, enquanto aqueles que nos trazem desconforto são considerados viciosos. No entanto, a razão pode contribuir no aperfeiçoamento/refinamento dos julgamentos. Uma analogia com a estética: fazemos juízos sobre o belo com base no nosso gosto, faculdade ligada ao sentimento, mas o estudo das belas-artes “[...] particularmente, no caso das belas-artes, é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado [...]” (IPM, 1.9, 230) pode nos ajudar a refinar os nossos juízos estéticos.

Um exemplo de juízo moral modificado pelo entendimento: dar esmolas pode ser um ato digno de elogios, mas ao refletir/verificar que isto incentiva a ociosidade, devassidão, etc, podemos mudar o nosso juízo com base no entendimento, ou seja, com o uso da razão (IPM, 2.18, 238).

Estamos propensos a supervalorizar, pelos nossos sentimentos, as ações realizadas com maior proximidade, seja ela afetiva, espacial ou temporal. Mas, a razão, da mesma forma como age nos sentidos externos, tem o condão de corrigir estas parcialidades: “Aqui, o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos.” (IPM, 5.41, 296)

Em poucas palavras: Hume considera que o sentimento é o responsável pelas distinções morais. A razão tem papel secundário, como colaboradora, desempenhando, entre outras, funções importantes: esclarecendo acerca da verdade ou falsidade dos fatos/relações e sobre as circunstâncias em que se deram; verificando e quantificando segundo os critérios que os sentimentos levam em conta para efetuar as distinções; e atenuando os efeitos das paixões e da parcialidade nos juízos.

“A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.” (TNH, 2.3.3.4, 451)

6. Dos autores envolvidos no juízo moral: agente, paciente e observador

A fim de promover algum distanciamento entre o fato/caráter e o juiz das distinções morais, o foco, propositalmente, se desvia para o observador que efetua o julgamento moral a partir da ação do agente sobre o paciente.

Há, no entanto, uma aparente contradição quando se avalia a vantagem do distanciamento: ao mesmo tempo em que a imparcialidade, o estranhamento do

observador com as pessoas envolvidas ou até mesmo com o fato (distanciamento espacial ou temporal) permite um melhor juízo, a afetação do observador, qualquer que seja, é essencial para que haja algum sentimento que, como vimos, é o que permite o juízo moral.

Então, o que parece ideal é que o observador seja afetado de forma “homeopática”, que exista o distanciamento, mas que ele não seja capaz de atenuar completamente a afetação do observador.

7. Da universalidade das distinções morais

A discussão sobre a inexistência das distinções morais é de pronto rejeitada quando se debruça sobre a questão da origem da moral, uma vez que “[...] não é concebível que alguma criatura humana pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres e ações fossem igualmente dignos de estima e consideração de todas as pessoas.” (IPM, 1.2, 225)

Este trecho permite duas interpretações:

- 1) As distinções morais são universais, esta faculdade está presente em todas as pessoas. Não se pode conceber a indiferença, a não distinção, por parte de qualquer pessoa, entre ações virtuosas e viciosas.
- 2) Os juízos morais (a aprovação ou desaprovação), sobre todo o universo de fatos e caracteres, não serão necessariamente coincidentes para todas as pessoas.

Entendo que ambas seriam consideradas corretas por Hume, como aqui a discussão (ou a rejeição da discussão) trata da existência ou não das distinções morais, a interpretação que cabe é a primeira.

Assim, assume-se como premissa que todas as pessoas têm a faculdade de fazer distinções morais e que percebem, pela observação, que esta faculdade está presente em todos os outros indivíduos.⁴

Por mais insensível que seja um homem, ele será frequentemente tocado pelas imagens do *certo* e do *errado*, e, por mais obstinados que sejam seus preconceitos, ele deve observar que outras pessoas são suscetíveis às mesmas impressões. (IPM, 1.2, 226)

⁴ Hume cita Horácio: “Assim como as faces humanas riem com as que riem, também choram com as que choram.” (IPM, 5.18, 286)

Todo ser humano, não importa a qual cultura pertença, elabora juízos morais. Sempre haverá atos que, segundo os critérios do observador, serão considerados corretos ou viciosos. Esta questão não pode ser objeto de disputas por tão óbvia que é.

Temos porventura alguma dificuldade para compreender o poder dos sentimentos humanitários e benevolentes, ou para conceber que a simples visão de felicidade, alegria e prosperidade nos traga prazer, e que a dor, sofrimento e pesar transmita desconforto? (IPM, 5.18, 286).

Pela observação, percebemos que assim como acontece conosco, todas as pessoas são, de alguma forma, afetadas pelos mesmos sentimentos. Como tais sentimentos sempre estão presentes nas nossas escolhas, de certa forma, eles é que governam a nossa vida.

Por que se admirar, então, de que sentimentos morais tenham tanta influência na vida [...] é preciso notar que estes princípios são sociais e universais, e formam, de certo modo, o *partido* da humanidade contra seus inimigos comuns, o vício e a desordem. (IPM, 9.9, 356)

Entendo que Hume identifica aqui o verdadeiro fundamento da moral, aquilo que a torna possível, o *sentimento moral* que está presente em todo indivíduo da espécie humana “[...] alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elementos de lobo e de serpente.” (IPM, 9.4, 350). Só este sentimento, que é comum a toda a humanidade, permite a distinção entre virtude e vício e que esta distinção se dê de forma relativamente homogênea em relação a todos os juízes:

Mesmo supondo que esses generosos sentimentos são muito frágeis, que são insuficientes para mover a mão ou um dedo de nosso corpo, ainda assim devem ser capazes de comandar as decisões de nossa mente e, onde todo o resto for indiferente, de produzir uma moderada preferência pelo que é útil e proveitoso à humanidade, sobre o que lhe é prejudicial e perigoso. Surge de imediato, portanto, uma *distinção moral*, um sentimento geral de censura e aprovação, uma inclinação, ainda que tênue, pelos objetos da segunda e uma aversão proporcional aos da primeira. (IPM, 9.4, 350)

Até o presente momento, não encontrei uma melhor descrição sobre a “moral” presente no mundo: “uma inclinação, ainda que tênue” quando “todo o resto for indiferente”, nada mais do que isso. Toda a gama de indivíduos/comportamentos pode ser representada desta forma, é inegável que existam diferenças, mas elas podem ser avaliadas em termos de graduação em relação à tenuidade da inclinação ou àquilo que é objeto de indiferença. Assim um indivíduo de moral exemplar teria baixíssima tenuidade na sua inclinação (forte obediência aos princípios gerais da moral) e indiferença à quase tudo (poucos interesses particulares), já o contrário, um indivíduo de moral duvidosa teria altíssima tenuidade nas suas inclinações (pouca ou nenhuma

observação dos princípios gerais) e quase nada lhe seria indiferente (existência permanente de muitos interesses particulares).

