

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O CONCEITO DE SIMPATIA E O SEU PAPEL NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID
HUME**

MARCOS ANTONIO ALVES DO NASCIMENTO

JOÃO PESSOA/PB

2017

**O CONCEITO DE SIMPATIA E O SEU PAPEL NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID
HUME**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O CONCEITO DE SIMPATIA E O SEU PAPEL NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID
HUME**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia, através do Programa de Pós-graduação em Filosofia, área de concentração em Ética da Universidade Federal da Paraíba, como requisito obrigatório para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

MARCOS ANTONIO ALVES DO NASCIMENTO

JOÃO PESSOA/PB

2017

N244c Nascimento, Marcos Antonio Alves do.

O conceito de simpatia e o seu papel na filosofia moral de David Hume / Marcos Antonio Alves do Nascimento – João Pessoa, 2017.

93 f.

Orientador: Bartolomeu Leite da Silva.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Hume, David. 2. Filosofia. 3. Moral. 4. Sentimento.
5. Simpatia. 6. Utilitarismo. I. Título.

UFPB/BC

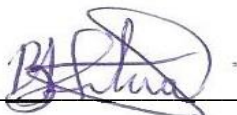
CDU: 1(043)

TERMO DE APROVAÇÃO

MARCOS ANTÔNIO ALVES DO NASCIMENTO

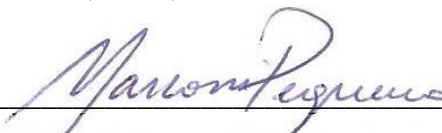
O CONCEITO DE SIMPATIA E O SEU PAPEL NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da UFPB, submetida à banca em
29 de março de 2017 e aprovada pela comissão examinadora abaixo:



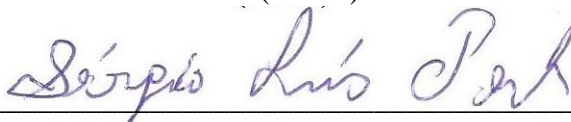
Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

(UFPB) – Orientador



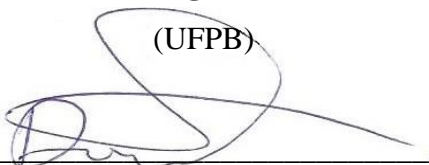
Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

(UFPB)



Prof. Dr. Sérgio Luis Persch

(UFPB)



Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado R. de Meneses

(UNICAP) – Convidado Externo

JOÃO PESSOA /PB

2017

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação ao saudoso amigo Tibério Graco Marques (in memoriam) por sua dedicação, presteza, amizade sincera e que me estimulou para que prosseguisse na pós-graduação em filosofia, mas que infelizmente muito precocemente nos deixou.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva por aceitar o convite para orientar esta dissertação. Agradeço igualmente aos Professores Drs.: Marconi José Pimentel Pequeno e Anderson D'Arc Ferreira por contribuírem com informações e livros que auxiliaram na produção desta pesquisa.

Agradeço às minhas filhas Morgana e Mayanne Andrade, assim como, à minha irmã Márcia Cristina por me ajudarem com a digitação dos textos manuscritos, suprimindo desta maneira minha limitação visual para trabalhar com a tela do computador.

Por fim, agradeço à minha mãe, senhora Raimunda de Jesus, a Srta. Lenira Arcanjo e a todos que direta ou indiretamente me motivaram para que esta dissertação pudesse ser possível.

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de investigar a teoria moral do filósofo escocês David Hume, no que se refere ao conceito de *simpatia*, e qual seu papel na filosofia moral humeana. Analisa também o conceito de utilitarismo que de acordo com Hume deve ser concebido como um critério geral de moralidade, pois, todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e a percebe como um bem-estar da humanidade. Para cumprir o objetivo proposto, esta pesquisa, foi dividida em três capítulos. No primeiro, apresento os aspectos gerais da filosofia de Hume como o empirismo, impressões e ideias, a causalidade, liberdade e necessidade. No segundo capítulo, trato da moral e suas distinções, se têm seu fundamento na razão ou na sensibilidade, a justiça como virtude artificial e as paixões. Finalmente, no terceiro e último capítulo trato a *simpatia* e o utilitarismo, e qual sua relação com a moral humeana.

Palavras-chaves: David Hume, moral, sentimento, simpatia, utilitarismo.

ABSTRACT

This dissertation has the objective to investigate the moral's theory of the scottish philosopher David Hume, concerning with the concept of *sympathy* and what is its function in the humean moral's philosophy. It analyzes as well the concept of utilitarianism that according to Hume it must be understood like a general criterion of morality, therefore, all human being has a strong link with society and perceives it like a well-being state of humanity. To fulfil the proposed objective, this research was divided into three chapters. In the first one, I present the general aspects of Hume's philosophy like empiricism, impressions and ideas, causality, freedom and necessity. In the second chapter, I treat the moral and its distinctions, if it has its foundation in the reason or in the sensibility, justice like artificial virtue and the passions. Finally, in the third and last chapter, I treat the *sympathy* and the utilitarianism, and what its relation with the humean moral.

Key-words: David Hume, moral, sentiment, sympathy, utilitarianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA DE HUME.....	13
1.1 A filosofia segundo Hume.....	14
1.2 Ceticismo na filosofia humeana	17
1.3 Empirismo	19
1.3.1 A origem de nossas ideias	24
1.3.1.1 Das ideias da memória e da imaginação	27
1.3.1.2 Da conexão ou da associação de ideias	28
1.3.1.3 Sobre as relações de ideias	30
1.4 A causalidade	31
1.5 Liberdade e necessidade.....	36
2. A MORAL HUMEANA.....	40
2.1 As distinções morais segundo Hume.....	43
2.1.1 As distinções morais são derivadas de um sentido moral	47
2.2 Justiça, uma virtude artificial	50
2.3 Sobre a origem da Justiça.....	52
2.3.1 Sobre as causas do orgulho e da humildade	56
2.4 Hume e o sentimento moral	59
3. SIMPATIA	62
3.1 Adam Smith e a simpatia	63
3.2 O prazer da simpatia mútua.....	66
3.3 As paixões e a simpatia	69
3.4 Hume e a simpatia.....	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

O filósofo moderno escocês, David Hume, elaborou uma teoria do conhecimento de permanente importância na filosofia moral, tanto por sua originalidade como por sua influência sobre outras teorias morais, a exemplo, de Kant.

A filosofia de Hume aborda entre outros temas, a moral, o entendimento humano, a religião, o suicídio e as paixões. Temas esses que credenciam seu pensamento a figurar entre os filósofos de grande amplitude na tradição da filosofia. Segundo Monteiro (2009), não é fácil avaliar toda a amplitude da obra de Hume, pois na filosofia do século XVIII, apenas a figura de Kant pode ser comparada à dele. E todo estudante sabe, pelo menos, que o grande filósofo alemão só desvencilhou-se da submissão à metafísica tradicional a partir do momento em que a leitura das obras de Hume o despertou desse “sono dogmático”. Portanto, Hume tem a honrosa responsabilidade por duas grandes filosofias, a sua própria e essa outra que ajudou a despertar.

Essa filosofia moral humeana surge como resposta a uma peleja que existia em meados do século XVIII, na qual os filósofos divergiam sobre a origem ou o fundamento da moral. Alguns defendiam a tese de que a moral tinha seu fundamento alicerçado na razão, estes eram os racionalistas, enquanto que outros, os empiristas, a justificavam através da sensibilidade, e seu principal representante foi Hume.

Dessa maneira, essa discussão tinha como objetivo responder se a moral tinha suas bases fundamentadas na razão ou na natureza sensível do homem. Através desse debate seria possível evidenciar se a razão tem um papel fundamental nas distinções morais ou se esse papel é desempenhado pela sensibilidade, de forma que as distinções morais estejam associadas aos nossos sentidos, deixando à razão um papel secundário. Hume opta pela segunda alternativa.

O *Tratado da natureza humana* (2009) é composto por três temas, a saber: o entendimento, as paixões e a moral, sendo a última objeto desta pesquisa. Esses três temas estão relacionados entre si, apesar de serem tratados separadamente nesta obra. Neste sentido, segundo a análise de Deleuze (2012), a afecção passional e social é somente uma parte da natureza humana. Há outra parte, o entendimento e a associação de ideias. Num primeiro olhar, o entendimento e as paixões são apresentados separadamente, formando duas partes distintas, mas depois, num olhar mais atento, veremos que o entendimento se subordina às paixões. Assim, usando as palavras de Deleuze, “de certa maneira, a ser ainda tornada precisa, a paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o

entendimento é tão somente o movimento das paixões”. Ora veremos o entendimento e as paixões formar dois problemas separados, ora veremos que aquele se subordina a este.

A escolha da filosofia de Hume como objeto de pesquisa é decorrente de uma questão que trazia comigo, mesmo antes de iniciar a graduação em filosofia. A questão é: como um indivíduo supostamente dotado de grande capacidade da razão; profundo conhecedor das leis; acostumado a julgar, já que se tratava de um juiz de direito, e conceder punições para os indivíduos que praticaram atos viciosos; gozava de pleno prestígio financeiro e social, mas que apesar de possuir todas essas qualidades resolve aderir à corrupção, quando opta pelo desvio de milhões de reais dos cofres públicos. Para mim, essa decisão não parecia ser racional.

Anos depois, quando decidi ingressar na graduação de filosofia, em uma aula da disciplina de ética, escutei o professor Dr. Marconi Pequeno proferir a seguinte frase de David Hume, “a razão é escrava das paixões”. A partir daquele momento, percebi a grande possibilidade de esclarecer minhas dúvidas sobre a questão que me incomodava. Neste contexto, fiz a escolha pelo seguinte tema: “O conceito de simpatia e o seu papel na filosofia moral de David Hume”.

O problema, objeto de estudo desta pesquisa, encontra-se na terceira parte da obra do filósofo escocês intitulada *Tratado da natureza humana* (2009), ou seja, a parte da obra que se refere à moral, assim como, nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004). A primeira é considerada como o principal escrito dele.

Na moral humeana, encontra-se o conceito de *simpatia* que é algo, como uma capacidade de nos colocar no lugar de outra pessoa e compreender ou vivenciar suas emoções, através de uma espécie de sinergia sensorial. No *Tratado da natureza humana* (2009), Hume afirma que a *simpatia* é um princípio muito poderoso da natureza humana, que influencia enormemente nosso gosto pelo belo e que produz nosso sentimento de moralidade em todas as virtudes artificiais.

A *simpatia*, enquanto qualidade natural de interagir sensorialmente com o outro revela-nos uma das mais importantes qualidades da natureza humana, e nos possibilita também um importante instrumento de interação social, pois nos permite expressar nossos sentimentos, mesmo sendo diferentes dos sentimentos que interagem conosco.

Assim, Hume, ao introduzir o conceito de *simpatia*, no estudo da moral, envolve três elementos, a saber: o agente moral, o paciente e o espectador. O agente moral é o indivíduo que desempenha uma ação; o paciente é o indivíduo que é afetado pela ação praticada; e o

espectador da ação é aquele que aprova ou desaprova a ação do agente e consequentemente, julga se a ação é virtuosa ou viciosa, e elabora um conceito ético.

Assim como a *simpatia*, outro tema que está inserido na moral e que trataremos igualmente nesta pesquisa é o utilitarismo, que segundo Hume deve ser concebido como um critério geral da moralidade, já que, todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e a percebe como um bem-estar da humanidade.

A metodologia empregada para a realização desta pesquisa será leitura, fichamento, discussão e análise das obras de David Hume, especialmente o livro 3 do *Tratado da natureza humana* (2009), *Investigações sobre os princípios da moral* (2004) e *Investigação acerca do entendimento humano* (2004).

Neste contexto da filosofia moral moderna, a presente dissertação tem o objetivo de definir o conceito de *simpatia* e seu papel na filosofia moral de David Hume. E, para cumprir o objetivo aqui proposto, esta dissertação será dividida em três capítulos sob os títulos de Aspectos gerais da filosofia de Hume, A moral humeana e *Simpatia*.

O primeiro capítulo é introdutório e tem como objetivo alguns temas que facilitarão o entendimento dos conteúdos dos capítulos seguintes, especialmente se o leitor for do senso comum, e nele constará os temas do empirismo, impressões e ideias, a causalidade, liberdade e necessidade.

No segundo capítulo, pretendemos tratar da moral e suas distinções, se têm seu fundamento na razão ou na sensibilidade, a justiça como virtude artificial e as paixões.

No terceiro e último capítulo, trataremos da *simpatia* e do utilitarismo, e qual sua relação com a moral humeana.

1. ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA DE HUME¹

David Hume é defensor de uma filosofia que tem como ponto de partida o estudo da natureza humana e sua investigação se caracteriza pela análise das forças fundamentais que definem a condição do homem, que são: o entendimento e a sensibilidade. Hume analisa a relação que as diversas áreas do conhecimento estabelecem com a “natureza humana”, na medida em que entende que não há possibilidade de se acompanhar o desenvolvimento do conhecimento sem entender o mecanismo que o indivíduo realiza ao pensar, ou seja, Hume, no *Tratado da natureza humana* (2009), define a necessidade de se conhecer como se dá o entendimento, a natureza das ideias e as operações do pensamento, com a finalidade de conhecer o mecanismo cognitivo no indivíduo. Na realidade, seu objetivo é encontrar os pressupostos do entendimento que possibilitem constituir toda ciência possível. Dessa maneira, para ele, o princípio da faculdade do entendimento é encontrado no mundo empírico, através das nossas experiências sensoriais. Assim, o projeto filosófico de Hume, que envolve o empirismo, é tema, além de outras, daquela que se tornou sua principal e mais ambiciosa obra: O *Tratado da natureza humana* (2009), composto por três volumes, os quais abordam: no livro 1, o entendimento, ou seja, a capacidade humana de conhecer; no livro 2, as paixões; e o livro 3 é dedicado à moral, a qual é objeto de pesquisa desta dissertação.

Além disso, a filosofia de Hume destaca-se não apenas por tratar de um tema que é intrínseco ao homem, ou seja, a *natureza humana*, mas também por se constituir como uma crítica profunda aos conceitos fundamentais da tradição filosófica logocêntrica. Ele repensa o ser humano concebendo-o a partir de suas crenças sobre a realidade do mundo exterior e dos juízos morais, não mais em bases metafísicas ou em esquemas racionalistas, mas a partir da experiência e da observação. Nesse sentido, Hume procura demonstrar a incapacidade de a razão fundar as bases do conhecimento, da moral e da religião, numa época na qual as convicções da sociedade eram determinadas pela hegemonia do logocentrismo. Assim, no lugar da razão, Hume defende a ideia de que antes de sermos *homo sapiens*, somos *homo sentiens*, ou seja, somos dotados de razão, mas a sensibilidade e as experiências sensoriais são as instâncias que fundam as bases do conhecimento.

No *Tratado da natureza humana* (2009), Hume defende que nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, do que falar no combate entre a paixão e a razão, e com

¹ Apesar do tema central desta dissertação ser a *simpatia* e seu papel na moral de David Hume, optei por introduzir o primeiro capítulo com temas gerais básicos de sua filosofia, cujo objetivo é facilitar a compreensão da moral, caso o leitor seja oriundo do senso comum.

uma incrível ousadia, afirma que “a razão é escrava das paixões”, pois a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição, e mais, que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção. Vejamos a citação:

Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. 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 (HUME, 2009, p. 451).

A única possibilidade de a razão impedir a volição seria conferindo um impulso em direção contrária à de nossa paixão, e esse impulso se operasse isoladamente, teria sido capaz de produzir a volição. Mas, a razão não possui uma influência original, por isso, é impossível que possa realizar tal papel.

1.1 A filosofia segundo Hume

Mais de dois séculos se passaram desde a morte de David Hume, em 1776, e ainda hoje é difícil avaliar a amplitude de sua importância para o conhecimento, pois ele não se limitou a escrever apenas sobre filosofia, já que a esfera de seus interesses era extraordinariamente ampla, incluindo teoria política, economia, história e religião, inclusive escreveu de forma memorável sobre milagres, a imortalidade da alma e o suicídio, dentre outros temas.

Na filosofia de Hume, o objetivo principal é o estudo da natureza humana. Desde a introdução do *Tratado da natureza humana* é anunciado o projeto de constituição de uma “ciência do homem”. Entretanto, segundo Monteiro, foi sua teoria do conhecimento, na qual traçou os limites do entendimento humano, que mais tarde viria a ser um dos mais centrais temas da filosofia de Kant, e que por isso, acabou por lhe granjear maior celebridade. Sua teoria é comumente qualificada como empirista.