8. Da particularidade das sentenças morais

A natureza já estabelece vasta diferença entre um ser humano e outro, a educação, o exemplo e o hábito fazem ampliar ainda mais tal diferença.

Assim, a despeito da universalidade (está presente em todos os indivíduos) da capacidade de emissão de juízos morais, isto não implica que todas as sentenças serão uniformes: um mesmo fato pode ser considerado correto por um observador e vicioso por outro.

Esta variabilidade deve ser sempre considerada:

“As leis têm, ou deveriam ter, uma referência constante à constituição do governo, aos costumes, ao clima, à religião, ao comércio, à situação de cada sociedade.” (IPM, 3.34, 258)

Ao considerar que não é a razão, mas sim o sentimento a instância determinante nas distinções morais, implicitamente, está se afirmando que não há universalidade nas sentenças dos juízos, o sentimento, ainda que razoavelmente compartilhado entre os indivíduos, não pode requerer um assentimento universal. Esta falta de uniformidade pode ser verificada, com mais clareza, quando observamos variações de julgamento em diferentes culturas ou no decorrer de um longo período de tempo.

A posição é de meio termo, não é defensável a posição de uniformidade perfeita nos julgamentos, nem tampouco a de um relativismo total. Pode-se dizer que aqui também se abandona o reino das certezas, mas o caos e as trevas do completo relativismo são evitados assumindo que o virtuoso será o mais desejado, pelo menos pela maioria, instalando, assim, o reino das probabilidades.

A noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto. (IPM, 9.5, 351)

9. Da simpatia e sua graduação

“Temos certeza de que a simpatia é um princípio muito poderoso na natureza humana.” (TNH, 3.3.6.1, 657)

A virtude e o vício presente nos atos/caracteres, mesmo que não nos afetem diretamente, podem ser objeto de exame e julgamento por meio de nossos sentimentos. De alguma forma, somos afetados por acontecimentos que acometem pessoas do nosso convívio, e até mesmo pessoas estranhas; somos afetados por acontecimentos a nossa volta ou em países distantes; somos afetados por acontecimentos contemporâneos e por outros acontecidos há séculos ou até milênios.

Além disso, mesmo um fato da ficção, uma peça de teatro, por exemplo, ainda que os acontecimentos encenados se passem em terras distantes (ou inexistentes até) e em tempos remotos (ou futuros), pode nos afetar emotivamente.

A explicação para esta afetação está na *simpatia*, que seria a faculdade de imaginar que determinado ato, apesar de praticado a outra pessoa (ou mesmo a um personagem), está sendo praticado a nós mesmos.

É verdade que não existe uma só criatura humana, ou sequer uma criatura sensível, cuja felicidade ou infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou é representada em cores vivas. Mas isso se deve meramente à simpatia, [...] (TNH, 3.2.1.12, 521)

Aqui há uma extensão do que nos afeta, não só a felicidade humana importa, a felicidade de qualquer “*criatura sensível*” nos afeta. Assim, um filme que retrate a crueldade com animais ou seres (sensíveis) da ficção nos comove.

À medida que se observa o comportamento humano, é possível perceber a semelhança entre os indivíduos e isso nos leva a acreditar que o que se passa em nossas mentes se passa também nas mentes dos nossos semelhantes, e o que sentimos deve estar, de alguma forma, em sintonia com os sentimentos dos outros.

“As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos [*feelings*] e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for.” (TNH 3.3.1.7, 615)

Assim, mesmo que um ato praticado a outro não nos afete com a força que teria se praticado a nós mesmos ou a pessoas próximas, ainda assim ele provoca em nós algum sentimento. Esse sentimento que é comum em todos os casos, variando apenas de grau no que concerne à força, é o que permite formar os juízos gerais sobre o caráter dos indivíduos.

[...] embora a simpatia seja muito mais fraca que nossa preocupação por nós mesmos, e uma simpatia para com pessoas afastadas de nós seja muito mais fraca que para com pessoas contíguas ou vizinhas, desprezamos todas essas

diferenças quando formamos juízos serenos a respeito do caráter dos homens. (TNH, 3.3.3.2, 643)

No mesmo sentido:

“Admite-se que a simpatia é muito mais tênue do que nossa preocupação por nós mesmos, e a simpatia para com pessoas distantes é muito mais tênue do que aquela por pessoas que nos são próximas e chegadas. Mas exatamente por esta razão é necessário que nós, em nossos serenos juízos e discursos concernentes ao caráter das pessoas, negligenciemos todas essas diferenças e tornemos nossos sentimentos mais públicos e sociais.” (IPM, 5.42, 297)

O que permite então que determinado indivíduo julgue moralmente algum ato que não lhe afeta diretamente é o mecanismo da simpatia.

“Se compararmos todas estas circunstâncias, não teremos dúvidas que a simpatia é a principal fonte das distinções morais.” (TNH, 3.3.6.1, 657)

Desta forma, quando uma pessoa caridosa oferece alimentos a uma pessoa faminta, mesmo que desconhecida, nosso sentimento é de aprovação/conforto, pois nos imaginamos na situação (nos colocamos na posição) da pessoa faminta.

E se os princípios humanitários são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. Os graus desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas a realidade de sua existência deve ser supostamente admitida em qualquer sistema ou teoria. (IPM, 5.39, 294)

É inegável que os princípios humanitários influenciam nossos sentimentos e, portanto, regulam, de alguma forma, nossas ações. A existência destes sentimentos não pode ser negada, pode-se discutir sua graduação e, por conseguinte, sua efetividade na gerência do nosso comportamento e dos nossos julgamentos morais, uma vez que os interesses pessoais podem interferir de forma a que nosso comportamento e julgamento estejam em desacordo com aqueles sentimentos.

No entanto, ainda que não presentes sempre nas nossas ações e julgamentos, os juízos gerais, desinteressados, integram visceralmente o discurso público e devem ser propagados em todas as instancias de convívio social.