Dos empiristas, Hume é considerado seu principal representante. Ele conserva especialmente uma atitude metodológica, pois se recusa em aceitar a validade de qualquer teoria que não se submeta à prova da experiência. Atitude que, segundo Monteiro, é hoje praticamente a da totalidade dos homens da ciência e de grande número de filósofos. Entretanto, evitou transformar a experiência num fetiche, e sua linguagem é a de quem sabe

que recorrer aos fatos não garante o saber, que o conhecimento humano está em permanente transformação. Já a filosofia moral está relacionada com a mente humana e a vida do homem em geral, e inclui aquilo que agora poderíamos chamar de psicologia, ciências humanas ou sociais e ciência política.

Na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004), Hume se refere à filosofia moral da seguinte maneira:

A FILOSOFIA MORAL, ou ciência da natureza humana, pode ser tratada de duas maneiras diferentes; cada uma delas tem seu mérito peculiar e pode contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade. A primeira considera o homem como nascido principalmente para ação; como influenciado em suas avaliações pelo gosto e pelo sentimento; perseguindo um objeto e evitando outro, segundo o valor que esses objetos parecem possuir e de acordo com a luz sobre a qual eles próprios se apresentam. Como se admite que a virtude é o mais valioso dos objetos, os filósofos desta classe pintam-na com as mais agradáveis cores e, valendo-se da poesia e da eloquência, discorrem acerca do assunto de maneira fácil e clara: o mais adequado para agradar a imaginação e cativar as inclinações. Escolhem, na vida cotidiana, as observações e exemplos mais notáveis, colocam os caracteres opostos num contraste adequado e, atraindo-nos para os caminhos da virtude com visões de glória e de felicidade, dirigem nossos passos nestes caminhos com os mais sadios preceitos e os mais ilustres exemplos. Fazem-nos *sentir* a diferença entre o vício e a virtude; excitam e regulam nossos sentimentos; e se eles podem dirigir nossos corações para o amor da probidade e da verdadeira honra, pensam que atingiram plenamente o fim de todos os seus esforços (HUME, 2004, p. 25).

A filosofia fácil e clara, ou seja, aquela filosofia que considera o homem nascido principalmente para ação, e que vale-se da poesia e da eloquência para discorrer sobre a vida cotidiana de maneira fácil e clara, terá sempre a preferência para a maioria dos homens sobre a filosofia exata e abstrusa. Esta última é a filosofia que considera o homem mais um ser racional do que um ser de ação e que prioriza seu entendimento em detrimento dos seus costumes e hábitos. Por isso, a filosofia fácil será recomendada não apenas como a mais agradável, mas também como mais útil do que a outra. Ela penetra mais na vida cotidiana, molda o coração e os afetos, e ao atingir os princípios que impulsionam os homens, reformam-lhes a conduta e aproxima-se mais do modelo de perfeição² que ela descreve.

Entretanto, Hume menciona que alguns filósofos consideram o homem um ser mais racional e menos ativo, conforme a seguinte citação:

² O termo “modelo de perfeição” refere-se ao tipo de ação virtuosa que deveria ser alcançado por todos como excelência moral.

Os filósofos da outra classe consideram o homem mais um ser racional que um ser ativo, e procuram formar seu entendimento em lugar de melhorar-lhe os costumes. Consideram a natureza humana objeto de especulação e examinam-na com rigoroso cuidado a fim de encontrar os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos aprovar ou censurar qualquer objeto particular, ação ou conduta (HUME, 2004, p. 26).

Para Hume, a filosofia abstrusa, alicerçada numa concepção que não pode penetrar na vida prática e na ação, desvanece quando o filósofo sai da sombra e penetra no dia claro, nem seus princípios podem manter facilmente qualquer influência sobre nossa conduta e nossos costumes.

Para ele, a especulação filosófica deveria ser relevante à vida humana e não preocupada com contos de fadas inventados para diversão pessoal ou para esconder nossa ignorância. A filosofia, muitas vezes, oferece provas que simplesmente expõem nossos próprios preconceitos ou produzem ceticismo que leva à dúvida, confusão e obstrui as ações. Entretanto, continuamos agindo e engajados nos planos da vida diária. Desde que possamos continuar agindo diante de provas não convincentes e das dúvidas paralisantes, devem existir alguns princípios do pensamento humano e ação que nos guiam para que entendamos quais são esses princípios fundamentais da natureza humana.

Hume, entretanto, defende na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004), que essas duas abordagens capturam aspectos importantes da natureza humana, mas que nenhuma delas consegue revelar toda a sua história. Portanto, ele propõe uma junção entre os dois estilos de filosofia, mas obter uma mistura perfeita entre filosofia popular e abstrusa não seria uma tarefa fácil, pois, o problema com a filosofia abstrusa não é que ela seja somente dolorosa e fatigante, mas também muito remota da vida normal para ter qualquer aplicação prática.

Angela Coventry, no livro *Compreender Hume* (2012), fortalece a discussão sobre a filosofia de Hume, ao comentar que ele reconhece duas formas de postular a filosofia moral. A primeira abordagem vê os seres humanos como criaturas sociais e ativas, que são influenciadas por seus motivos e sentimentos. Portanto, a tarefa filosófica é enfatizar os sentimentos dos humanos através de exemplos retirados da vida comum com um estilo literário agradável, fazendo com que sintamos a diferença entre o vício e a virtude. E este tipo de filosofia é popular porque é fácil e óbvia.

Segundo Coventry, a segunda abordagem enfatiza o racional, e não as partes ativas da nossa natureza, empenhando-se em formar seu entendimento além do ato de cultivar suas

maneiras, atraindo o leitor para a especulação e o argumento abstrato, passíveis de ser inteligíveis aos leitores comuns. Este tipo de filosofia é abstrusa.

De uma forma objetiva, Angela Coventry se refere ao papel da filosofia moral de Hume, da seguinte maneira:

O papel nítido da filosofia de Hume é metodizar os princípios do pensamento humano e da ação e apresentá-los de maneira clara e compreensível, usando todos os avanços científicos mais modernos (COVENTRY, 2012, p. 44).

Por fim, o objetivo da filosofia moral fácil e óbvia, segundo Hume (2004), é ensinar melhor aos seres humanos como viver e conviver entre si, revelando os princípios básicos do pensamento humano e da ação. E ainda, a função da filosofia é ser crítica, expor concepções errôneas e nos ajudar a evitar erros. Uma filosofia, cuidadosamente cultivada, pode nos ajudar a melhorar relacionamentos sociais, pois os seres humanos podem ser bem-sucedidos em suas atividades se entenderem tais relacionamentos. Assim, por exemplo, podemos constatar que os artistas poderão ser bem-sucedidos em suas artes se ficarem familiarizados com o conhecimento correto das operações da mente e do funcionamento das emoções.

Neste contexto, passaremos a expor alguns temas de grande relevância da filosofia de Hume que contemplarão os aspectos gerais deste capítulo e que terão como papel fundamental uma introdução propedêutica à moral humeana. Iniciaremos, portanto, com o ceticismo.

1.2 Ceticismo na filosofia humeana

O médico grego Sexto Empírico viveu no século II a.C., e além de médico, foi historiador e deixou uma exposição sistemática e completa da filosofia cética, e esta nos é tão conhecida quanto a maior parte das outras doutrinas da antiguidade. Entretanto, segundo Verdan (1998), a difusão e a influência do ceticismo nunca se igualaram às do platonismo, do aristotelismo, do epicurismo ou do estoicismo. Talvez, isto se deva ao fato de que o ceticismo é uma atitude filosófica que implica um questionamento radical do conhecimento sensível e racional, e essa atitude não poderia ser compatível com a tendência do homem de buscar, pela especulação, verdades incontestáveis e solidamente estabelecidas para fazer delas o fundamento, a justificativa de sua existência. Além disso, parece não ser da natureza do homem reconhecer-se incapaz de chegar a certezas absolutas.

Entretanto, apesar de Sexto Empírico ter sistematizado o ceticismo, este foi fundado por Pirro de Élis por volta do ano 300, entre os séculos IV e III a.C., e designa uma atitude, segundo a qual não se pode atingir certezas absolutas ou verdades definitivas. Trata-se de uma postura intelectual que consiste em realizar um questionamento permanente acerca do valor e da consistência dos postulados metafísicos, religiosos e científicos.

Segundo Verdan (1998), o ceticismo, considerado a filosofia da dúvida, influenciou os pensadores da modernidade de maneira muito peculiar. Assim, ele diz:

Se é verdade, além disso, que a dúvida radical de Descartes, por mais provisória que seja, constitui o ponto de partida de toda a filosofia moderna, estamos no direito de considerar o ceticismo – filosofia da dúvida por excelência – um fenômeno mais importante que uma etapa transitória e definitivamente ultrapassada do pensamento antigo. De Berkeley a Husserl, passando por Hume e Kant, toda uma corrente filosófica – ao mesmo tempo oriunda de Descartes e em reação contra seu sistema – se inscreve, em vários aspectos, no prolongamento da reflexão iniciada pelos cétricos gregos (VERDAN, 1998, p. 8).

Dentre os vários tipos de ceticismo, o mitigado é o tipo de ceticismo seguido por Hume em seu projeto filosófico. Este se caracteriza por ser um ceticismo mais moderado que o ceticismo pirrônico, pois não estabelece a impossibilidade do conhecimento, mas sim a impossibilidade de um saber rigoroso.

Os filósofos do século XVIII despertaram em nosso pensamento, o termo ceticismo, fazendo desta época, o século da dúvida. Segundo Verdan (1998), o pensamento do século XVIII aparece como um questionamento geral dos grandes sistemas filosóficos elaborados anteriormente, em particular o de Descartes. Dessa forma, Immanuel Kant se interroga sobre os limites da razão, com ele não se crê mais que o espírito humano seja capaz de penetrar o mistério dos primeiros princípios, das causas primeiras, das “coisas em si”. Além disso, desconfia-se das especulações abstratas, que são qualificadas habitualmente de obscuras divagações.

Além de Kant, George Berkeley foi um filósofo que muito contribuiu para abalar o sistema metafísico de Descartes, embora este pastor irlandês não pudesse aceitar que sua filosofia fosse qualificada de “ceticismo”, termo que, em seu espírito, associava-se ao de “ateísmo”, afirma Verdan. O problema que está na base da reflexão filosófica de Berkeley é o da essência e da existência do mundo exterior, da matéria.

Outro filósofo, cujo ceticismo designa comumente seu pensamento é o escocês David Hume. Entretanto, essa qualificação, sem dúvida, requer algumas reservas. Segundo Verdan, seu ceticismo caracteriza-se como moderado. Vejamos a citação seguinte:

Há no filósofo escocês uma certa moderação, uma espécie de distanciamento mesmo afetivo em relação a suas ideias: ele procura atribuir seus argumentos a outros, falando dos céticos como se ele não fosse um. Em suma, ele é demasiado cético para manter distância em relação a seu próprio ceticismo (VERDAN, 1998, p. 99).

Por isso mesmo não poderíamos levar a dúvida mais longe do que o fez o autor do *Tratado da natureza humana* e da *Investigação sobre o entendimento humano*. Quaisquer que sejam as precauções que tenha tomado, sua reflexão constitui, antes de Kant, o esforço mais sistemático e mais penetrante que foi empreendido para evidenciar a ineficácia da especulação metafísica, a inaptidão do homem para atingir o ser-em-si, a verdade absoluta.

Além do ceticismo, outro tema que merece destaque na filosofia de Hume é o empirismo, que trataremos a seguir.

1.3 Empirismo

A palavra empirismo etimologicamente deriva do latim *empiricus*, e este, por sua vez, é derivado do grego *empeiticus*, que significa experiente e que é resultado de *empeiria*, ou seja, experiência.

O empirismo ganha força na Modernidade, mas em Aristóteles³ vemos seus primeiros sinais, como podemos evidenciar no *De Anima* (2012). Nesta obra, o estagirita afirma que a ciência e a percepção sensível dividem-se em relação às coisas em potência e ato. Dessa forma:

A parte perceptiva e a cognitiva da alma são em potência estes objetos: uma, o cognoscível, e outra, o perceptível. Mas há a necessidade de que sejam ou as próprias coisas ou as formas. Não são as próprias coisas, é claro: pois não é a pedra que está na alma, mas sua forma. De maneira que a alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é forma das

³ Cito Aristóteles sem a pretensão de aprofundar a questão. O objetivo da passagem do *De Anima* é apenas para confirmar que a percepção sensível tão importante no empirismo, já havia sido referenciada pelo estagirita nesta obra.

formas, bem como a percepção sensível é forma dos perceptíveis (ARISTÓTELES, 2012, p. 121, 431b24).

Verificamos que, segundo a citação acima, a ideia principal de Aristóteles de que conhecimento e percepção sensível são divisíveis segundo a mesma dicotomia que usamos para as coisas, de maneira que se deve aplicar a noção de potencialidade às partes da alma para moderar sua identidade com os objetos efetivos e correlatos a elas. Por isso, ele diz: não é a própria pedra que está na alma, mas sua forma.

Aristóteles avança em suas observações acerca das formas perceptivas e afirma que se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende.

Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte de grandezas perceptíveis, os objetos inteligíveis estão nas formas perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. Por isso, **se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende**, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria (ARISTÓTELES, 2012, p. 121, 432a3. **Grifo nosso**).

Dessa forma, a percepção sensível e as sensações percebidas como imagens mentais que acessamos na ausência das próprias percepções são itens indispensáveis à atividade do intelecto.

Para Aristóteles, “tudo que percebemos, provém através dos cinco sentidos, ou seja, visão, audição, olfato, gustação e tato” (ARISTÓTELES, 2012, p. 103) e, além disso, cita o estagirita sobre a vinculação dos sentidos ao bem-estar:

O animal possui os demais sentidos, como foi dito, não em vista do ser, mas em vista do bem-estar: por exemplo, a visão de modo que ele veja, estando no ar ou na água, em suma, por estar no transparente; a gustação, por causa do que lhe é agradável ou doloroso, e a fim de que os perceba no alimento, e que tenha apetite e seja movido; a audição, de modo a que algo lhe seja comunicado; [e a língua, por fim, de modo que comunique algo aos outros] (ARISTÓTELES, 2012, p. 131, 435b19).

Assim, o empirismo recebe a influência de Aristóteles e defende que as experiências humanas são responsáveis pela formação das ideias e dos conceitos que conduzem à elaboração do conhecimento científico. Noutras palavras, o empirismo consiste em uma teoria epistemológica que indica que todo conhecimento é dado pela experiência, ou ainda que os

sentidos são, digamos assim, a porta de entrada para os elementos da percepção humana. O empirismo caracteriza-se, também, pela defesa de uma ciência baseada em um método experimental, valorizando a observação e a aplicação prática da ciência, e essa concepção de empirismo parte de uma teoria do conhecimento que explica a origem da percepção das coisas a partir de impressões e ideias que chegam até nós através dos nossos sentidos. Com essa maneira de pensar, adota-se como lema do empirismo a seguinte máxima: “nada está no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”.

Dessa forma, de acordo com o empirismo, é a partir dos dados que nos chegam através de nossos sentidos que o entendimento produz por um processo de associação de ideias, o conhecimento.

O título da principal obra de Hume, *Tratado da natureza humana* (2009) – “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, denuncia a disposição do escocês em adotar o empirismo em seu projeto filosófico. Isso é consequência do fato de Hume ter sido contemporâneo do cientista Isaac Newton e ter mantido contato com o método experimental usado por ele. Na obra, *Newton, Textos, Antecedentes e Comentários*, Bernard Cohen o apresenta como um dos maiores cientistas de todos os tempos por seus feitos. Dessa forma, se refere a Isaac Newton:

As realizações de Newton representam o auge da revolução científica iniciada no fim do século XVI, a sucessão de rápidas mudanças no conhecimento da natureza e na maneira de estudar os fenômenos naturais, que produziu uma ciência moderna. Com frequência, os feitos coletivos de Newton são conhecidos como a Revolução Newtoniana (COHEN, 2002, p. 11).

Assim, Hume é enormemente influenciado pelo trabalho de Isaac Newton sobre a mecânica newtoniana, e faz com que o método experimental utilizado nos estudos e pesquisas deste, seja utilizado por Hume para desvendar os mistérios das ciências humanas, já que o escocês é defensor do empirismo e seu desenvolvimento está atrelado ao desenvolvimento da ciência na Inglaterra.

Além de Hume, outros pensadores modernos, adotaram também o empirismo como base de seus projetos filosóficos, entre eles: Francis Bacon, John Locke e George Berkeley. Entretanto, Hume é o principal representante desta corrente de pensamento pela robustez de seus trabalhos, assim como, pela capacidade de influenciar outros pensadores ao longo da tradição filosófica. Desta forma, influenciou Immanuel Kant, J. Stuart Mill, além de

influenciar a filosofia analítica do século XX e o empirismo lógico através de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, entre outros.

A teoria empirista de Hume parte de uma distinção de dois tipos de percepção que são de um lado as impressões, estas representam as percepções mais vívidas e de outro lado, as ideias que são as percepções mais tênues. De acordo com o princípio da cópia, todas as nossas ideias têm a sua origem em impressões externas, que são os dados dos sentidos ou em impressões internas que são os sentimentos e desejos. Assim, para Hume, só serão consideradas verdadeiras e com sentido aquelas ideias que se baseiam em impressões. Isto significa que as ideias de “espírito” e “causalidade” não são ideias verdadeiras para Hume.