E embora o coração não tome inteiramente o partido dessas noções gerais, nem regule todo nosso amor e ódio pelas diferenças universais abstratas entre o vício e a virtude sem consideração ao próprio sujeito ou às pessoas com quem está mais intimamente ligado, essas distinções morais têm ainda assim uma considerável influência; e ao serem suficientes ao menos para o discurso, servem a todos os nossos propósitos na convivência, no púlpito, no teatro e nas escolas. (IPM, 5.42, 298)

Mais uma vez a realidade observada se entranha no estudo de Hume. O provérbio popular “*faça o que eu falo, não faça o que eu faço*” seria uma boa interpretação da

citação acima. Aqui se reconhece que a moral até pode não regular nosso agir, mas nosso discurso sempre está impregnado dela. O fingir moral está presente com muita força em qualquer sociedade, Hume não se furtaria a encará-lo.

[...] devemos concluir *a priori* que é impossível que uma criatura como o ser humano seja totalmente indiferente ao bem-estar ou mal-estar de seus semelhantes e não se disponha espontaneamente a declarar, sempre que nada o induza à parcialidade, que o que promove a felicidade deles é bom e o que tende a produzir seu sofrimento é mau, sem nenhum cuidado ou consideração adicional. (IPM, 5.43, 299)

Apesar de tudo, quando a imparcialidade está presente, a opção pelo que é bom para a coletividade deve sobressair nas nossas escolhas e julgamentos. O que nos move para este caminho virtuoso é a simpatia que, de alguma forma, permite que sejamos afetados pelo que acontece aos outros, só assim é possível sentir (e escolher) o que é benéfico a toda a sociedade.

É importante ressaltar que o termo *simpatia* não tem aqui o sentido comumente lhe atribuído de *sentimento* de afeto, de atração recíproca entre duas pessoas por compatibilidade de gênios. O termo aqui significa sentir como o outro, participar do sentimento alheio, ser afetado por fatos que acometem outra pessoa, mesmo que se trate de um desconhecido ou até mesmo de um inimigo pelo qual sentimos extrema antipatia. A simpatia seria um mecanismo, uma faculdade do ser humano, que lhe permite se conectar com o sentimento de outros seres humanos, como se houvesse, de alguma forma, uma transmissão “[...] receber por comunicação suas inclinações e sentimentos [...]” (TNH, 2.1.11.2, 351), ainda que muito atenuada, daquilo que o agente está sentindo para o observador que julga. Desta forma, entendo que, neste contexto, o contrário de *simpatia* seria indiferença ou não-afetação e como contrário de antipatia (sentimento de rejeição) o termo apropriado seria *empatia*.⁵

Hume (IPM, 5.8, 281) diz que um “feito generoso, nobre e corajoso realizado por um adversário granjeia nossa admiração”, não seria demais dizer, então, que um feito virtuoso praticado a um nosso adversário (para o qual nutrimos forte antipatia) também merece nossa aprovação.

⁵ Hume parece resgatar da antiguidade o significado para o termo como “Ação recíproca entre as coisas ou sua capacidade de influência mútua.” (ABBAGNANO, 2007).

10. Das virtudes sociais

Para que o convívio social seja possível é necessária a presença de algumas virtudes comuns a todos os partícipes. O desapego aos interesses individuais e uma dedicação ao grupo é a característica comum destas virtudes que são estimadas por todos:

[...] não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral dos homens que a beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie. (IPM, 2.5, 235)

Há uma inclinação natural a favor da felicidade do grupo e, por conseguinte, ao agir de forma virtuosa:

“[...] estamos sempre inclinados, pela nossa filantropia natural, a dar preferência à felicidade da sociedade e, conseqüentemente, à virtude, mais do que a seu oposto.” (IPM, 5.40, 295)

Algumas virtudes sociais são naturais, próprias da espécie, enquanto outras nascem e se aprimoram com o próprio convívio social.

Virtudes Sociais Naturais:

Algumas virtudes são próprias do ser humano, existem a despeito da organização em sociedade, por isso são consideradas naturais, fazem parte da natureza humana, estão sempre presentes independentemente de qualquer tipo de instrução. A benevolência e os sentimentos no ceio familiar são exemplos destas virtudes.

“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.” (IPM, 5.4, 280)

Entendo que as virtudes sociais naturais estariam presentes não só na espécie humana, o cuidado com os filhotes ou a proteção dos indivíduos mais fracos, por exemplo, estão presentes em várias espécies animais. Elas seriam então pré-reflexivas, instintivas, o agir de acordo com estas virtudes independeria de qualquer tipo de avaliação de conveniência, convenção, hábitos herdados, educação, etc.

Apesar da aparente fragilidade que as cercam, as virtudes naturais são responsáveis pela direção virtuosa das outras, algumas características boas, sem o governo das virtudes naturais se tornariam perniciosas:

“A coragem e a ambição, quando não governadas pela benevolência, só servem para criar um tirano e inimigo público.” (TNH, 3.3.3.3, 643)

Virtudes Sociais Artificiais:

Há virtudes que nascem das necessidades humanas e que surgem para permitir o desenvolvimento das relações sociais e possibilitar o convívio dos cidadãos. Estas virtudes existem em função da existência da sociedade e não fariam qualquer sentido sem ela.

Entre as virtudes artificiais estaria a justiça:

Ora, a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade. (TNH, 3.3.1.9, 616)

A justiça existe, então, para manter, de forma pacífica, o convívio social. Este tema será abordado a seguir (tópico 12).

O convívio social permite o desenvolvimento e o aperfeiçoamento das virtudes artificiais e, de forma cíclica, o convívio social se desenvolve e se aprimora a partir delas:

“E como uma preocupação benevolente pelos demais está difundida em maior ou menor grau entre todos os seres humanos, e é a mesma em todos, ela surge mais frequentemente no discurso, é incentivada no convívio social [...]” (IPM, 9.9, 356)

11. Da utilidade como critério das sentenças morais

Na sua *investigação*, Hume encontra a utilidade como fator determinante na formulação das sentenças morais. Aquilo que é útil para quem é o paciente da ação/caráter é aprovado:

A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária. Mas *útil*? Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação frequentemente se estende para além dessa esfera. Devem, portanto, ser os interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação, o que nos leva a concluir que esses interesses, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes. Ao trazer à luz esse princípio, teremos descoberto uma imensa fonte de distinções morais. (IPM, 5.15, 284)

Mais uma vez cabe ressaltar a estrita obediência dos limites, aqui não se afirma que a utilidade é a *única* fonte das distinções morais, a afirmação não se quebra se numa minoria de casos a utilidade não constitui o fator determinante das sentenças. No mesmo sentido e com a mesma atenuação de força vem o trecho seguinte:

“[...] a utilidade resultante das virtudes sociais constitui pelo menos uma parte de seu mérito [...]” (IPM, 2.8, 236)

A utilidade não constitui *todo* o mérito, mas, pelo menos, uma parte considerável dele.

“O olhar se delicia com o aspecto de um campo de trigo, vinhas carregadas de frutos, cavalos e rebanhos pastando; mas foge da visão de sarças e espinheiros que dão guarida a lobos e serpentes.” (IPM, 2.9, 237)

Uma visão poética da utilidade, a busca do que nos trás conforto aos olhos.

A utilidade coletiva é, a princípio, o objetivo que norteia as decisões morais:

Em todas as decisões morais, a característica de utilidade pública é o que se tem principalmente em vista; e sempre que surgem disputas, seja em filosofia seja na vida cotidiana, referentes aos limites do dever, a melhor forma de decidir a questão é averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade. (IPM, 2.17, 238)

Mas útil para que ou para quem? No primeiro trecho citado neste tópico já existe uma resposta: útil para o interesse de alguém, não só para o nosso. A princípio, o critério da utilidade deve ser observado para todos aqueles afetados pela ação ou caráter avaliado. O nosso interesse próprio (enquanto somos pacientes) não pode ser o único beneficiário, deve-se observar o interesse de todos e isto só é possível pelo mecanismo da simpatia. Então, a resposta à indagação “Útil a quem?”, só pode ter como resposta: À sociedade, à humanidade, ainda que o ato seja praticado a um único indivíduo.

Mas a felicidade de estranhos só nos afeta por simpatia. É a esse princípio, portanto, que devemos atribuir o sentimento de aprovação decorrente da consideração daquelas virtudes que são úteis à sociedade ou à pessoa virtuosa. Essas virtudes formam a principal parte da moral. (TNH, 3.3.6.2, 658)

Este trecho contém um apanhado geral da *investigação*: trata da *simpatia* que é o mecanismo que possibilita que sejamos afetados por ações destinadas a outrem; trata da *utilidade* que é o fator (externo, intersubjetivo, observável) que permite distinguir entre o vício e a virtude de uma ação ou caráter; fala do *sentimento* que, no nosso íntimo, nos indica a sentença e é, a princípio, a instância em que se operam os juízos; e das *virtudes* consideradas úteis à sociedade que constituem a parte principal da moral. Há uma amalgama entre estes termos, são inseparáveis e indistintos, estão todos ligados e nenhum pode ser explicado sem referência a alguma espécie de *sentimento*, não se pode

falar, por exemplo, de “*virtudes úteis à sociedade*” sem se referir: a) à *simpatia* que é uma ligação entre o *sentimento* próprio e o *sentimento* alheio (só isto torna possível examinar a utilidade para toda a sociedade); b) à *utilidade* que é uma característica que se faz reconhecer também por algum *sentimento* de aprovação; e por fim, c) à *virtude* que também se faz distinguir do vício por um *sentimento* de aprovação.

Da mesma forma que as ações, um bom critério para distinguir sobre a correção ou não de um caráter é verificar se ele é útil.

Quando a tendência natural de suas [de determinada pessoa] paixões a leva a ser prestimosa e útil em sua esfera, aprovamos seu caráter e amamos sua pessoa, por uma simpatia com os sentimentos daqueles que têm uma conexão mais particular com elas. (TNH, 3.3.3.2, 642)

Hume anuncia a descoberta da utilidade como critério das distinções morais e como única responsável pela consideração de várias virtudes:

Parece ser um fato que o aspecto da *utilidade*, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação; que essa utilidade é constantemente citada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito de ações; que ela é a *única* origem da alta consideração dedicada à justiça, fidelidade, honra, lealdade e castidade; que ela é inseparável de todas as demais virtudes sociais da humanidade [...]. E, numa palavra, que ela é o fundamento da parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes. (IPM, 5.44, 300)

Mas adiante, com seu estilo inconfundível, põe em dúvida o seu “achado”:

Mas quando reflito que, embora se tenha medido e delineado o tamanho e a forma da Terra, explicado os movimentos das marés, submetido a ordem e organização dos corpos celestiais a leis apropriadas, e reduzido o próprio infinito a um cálculo, ainda persistem as disputas relativas ao fundamento de seus deveres morais; quando considero tudo isso, eu dizia, recaio na desconfiança e no ceticismo, e suspeito que, se fosse verdadeira esta hipótese tão óbvia, ela teria já há muito tempo recebido o sufrágio e a aceitação unânimes da humanidade. (IPM, 9.13, 359)

12. Da justiça e seu único fundamento

É necessário ressaltar que, na maioria das vezes, o termo justiça é utilizado com significado restrito no sentido de *direito de propriedade* e em alguns casos para se referir ao *sistema judiciário* compreendendo a formulação e a aplicação das leis.

A justiça está tão entranhada na vida social que aparenta ser uma virtude natural, mas não é, e só é estimada pela sua utilidade em permitir e desenvolver o convívio social.

As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à *utilidade* que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular. (IPM, 3.12, 247)

A utilidade da justiça desaparece em casos extremos. Quando os indivíduos viviam em diminutas comunidades formadas por pessoas do mesmo grupo familiar, a justiça era desnecessária uma vez que os vínculos afetivos, por si sós, garantiam o convívio pacífico entre os indivíduos. Da mesma forma, mas no extremo oposto, quando há uma situação de catástrofe, a utilidade da justiça se esvai. Como falar de direito à propriedade numa situação de escassez generalizada de alimentos? Não há justiça que possa impedir o saque quando dele depende a sobrevivência própria e a da família, por exemplo. Esta abordagem comprova que tal virtude só é apreciada pela sua utilidade.

Uma questão importante a ser ressaltada é que só há justiça com equidade. Hume (IPM, 3.18, 250) afirma que se existisse uma espécie de humanóides com vigor físico e capacidade intelectual bem inferiores aos dos humanos, a sociedade condenaria qualquer tipo de crueldade contra tal espécie, mas este comportamento não estaria ligado à justiça, mas sim à benevolência e às outras virtudes naturais.

Apesar de artificial, a justiça é imprescindível (necessária) à sociedade.