Existem, segundo Hume, dois gêneros de investigação: a investigação de relações de ideias que representa o conhecimento *a priori* que corresponde às proposições matemáticas e que têm características de verdades necessárias, pois não podemos negá-las sem nos contradizermos, entretanto, nada nos dizem sobre o que existe no mundo. E a investigação de questões de fato que representa o conhecimento *a posteriori* que corresponde a proposições que têm as seguintes características: são verdades contingentes, pois podemos negá-las sem nos contradizermos e dizem respeito àquilo que existe no mundo. Dessa forma, o escocês afirma na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004):

Que o quadrado da hipotenusa é igual a soma do quadrado dos dois lados, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta exprime uma relação entre estes números. As proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo. Embora, nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência (HUME, 2004, pp. 47-48).

Os fatos, entretanto, não são determinados da mesma maneira que as relações de ideia, tampouco nossa evidência de sua verdade é de natureza igual à precedente. Pois, o contrário de um fato qualquer é sempre possível já que não implica numa contradição e o espírito concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade.

O escocês menciona alguns exemplos através dos quais não há contradição, conforme abaixo:

Que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de que ele nascerá. Podemos em vão,

todavia, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria numa contradição e o espírito nunca poderia concebê-la distintamente (HUME, 2004, p. 48).

Para Hume, todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de causa e efeito. E, apenas por meio desta relação é possível ultrapassarmos os dados de nossa memória e de nossos sentidos. Se formos procurar a causa de um amigo está em outro país, encontraremos uma razão, e esta razão seria um novo fato, e então, procuraríamos a causa para este novo fato, e assim, sucessivamente.

Em todos os raciocínios sobre os fatos, constantemente supõe-se que há uma conexão entre o fato presente e aquele que é inferido dele.

É importante enfatizar que o conhecimento acerca de relação de fatos, em nenhum caso, se obtém por raciocínio *a priori*, mas nascem *a posteriori*, inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si. Assim, argumenta Hume:

Apresente-se um objeto a um homem dotado, por natureza, de razão e habilidades tão fortes quanto possível; se o objeto lhe é completamente novo, não será capaz, pelo exame mais minucioso de suas qualidades sensíveis, de descobrir nenhuma de suas causas ou de seus efeitos. Mesmo supondo que as faculdades racionais de Adão fossem inteiramente perfeitas desde o primeiro momento, ele não poderia ter inferido da fluidez e da transparência da água que ela o afogaria, ou da luz e do calor do fogo, que este o consumiria (HUME, 2004, p. 50).

Portanto, nenhum objeto revela pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele. Tampouco, pode nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato.

Assim, Hume defende a proposição que estabelece que as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência. E, esta proposição será prontamente admitida em relação àqueles objetos de que nos recordamos e que, certa vez, nos foram completamente desconhecidos, porquanto, devemos ter consciência de nossa absoluta incapacidade de prever o que surgirá deles.

Igualmente, Hume considera indiscutível que o conhecimento dos eventos que têm pouca analogia com o curso corrente da natureza se obtém por meio da experiência. Assim, ninguém imagina que se teria descoberto a explosão da pólvora por argumentos *a priori*.

Finalmente, o escocês se convence de que, sem exceção, todas as leis da natureza e todas as operações dos corpos são conhecidas apenas pela experiência.

A seguir abordaremos as ideias, como elas se originam e contribuem para formar o conhecimento.

1.3.1 A origem de nossas ideias

O problema do conhecimento, para Hume, é algo que está diretamente vinculado com a experiência e com tudo aquilo que se apresenta à mente, seja por meio dos sentidos, do pensamento ou da reflexão. Neste contexto, ele introduz a concepção de percepção e a divide em dois tipos distintos de acordo com o grau de força e vividez com que afetam a mente e penetram em nosso pensamento. Como resultado dessa divisão, temos as impressões e as ideias. As primeiras são as percepções que se apresentam com mais força e violência, e as ideias são as imagens ou cópias das impressões e se apresentam mais esmaecidas. Assim, escreve o filósofo escocês sobre as percepções:

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDÉIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *idéias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio (HUME, 2009, p. 25).

Segundo Hume, as impressões e ideias são duas espécies de percepções facilmente distinguíveis, porém não é impossível que, em certos casos, elas possam estar muito próximas uma da outra. Por exemplo, no caso de delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões. E, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão apagadas e fracas que somos incapazes de as distinguir de nossas ideias. Entretanto, Hume assegura que: “apesar dessa grande semelhança em alguns poucos casos, elas são geralmente tão diferentes que ninguém pode hesitar em separá-las em duas classes distintas” (HUME, 2009, p.26).

As percepções podem ser subdivididas em simples e complexas e esta subdivisão se estende tanto às impressões quanto às ideias. As percepções simples, sejam elas impressões

ou ideias, segundo Hume, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação enquanto que as complexas podem ser distinguidas em partes. Por exemplo: embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades reunidas no mesmo objeto, como no caso de uma maçã, é fácil percebermos que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras.

Segundo Hume: “as ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como idéias” (HUME, 2009, pp. 26-27). Assim, quando fechamos os olhos e pensamos na garota que fomos apresentados ontem, as ideias que formamos são representações exatas das impressões que antes sentimos. Entretanto, muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como ideias. Vejamos o exemplo citado por Hume:

Posso imaginar uma cidade como a *Nova Jerusalém*, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim. Eu vi *Paris*; mas afirmarei por isso que sou capaz de formar daquela cidade uma idéia que represente perfeitamente todas as suas ruas e casas, em suas proporções reais e corretas? (HUME, 2009, p. 27).

Portanto, embora haja em geral uma grande semelhança entre nossas impressões e ideias complexas, não é uma regra universalmente verdadeira que elas sejam cópias exatas umas das outras. Entretanto, com relação às percepções simples, toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha, assim como, toda impressão simples possui uma ideia correspondente. Assim, Hume reforça o argumento com a afirmação abaixo:

Mas se alguém negar essa semelhança universal, o único meio que vejo de o convencer é pedir-lhe que mostre uma impressão simples que não tenha uma idéia correspondente, ou uma idéia simples que não tenha uma impressão correspondente. Se ele não responder a esse desafio – e com certeza não conseguirá fazê-lo – poderemos, com base em seu silêncio e em nossa própria observação, ter por estabelecida nossa conclusão (HUME, 2009, pp. 27-28).

Assim, Hume estabelece uma proposição geral sobre as ideias, segundo a qual, todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.

Uma vez estabelecido que toda impressão simples é acompanhada de uma ideia correspondente e que toda ideia simples provém de uma impressão correspondente, fica evidente uma conjunção constante entre as percepções semelhantes. Daí, Hume conclui que há uma forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de uma tem uma influência considerável sobre as outras. Além disso, há uma ordem de aparição entre elas, de maneira que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. O escocês exemplifica com o seguinte caso:

Para dar a uma criança uma idéia do escarlata ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as idéias. Nossas idéias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação (HUME, 2009, p. 29).

Entretanto, percebemos que qualquer impressão da mente é sempre seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e da qual difere apenas nos graus de força e vividez. E a conjunção constante de nossas percepções semelhantes, segundo Hume, é uma prova convincente de que umas são as causas das outras, e essa anterioridade das impressões é uma prova de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não o contrário. Um exemplo citado no *Tratado da natureza humana* e que confirma esse argumento é o de que não somos capazes de formar uma ideia correta do sabor de um abacaxi sem tê-lo realmente provado.

Uma vez estabelecido que nossas impressões simples são anteriores às ideias correspondentes, há ainda que se considerar uma divisão das mesmas em duas espécies: impressões de sensação e impressões de reflexão. As impressões de sensação têm sua fonte de origem na alma e são de causas desconhecidas. Entretanto, as impressões de reflexão são derivadas de nossas ideias e segundo Hume obedece a seguinte ordem:

Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos idéia. Essa idéia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão

são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias (HUME, 2009, p. 32).

Dessa maneira, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação e são delas derivadas.

As impressões de reflexão, a saber: as paixões, os desejos e as emoções estão intimamente relacionados com a moral.

Além das questões sobre as ideias até agora expostas, faz-se necessário complementar o referido tema, abordando no próximo item as ideias da memória e da imaginação.

1.3.1.1 Das ideias da memória e da imaginação

Chamamos memória à faculdade pela qual nossas impressões dão origem às ideias e estas retém em sua nova aparição, um grau elevado de sua vividez original, constituindo uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia, enquanto que na imaginação as ideias perdem inteiramente aquela vividez, tornando-se uma ideia perfeita, ou seja, uma ideia mais fraca, esmaecida. Portanto, as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação. Hume exemplifica com a situação de quando nos lembramos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo.

Segundo Hume, há ainda uma diferença entre as ideias da memória e da imaginação, conforme segue:

Embora nem as idéias da memória nem as da imaginação, nem as idéias vívidas nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está, de certa maneira, amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação (HUME, 2009, p. 33).

O papel da memória é preservar a forma original sob a qual seus objetos se apresentam, ou ainda, preservar a ordem e a posição, segundo as quais se apresentam.

Segundo o filósofo escocês, um historiador pode, talvez, buscando facilitar sua narrativa, relatar um evento antes de outro que lhe é efetivamente anterior, mas, se for rigoroso, ele fará notar essa desordem, recolocando, assim, a ideia na posição devida. O mesmo ocorre cotidianamente com nossas recordações dos lugares e pessoas que conhecemos.

1.3.1.2 Da conexão ou da associação de ideias

As ideias simples são separadas pela imaginação para que possam ser reunidas em ideias complexas através de princípios universais que a tornam, de certa maneira, uniforme em todos os momentos e lugares. Portanto, é necessário que haja algum laço associativo entre as ideias, para que uma ideia naturalmente introduza a outra. Entretanto, Hume observa que:

Esse princípio de união entre as idéias não deve ser considerado uma conexão inseparável – pois isso já foi excluído da imaginação –; tampouco devemos concluir que, sem ele, a mente não poderia juntar duas idéias – pois nada é mais livre que essa faculdade. Devemos vê-lo apenas como uma força suave, que comumente prevalece, e que é a causa pela qual, entre outras coisas, as línguas se correspondem de modo tão estreito umas às outras: pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as idéias simples mais apropriadas para serem unidas em uma idéia complexa (HUME, 2009, pp. 34-35).

Segundo Hume, as qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três: semelhança, contiguidade no tempo ou no espaço, e causa e efeito.

Ao longo de nosso pensamento e na constante circulação de nossas ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia a uma outra que seja semelhante a ela. E esta qualidade constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia. É também evidente que, como os sentidos, ao passarem de um objeto a outro, precisam fazê-lo de modo regular, tomando-os em sua contiguidade uns em relação aos outros, a imaginação adquire, por um longo costume, o mesmo método de pensamento e percorre as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos.

A extensão das relações pode ser compreendida considerando dois objetos conectados na imaginação, não apenas quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando há entre eles, um terceiro objeto que mantém com ambos algum tipo de relação. Segundo Hume, esse encadeamento pode se

estender até bem longe, embora, ao mesmo tempo, possa-se observar que, a cada interposição, a relação se enfraquece consideravelmente. Por exemplo: primos de quarto grau são conectados pela causalidade, mas não de modo tão estreito quanto irmãos e menos ainda que uma criança e seus pais.

É importante enfatizar que das três relações, a de causalidade é a de maior extensão. Assim, dois objetos podem ser considerados inseridos nessa relação, quando um deles é a causa de qualquer ação ou movimento do outro, ou quando o primeiro é a causa da existência do segundo. Entretanto, segundo Hume, dois objetos estão conectados pela relação de causa e efeito não apenas quando um produz um movimento ou uma ação qualquer no outro, mas também quando tem o poder de os produzir. E esta é a fonte de todas as relações de interesse e de dever pelas quais os homens se influenciam mutuamente na sociedade e se ligam pelos laços de governo e subordinação.

Neste contexto, Hume cita alguns exemplos para confirmar seu argumento:

Um senhor é aquele que, por sua situação, decorrente quer da força quer de um acordo, tem o poder de dirigir, sob certos aspectos particulares, as ações de outro homem, a quem chamamos servo. Um juiz é aquele que, em todos os casos litigiosos entre membros da sociedade, é capaz de decidir, com sua opinião, a quem cabe a posse ou a propriedade de determinado objeto. Quando uma pessoa possui um certo poder, nada mais é necessário para convertê-lo em ação que o exercício da vontade; e isso, em todos os casos, é considerado possível, e em muitos, provável – especialmente no caso da autoridade, em que a obediência do súdito é um prazer e uma vantagem para seu superior (HUME, 2009, p. 36).

Finalmente, esses são os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples que ocupam na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une em nossa memória. Assim, observamos uma espécie de atração, cujos efeitos no mundo mental revelar-se-ão tão extraordinários quanto os que produzem no mundo natural.

Após a exposição dos princípios de união ou coesão entre ideias simples que ocupam a imaginação, cabe-nos abordar as qualidades que tornam os objetos passíveis de comparação e que são responsáveis pela produção das ideias de relação filosófica.

1.3.1.3 Sobre as relações de ideias

Num primeiro sentido, a palavra “relação” é comumente usada para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma introduzindo a outra. Num segundo sentido, para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. Desse modo, afirma o filósofo escocês: “Na linguagem corrente, usamos a palavra relação sempre no primeiro sentido, mas na filosofia estendemos esse sentido, fazendo-o significar qualquer objeto particular de comparação que prescindir de um princípio de conexão” (HUME, 2009, pp. 37-38).

Ainda, segundo Hume, as qualidades que tornam os objetos passíveis de comparação são divididas em sete classes gerais que podemos considerar as fontes de toda relação filosófica. Dentre elas: a *semelhança*, a *identidade*, a *relação de espaço e tempo*, *quantidade ou número*, *graus de qualidades*, a *relação de contrariedade* e a *relação de causa e efeito*.

A primeira é a *semelhança* e, segundo Hume, essa é uma relação sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica, já que só admitem comparação dos objetos que apresentam entre si algum grau de semelhança. Entretanto, embora a semelhança seja necessária para todas as relações filosóficas, daí não se segue que ela sempre produza uma conexão ou associação de ideias. De acordo com Hume:

Quando uma qualidade se torna muito geral, e é comum a um grande número de indivíduos, ela não leva a mente diretamente a nenhum deles; ao contrário, por apresentar de uma só vez uma grande variedade de alternativas, impede que a imaginação se fixe em um objeto único (HUME, 2009, p. 38).

A segunda espécie de relação é chamada de *identidade*, e segundo o escocês, é aplicada em sentido estrito, a objetos constantes e imutáveis, sem examinar a natureza ou o fundamento da identidade pessoal. De todas as relações, a identidade é a mais universal, sendo comum a todo ser cuja existência tem alguma duração.

Após a identidade, as relações mais universais e abrangentes são as de *espaço e tempo*, que estão na origem de um número infinito de comparações, tais como: distante, contíguo, acima, abaixo, antes, depois, etc. Além disso, todos os objetos que admitem *quantidade* ou *número* podem ser comparados sob esse aspecto. E essa é outra fonte bastante fértil de relações. Podemos considerar, ademais, a existência de dois objetos quaisquer que possuem

em comum a mesma qualidade. Neste caso, os graus dessas qualidades formam uma quinta espécie de relação. Assim, de dois objetos pesados podemos ter um mais pesado que o outro. E ainda, duas cores do mesmo tipo, podem possuir tonalidades diferentes e, neste sentido, ser passíveis de comparação, afirma Hume.

Uma outra relação considerada por ele é a de *contrariedade*. E, de acordo com o filósofo:

Nenhuma idéia, em si mesma, é contrária à outra, exceto as idéias de existência e de não existência que são claramente semelhantes, uma vez que ambas implicam uma idéia do objeto - embora a segunda exclua o objeto de todos os tempos e lugares em que se supõem que ele não existe (HUME, 2009, p. 39).

A última relação é de *causa e efeito*. Quanto a todos os outros objetos, tais como o fogo e a água, ou o calor e o frio, o filósofo escocês afirma que somente a experiência e a contrariedade de suas causas e efeitos podem revelar se são contrários. A relação de causa e efeito é a sétima espécie de relação filosófica, além de ser também uma relação natural. No próximo item trataremos especificamente da causalidade.

1.4 A causalidade

Um dos temas de importância relevante abordados por Hume no *Tratado da natureza humana* (2009) e na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004) é a relação de causa e efeito e ele tenta explicar como se dá essa relação. E esse termo culmina com o tema da liberdade e necessidade que abordaremos no próximo item.