“Quem não vê que todas essas instituições surgem simplesmente das necessidades da sociedade humana?” (IPM, 3.43, 265)

A justiça nada mais é do que um conjunto de convenções que permite o convívio social. “[...] o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas.” (TNH, 3.2.2.17, 524)

As regras da justiça servem para restringir os movimentos desordenados das paixões, mas não são de forma alguma contrárias as paixões, uma vez que derivam delas, as regras devem estar de acordo com as paixões nos seus momentos de serenidade:

Com as regras e convenções introduzidas pela justiça

[...] cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. (TNH, 3.2.2.9, 530)

As convenções nascem do interesse comum e representam o modo de agir que melhor atende aos interesses da sociedade.

“A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras.” (TNH, 3.2.2.10, 530)

Então, a justiça tem como único fundamento a sua necessidade visceral para a manutenção da sociedade.

A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o *único* fundamento desta virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, podemos concluir que a característica de utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. (IPM, 3.48, 267)

As regras surgem da conveniência coletiva para garantir a estabilidade de posse da propriedade estipulando direitos e obrigações.

Uma vez firmada 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*. (TNH, 3.2.2.11, 531)

É possível que, em casos isolados, a justiça promova malefícios à sociedade, no entanto, quando analisado todo o serviço prestado pelo sistema, o resultado para a sociedade é positivo e imprescindível para a manutenção do convívio social de forma pacífica.

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. Entretanto, o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias. (TNH, 3.3.1.12, 619)

Aqui se observa outra diferença entre as virtudes naturais e artificiais, as primeiras são benéficas sempre, as últimas na maioria dos casos, mas nem sempre. Da mesma forma que a justiça, a lealdade pode ser perniciososa à coletividade, ser leal a um tirano certamente não é positivo para a sociedade, no entanto o “instituto” da lealdade o é.⁶ Então, a justiça só é considerada uma virtude pela sua utilidade e nasce de uma necessidade para a sobrevivência de qualquer organização, por isso está presente, de certa forma, mesmo nas associações cujos objetivos sejam ações criminosas:

Assaltantes e piratas, como já se notou muitas vezes, não poderiam manter sua perniciososa associação se não estabelecessem entre si uma nova justiça distributiva e recorressem às mesmas leis de equidade que violam quanto ao resto da humanidade. (IPM, 4.15,274)⁷

⁶ Hume compara uma ação relativa às virtudes naturais a um tijolo no muro, mesmo de forma isolada, sempre contribuirá de forma positiva para a sociedade. Já uma virtude artificial é como a construção em forma de uma abóbada, sua contribuição para a sociedade tem de ser avaliada no coletivo (uma pedra sozinha não se sustentaria). (IPM, Apêndice 3.5, 391)

⁷ Platão, em A República (351 a-e), já adiantava o mesmo pensamento: “[...] parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?” (Platão, 2002, p. 39)

13. Da parcialidade e variabilidade dos julgamentos e seus antídotos

Os juízos morais sempre estão sujeitos à influência da parcialidade, Hume reconhece esta característica como natural ao ser humano, sempre somos condescendentes com nós mesmos e com as pessoas próximas nas nossas avaliações.

“Somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime.” (IPM, 3.13, 247)

Além da influência do nosso relacionamento com o agente e/ou com o paciente, nossos juízos são influenciados pelo nosso estado de espírito.

“Em geral, todos os sentimentos de censura ou aprovação são variáveis, de acordo com nossa situação de proximidade ou distância em relação à pessoa censurada ou elogiada, e de acordo também com a disposição presente da mente.” (TNH, 3.3.2.16, 621)

No entanto, sempre que é possível, deixamos de lado o nosso interesse e o dos nossos amigos a favor do interesse coletivo que se manifesta nos juízos gerais, aqueles que são formados numa situação de plena imparcialidade.

“[...] desprezamos nosso próprio interesse nestes juízos gerais, [...]” (TNH, 3.3.1.17, 622)

Quanto mais afastados dos benefícios ou malefícios diretos relativos a uma ação ou caráter, mais aptos estamos a emitir um juízo moral sobre aquela ação ou caráter.

“[...] é necessário situar os objetos mais à distância, torná-los menos visíveis, para que se tornem mais atraentes para o olho ou para a imaginação.” (TNH, 3.3.6.6, 660)

Só quando conseguimos atenuar ao máximo (algum resíduo é necessário para que o observador seja afetado) o poder das nossas paixões (e isto se dá, geralmente, quando nenhum interesse particular está em jogo) conseguimos atingir a imparcialidade.

“[...] contentamo-nos em dizer que a razão exige essa conduta imparcial, mas que raramente conseguimos nos conformar com ela, já que nossas paixões não seguem facilmente a determinação de nosso juízo.” (TNH, 3.3.1.18, 622)

O julgamento baseado nas regras gerais permite uma regularidade nas decisões (o que promove alguma intersubjetividade às decisões) o que não se dá quando a afetação das paixões é significativa.

“[...] buscamos algum outro critério para o mérito e o demérito, que não admita tanta variação.” (TNH, 3.3.1.18, 623)

Ainda que nem sempre sejam seguidas, as *regras gerais*, em alguns casos, influenciam os juízos (faz com que as decisões não sejam meramente aleatórias) e sempre a imaginação (sim, pois se trata de algo não efetivo e, nesse contexto, sem influência de qualquer parcialidade, o norte é dado pelas *regras gerais*). Desta forma, ainda que de forma gradual, as *regras gerais* têm influência significativa sobre o conjunto dos julgamentos morais.

“As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação.” (TNH, 3.3.1.20, 624)

O que está presente no discurso público sobre graus de vício e virtude são as premissas ditadas pelas *regras gerais* que fazem uma espécie de correção (nem sempre efetiva) das decisões influenciadas pelas paixões.

“As paixões nem sempre seguem nossas correções; mas estas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vício e virtude.” (TNH, 3.3.1.21, 625)

Com seu olhar crítico, Hume demonstra, novamente, que não tem por objetivo fazer apologia às virtudes. Considera, por exemplo, que a humildade não passa de uma encenação (ninguém é, de fato, humilde) exigida pelo convívio social.

Creio que ninguém que tenha alguma prática do mundo consiga penetrar os sentimentos mais íntimos dos homens poderá afirmar que a humildade que é exigida de nós pela boa educação e pela decência deva ir além do comportamento exterior. (TNH, 3.3.2.11, 638)

A moral ensinada, discutida, defendida (talvez, em outras palavras, a moral *pública*), que permite e desenvolve o convívio social, está fundada nas noções gerais. A moral idealizada não permite a interferência das paixões e da conseqüente parcialidade.