Inicialmente Hume critica o princípio da causalidade, que afirma que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos, ou seja, que a água quando aquecida, infiro que ferve a 100°C; quando um metal é submetido ao fogo imagina-se que ele se dilatará, etc. A crítica do escocês à causalidade baseia-se no fato de que a ideia de causa é inconsistente, uma vez que ela ultrapassa a experiência dos sentidos. Ou seja, ele se insurge contra a ideia de que o princípio de causalidade repousa sobre a noção de que as mesmas coisas produzem sempre os mesmos efeitos, assim como contra uma máxima geral da filosofia que diz: “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (HUME, 2009, p. 107). Então, como explicar porque a causa é necessária?

Para começar, Hume considera a ideia de causação e examina qual é a sua origem. Assim, ele parte em busca de pares de objetos que chamará de causa e efeito a fim de

encontrar a impressão que produz uma idéia que as represente. Entretanto, essas impressões não se encontram em nenhuma das qualidades particulares do objeto. Assim, afirma Hume:

Pois, qualquer que seja a qualidade que escolho, encontro sempre um objeto que não a possui e que não obstante se inclui sob a denominação de causa ou de efeito. De fato, não existe nada, interno ou externo, que não deva ser considerado uma causa ou um efeito. E, entretanto, é claro que não existe nenhuma qualidade que pertença universalmente a todos os seres, e que lhes dê direito a essa denominação (HUME, 2009, p. 103).

Portanto, o filósofo escocês afirma que a ideia de causação deve ser imaginada de alguma relação entre os objetos. Então ele percebe que todos os objetos considerados causas e efeitos são contíguos, e além disso, que nenhum objeto pode atuar em um momento ou lugar afastados, por menos que seja, do momento e do lugar de sua própria existência. Embora algumas vezes possa parecer que objetos distantes produzem uns aos outros, segundo Hume: “descobrimos ao examiná-los que estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si em relação ao objeto distante” (HUME, 2009, p. 103).

Logo, com base na citação acima, a relação de contiguidade é considerada como essencial à causalidade, mas é insuficiente.

Uma segunda questão levantada por Hume acerca da causalidade diz respeito à prioridade temporal da causa em relação ao efeito. Ele estabelece essa prioridade por meio de uma espécie de inferência ou raciocínio.

Uma vez que o argumento de Hume sobre as duas relações essenciais às causas e efeitos, ou seja, após ter chegado às relações de contiguidade e sucessão, é chegado o momento de se perguntar se um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa. Ao que ele responde que sim e que, por isso, uma conexão necessária deve ser levada em consideração e essa relação é muito mais importante que as outras mencionadas anteriormente, ou seja, relações de contiguidade e sucessão.

Entretanto, Hume observa que ao examinar o objeto de todos os lados, a fim de descobrir a natureza dessa conexão e encontrar a impressão ou as impressões de que pode ser derivada sua ideia, percebe nas qualidades conhecidas dos objetos que a relação de causa e efeito em nada depende delas. E quando observa as relações, as únicas que encontra são as de contiguidade e sucessão, e estas não são suficientes para se declarar que dois objetos são causa e efeito.

Segundo Hume, a inferência que fazemos da causa ao efeito não deriva meramente de um exame dos objetos particulares, nem de uma penetração em suas essências que pudesse revelar a dependência de um em relação ao outro. Assim, afirma ele:

Nenhum objeto implica a existência de outro se consideramos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das idéias que deles formamos. Uma tal inferência equivaleria a um conhecimento, e implicaria a absoluta contradição e impossibilidade de se conceber algo diferente. Mas, uma vez que todas as idéias distintas são separáveis, é evidente que não se pode haver tal impossibilidade. Quando passamos de uma impressão presente à idéia de um objeto qualquer, teria sido possível separar a idéia da impressão, substituindo-a por qualquer outra idéia (HUME, 2009, pp. 115-116).

Portanto, de acordo com Hume, é apenas pela experiência que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. Assim, conforme a natureza da experiência, nos lembramos de exemplos frequentes de certos objetos de uma certa espécie, assim como nos lembramos também que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanham os primeiros, proporcionando a existência de ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Dessa forma, lembramo-nos de ter visto a chama e ter sentido a sensação que se denomina calor. Igualmente, recordamos de sua conjunção constante em todos os casos passados que experienciamos. Assim sendo, denominamos a primeira, causa, e à segunda efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra.

Entretanto, essa relação de causalidade ainda não se sustenta nesses argumentos até então apresentados. Ele afirma que:

Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados. Mas em todos os casos em que raciocinamos a seu respeito, apenas um é percebido ou lembrado, enquanto o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada (HUME, 2009, p. 116).

Neste contexto, a argumentação de Hume nos conduz a uma nova relação que foi chamada de conjunção constante, pois a relação de contiguidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos observados, e mesmo assim a descoberta de uma conjunção constante parece não nos fazer avançar muito, pois, segundo o filósofo escocês: “ela não implica nada mais que isto: objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (HUME, 2009, p. 117).

Assim, aquilo que não aprendemos com um objeto não poderemos nunca aprender com uma centena de objetos do mesmo tipo e perfeitamente semelhantes em todas as circunstâncias. Desse modo, defende Hume:

Assim como nossos sentidos nos mostram um exemplo de dois corpos, ou movimentos, ou qualidade, em determinadas relações de sucessão e contigüidade, assim também nossa memória nos apresenta apenas uma multiplicidade de casos em que sempre encontramos corpos, movimentos, ou qualidades semelhantes, em relações semelhantes. Da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova idéia original, tal como a de uma conexão necessária; um grande número de impressões não tem, neste caso, um efeito maior que se nos confinássemos a apenas uma (HUME, 2009, p. 117).

Percebemos até o momento que o filósofo escocês mostra a impossibilidade de explicar intelectualmente a causalidade, separando-a do sujeito e da experiência e além disso, a conjunção constante entre os fenômenos nada consegue revelar sobre sua conexão necessária. A causalidade pode mostrar como as coisas acontecem, entretanto, não fornece a razão de como as mesmas acontecem. Diante disso, segundo Hume, a experiência de fatos passados não pode fundamentar previsões sobre acontecimentos futuros. Ao rebater que fatos passados não garantem os fatos futuros, ele põe em questão as pretensões universalistas das inferências que fundam as leis da ciência, assim como também redimensiona a maneira de se conceber a natureza do conhecimento factual acerca do mundo. Dessa forma, Hume considera que:

Uma vez que não é do conhecimento ou de um raciocínio científico que derivamos a opinião de que uma causa é necessária para toda nova produção, tal opinião deve vir necessariamente da observação e da experiência (HUME, 2009, p. 110).

De acordo com Monteiro (2009), em Hume e a epistemologia, se a teoria humeana da inferência causal⁴ fosse também sua teoria da ciência, sem dúvida essa interpretação seria indiscutível. Segundo ele:

A inferência causal, tal como definida por Hume, está estreitamente circunscrita pelos limites do observável: as relações causais só podem ser

⁴ Inferência causal – Ato de deduzir através do hábito que o futuro será conforme o passado nas questões de causa e efeito.

estabelecidas entre observáveis. As causas, tal como os efeitos, só podem ser objetos ou eventos observáveis (MONTEIRO, 2009, p. 26).

E, ainda segundo Hume, toda crença em questão de fato e existência real deriva simplesmente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre ele e algum outro objeto.

Portanto, se definirmos as “causas humeanas” como as que são conformes à teoria humeana da inferência causal, nesse caso, todas as causas humeanas não podem deixar de ser espécies observáveis de objetos ou eventos.

Após toda a discussão sobre como seria possível a causalidade, e sendo todas insuficientes para justificá-la, Hume percebe que a percepção da causalidade é decorrente da força do hábito que nos permite uma associação entre os eventos posterior e anterior. Assim, escreve ele:

... a suposição de que o *futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma seqüência de objetos a que nos acostumamos. Esse hábito, ou determinação de transferir o passado para o futuro, é completo e perfeito (HUME, 2009, p. 167).

Portanto, apenas através de nossa experiência prática conseguimos constituir, *a posteriori*, as inferências causais. Assim sendo, causa e efeito, enquanto impressões sensíveis, são apenas os elementos anterior e posterior de uma sucessão de eventos, transformados em uma vinculação necessária.

É assim que, quando acendemos um fogo, prevemos que haverá calor. E esta previsão causal não é decorrente de um princípio que rege as coisas, mas apenas de um atributo da capacidade humana de estabelecer inferências entre eventos anterior e posterior a partir do hábito.

Portanto, a noção de conexão necessária não possui caráter ontológico, mas apenas uma motivação psicológica oriunda de uma impressão interior do espírito que nos faz dirigir os nossos pensamentos de um objeto para outro. E, ademais, o hábito ou experiência vivida é o grande guia da vida humana, sendo ele que nos faz esperar que ocorra no futuro uma sucessão de acontecimentos semelhantes aos que existiram no passado.

Finalmente, segundo Monteiro (2009), se Hume tivesse concebido a ciência como consistindo unicamente na descoberta de causas humeanas, é evidente que para ele o método

científico seria redutível à inferência causal, e ele poderia ser rotulado como um observacionista. Muitas passagens de suas obras aparentam confirmar que os limites dessa inferência são também os limites da descoberta científica.

A ideia de conexão necessária da causalidade é relevante para o tema que abordaremos no próximo item que é “liberdade e necessidade”. Pois, liberdade e necessidade são condições sem as quais a moral tornar-se-ia carente de sustentação.

1.5 Liberdade e necessidade

Os temas da liberdade e da necessidade são abordados por David Hume tanto no *Tratado da natureza humana* (2009) quanto na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004). Nesta última obra, Hume defende que se quisermos conceber uma ideia justa e exata da necessidade, devemos examinar a origem dessa ideia quando a aplicamos às ações corporais. A ideia de necessidade ou de conexão entre os objetos naturais não teria chegado ao homem se todas as cenas da natureza estivessem continuamente mudando, de maneira que não houvesse dois eventos semelhantes e se cada objeto fosse completamente novo, sem nenhuma similitude com qualquer coisa que fosse antes vista. Assim, sobre isso, o filósofo escocês diz:

Poderíamos dizer, em tal suposição, que um objeto ou evento resulta de outro e que não foi produzido pelo outro. A relação de causa e efeito seria completamente desconhecida dos homens. E, por conseguinte, terminariam as inferências e os raciocínios sobre as operações naturais; e a memória e os sentidos seriam as únicas vias de acesso do espírito na apreensão de uma existência real. Portanto, nossa idéia de necessidade e de causa surge inteiramente da uniformidade verificada nas operações da natureza, na qual os objetos semelhantes estão constantemente conjuntados e o espírito é determinado pelo costume a inferir um pelo aparecimento do outro (HUME, 2004, p. 90).

Essas duas circunstâncias, ou seja, o ato de inferir um evento a partir do outro, compreende toda a necessidade que atribuímos à matéria.

Portanto, por necessidade, Hume compreende como sendo a conjunção constante de objetos semelhantes ou a inferência da mente, que passa de um objeto a outro, ou ainda a

necessidade seria o resultado da união dos objetos apreendida pela mente. Neste contexto, Hume afirma:

Já observei que não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos, e que somos incapazes de penetrar tão profundamente na essência e estrutura dos corpos a ponto de perceber o princípio de que depende sua influência mútua. Só temos conhecimento de sua união constante, e é dessa união constante que deriva a necessidade (HUME, 2009, p. 436).

Logo, a necessidade é o resultado entre a união constante entre eventos e a capacidade da mente de inferir sobre essa união.

Com relação à liberdade, Hume a define como um poder de agir ou de não agir, de acordo com as determinações da vontade. E a vontade seria, segundo ele: “a impressão interna que sentimos e que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (HUME, 2009, p. 435).

Para o referido filósofo, somos livres se ao escolhermos fazer certas tarefas, pudermos realizá-las, ou seja, “se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo.” E ainda, segundo Hume, essa liberdade é universalmente admitida para todos os homens, exceto aqueles que estejam presos e acorrentados.

Neste contexto, liberdade e necessidade parecem estar intimamente relacionadas e nossas ações são livres se, e somente se, forem o resultado das determinações de nossa vontade, determinações estas que não são senão causas dessas ações. Portanto, liberdade e necessidade são condições sem as quais a moral tornar-se-ia carente de sustentação. Vejamos o que afirma Hume:

Não há nenhum filósofo cujo juízo esteja tão preso a esse sistema imaginário da liberdade que não reconheça a força da *evidência moral*, e não a tome como um fundamento razoável para suas ações, tanto na especulação como na prática. Ora, a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações (HUME, 2009, pp. 440-441).

Nada nos interessa tanto quanto nossas ações e as ações dos outros, e a maior parte de nossos raciocínios é empregada em juízos a respeito delas. Hume cita como exemplos o príncipe que impõe uma taxa a seus súditos espera sua aquiescência; o general que comanda um exército conta com um certo grau de coragem; o homem que dá ordens para servir seu jantar não duvida da obediência de seus criados. E afirma ele que, “quem raciocina dessa

maneira crê que os atos da vontade decorrem da necessidade, e se o nega não sabe o que diz” (HUME, 2009, p. 441).

Hume, portanto, defende que, através da experiência, pode-se constatar que as ações dos indivíduos possuem uma união constante como os motivos, temperamentos e circunstâncias que os envolvem. Ele considera, ainda, as inferências extraídas dessa união, sem esquecer que elas não passam de um efeito do hábito sobre a imaginação. Ademais, não devemos nos contentar em dizer que a ideia de causa e efeito decorre de objetos constantemente unidos, temos de afirmar que ela é a mesma coisa que a ideia desses objetos, e que “a conexão necessária não é descoberta por uma conclusão do entendimento, sendo apenas uma percepção da mente” (HUME, 2009, p. 442).

Portanto, sempre que observamos a mesma união e sempre que a união age da mesma maneira sobre a crença e a opinião, temos uma ideia de causas e de necessidade.

Segundo Hume, em todos os casos passados que podemos observar, o movimento de um corpo é seguido por impacto do movimento de outro corpo. Para ele, “é impossível à mente penetrar além disso, e dessa união constante, ela forma a ideia de causa e efeito e, por sua influência, sente a necessidade. ” (HUME, 2009, p. 442). Com efeito, para Hume, a evidência da constância natural se aplica igualmente à noção de evidência moral⁵, ou seja, as evidências moral e natural possuem a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios: a união constante e a inferência da mente.

Na *Investigação acerca do entendimento humano* (2004), Hume afirma a união constante nos assuntos morais do seguinte modo:

Como todas as leis se baseiam em recompensas e castigos, admite-se como princípio fundamental que estes motivos têm uma influência regular e uniforme sobre o espírito, e que tanto produzem boas ações como impedem as más. Podemos dar a esta influência o nome que mais nos agrada, mas como está usualmente conjuntada com a ação devemos considerá-la uma *causa* e olhá-la como um exemplo da necessidade que queríamos estabelecer aqui (HUME, 2004, p. 102).

Hume considera ainda que o único objeto próprio do ódio ou da vingança é uma pessoa dotada de pensamento e de consciência, e quando atos injuriosos ou criminais excitam esta paixão, eles referem-se à pessoa ou estão em conexão com ela. Assim, as ações são, por sua própria natureza, temporais e perecíveis e se não procedem de alguma causa que reside no

⁵ Evidência moral – É uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações (HUME, TNH, p. 441).

caráter ou disposição da pessoa que as realizou não podem redundar em sua honra, se são boas, nem em sua infâmia, se são más.

Após estas considerações sobre liberdade e necessidade, abordaremos a moral de acordo com o pensamento de David Hume.

2. A MORAL HUMEANA

Ao longo da trajetória da filosofia, percebemos que a razão sempre foi privilegiada em detrimento das paixões e das emoções. E, possivelmente, a causa desse enaltecimento da razão talvez seja porque ela representa a faculdade capaz de distinguir os homens dos animais irracionais, ou ainda, porque revela essa habilidade superior do homem que é a capacidade de pensar, refletir e entender o mundo e as coisas presentes nele.

Observamos ainda, desde os gregos antigos, representados por Sócrates, Platão e Aristóteles, que sempre a moral teve suas bases justificadas pela razão. Entretanto, se a moral tem origem na razão, ela deve estar pautada em noções de certo e de errado que independem da nossa experiência sensível, das nossas paixões. Neste sentido, qualquer ser racional, portanto, deve estar racionalmente apto para agir dessa ou daquela maneira. Assim, a razão nos fornece certas diretrizes para ação e essas diretrizes são compreendidas por nós como um dever. Neste sentido, a tradição racionalista busca uma explicação extra-sensível para as nossas distinções morais e comumente utiliza elementos extra-sensíveis para a estruturação de suas teorias ou hipóteses de fundamentação da moral, como o caso dos conceitos de Alma e Deus. Entretanto, apesar deste privilégio da razão, David Hume se insurge contra a capacidade desta de exercer influência sobre as ações.