Embora o *coração* nem sempre fique do lado dessas noções gerais, e não regule seu amor e ódio por elas, essas noções são suficientes para o diálogo e servem a todos os nossos propósitos no convívio social, no púlpito, no teatro, nas escolas. (TNH, 3.3.3.2, 643)

O discurso moral tem pretensões de universalidade, a elaboração de um juízo moral bem fundamentado, justificado e motivado deve receber, a princípio, a aprovação de toda a coletividade. Para ganhar este assentimento, o julgador é obrigado a deixar de lado os seus interesses particulares e visar apenas o interesse comum.

Quando um homem chama outro de seu *inimigo*, seu *rival*, seu *antagonista* [...] entende-se que ele está falando a linguagem do amor de si mesmo [...]. Mas, quando atribui a alguém os epítetos de *corrupto*, *odioso* ou *depravado*, já está falando outra linguagem e expressando sentimentos que ele espera serão compartilhados por toda sua audiência. Ele deve, portanto, distanciar-se de sua situação privada e particular e adotar um ponto de vista comum a si e aos outros; ele precisa mobilizar algum princípio universal da constituição

humana e ferir uma tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em acordo e harmonia. (IPM, 9.6, 352)

Esta maneira de proceder (de acordo com o interesse coletivo) só é possível porque o sentimento humanitário está presente em todos os homens e age, em cada um deles, da mesma forma, ainda que em graduações diferentes. Como está presente sempre, mesmo sendo mais frágil que os sentimentos egoístas, este sentimento influencia de forma significativa o conjunto dos julgamentos morais e, por conseguinte, o conjunto das ações humanas.

“E ainda que essa afecção humanitária não seja em geral considerada tão forte como a vaidade ou a ambição ela, por ser comum a todos os homens, pode prover uma fundação para a moral ou para qualquer sistema de censura ou louvor.” (IPM, 9.6, 352)

14. Dos benefícios da tese humiana

Após discorrer sobre a sua tese a respeito dos mecanismos que constituem os juízos morais, Hume avalia os benefícios da sua explicação:

Ela não fala de inúteis rigores e austeridades, sofrimentos e abnegações. Ela declara que seu único propósito é fazer que seus adeptos e toda a humanidade se tornem alegres e felizes em todos os momentos de sua existência; [...] O único esforço que ela demanda é o de um cálculo correto e uma firme preferência por um máximo de felicidade. (IPM, 9.15, 360)

Entendo que uma tese que levasse a resultados ruins não seria aceita por Hume (IPM, 9.14, 360) “[...] seria muito desagradável apresentar uma teoria, por mais verdadeira que seja, que se admitisse conduzir a práticas nocivas e perigosas.” Aqui a conclusão se volta a tudo o que permitiu sua efetivação. Uma tese sobre a moral não pode concluir algo que não seja útil à sociedade ou (a mesma coisa) que afaste o homem da felicidade. A tese tem de ser virtuosa. A explicação, qualquer que seja, deve contribuir para o objetivo da “filosofia fácil”: promover a virtude e condenar o vício.

“A finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e da beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e levar-nos a evitar o primeiro e abraçar a segunda.” (IPM, 1.7, 228)

15. Da condenação ao egoísmo

O egoísmo, que Hume entende, primordialmente, como ambição financeira, é condenado de forma enérgica.

“Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; [...]” (TNH, 3.2.2.5, 527)

Com o sentido restrito atribuído ao egoísmo, Hume, apesar de reconhecer a forte ligação entre os interesses individual e coletivo, descarta o pensamento dos filósofos que consideram o interesse pelo bem coletivo apenas uma faceta da preocupação com a própria felicidade.

O amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza, e o interesse de cada indivíduo está em geral tão ligado ao da comunidade que se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda a nossa preocupação pelo bem público poderia deduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação. (IPM, 5.16, 284)

Reconhece, ainda, que a reputação pública nasce da nossa preocupação com a imagem que temos de nós mesmos.

“[...] nosso cuidado em manter uma reputação perante os outros parece provir apenas de uma preocupação em preservar a reputação perante nós mesmos [...]” (IPM, 9.11, 357)

Em outra passagem, entende que uma teoria moral nada mais deve recomendar que aquilo que está de acordo com os interesses individuais: “Que teoria da moral poderia servir a algum propósito útil se não mostrasse, de forma detalhada, que os deveres que recomenda coincidem com os verdadeiros interesses de cada indivíduo?” (IPM, 9.16, 361)

Hume parece perceber a dificuldade de antagonizar com o egoísmo. Várias partes do seu pensamento confirmam a predominância do individual sobre o coletivo, mesmo a formulação das regras gerais só é possível com o assentimento das paixões individuais. E, a princípio, a felicidade coletiva não seria possível se contrariasse, em geral, a felicidade individual. Assim, para não chegar a uma conclusão indesejável, prefere recuar e abandonar o tema:

“Verdades que são *perniciosas* à sociedade, se as houver, cederão lugar a enganos que são saudáveis e *vantajosos*.” (IPM, 9.15, 360)

16. Conclusão

O homem que se encontra livre de erros só pode ser louvado pela precisão de seu entendimento; mas aquele que corrige seus erros mostra a um só tempo a precisão de seu entendimento e a sinceridade e candura de seu caráter. (TNH, Apêndice.1, 661)

Hume reconhece e respeita os limites impostos ao conhecimento e não aceita, sem que lhe sejam apresentadas quaisquer provas, teorias que concluem que a moral seja, por

exemplo, um conjunto de regras ditadas por um ser superior. Assim, rejeita as prescrições morais retiradas dos ensinamentos religiosos, ou de qualquer outra fonte.

Como conclusão, examinarei o sistema moral construído por Hume, verificando se suas bases são sólidas e se as máximas gerais estão de acordo com os casos particulares vivenciados. Para facilitar o entendimento, uso o artifício de um interlocutor cuja fala será registrada em *itálico*.

Hume parte do pressuposto que todos os seres humanos possuem sentimentos humanitários, é fácil concordar com isso, nos agrupamentos humanos mais primitivos e no seio da família isto pode ser verificado. Então, esta característica faz parte da natureza humana. *Mas se faz parte da natureza humana, então o criador (ou sabe lá o que) deu causa a isto, e é portanto a verdadeira fonte da moral.* Hume responderia: “Pode ser, mas que fatos você observou para afirmar ou negar isto? Se não se pode apontar tais fatos, então isto está além do que podemos conhecer e não será tratado por mim.”

Outra premissa aceita é que somos afetados por determinadas ações, ou seja, cada ser humano elabora juízos morais. Também devemos concordar com isso. E extrapolando: isto deve se verificar em todos os seres humanos, uma vez que são semelhantes a nós e também pelas suas reações observáveis quando eles se deparam com as mesmas ações que nós. Assim, aquilo que nos trás conforto ou aversão deve provocar a mesma reação nos outros.

A partir da organização em sociedade outras virtudes (artificiais) se tornaram necessárias, estas virtudes permitem o convívio social pacífico e o seu aprimoramento, seria difícil imaginar a sociedade sem a presença de normas criadas por convenção, por exemplo.

Mas porque o indivíduo abdicaria dos seus interesses particulares a favor do interesse coletivo? Isto se dá porque o convívio social é extremamente vantajoso em muitos aspectos, muito se ganha com ele em comparação a uma vida apartada. Assim, ainda que aparentemente o indivíduo se prejudique ao deixar de lado seus interesses, as vantagens obtidas por meio do convívio são bem maiores.

Comumente, as ações consideradas úteis para a sociedade são consideradas virtuosas porque nos agradam. Aqui Hume atenta para uma regularidade observada nos casos particulares. *Sim, isto acontece, mas como uma ação praticada que tem efeitos sobre um ou sobre poucos indivíduos pode ser avaliada em função da sua utilidade para toda a sociedade?* Com o mecanismo da *simpatia* (tópico 9) isto se torna possível, uma vez

que somos afetados por atos praticados a outrem e, no caso de ações virtuosas, há um benefício, ainda que de forma residual, algum tipo de sentimento de aprovação que provoca alguma satisfação mesmo àquele que se encontra no papel de simples observador. Então, mesmo que praticado a um único indivíduo, um ato pode ser avaliado em função da sua utilidade para toda a sociedade, pois, de alguma forma, toda a sociedade é beneficiada ou prejudicada pelo ato.

Então, se a utilidade é o critério que define sobre a virtude de uma ação ou caráter, então há uma uniformidade nas decisões morais? Não, primeiro porque a utilidade não é o único critério dos julgamentos morais. Segundo porque, apesar de participar na elaboração dos juízos morais, a razão não é a instância em que se dão os juízos morais, estes são fruto dos nossos sentimentos (tópico 5). Aqui, deve-se ressaltar que não há a negação da participação da razão nos juízo, ela participa, mas de forma complementar e conciliada com os sentimentos. Assim, tendo os sentimentos como a instância final onde se dão os juízos, não há uma garantia de uniformidade nas decisões, pois eles podem variar de indivíduo para indivíduo, ou até para o mesmo indivíduo, dependendo do estado de espírito em que se encontra ou da relação pessoal que mantém com o agente ou com o paciente. Terceiro porque a avaliação da utilidade é um cálculo que pode ser influenciado pelas convicções do julgador e até mesmo pelo conhecimento a respeito das circunstâncias e fatos que cercam o evento. Desta forma, as decisões morais nem sempre são uniformes, podem variar de indivíduo para indivíduo ou mesmo para um mesmo indivíduo em diferentes circunstâncias. O critério da utilidade pode, por exemplo, justificar o infanticídio de gêmeos em comunidades indígenas ou a escravidão no passado, basta levar em conta algumas premissas aceitas na formulação daqueles juízos.⁸

Desta forma, é forçoso concluir que as decisões morais são completamente aleatórias. Não, mesmo considerando a enorme variabilidade em relação aos julgadores e as influências internas e externas que influenciam os julgamentos (tópico 13), as decisões seguem uma tendência. Como o sentimento humanitário é comum a todos (talvez este sentimento é que deva ser reconhecido como o verdadeiro fundamento ou princípio da

⁸ O infanticídio é justificado com a premissa de que a mãe não conseguiria cuidar das duas crianças, assim o assassinato de uma delas permitiria a sobrevivência da outra, o que seria "vantajoso" uma vez que a outra hipótese implicaria na morte de ambas. Quanto à escravidão, a premissa aceita era que os escravos não eram realmente "homens", se tratava de uma raça inferior que podia ser explorada pelos verdadeiros filhos de Deus.

moral, pois sem ele a moral não existiria), há uma confluência (tendência) das decisões a favor das ações que são vantajosas para toda a sociedade, seguem, portanto, uma direção ditada pelas regras sociais. Estas regras nada mais são do que as convenções, expressas ou não, que regem o convívio social. Tais regras nascem num momento de imparcialidade e de serenidade das paixões, mas, necessariamente, são aprovadas por elas, na sua formulação apenas os interesses coletivos são levados em conta e, para atender a tal critério, a razão tem papel fundamental.

Mas então, com toda esta fragilidade, a moral importa muito pouco nas escolhas humanas. Não, da mesma forma que influenciam os julgamentos, influenciam também o conjunto das ações humanas, uma vez que o sentimento humanitário está sempre presente, ainda que nem sempre ele vá atuar de forma efetiva. Assim, apesar das decisões não contarem com a uniformidade universal, a tendência a favor daquilo que é o melhor pra a sociedade é significativa e pende a balança para o lado do bem. Além disso, na imaginação e no discurso público as regras gerais sempre estão presentes. *Então, no discurso público, a verdade é deixada de lado e o que importa é a apologia à virtude e a condenação do vício?* Sim, de certa forma, é como se o discurso tivesse uma finalidade para a sociedade (e quem negaria que não tem?) e esta finalidade é ser útil à sociedade (que o levaria a ser virtuoso, o que é desejável). Em trecho já citado (IPM, 9.15, 360), Hume afirma que enganos saudáveis e vantajosos são preferíveis às verdades perniciosas.

Isto não é filosofia, e mais, este sistema moral não tem embasamento nenhum, nada mais é do que uma série de raciocínios circulares. Se a filosofia só pode tratar de verdades, realmente isto não é filosofia, mas então a filosofia só pode tratar da lógica e das verdades matemáticas. O objeto de estudo da moral está baseado em conhecimentos muito precários em relação à verdade. Fugir da circularidade diante desta precariedade não é fácil (ou é mesmo impossível). Dizer que a moral tem como fundamento aquilo que faz o ser humano decidir sobre a correção ou vício de uma ação ou caráter, que o correto vem acompanhado de um sentimento de aprovação e este sentimento é o que torna possível as distinções morais envolve circularidade sim, mas não há como fugir dela. Talvez a natureza da moral seja circular mesmo, o juízo reflete sobre si mesmo, se julga com base na moral, mas, ao mesmo tempo, cada julgamento participa da construção da moral.