Assim, Hume defende a crença de que a distinção entre virtude e vício encontra sua origem no sentimento que surge diante de uma determinada ação e não na razão, contrariando, desse modo, o que era preconizado pela tradição até então. O filósofo escocês defende, ainda, que as distinções morais consistem em sentimentos de aprovação ou desaprovação, defendendo, assim, com uma posição que se alinha com os teóricos do senso moral⁶, a exemplo de Adam Smith.

Nesta perspectiva, o que existe de maior importância e interesse são os nossos sentimentos de prazer e bem-estar ou dor e mal-estar, e assim o conceito de paixão e emoção se tornam o alicerce da moral humeana. As paixões, no entendimento de Hume, são impressões secundárias que resultam de impressões originais. Desse modo, assim como todas as percepções da mente podem ser divididas em impressões e ideias, assim também, as impressões admitem uma outra divisão, ou seja, em originais e secundárias. As impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela

⁶ Senso moral – Faculdade através da qual os indivíduos apresentam uma espécie de dispositivo natural que os permite agir de acordo com os interesses determinados por suas impressões originais de prazer e dor.

contribuição do corpo, pelo espírito dos animais, ou pela aplicação de objetos sobre os órgãos externos. Já as impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela imposição de suas ideias. As do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos e todas as dores e prazeres corporais. As do segundo tipo são as paixões e outras emoções semelhantes.

Para Hume, as motivações para as ações humanas encontram-se nas paixões e emoções, já que a razão sozinha não é uma força capaz de provocar ou produzir nenhuma ação nem gerar uma volição. Assim se refere Hume à razão:

... infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção. Essa é uma consequência necessária. A única possibilidade de a razão ter esse efeito de impedir a volição seria conferindo um impulso em direção contrária à de nossa paixão; e esse impulso, se operasse isoladamente, teria sido capaz de produzir a volição. Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo. Mas se a razão não possui uma influência original é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer. Vemos, portanto, que o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão, sendo assim denominado em um sentido impróprio. Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. 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 (HUME, 2009, pp. 450-451).

Portanto, para Hume, o fundamento da moral encontra-se no sentimento, nas paixões e emoções, cuja finalidade é a felicidade. Assim, as atitudes virtuosas e viciosas não podem ser descobertas pela razão ou por meio de ideias, mas devem ser descobertas por meio de paixões e sentimentos, pois estes tem a capacidade de indicar a diferença entre eles. Consequentemente, para o filósofo escocês, o juízo de valor moral não se baseará na razão, mas na experiência humana. Além disso, a moralidade é, na concepção humeana, mais propriamente sentida que julgada. Desta forma, é a experiência sensorial humana que aponta a distinção entre o certo e o errado no âmbito da moral.

Uma vez defendido por Hume que as bases da moral encontram-se fundadas no sentimento e nas paixões e emoções, sua teoria moral sinaliza para uma série de eventos que envolve três elementos: o agente moral, o paciente e o espectador, embora, este último nem sempre seja necessário para manifestar a *simpatia*. Esses três elementos quando interagem

suscitam o conceito de *simpatia* que segundo o filósofo escocês, é a capacidade de o indivíduo interagir sensorialmente com o outro. Assim, tudo começa com a ação do agente moral, esta afeta o paciente, que, por sua vez, é observado pelo espectador.

Para Hume, todas as ações de um agente são motivadas por traços de caráter virtuoso ou vicioso. Por exemplo, o agente moral é a pessoa que pratica uma ação, tal como assaltar um turista; o paciente é a pessoa assaltada, no caso, o turista; e o espectador moral é a pessoa que observa a ação do agente aprovando ou desaprovando, neste caso, desaprovando a ação.

Essa relação entre agente, paciente e espectador é fruto das primeiras teorias de senso moral defendidos por Conde de Shaftesbury e Francis Hutcheson. Para eles, as teorias do senso moral tinham uma faculdade de percepção moral, similar à nossa faculdade de percepção sensorial. Assim, Shaftesbury compara abertamente os juízos morais com a percepção sensível, e usa o termo “espectador” para comparar ao papel do “perceptor”.

A teoria do senso moral defendida por Shaftesbury e Francis Hutcheson foi retomada por David Hume tanto no *Tratado da natureza humana* (2009) quanto nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004), proporcionando ao conceito humeano de *simpatia* uma posição de destaque que se alinha com a tradição britânica sentimentalista. Além disso, Hume se lança na contramão daqueles que defendem a existência de um senso moral inato, como Shaftesbury e Hutcheson, pois ele não parte de um princípio de virtude como pressuposto do julgamento moral. Ao contrário, para ele, é o juízo moral que qualificará uma ação como virtuosa ou viciosa através do mecanismo de comunicação de sentimentos que é a *simpatia*.

Além disso, Hume nega que tenhamos qualquer habilidade inata que seja capaz de determinar o julgamento de uma ação. Assim, o empirismo humeano nos persuade a crer que é pela experiência que poderemos formar uma compreensão daquilo que caracterizaríamos de virtude ou vício.

Nesta perspectiva, o presente capítulo visa apresentar a moral humeana no que concerne aos seus conceitos com a perspectiva de posteriormente abordarmos a *simpatia* como tema inserido na moral e que possibilitará o alcance do objetivo a que nos propomos nesta pesquisa, que é investigar “O conceito de *simpatia* e o seu papel na filosofia moral de David Hume”.

2.1 As distinções morais segundo Hume

A moral é um tema que muito nos interessa por fazer parte do nosso convívio diário na sociedade. E, por se tratar de assunto tão importante e que, além disso, é alvo desta pesquisa, vamos abordá-la dentro dos princípios do pensamento do escocês David Hume. Ele se dedica a pesquisar acerca das distinções morais, se estas são conclusões da razão ou são por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável.

Então, o pensador escocês parte primeiro dos sistemas que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão; que existe uma eterna adequação e inadequação das coisas, e esta é a mesma para todos os seres racionais que a consideram; que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria divindade. Todos esses sistemas concordam que a moralidade, assim como a verdade, é discernida meramente por meio das ideias, de sua justaposição e comparação.

Segundo Hume, para julgarmos esses sistemas, basta considerar se é possível, pela simples razão, distinguir entre o bem e o mal morais, ou se é preciso que outros princípios nos ajudem a fazer essa distinção.

Assim, como a moral tem a capacidade de influenciar nossas paixões e ações, Hume afirma que ela não pode ser derivada da razão, como segue na citação abaixo:

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 esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão (HUME, 2009, p. 497).

Portanto, para David Hume, enquanto se admitir que a razão não tem influência sobre nossas paixões ou ações, será inútil afirmar que a moralidade é descoberta apenas por uma dedução racional. Além disso, afirma o filósofo escocês:

Um princípio ativo nunca pode estar fundado em um princípio inativo; e se a razão é em si mesma inativa, terá de permanecer assim em todas as suas formas e aparências, quer se exerça nos assuntos naturais ou nos morais,

quer considere os poderes dos corpos externos ou as ações dos seres racionais (HUME, 2009, p. 497).

Para Hume, a razão é inteiramente inerte em sua capacidade de fundamentar a moral, pois jamais poderá impedir ou produzir qualquer ação ou afeto. Além disso, segundo ele, a razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. E acrescenta:

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*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão (HUME, 2009, p. 498).

Através do argumento da citação supra, Hume prova, primeiro, que as ações não extraem seu mérito de uma conformidade com a razão, nem seu caráter censurável de uma contrariedade em relação a ela. E, em segundo lugar, prova que a razão nunca pode impedir ou produzir imediatamente uma ação, contradizendo-a ou aprovando-a, tampouco pode ser a fonte da distinção entre o bem e o mal morais sobre os quais constatamos que têm tal influência.

As ações, além disso, podem ser louváveis ou condenáveis, entretanto não podem ser racionais nem irracionais. Daí se infere que se uma ação não tem caráter racional ou irracional, seria mais correto afirmar que ela é “arracional”, ou seja, totalmente destituída de qualidades racionais, conforme afirma Marconi Pequeno nas *Dez lições sobre Hume*: “É possível assegurar que uma ação não possui motivação racional ou irracional, já que o mais correto seria afirmar que ela é “arracional”, isto é, desprovida de qualidades racionais” (PEQUENO, 2009, pp. 93-94). Este argumento vem confirmar que uma ação não é racional ou irracional, mas apenas a ideia ou a crença que a acompanha. Além disso, confirma a tese de Hume de que as distinções morais não são frutos da razão, e que esta é totalmente inativa, e que nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentimento moral.

Segundo Hume, ainda sobre a razão, esta só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras:

Despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer (HUME, 2009, p. 499).

Portanto, esses são os únicos tipos de juízos que podem acompanhar nossas ações ou que se pode dizer que as produzem de alguma maneira. Mesmo assim, é preciso reconhecer que esses juízos podem frequentemente ser falsos e errôneos. Os exemplos que o escocês usa para ilustrar seu argumento são:

Uma pessoa pode ser afetada por uma paixão, ao supor que um objeto comporta dor ou prazer, quando na verdade esse objeto não tem nenhuma tendência a produzir qualquer das duas sensações, ou produz a sensação contrária à que ela imaginava. Uma pessoa também pode tomar medidas erradas para atingir um certo fim e, assim, por sua conduta descabida, pode retardar, em vez de favorecer a execução de um determinado projeto (HUME, 2009, p. 499).

Portanto, quando alguém se engana quanto ao poder que certos objetos teriam de produzir dor ou prazer, ou ainda, se não conhece os meios adequados de satisfazer seus desejos, este indivíduo é antes digno de pena que de censura. Ninguém jamais pode considerar tais erros um defeito de caráter moral.

Essa questão nos remete a uma análise acerca do erro de fato e do erro de direito numa perspectiva moral. Assim, os erros de fato são involuntários e não constituem fonte de imoralidade, já os erros de direito são voluntários e o agente da ação contempla todo o conhecimento prévio das relações e circunstâncias relativas ao caso, e, por isso, os erros de direito se constituem como fonte de imoralidade.

Com o objetivo de ilustrar as questões que se enquadram no erro de fato e no erro de direito, tomamos como exemplo o seguinte caso hipotético: Imaginemos que duas pessoas que denominamos Sr. X e Sr. Y respectivamente, sejam surpreendidos e pegos pela polícia no aeroporto de Guarulhos em São Paulo, traficando entorpecentes. O Sr. X é um integrante da máfia das drogas e tinha pleno conhecimento e intencionalidade acerca do ato que estava cometendo. Entretanto, o Sr. Y, apesar de está comprovadamente envolvido nesta ação pelo flagrante, desconhecia o conteúdo da bolsa que carregava, pois estava atendendo a um pedido de um amigo, no qual confiava, e que o usou para transportar a referida bolsa com as drogas.

No primeiro caso, o Sr. X conhecia todas as circunstâncias que envolvia a situação, ou seja, o risco, o ato criminoso, suas implicações, etc. Mas, o desejo e a vontade de realizar a tarefa e cumprir sua missão criminosa teve primazia sobre os sentimentos de moralidade.

No segundo caso, o Sr. Y desconhecia o ato que estava praticando, pois não houve intencionalidade, já que foi enganado pelo falso amigo.

Neste contexto, portanto, apenas o caso do Sr. X seria criminoso e fonte de imoralidade por estar fundado em um erro de direito e não de fato. Quanto ao Sr. Y, apesar de ser considerado o ato criminoso, não é moralmente condenável. E segundo Hume, este último é muito mais digno de pena que de punição por ter praticado o ato de forma inocente e involuntária. Vejamos a citação abaixo sobre um erro de fato e um erro de direito.

Se se afirmasse que, embora um erro de *fato* não seja um crime, um erro de *direito* frequentemente o é, e este último pode ser a fonte da imoralidade, eu responderia que é impossível que um tal erro possa jamais ser a fonte original da imoralidade, pois supõe a existência real de um certo e um errado, isto é, a existência real de uma distinção moral, independente desses juízos (HUME, 2009, p. 500).

Quanto aos juízos que são efeitos de nossas ações, e, quando falsos, segundo Hume, nos permitem declarar que as ações são contrárias à verdade e à razão, assim podemos observar que nossas ações jamais causam algum juízo, seja verdadeiro ou falso, em nós mesmos, e só tem tal efeito nas outras pessoas. Portanto, há muitas ocasiões em que uma ação pode gerar falsas conclusões por parte dos outros. Vejamos o exemplo citado pelo filósofo das paixões:

... assim, se uma pessoa, olhando pela janela, vê um comportamento lascivo entre mim e a mulher de meu vizinho, pode ingenuamente imaginar que esta é com certeza minha esposa. Sob esse aspecto, minha ação assemelha-se um pouco a uma mentira ou falsidade, com uma única mas importante diferença: neste caso, não estou realizando a ação com a intenção de gerar um falso juízo em outra pessoa, mas unicamente para satisfazer minha lascívia e paixão. Entretanto, ela causa acidentalmente um erro e um falso juízo; e a falsidade de seus efeitos pode ser atribuída, se falamos de uma maneira bizarramente figurada, à própria ação. Ainda assim, não consigo ver nisso razão para se afirmar que a tendência a causar um erro seja a fonte primeira, ou princípio originário, de toda a imoralidade (HUME, 2009, p. 501).

Portanto, mais uma vez e confirmando com a tese defendida por Hume, é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser determinada pela razão, de que a razão por si só é incapaz. A razão pode fazer a distinção pelo juízo, mas ela não determina essa distinção. Ainda, neste contexto, Hume questiona se as distinções morais são derivadas de um sentido moral. Questão essa que passaremos a abordar no próximo tópico.

2.1.1 As distinções morais são derivadas de um sentido moral

Após essa discussão acerca das distinções morais, e uma vez constatada a impossibilidade de que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, Hume segue um outro caminho buscando elucidar essa questão. Assim, uma vez que a virtude e o vício não podem ser descobertos unicamente pela razão, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. Desse modo, as percepções são responsáveis por nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais. Assim se expressa Hume sobre as percepções:

Todas as percepções são ou impressões ou idéias, a exclusão de umas é um argumento convincente em favor das outras. A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundí-lo com uma idéia, de acordo com nosso costume corrente de considerar tudo que é muito semelhante como se fosse uma só coisa (HUME, 2009, p. 510).

Entretanto, uma questão sobre as impressões precisa ser elucidada, qual seja: de que maneira as impressões atuam sobre nós? Pergunta-se Hume: Para ele, a impressão derivada da virtude é agradável e a procedente do vício é desagradável. Assim, afirma ele:

Não há espetáculo mais belo e formoso que uma ação nobre e generosa; e nenhum gera em nós maior repulsa que uma ação cruel e traiçoeira. Nenhum prazer se iguala à satisfação que obtemos com a companhia daqueles que amamos e estimamos; mas a maior de todas as punições é sermos obrigados a passar o resto de nossas vidas com aqueles que odiamos ou desprezamos. Mesmo uma peça de teatro ou um romance podem nos oferecer exemplos desse prazer que a virtude nos transmite, bem como dessa dor que resulta do vício (HUME, 2009, p. 510).

Logo, os prazeres e dores particulares são as impressões distintas que nos permitem determinar o bem e o mal morais, e em todas as investigações acerca dessas distinções morais, bastará mostrar os princípios que nos fazem sentir uma satisfação ou um mal-estar ao considerar um certo caráter para nos convencer porque esse caráter é louvável ou censurável. Assim, pergunta Hume: “Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso?” ao que ele responde: “Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo”. (HUME, 2009, p. 510). Assim, o filósofo escocês, explica o vício ou a virtude a partir do desprazer ou prazer e arremata sua explicação com a citação que segue:

Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo tipo de beleza, gostos e sensações. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem (HUME, 2009, p. 511).

Hume se questiona, se a moralidade acompanhasse também a matéria inanimada, esta poderia se tornar viciosa ou virtuosa?

Segundo ele, quando se refere ao prazer, é evidente que o compreendemos sobre a ótica de sensações muito diferentes, que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer com que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato. Assim, ele exemplifica: Uma boa composição musical e uma garrafa de um bom vinho produzem igualmente um prazer, mais ainda, sua excelência é determinada unicamente pelo prazer. Ao qual Hume indaga: Diremos por isso que o vinho é harmonioso, ou que a música é saborosa? Ao que responde:

De maneira semelhante, tanto um objeto inanimado quanto o caráter ou os sentimentos de uma pessoa podem nos dar satisfação; contudo, como a satisfação é diferente, isso nos impede de confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos faz atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto (HUME, 2009, p. 511).

Além disso, nem todo sentimento de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação é do tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar. O filósofo escocês considera ainda que as boas qualidades de um inimigo são penosas para nós, mas ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. E somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o

denominamos moralmente bom ou mau. Além do mais, é verdade que temos naturalmente uma tendência a confundir e misturar os sentimentos devidos ao interesse e os devidos à moral. Raramente deixamos de pensar que um inimigo é vicioso e raramente somos capazes de distinguir entre sua oposição a nosso interesse e sua vilania ou baixeza reais. Entretanto, afirma Hume:

Isso não impede, porém, que esses sentimentos sejam distintos neles mesmos; um homem dotado de serenidade e discernimento pode se proteger dessas ilusões. Do mesmo modo, embora seja correto que a voz melodiosa é apenas uma voz que nos dá naturalmente um tipo particular de prazer, é difícil alguém se dar conta de que a voz de seu inimigo é agradável, ou admitir sua musicalidade. Mas uma pessoa de audição refinada e com auto-domínio é capaz de separar esse sentimento [feelings], e conferir seus elogios a que os merecer (HUME, 2009, p. 512).