Isto é algo indefinido, não serve pra nada. A investigação de Hume tem por objetivo descrever os mecanismos das distinções morais, diz respeito a *como* as pessoas decidem

sobre a virtude ou vício de uma ação ou caráter. Não tem, portanto, o objetivo de estabelecer o conceito sobre virtude ou vício e não tem, também, pretensões normativas (dizer o que se deve ou não fazer). A sua serventia pode ser, simplesmente, a de apontar a direção que os julgamentos morais e as ações (por consequência) devem seguir.

Por meio da verificação das regularidades observadas no exame de casos particulares, Hume explica, ou melhor, descreve (bem mais frágil) como se dão as distinções morais. As regularidades observadas apontam para uma tendência a favor de determinados critérios ou requisitos que são determinantes, na maioria dos casos, nas distinções morais.

Mas isto não permite condenar objetivamente nada, nem mesmo situações extremas: ações que desrespeitam o direito à vida, mutilações genitais femininas ou mesmo práticas nazistas. Por convenção, uma comunidade (pode ser uma tribo, um país, um grupo de países) pode formular regras objetivas de conduta que impeçam, ou melhor (em homenagem a Hume), que tentem evitar as práticas que julga nocivas à coletividade cominando penalidades a quem as cometa. No entanto, é muito difícil que esta convenção se dê de forma universal. Por mais que o direito à vida seja sempre considerado como fundamental, ele é deixado de lado em situações extremas (quando uma vida coloca em risco outras: numa guerra, por legítima defesa, ou em um caso de seqüestro, por exemplo), ou até mesmo em situações de normalidade e pleno funcionamento das instituições: a pena de morte está presente em culturas modernas. Além disso, mesmo quando há consenso de que o direito à vida deve ser respeitado, surgem outras questões como a de “*quando se inicia a vida?*”, que está sempre presente nas discussões sobre a legalização do aborto e que coloca em franco combate grupos que se autodenominam, ambos, de defesa dos direitos humanos.

Da mesma forma, existem pessoas que defendem as mutilações ou as práticas nazistas e não se julgam monstros: tem a sincera pretensão de convencer a todos da correção da sua posição.

Tais divergências não passariam despercebidas a Hume que não se furtou a enfrentá-las. No final da IPM, inclui um diálogo onde um interlocutor descreve fatos históricos (o efeito tempo sempre pode ser utilizado para agravar as divergências) condenáveis alterando o nome dos personagens. A bissexualidade e o casamento entre irmãos da Grécia antiga, o assassinato de César, entre outros, foram citados para defender a completa incerteza dos julgamentos morais que estariam baseados apenas em modismos. Hume (ou seu interlocutor, no caso) discorda, argumentando que os

princípios em que se baseiam os juízos morais são sempre os mesmos e que, via de regra, as características de um homem de mérito é comum em todas as culturas e que seu adversário deu importância apenas aos pontos em que acidentalmente elas se diferem, e tenta explicar tais “desvios” a partir das circunstâncias (acidentes) presentes em cada época/situação. (IPM, Diálogo.25-36, 425-429).

Em resumo, a moral existente no mundo não permite tal universalização, Hume não seria honesto se afirmasse o contrário do que observa. No entanto, para ele, existem princípios que norteiam os juízos morais e estes são seguidos sempre.

Ao denominar como *princípios* os mecanismos e requisitos utilizados para a elaboração dos juízos morais, Hume parece considerar que a moral surge daí, então, se as distinções morais constituem a moral, os fatores que tornam possíveis tais distinções são os princípios da moral.

Entendo que, como acontece na construção de todo *sistema moral*, o construtor defende a moral que lhe convém, seria muito difícil esperar outra coisa. O *sistema* de Hume não foge desta regra, o seu diferencial é não fazer prescrições específicas. Considerar como correto/desejável a ação ou caráter útil à sociedade não deixa de ser uma direção (que possui algo de prescrição), mas permite alguns graus de liberdade já que o julgamento sobre a utilidade se dá de forma particular. Ao afirmar que, *em geral* (e não sempre) a utilidade é o critério determinante, abre ainda mais o leque de possibilidades. Da mesma forma, eleger o sentimento como a instância responsável pelas distinções morais, cria justificativas para a falta de uniformidade (que ocorre numa frequência significativa) das sentenças morais.

Hume, por necessidade e não para ser agradável, acredito, concilia, no seu *sistema*, correntes antagônicas:

- 1) Apesar de reconhecer o predomínio do *sentimento*, reconhece a (importante e às vezes imprescindível) participação da *razão* na elaboração de quase todos os juízos morais.
- 2) Reconhece que o sentimento moral está presente em todos os indivíduos da espécie humana (ou seja, é *natural*, faz parte da natureza humana e independe de qualquer influência *externa*), mas reconhece que a cultura, educação, clima e outros fatores (*artificiais/externos*) influenciam as distinções morais.
- 3) Entende que a utilidade para a sociedade (interesse coletivo) é quase sempre o fator determinante das distinções morais. Mas que os interesses *individuais*

(pelo menos os verdadeiros) estão geralmente em harmonia com os interesses *coletivos*.

- 4) Que as regras gerais observam a *razão* na sua formulação, mas elas devem estar de acordo (elas não existiriam se estivessem em desacordo) com as *paixões* nos seus momentos de serenidade.

Há que se reconhecer o esforço de Hume para descrever o funcionamento da moral da forma mais precisa e honesta possível. Hume (TNH, Apêndice.1, 661) afirma que não tivera a sorte de encontrar nenhum erro (além de expressões mal escolhidas) importante nos seus raciocínios. A minha empatia pelo autor e a fácil e espontânea concordância com seu modo de abordagem (além claro da minha ignorância e da minha pouca inteligência) não me permitiram, também, enxergar qualquer absurdo nas suas conclusões. Aos mais afortunados que examinaram com toda correção e cuidado o discurso humiano e se empenharam em entender a integralidade do seu pensamento encontrando nele falhas legítimas (só estas merecem tal adjetivo) cabem reconhecer a boa-fé e a dedicação de Hume no desenvolvimento do pensamento filosófico, ao menos.

17. Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. (Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

_____. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. (Trad. Anoar Aiex). São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção “Os Pensadores”).

_____. *Tratado da natureza humana*. (Trad. Deborah Danowski). São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1988.

PLATÃO. *A República*. (Trad. Pietro Nassetti). São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.