Uma questão que merecemos salientar a fim de estabelecer uma diferença considerável entre nossas dores e prazeres, diz respeito às paixões de orgulho e humildade, amor e ódio. Essas paixões, segundo Hume, são despertadas quando se apresenta a nós alguma coisa que, ao mesmo tempo, mantém uma relação com o objeto da paixão e produz separadamente uma sensação relacionada à sensação da paixão. A virtude e o vício acompanham-se dessas circunstâncias. E, além disso, devem necessariamente se situar em nós ou em outrem, e excitar prazer ou desprazer, portanto, devem gerar uma dessas quatro paixões, o que os distingue claramente do prazer e da dor resultantes de objetos inanimados, que frequentemente não têm conosco nenhuma relação. De acordo com o pensador escocês, “Esse é, talvez, o efeito mais importante da virtude e do vício sobre a mente humana” (HUME, 2009, p. 512).

Finalmente, Hume conclui que os méritos atribuídos às ações, seus vícios ou virtudes, seu caráter louvável ou censurável, não decorrem de uma conformidade com a razão, pois esta nunca pode produzir ou impedir imediatamente uma ação nem, tampouco, ser a fonte da distinção entre o bem e o mal. Portanto, as distinções morais não são derivadas da razão.

Após a discussão acerca das distinções morais, faz-se necessário inserirmos algumas considerações sobre a justiça, pois a *simpatia*, segundo Hume, “é um princípio poderoso da natureza humana que influencia enormemente nosso gosto do belo, e que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais” (HUME, 2009, p. 67). E, a justiça é, para Hume, uma virtude artificial. Neste caso, ele entende artificial como significado

exclusivamente oposto de natural e a justiça é resultado ou fruto da invenção do homem homologada numa assembleia ou convenção humana.

2.2 Justiça, uma virtude artificial

A justiça é, para Hume, uma espécie de virtude não natural que produz prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade. Para ele, “o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas” (HUME, 2009, p. 524). É importante observar que quando Hume nega que a justiça seja uma virtude natural, ele está empregando a palavra natural como algo oposto a artificial. O que ele quer dizer, em outras palavras, é que, como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça.

Para Hume, no que se refere à virtude, toda ação virtuosa deriva seu mérito unicamente de motivos virtuosos, sendo tida apenas como signo desses motivos. Daí, Hume afirma que o primeiro motivo virtuoso⁷, ou seja, aquele que confere mérito a uma ação nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, mas um princípio natural. Assim contextualiza ele:

Concluo que o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural. Supor que a mera consideração pela virtude da ação possa ser o primeiro motivo que produziu a ação e a tornou virtuosa é um raciocínio circular (HUME, 2009, p. 518).

Assevera Hume ainda que, para que possamos ter tal consideração, a ação tem de ser realmente virtuosa, e essa virtude tem de ser derivada de algum motivo virtuoso. Consequentemente, o motivo virtuoso precisa ser diferente da consideração pela virtude da ação. Deste modo, é preciso um motivo virtuoso para que uma ação se torne virtuosa. Uma ação tem de ser virtuosa para que possamos ter consideração por sua virtude, ou seja, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração.

⁷ Motivo virtuoso – É aquilo que serve de base para derivar a ação virtuosa, ou seja, aquilo que confere mérito a uma ação virtuosa (HUME, TNH, p. 518).

Assim, Hume estabelece a máxima, segundo a qual “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (HUME, 2009, p. 519).

Entretanto, há a possibilidade, conforme diz Hume, de que o sentido de moralidade ou de dever produza uma ação sem qualquer outro motivo, sem que isso se constitua numa objeção à presente máxima. Assim, justifica ele:

Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem o motivo, apenas por um certo sentido do dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma, tanto quanto possível, sua carência. Um homem que não sente de fato nenhuma gratidão em seu íntimo pode, apesar disso, ter prazer em praticar certos atos de gratidão, pensando desse modo ter realizado seu dever (HUME, 2009, p. 519).

Desse modo, as ações inicialmente são consideradas, segundo Hume, somente como signos de motivos, mas o que costuma ocorrer, nesse caso e em todos os demais, é que acabamos fixando nossa atenção apenas nos signos, negligenciando em parte a coisa significada. Entretanto, embora possa haver ocasiões em que uma pessoa realiza uma ação simplesmente por uma consideração para com tal obrigação moral, mesmo assim, supõe que haja na natureza humana alguns princípios distintos capazes de produzir a ação, e cuja beleza moral torne a ação meritória.

Insiste Hume que uma ação só pode ser virtuosa se procede de um motivo virtuoso. Um motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude. “É impossível que o motivo virtuoso e a consideração pela virtude sejam a mesma coisa”. (HUME, 2009, p. 520). Logo, faz-se necessário encontrar para os atos de justiça e honestidade algum motivo distinto de nossa consideração pela honestidade.

Poderíamos sustentar, em vão, que a preocupação com nosso interesse privado ou com nossa reputação é o motivo legítimo de todas as ações honestas. Pois, sempre que cessasse tal preocupação, a honestidade não poderia mais ter lugar. Entretanto, sabemos que o amor a si próprio, quando age livremente, ao invés de nos levar a ações honestas, torna-se fonte de toda injustiça e violência, e ninguém pode corrigir esses vícios, segundo Hume, sem corrigir e restringir os movimentos naturais desse apetite.

Além disso, segundo Hume, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente

de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco. Ele afirma que:

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, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade, uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa própria espécie (HUME, 2009, pp. 521-522).

De acordo com o filósofo escocês, se houvesse um amor universal entre todas as criaturas humanas, esse amor se mostraria da mesma maneira para todas as pessoas. Para confirmar seu argumento, ele cita que os homens têm temperamentos diferentes, alguns têm propensão para afetos mais ternos, outros para afetos mais ásperos, mas, no essencial, podemos afirmar que o homem, em geral, ou a natureza humana, é apenas o objeto tanto do amor quanto do ódio, sendo preciso outra causa que, por uma dupla relação, de impressões e ideias, possa excitar essas paixões. Logo, conclui Hume:

Nenhum fenômeno aponta para a existência dessa terna afeição pelos homens, independentemente de seu mérito ou de qualquer outra circunstância. Gostamos de companhia em geral, mas é do mesmo modo como gostamos de qualquer outra diversão. Um *inglês*, na *Itália*, é um *amigo*; na *China*, é um *européu*; e quem sabe pudéssemos amar um homem simplesmente como homem, caso o encontrássemos na Lua. Mas isso se deve apenas à relação conosco, que, nesses casos, ganha força por estar limitada a poucas pessoas (HUME, 2009, p. 522).

Entretanto, após essas discussões sobre a justiça, considerada como uma virtude artificial resta-nos perguntar sobre a sua origem e que motivos ou razões levaram o homem a instituí-la. Sendo assim, trataremos sobre sua origem no item a seguir.

2.3 Sobre a origem da Justiça

A origem da justiça, enquanto virtude artificial tem a ver com as inúmeras carências e necessidade com que a natureza dotou o homem, pois, afirma Hume, de todos os animais que povoam a terra, o homem parece ser aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as

várias necessidades e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades. Assim diz Hume:

Não somente o alimento necessário para sua subsistência escapa a seu cerco e aproximação, ou, ao menos, exige trabalho para ser produzido, como, além disso, o homem precisa de roupas e abrigo para se defender das intempéries. Entretanto, considerado apenas em si mesmo, ele não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades (HUME, 2009, pp. 525-526).

Portanto, apenas através da criação da sociedade é que o homem torna-se capaz de suprir as deficiências naturais, igualando-se às demais criaturas e pode até mesmo adquirir uma superioridade sobre as criaturas que são naturalmente mais fortes do que o homem e mais adaptadas para as condições do estado da natureza.

Entretanto, apesar da sociedade ser o espaço no qual o homem se sente mais seguro e consegue sanar as dificuldades oriundas da sua condição de fragilidade natural, outras necessidades e fragilidades surgem no convívio social. Uma delas é que cada pessoa ama a si mesma mais que a qualquer outro, e, em seu amor pelos demais, sente maior afeição por seus parentes e amigos. Essa situação deve necessariamente produzir uma oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição de ações, e, segundo Hume, para uma união recém-estabelecida, isso só pode ser perigoso.

Além dessa questão relacionada ao amor próprio ou egoísmo, há a questão sobre os bens que adquirimos com o nosso trabalho e nossa boa sorte que ficam expostos à violência alheia e podem ser transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração.

Segundo Hume, os bens que possuímos podem ser de três tipos, a saber: “a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte” (HUME, 2009, p. 528). Entretanto, apenas o terceiro tipo de bens, segundo ele, estão expostos à violência alheia e, ao mesmo tempo, podem ser transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração; além disso, não existem em quantidade suficiente para suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, afirma o filósofo escocês “assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é seu maior impedimento” (HUME, 2009, p. 528).

Já os dois primeiros tipos de bens mencionados por Hume não têm o mesmo poder de influenciar a violência alheia para a obtenção dos mesmos, e portanto, parece não oferecer riscos à sociedade.

Diante de tal inconveniência, seria inútil buscar na natureza inculta um remédio para sanar essas dificuldades, ou ainda, esperar encontrar um princípio não artificial da mente humana que pudesse controlar essa afeição parcial, fazendo-nos vencer as tentações decorrentes das circunstâncias que nos envolvem. A ideia de justiça nunca poderia servir para esse fim. Por isso, não podemos considerá-la um princípio natural capaz de inspirar aos homens uma conduta justa para com os demais. Assim, segundo Hume,

Ora é manifesto que, na estrutura original de nossa mente, nosso maior grau de atenção se dirige a nós mesmos; logo abaixo, está a atenção que dirigimos a nossos parentes e amigos; e só o mais leve grau se volta para os estranhos e as pessoas que nos são indiferentes. Essa parcialidade, portanto, e essa afeição desigual tem de influenciar não somente nosso comportamento e conduta social, mas também nossas idéias de vício e de virtude, para nos fazer considerar como viciosa e imoral qualquer transgressão significativa desses graus de parcialidade, seja por uma intensificação exagerada, seja por uma restrição da afeição (HUME, 2009, p. 529).

Portanto, de acordo com Hume, o remédio para tal inconveniência não vem da natureza, mas do artifício, ou mais corretamente falando, a natureza fornece ao juízo e ao entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. E este remédio se apresenta sob a forma de uma convenção, que tem um sentido geral do interesse comum que todos os membros da sociedade expressam mutualmente, e isso os leva a regular sua conduta segundo certas regras. Assim, observa Hume, “Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, contanto que ela aja da mesma maneira em relação a mim” (HUME, 2009, p. 530).

Assim, quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, ele produz uma decisão e um comportamento adequado.

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 ideias de justiça e injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação.

Para Hume, “nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça” (HUME, 2009, p. 531). A propriedade de uma pessoa, segundo ele, é algum objeto a ela relacionado, e essa relação não

é natural, mas moral e fundada na justiça. E, além disso, de acordo com o filósofo escocês, é um absurdo imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreender a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana.

Neste contexto, a origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício. Assim se expressa Hume:

Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo (HUME, 2009, p. 531).

Portanto, não há dúvida de que a convenção para a distinção das propriedades e para a estabilidade da posse é a condição necessária para o estabelecimento da sociedade humana, conduzindo ao estabelecimento de uma perfeita harmonia social.

Devemos considerar ainda sobre a avidez de se obter bens e posses que, de acordo com Hume, “essa avidez de se obter bens e posses, para nós e para nossos amigos mais íntimos, é insaciável, infindável, universal e diretamente destrutiva para a sociedade” (HUME, 2009, p. 532). Além disso, não há praticamente ninguém que não seja movido por ela, e não há ninguém que não tenha razão para temê-la quando ela atua sem restrições, entregue a seus movimentos primeiros e mais naturais. Portanto, conclui Hume, que devemos considerar que as dificuldades para o estabelecimento da sociedade são maiores ou menores, segundo as dificuldades que temos para regular e restringir essa paixão.

Finalmente, a justiça, de acordo com o filósofo escocês, nasce das convenções humanas, e estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas qualidades da mente humana com a situação dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o egoísmo e a generosidade restrita; e a situação dos objetos é a facilidade de sua troca, juntamente com sua escassez em comparação com as necessidades e os desejos dos homens. Tudo isso justifica o aparecimento da justiça como uma virtude artificial que tem como objetivo sanar as dificuldades que o homem enfrenta no convívio social, movidas pelo egoísmo, pela carência de amor pelo próximo e pela avidez insaciável em obter bens.

Após estas considerações acerca da moral e da justiça, conforme o entendimento humeano, avançaremos para o próximo item deste capítulo, no qual abordaremos o orgulho e a humildade que são paixões importantes para o tema da *simpatia*.

2.3.1 Sobre as causas do orgulho e da humildade

Segundo David Hume, temos que fazer uma distinção entre a causa e o objeto das paixões de orgulho e de humildade, entre a ideia que as excita e aquela que dirige o seu olhar quando excitadas. Assim, diz ele:

Orgulho e humildade, uma vez despertados, imediatamente levam nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos seu objeto último e final. Contudo, é preciso algo mais para despertar essas paixões, alguma coisa que seja peculiar a uma delas, e que não produza as duas exatamente no mesmo grau. A primeira idéia que se apresenta à mente é a da causa ou princípio produtivo (HUME, 2009, pp. 312-313).

Essa ideia de princípio produtivo desperta a paixão a ela conectada, e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para uma outra ideia, que é a ideia do “eu”. Assim, temos uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira, afirma Hume, representa a causa, enquanto que a segunda, o objeto da paixão.

Ao tratarmos das causas do orgulho e da humildade, podemos observar que sua propriedade mais evidente e notável é a grande variedade de sujeitos em que podem estar localizadas. Assim, toda qualidade mental de valor, seja da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento, bom senso, erudição, coragem, justiça, integridade, todas são causas de orgulho e seus opostos, causas de humildade. E não é apenas a mente que é contemplada por essas paixões, mas também o corpo. Assim, exemplifica Hume:

Um homem pode se orgulhar de sua beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança, equitação, esgrima e de sua destreza em qualquer ocupação ou atividade manual. Mas isso não é tudo. As paixões vão ainda mais longe, compreendendo qualquer objeto que tenha conosco a menor aliança ou relação. Nosso país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins, cavalos, cães, roupas, tudo isso pode se tornar causa de orgulho ou de humildade (HUME, 2009, p. 313).

É necessário, segundo o filósofo escocês, fazer uma nova distinção nas causas da paixão, entre a qualidade operante e o sujeito em que essa qualidade está situada. Por exemplo:

Um homem se envaidece com uma bela casa que lhe pertence, ou que ele próprio construiu e projetou. Aqui, o objeto da paixão é ele mesmo, e a causa é a bela casa; e essa causa, por sua vez, pode-se subdividir em duas partes: a qualidade que atua sobre a paixão e o sujeito a que tal qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o sujeito é a casa, considerada como sua propriedade ou criação (HUME, 2009, p. 313).

Faz-se necessário acrescentar que a beleza, considerada simplesmente como tal, nunca produziria orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a nós, e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão. Portanto, segundo Hume, como esses dois elementos podem ser facilmente separados, e como é necessária sua conjunção para que a paixão se produza, devemos considerá-los partes componentes da causa, e devemos imprimir em nossa mente uma ideia exata dessa distinção.

Após essas considerações sobre as causas do orgulho e da humildade, cabe uma pergunta: de onde derivam esses objetos e causas? Na seção 3 do livro 2 do *Tratado da natureza humana*, Hume persegue essa resposta. Assim, diz ele:

Em primeiro lugar, é evidente que a propriedade que determina que essas paixões tenham como *objeto* o eu não é somente natural, mas também original. Dada a constância e a estabilidade de suas operações, ninguém pode duvidar que essa propriedade seja *natural*. O objeto do orgulho e da humildade é sempre o eu; e quando essas paixões contemplam algo além destes, elas o fazem tendo sempre em vista a nós mesmos; nenhuma pessoa ou objeto poderia exercer influência sobre nós se não fosse assim (HUME, 2009, p. 314).

Hume vai mais além em sua busca ao indagar se poderíamos ampliar essa questão e perguntar se as causas que produzem a paixão são tão naturais quanto o objeto a que ela se dirige, e se toda essa imensa variedade se deve ao capricho ou decorre da constituição da mente. Para ele, será fácil dirimir essa dúvida, pois:

Se dirigirmos nosso olhar para a natureza humana e considerarmos que, em todas as nações e épocas, são sempre os mesmos objetos que dão origem ao

orgulho e à humildade; mesmo no caso de um desconhecido, podemos saber de maneira bastante aproximada o que aumentará ou diminuirá essas suas paixões. Qualquer variação nesse ponto procede unicamente de uma diferença no temperamento e caráter dos homens; e além do mais, é bem insignificante. Como imaginar que, a natureza humana permanecendo a mesma, os homens poderiam algum dia se tornar inteiramente indiferentes ao poder, riqueza, beleza ou méritos pessoais, e seu orgulho não fossem afetados por essas vantagens? (HUME, 2009, p. 315).

Entretanto, embora as causas do orgulho e da humildade sejam claramente naturais, elas não são originais. Segundo Hume, muitas dessas causas são efeitos da arte, surgindo em parte do trabalho, em parte do capricho e em parte da sorte dos homens. Assim:

O trabalho produz casas, móveis e roupas. O capricho determina suas espécies e qualidades particulares. E a sorte frequentemente contribui para tudo isso, revelando os efeitos que resultam das diferentes misturas e combinações dos corpos (HUME, 2009, p. 315).

Portanto, é um absurdo imaginar que cada uma dessas causas tenha sido prevista e providenciada pela natureza, e que cada nova produção da arte que causa orgulho e humildade, em vez de se adaptar à paixão participando de alguma qualidade geral que já opere naturalmente sobre a mente, seja ela própria objeto de um princípio original, até então oculto na alma, e revelado afinal apenas por acidente. Assim, para ilustrar seu argumento, o filósofo escocês apresenta o seguinte exemplo:

O primeiro artesão que concebeu uma bela escrivaninha teria produzido orgulho naquele que se tornou seu proprietário, mas por princípios diferentes dos que fizeram o mesmo homem orgulhoso de possuir belas casas ou mesas. Ora, isso parece obviamente ridículo, e devemos concluir que não é verdade que cada causa de orgulho e humildade se adapte a essas paixões por sua qualidade original distinta; ao contrário, existe uma ou mais circunstâncias comuns a todas elas, das quais depende sua eficácia (HUME, 2009, p. 316).

Além do mais, Hume constata que, no curso da natureza, embora os efeitos sejam muitos, os princípios de que essas causas derivam são comumente poucos e simples; de maneira que se um filósofo natural recorresse a uma qualidade diferente para explicar cada operação diferente daria mostra de inabilidade. Imaginemos como isso deve ser na mente humana, sendo esta tão limitada. Com certeza pode ser considerada incapaz de conter essa

exorbitante quantidade de princípios que seriam necessários para despertar as paixões do orgulho e da humildade, se cada causa distinta fosse ajustada à paixão mediante um conjunto distinto de princípios.

Após essas considerações sobre os temas da moral humeana e antes de iniciarmos o tema da *simpatia*, faz-se necessário incluir alguns aspectos sobre como Hume pensa o sentimento moral.

2.4 Hume e o sentimento moral

No que concerne ao sentimento moral, Hume, nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004), examina em que medida a razão ou o sentimento participa das decisões que envolvem louvor ou censura.

De acordo com o filósofo escocês, um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de alguma qualidade ou ação, assim, 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 consequências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor. Em muitos casos, segundo Hume, essa questão dá margem a grandes controvérsias. Dúvidas podem surgir, interesses conflitantes podem se manifestar, e pode ser preciso dar a preferência a um dos lados com base em percepções muito sutis e uma preponderância mínima de utilidade. Isso se nota especialmente nas questões que dizem respeito à justiça, como de fato é natural supor, em vista do tipo de utilidade que acompanha essa virtude. Por exemplo:

Se cada caso individual de justiça fosse útil à sociedade, como ocorre com a benevolência, a questão seria mais simples e raramente daria ensejo a grande controvérsia. Mas, como casos particulares de justiça são muitas vezes perniciosos do ponto de vista de suas primeiras e mais imediatas consequências, e como a vantagem para a sociedade resulta apenas da observância da regra geral e da cooperação e acordo de muitas pessoas na mesma conduta imparcial, o caso se torna, aqui, mais complexo e emaranhado (HUME, 2004, p. 368).

Dessa maneira, as várias circunstâncias da vida social, as diversas consequências de cada prática, os diversos interesses que podem ser manifestados, todas essas coisas muitas vezes geram dúvidas e tornam-se objetos de longas disputas e averiguações.

Neste contexto, o objetivo das leis civis é decidir todas as questões relativas à justiça. Os debates dos juristas, as reflexões dos políticos, os precedentes da história e dos registros públicos estão todos dirigidos para esse propósito. E muitas vezes se requer uma razão ou julgamento muito acurados para chegar à decisão correta, em meio a tão intrincadas dúvidas provenientes de utilidades apostas ou pouco definidas.

Entretanto, segundo o filósofo escocês, embora a razão, quando plenamente assistida e desenvolvida, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não basta para produzir qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas a tendência a atingir um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, deveríamos sentir a mesma indiferença em relação aos meios, portanto, é preciso que um sentimento se manifeste, conforme a citação seguinte:

É preciso que um *sentimento* venha a manifestar-se aqui, para estabelecer a preferência pelas tendências úteis sobre as nocivas. Esse sentimento só pode ser uma apreciação da felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça, já que esses são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover. Aqui, portanto, a *razão* nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a *benevolência* faz uma distinção em favor das que são úteis e benéficas (HUME, 2004, p. 369).

No *Tratado da natureza humana* (2009), Hume diz que as distinções morais não são derivadas da razão, mas, são derivadas de um sentido⁸ moral. Nas *Investigações sobre os princípios da moral*, ele refirma esse posicionamento ao declarar que:

a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como o seu contrário (HUME, 2004, p. 372).

Para Hume, fica evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicado pela razão, mas recomenda-se inteiramente aos sentimentos e às afeições da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais. Assim, ele argumenta:

⁸ Sentido – Sinônimo de disposição sensorial, algo como juízo moral que antecede o sentimento.

Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas, se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é o fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo (HUME, 2004, p. 377).

Ora, como a virtude é um prazer, afirma Hume, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa, meramente pela satisfação imediata que proporciona, é preciso que haja um sentimento que ela toque, algum gosto ou sensação interior, que distinga entre o bem e o mal morais, e que abrace os sentimentos e rejeite a razão.

Assim, assevera o filósofo escocês, os distintos limites da razão e do gosto são facilmente determinados. A razão transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso, enquanto que o gosto fornece o sentimento de beleza e deformidade, de virtude e de vício. A primeira exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição, enquanto que o segundo tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, exige, de certo modo, uma nova criação. Entretanto, diz Hume:

a razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento (HUME, 2004, p. 378).

Entretanto, o gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição.

Finalmente, conclui Hume, que a norma da razão, fundada na natureza das coisas, é eterna e inflexível, até mesmo pela vontade do Ser Supremo. Já, a norma do gosto, originária da estrutura e constituição internas dos animais, deriva-se em última instância daquela vontade suprema, que outorga a cada ser sua peculiar natureza e arranjou as diversas classes e ordens de existência.

3. SIMPATIA

O pensamento de David Hume destaca-se na filosofia moderna, entre outras razões, pelo empirismo, ceticismo, conforme abordamos no capítulo inicial desta dissertação, e pela sua teoria moral e sua abordagem acerca das relações e associações de ideias. Entretanto, o conceito humeano de *simpatia* também merece grande destaque por ter seu suporte dentro da tradição britânica sentimentalista, cujo pensamento acerca da gênese da moral se dá a partir dos autores que investigaram os sentimentos, a exemplo de Adam Smith, Hutcheson e Shaftesbury.

A teoria moral de Hume está assentada num postulado crucial, segundo o qual, o fenômeno da moralidade não pode ser entendido independentemente da sociedade.

No *Tratado da natureza humana* (2009), David Hume anuncia a anterioridade das impressões em relação às ideias, e este anúncio está intimamente ligado ao mecanismo da *simpatia*, porém de maneira, à primeira vista invertida. Ora, uma premissa da filosofia empírica de Hume é que as impressões sensíveis sempre precedem às ideias. Portanto, há uma correspondência entre tais modos de percepção, sendo que a única diferença entre eles estaria em seu grau de vividez, já que as impressões são sempre mais vívidas que as ideias.

Entretanto, a *simpatia*, tal como Hume a descreve, parece atuar de maneira contrária a tal princípio, ou seja, o mecanismo simpático teria o poder de converter uma ideia em uma impressão de reflexão ou, em outros termos, em uma paixão. No mecanismo da *simpatia*, o observador acessa o estado emocional do observado fazendo inferências causais a partir do seu comportamento sensível e dos seus signos corporais. Ele observa os aspectos sensíveis da pessoa observada, infere desses aspectos seus estados emocionais e, finalmente, converte esta ideia em uma impressão de reflexão correspondente àquilo que inferiu ou imaginou inferir ao observar o outro. Esta paixão não corresponde, necessariamente, à realidade do observado, mas sim à crença daquele que observa.

Basicamente, este princípio da natureza humana seria um mecanismo de comunicação de sentimentos entre os homens, algo que acontece a todo o momento nas relações humanas, e que tende a promover o bem-estar destas relações através de um movimento de deslocamento de perspectivas que, ao final, permite ao sujeito adotar um ponto de vista mais geral na formação dos juízos morais. Em outras palavras, o sentimento ali comunicado permitiria ao espectador de uma cena acessar, pela inferência causal, o que se passa na mente do agente e, a

partir daí, estabelecer uma medida comum na formação de um juízo que poderá proporcionar o bem-estar de ambos.

Mas, para tanto, é necessário que a comunicação de sentimentos seja bem sucedida. Embora seja fato que formamos uma ideia sobre o estado emotivo de outra pessoa, dessa forma, Hume admite que isto não provoca automaticamente *simpatia* por aquela pessoa. Num primeiro momento, pode acontecer, diz Hume, de apenas fazermos uma comparação entre estado alheio do qual formamos uma ideia e o nosso estado presente. Isso ocorre, por exemplo, quando a ideia que formamos do estado da outra pessoa não é suficientemente forte. Para Hume, “o efeito da comparação é diretamente contrário ao efeito da simpatia em seu modo de operar” (HUME, 2009, p. 633).

É interessante notar que para o bom funcionamento do mecanismo da *simpatia*, é necessário que o observador se distancie de suas particularidades para tomar uma posição desinteressada, assim como ocorre com um espectador do cinema que, diante da tela, simpatiza com os personagens e é levado a, momentaneamente, trocar seu ponto de vista particular por um ponto de vista mais geral. Somos espectadores afetados por circunstâncias particulares e por aqueles sinais externos das paixões. Entretanto, se o estado emotivo do outro for considerado a partir de uma comparação com o nosso estado emotivo, neste momento surge o interesse próprio e a *simpatia* não funcionará. Pois, se aquela outra pessoa estiver sofrendo, e se eu comparar aquele sofrimento com a minha própria circunstância, no caso, minha felicidade ou simplesmente ausência de sofrimento, pode ser que minha felicidade aumente, pelo simples fato de eu não estar experimentando um sofrimento do tamanho do que identifico por inferência na outra pessoa.

Neste contexto, o presente capítulo visa abordar o conceito de *simpatia*, assim com o mecanismo de funcionamento do seu princípio, além de analisar de que maneira é possível julgar uma ação moral a partir da comunicação de sentimentos proporcionada por este princípio. E, assim nesta perspectiva, além de explicitar o conceito de *simpatia*, vamos mostrar o seu papel na filosofia moral de David Hume. A seguir, faremos uma análise como Adam Smith compreende a *simpatia*.

3.1 Adam Smith e a simpatia

Segundo Adam Smith, em sua *Teoria dos sentimentos morais* (2015), por mais egoísta que seja o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem

interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela. Segundo ele:

Dessa espécie é a piedade e a compaixão, emoções que sentimos ante a desgraça dos outros, quer quando a vemos, quer quando somos levados a imaginá-la de modo muito vivo. É fato óbvio demais para precisar ser comprovado, que frequentemente ficamos tristes com a tristeza alheia; pois esse sentimento, bem como todas as outras paixões originais da natureza humana, de modo algum se limita aos virtuosos e humanitários, embora estes talvez a sintam com uma sensibilidade mais delicada (SMITH, 2015, p. 5).

Neste sentido, segundo Smith, até mesmo o mais empedernido infrator das leis da sociedade não é totalmente desprovido do interesse pela sorte dos outros.

É importante observar que, de acordo com Adam Smith, não temos experiência imediata do que outros homens sentem, somente podemos formar uma ideia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante. Vejamos o que ele diz acerca dessa capacidade de ser afetado:

Embora nosso irmão esteja sendo torturado, enquanto nós mesmos estamos tranquilos, nossos sentidos jamais nos informarão sobre o que ele sofre. Pois não podem, e jamais poderão, levar-nos para além de nossa própria pessoa, e apenas pela imaginação nos é possível conceber em parte quais as suas sensações (SMITH, 2015, p. 6).

Além disso, essa faculdade não nos pode ajudar senão representando para nós as próprias sensações se nos encontrássemos em seu lugar, pois nossa imaginação apenas reproduz as impressões de nossos sentidos e não as alheias, afirma Smith. Dessa forma, por intermédio da imaginação podemos nos colocar no lugar do outro e sofrer os mesmos tormentos. É como se entrássemos no corpo dele e, de certa forma, nos tornássemos a mesma pessoa, formando, assim, alguma ideia das suas sensações, e até sentindo algo que, embora em menor grau, não seria inteiramente diferente delas. Neste contexto, Smith complementa:

Assim incorporadas em nós mesmos, adotadas e tornadas nossas, suas agonias começam finalmente a nos afetar, e então trememos, e sentimos calafrios, apenas à imagem do que ele está sentindo. Pois, assim como sentir uma dor ou uma aflição qualquer provoca a maior tristeza, do mesmo modo conceber ou imaginar que a estamos sofrendo provoca certo grau da mesma emoção, na medida da vivacidade ou embotamento dessa concepção (SMITH, 2015, p. 6).

Afinal de contas, o que significa essa fonte de solidariedade para com a desgraça alheia? Ela parece ser, segundo Smith, a troca de lugar, na imaginação, com o sofredor, que podemos conceber o que ele sente ou ser afetados por isso. Assim, poder-se-ia demonstrar isso por meio de observações óbvias, conforme a citação abaixo:

Quando vemos que um golpe está prestes a ser desferido sobre a perna ou o braço de outra pessoa naturalmente encolhemos e retiramos nossa própria perna ou braço; e, quando o golpe finalmente é desferido, de algum modo o sentimos e somos por ele tão atingidos quanto quem de fato o sofreu. Ao admirar um bailarino na corda bamba, as pessoas da multidão naturalmente contorcem, meneiam e balançam seus corpos como o veem fazer, e como sentem que teriam de fazer se estivessem na mesma situação (SMITH, 2015, p. 6).

Além disso, pessoas de constituição física frágil e sentimentos delicados queixam-se de que, olhando as feridas e úlceras expostas pelos mendigos das ruas por exemplo, com facilidade sentem desconfortos ou coceira na parte correspondente de seus próprios corpos. Poderíamos continuar citando infinitos exemplos que configuram as circunstâncias que produzem tristeza ou dor em quem as observa. Entretanto, essas circunstâncias que produzem tristeza ou dor não são as únicas que provocam nossa solidariedade. Segundo Smith, “seja qual for a paixão que proceda de um objeto qualquer na pessoa primeiramente atingida, uma emoção análoga brota no peito de todo espectador atento ao pensar na situação das outras” (SMITH, 2015, p. 7).

Dessa forma, justifica-se nossa alegria pela salvação dos heróis que nos interessam nas tragédias ou romances, assim como nossa dor pela sua aflição. Além disso, partilhamos de sua gratidão para com aqueles amigos fiéis que não os desampararam em suas tribulações e de boa vontade participamos de seu ressentimento contra aqueles pérfidos traidores que os ofenderam, abandonaram ou enganaram.

Com efeito, o conteúdo da *simpatia*, segundo Smith, aparece da seguinte forma:

Piedade e compaixão são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio. Simpatia, embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão. (SMITH, 2015, p. 8)

Apesar de a *simpatia* denotar nossa solidariedade com qualquer paixão, segundo Smith, em algumas ocasiões, ela parece surgir da mera visão de certa emoção em outra pessoa. Em algumas ocasiões, as paixões pareceram transfundidas de um homem a outro instantaneamente, previamente a qualquer conhecimento do que as estimulou na pessoa que foi atingida primeiro. Dor e alegria, por exemplo, intensamente expressas no olhar ou gestos de qualquer pessoa, imediatamente afetam o espectador com uma semelhante emoção dolorosa ou agradável. Um rosto sorridente, para os que o vêem, é um objeto que alegra; enquanto que um semblante sofrido é melancólico.

E ainda, sobre a capacidade da dor e da alegria do outro em influenciar nossas emoções, Smith faz a seguinte consideração:

Se a mera aparência de dor e alegria bastam para nos inspirar algum grau de emoções semelhantes, é porque nos sugere a ideia geral de alguma boa ou má sorte que sucedem à pessoa em quem as observamos, e, tratando-se dessas paixões, isso é suficiente para exercer alguma influência sobre nós (SMITH, 2015, p.p 8-9).

Dessa maneira, segundo Smith, a ideia geral de boa ou má sorte cria, portanto, certa preocupação com a pessoa que as experimentou; mas a ideia geral de insulto não suscita *simpatia* para com a ira do homem que foi insultado. Dessa forma, parece que a natureza nos ensina a sermos mais avessos a partilhar dessa paixão e, até sermos informado de sua causa, a preferir antes tomar partido contra ela. Além disso, nossa *simpatia* pela dor ou alegria de outrem, antes de sermos informados das causas de uma ou outra, é sempre muito imperfeita, assevera o autor da *Teoria dos Sentimentos Morais* (2015).

3.2 O prazer da simpatia mútua

O homem, no convívio com seus semelhantes em sociedade, aprecia muito observar em outros homens uma solidariedade com todas as emoções a ele disponíveis, e nada o choca mais do que a aparência do contrário. Segundo Adam Smith, o homem consciente de sua própria fraqueza e da necessidade que tem da ajuda de outros, regozija-se ao observar os que adotam suas próprias paixões, porque isso o assegura dessa ajuda mas sente-se triste sempre que observa o contrário, porque isso o certifica de sua oposição. Todavia, assevera Smith na citação abaixo:

Tanto o prazer quanto a dor são sempre sentidos tão instantaneamente, e com frequência por motivos tão frívolos, que parece evidente que não poderiam resultar de nenhuma consideração egoísta desse tipo. Um homem se sente mortificado quando, depois de se ter esforçado para divertir a reunião, olha em torno e vê que ninguém, senão ele próprio, ri de suas graças. Ao contrário, a jovialidade do grupo lhe agrada muitíssimo, e considera essa reciprocidade entre os seus sentimentos e os deles como o mais caloroso aplauso (SMITH, 2015, p. 12).

É importante mencionar que, apesar de tanto o prazer quanto a dor serem sempre sentidos instantaneamente, nem o prazer origina-se inteiramente da vivacidade com que sua jovialidade se vê aumentada pela *simpatia* dos outros, nem a dor brota da decepção quando lhe falta esse prazer, embora sem dúvida, afirma Smith, um e outro sejam de alguma maneira relevantes.

Vejamos o exemplo utilizado por Smith na citação seguinte:

Quando lemos um livro ou poema tantas vezes que já não nos divertimos mais nem um pouco lendo-o sozinho, sua leitura ainda pode nos divertir em companhia de um outro. Para este, terá todas as graças da novidade, partilharemos da surpresa e admiração que naturalmente desperta nessa pessoa, mas que nós somos incapazes de sentir; apreciamos todas as ideias que vão surgindo, mais sob a luz em que aparecem a ele do que sob aquela em que aparecem para nós, e nos divertimos por simpatia para com a sua diversão, que então anima a nossa. Ao contrário, ficaríamos vexados se ele não parecesse entretido com isso, e não retiráramos mais nenhum prazer da leitura (SMITH, 2015, p. 12).

Portanto, se compararmos esta citação com a anterior, observaremos que se trata de casos semelhantes, pois a jovialidade da reunião na citação anterior, sem dúvida anima a nossa própria e sem dúvida, também, seu silêncio nos decepciona. Igualmente, o entretenimento da pessoa com a qual partilhamos a leitura do livro ou poema nos anima de igual maneira. Entretanto, embora isso possa contribuir tanto para o prazer que tiramos de uma como para a dor que experimentamos pela outra, não é, segundo Smith, em absoluto, a única causa de um e outro; e essa reciprocidade dos sentimentos alheios com os nossos parece ser a causa do prazer. Ainda sobre a *simpatia*, assevera Smith:

A simpatia que meus amigos expressam pela minha alegria pode de fato proporcionar-me prazer, reanimando essa alegria; mas a que expressam com relação à minha dor não pode me causar nenhum, se serviu apenas para reavivar essa dor. Porém, a simpatia reaviva a alegria e alivia a dor. Reaviva

a alegria apresentando outra fonte de satisfação; e alivia a dor insinuando, no coração, quase a única sensação agradável que nesse momento é capaz de receber (SMITH, 2015, p. 13).

Parece-nos que desejamos muito mais comunicar aos amigos nossas paixões desagradáveis do que as agradáveis, defende Smith, já que extraímos muito mais satisfação de sua *simpatia* para com as desagradáveis do que com as agradáveis. Uma prova dessa afirmação é que os infelizes ficam muito aliviados quando encontram uma pessoa para comunicar a causa de sua dor.

Adam Smith considera o amor uma paixão agradável e o ressentimento, desagradável e, por isso, não desejamos tanto que nossos amigos aceitem nossa amizade, mas que partilhem de nossos ressentimentos. Assim, podemos perdoar os que demonstrem pouco interesse pelos favores que possamos ter recebido, mas perdemos toda paciência se permanecem indiferentes quanto às ofensas que alguém possa ter nos causado e não ficamos tão zangados com eles por não partilharem de nossa gratidão quanto por não se solidarizarem com nosso ressentimento. Além disso, diz Smith:

Podem facilmente evitar de ser amigos de nossos amigos, mas dificilmente podem evitar de ser inimigos daqueles de quem estamos afastados. Raramente nos ressentimos porque são inimigos dos primeiros, ainda que quanto a isso por vezes possamos simular desgosto; mas brigamos energicamente se vivem em amizade com os últimos. As paixões agradáveis do amor e felicidade podem satisfazer e amparar o coração sem qualquer prazer auxiliar. As amargas e dolorosas emoções da dor e do ressentimento exigem mais fortemente o consolo saudável da simpatia (SMITH, 2015, p. 14).

Neste contexto, assevera ainda Smith, assim como a pessoa a quem mais interessa certo acontecimento fica satisfeita com nossa *simpatia* e magoada quando esta falta, assim também nós parecemos satisfeitos quando somos capazes de simpatizar com elas, e ficamos magoados quando incapazes disso.

A *simpatia* está presente ainda não apenas quando nos apressamos para parabenizar os bem-sucedidos, mas também para confortar os aflitos. Além disso, encontramos prazer na conversa com alguém com cujas paixões do coração podemos simpatizar inteiramente, e isso parece fazer mais do que compensar a dor daquela infelicidade com que nos afeta pela percepção da sua situação. Entretanto, segundo Adam Smith:

Ao contrário, é sempre desagradável perceber que não podemos simpatizar com ela; e, em vez de ficarmos contentes com essa isenção de uma dor solidária, machuca-nos ver que não conseguimos partilhar do seu desconforto. Se ouvimos uma pessoa lamentar em altas vozes seus infortúnios, que, entretanto, não produzem em nós um efeito tão violento ao pensarmos que essa situação poderia ser a nossa, sua dor nos é ofensiva; e, como não conseguimos experimentá-la chamamo-la de pusilanimidade e fraqueza. Por outro lado, impacienta-nos ver outra pessoa feliz ou por assim dizer, eufórica demais, por qualquer bocadinho de boa sorte. Ficamos até mesmo desobrigados em relação à sua felicidade; e, como não conseguimos partilhar dela chamamo-la de veleidade e desatino (SMITH, 2015, pp. 14-15).

Após essas considerações acerca da *simpatia* sob a análise de Adam Smith, passaremos a uma breve contextualização da relação da *simpatia* com as paixões sob a ótica de Hume.

3.3 As paixões e a simpatia

No livro 2 do *Tratado da natureza humana* (2009), Hume começa fazendo uma análise sobre o papel das impressões nas paixões. Segundo ele, as paixões são aqueles sentimentos ou emoções que surgem na alma, precedidas, direta ou indiretamente por sensações físicas de dor e prazer, elas podem ser diretas, quando surgem da dor e do prazer, ou indiretas, quando precedidas por uma impressão anterior em conjunto com outras qualidades. Eis o que diz o filósofo escocês acerca das impressões:

Assim como todas as percepções da mente podem ser divididas em impressões e idéias, assim também as impressões admitem uma outra divisão, em originais e secundárias. Essa divisão das impressões é a mesma que utilizei anteriormente quando as distingui em impressões de sensação e de reflexão. Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos e todas as dores e os prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes (HUME, 2009, p. 309).

Nesta pesquisa acerca da *simpatia*, limitar-nos-emos às impressões que Hume denomina de secundárias ou reflexivas, por surgirem das impressões originais e suas ideias. Segundo ele, dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente. Mas surgem na alma ou no corpo originalmente sem nenhum pensamento ou percepção precedente.

Já as impressões reflexivas podem ser divididas, segundo Hume, em dois tipos: as calmas e as violentas. Assim refere-se ele:

Do primeiro tipo são o sentimento [*sense*] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade (HUME, 2009, p. 310).

Segundo o filósofo escocês, em geral as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras. Com relação às paixões diretas e indiretas, Hume assim as define:

Por paixões diretas entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Por indiretas, as que procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades... Posso apenas observar, de modo geral, que incluo, entre as paixões indiretas, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, juntamente com as que delas dependem. E, entre as paixões diretas, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança (HUME, 2009, p. 311).

As paixões de orgulho e humildade, por serem paixões indiretas, surgem dos sentimentos de dor e de prazer, mas em concordância com outras qualidades inerentes à nossa própria experiência e de acordo com as relações de contiguidade, de semelhança e de causa e efeito.

Segundo Hume, as paixões de orgulho e humildade, embora diretamente contrárias, têm o mesmo objeto, ou seja o “eu”, que é aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas de que temos uma memória e consciência íntima. Já o objeto das paixões de amor e ódio são diferentes do objeto daquelas, pois é a ideia do outro, ou seja, nosso amor ou nosso ódio será sempre direcionado para o outro. Assim, enquanto o objeto imediato do orgulho e da humildade é o “eu”, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações

e sensações são intimamente conscientes, o objeto do amor e do ódio é outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não têm consciência. Entretanto, embora o objeto do amor e do ódio seja sempre outra pessoa, esse objeto não é a causa dessas paixões e também, por si só é insuficiente para despertá-las. Vejamos o que diz Hume sobre a causa do amor e do ódio no *Tratado da natureza humana* (2009):

Se considerarmos as causas do amor e do ódio, veremos que são bastante diversificadas, e que não têm muito em comum umas com as outras. A virtude, o conhecimento, a espirotuosidade, o bom senso e o bom temperamento de uma pessoa produzem amor e apreço; e as qualidades contrárias produzem ódio e desprezo. As mesmas paixões nascem de dotes físicos, como beleza, força, rapidez, destreza; e também das vantagens e desvantagens externas, como família, posses, roupas, país e clima. Cada um desses objetos por suas diferentes qualidades, pode produzir amor e apreço ou ódio e desprezo (HUME, 2009, p. 364).

Ainda sobre as paixões de orgulho e humildade, conforme já mencionamos, seu objeto é o “eu”, por isso, este sempre precisa ser levado em consideração para que haja espaço para o orgulho e a humildade. Além disso, segundo Hume, é impossível que um homem seja simultaneamente orgulhoso e humilde.

É impossível que um homem seja ao mesmo tempo orgulhoso e humilde; e caso tenha uma razão diferente para cada uma dessas paixões, como ocorre com frequência, ou estas se dão alternadamente, ou, se coincidem, uma aniquila a outra na medida de sua força, e apenas o que resta da paixão superior continua a atuar sobre a mente (HUME, 2009, p. 312).

Entretanto, faz-se necessário complementar que nenhuma das paixões, segundo Hume, poderia se tornar superior, pois, se supusermos que o que as despertou foi exclusivamente a visão de nós mesmos e como essa visão é perfeitamente indiferente em relação a uma e à outra paixão, ela deve produzir exatamente o mesmo grau em ambas, ou, em outras palavras, não podem produzir nenhuma. Portanto, despertar uma paixão e, ao mesmo tempo, suscitar uma porção equivalente de sua antagonista é desfazer imediatamente o que se havia feito, acabando por deixar a mente em total calma e indiferença.

Após essa exposição sobre a relação entre a *simpatia* e as paixões, passaremos a tratar sobre os temas da *simpatia* enquanto capacidade de comunicação sensorial e, utilitarismo, cuja importância na filosofia moral de Hume é de grande relevância.

3.4 Hume e a simpatia

O tema da *simpatia* é tratado por David Hume no *Tratado da natureza humana* (2009) e nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004). Para ele, o principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor e quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento e sentimento, ficamos, em grande medida, incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição. De acordo com o filósofo escocês,

Os efeitos mais imediatos do prazer e da dor são os movimentos de propensão e de aversão da mente, que se diversificam em volição, em desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, conforme o prazer ou a dor vão mudando de situação e se tornando prováveis ou improváveis, certos ou incertos, ou conforme os consideremos como estando fora de nosso alcance no momento presente (HUME, 2009, p. 613).

Entretanto, quando juntamente com isso, os objetos que causam prazer ou dor adquirem uma relação conosco ou com outros, eles, ao mesmo tempo que continuam a excitar desejo e aversão, tristeza e alegria, causam também as paixões indiretas de orgulho ou humildade, amor ou ódio, que, nesse caso, têm uma dupla relação, de impressões e de ideias, com a dor ou com o prazer. Dessa maneira, segundo o filósofo escocês, toda qualidade que dá prazer produz orgulho, quando localizada em nós, e amor, quando localizado nos outros, e além disso, toda qualidade que produz desconforto desperta humildade, quando localizada em nós, e ódio, quando nos outros, daí, segue-se que a virtude equivale ao poder de produzir amor ou orgulho, e o vício, ao poder de produzir humildade ou ódio. E, segundo Hume, “Em todos os casos, portanto, devemos julgar a virtude e o vício por esse poder” (HUME, 2009, p. 614).

Para o filósofo escocês, se uma ação é virtuosa ou viciosa, é apenas enquanto signo de alguma qualidade ou caráter. E depende de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, compondo parte do caráter pessoal. Segundo ele, as ações que não procedem de nenhum princípio constante não influenciam o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade, e, conseqüentemente nunca são levadas em conta na moral.

Em nossas investigações acerca da origem da moral, adverte Hume, nunca devemos considerar uma ação isolada, mas apenas a qualidade ou caráter dos quais a ação procede. Apenas estes são duradouros o bastante para afetar nossos sentimentos sobre a pessoa. É verdade que as ações são melhores indicadores de um caráter que as palavras, ou mesmo que

desejos ou sentimentos, mas é só enquanto indicadores que elas se fazem acompanhar de amor ou ódio, elogio ou censura.

É neste contexto, que fazemos a chamada da *simpatia* para nosso texto, no qual Hume analisa a natureza e a força da *simpatia* nas relações humanas. Segundo ele, as mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações, e ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. Todos os afetos passam prontamente de uma pessoa, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas. Assim, afirma ele,

Quando vejo os *efeitos* da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos a suas causas, e forma uma ideia tão viva da paixão, que essa ideia logo se converte na própria paixão (HUME, 2009, p. 615).

Nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à sua mente. Somos sensíveis apenas às suas causas e efeitos. Segundo Hume, é daí que inferimos a paixão e, conseqüentemente, são eles que geram nossa *simpatia*.

Nosso gosto pelo belo depende muito desse princípio, ou seja, quando um certo objeto tem uma tendência a produzir prazer naquele que o possui, é sempre visto como belo, e um objeto que tende a produzir desprazer é desagradável. Assim, de acordo com o filósofo escocês, a comodidade de uma casa, a fertilidade de um campo, a força de um cavalo, a capacidade, segurança e velocidade de uma embarcação forma a principal beleza desses diversos objetos. Nestes casos, afirma Hume,

O objeto que chamamos de belo agrada apenas por sua tendência a produzir um certo efeito. Esse efeito é o prazer ou benefício que traz para outra pessoa. Ora, o prazer de um estranho por quem não temos nenhuma amizade agrada-nos somente por *simpatia* (HUME, 2009, p. 616).

É a esse princípio, portanto, que segundo o filósofo escocês, devemos encontrar beleza em tudo que é útil. Podemos ainda afirmar que sempre que um objeto tenha uma tendência a produzir prazer em quem o possui, ou em outras palavras, quando é uma causa própria de prazer, ele seguramente agradará ao espectador, por uma sutil *simpatia* com o possuinte.

Esse mesmo princípio que faz com que um objeto tenha a tendência a produzir prazer em quem o possui, produz nossos sentimentos morais e segundo Hume,

Como o meio para se obter um fim só pode ser agradável quando o fim é agradável; e como o bem da sociedade, quando o nosso próprio interesse ou de nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte de apreço que temos por todas virtudes artificiais (HUME, 2009, p. 617).

A *simpatia*, portanto, é, segundo Hume, um princípio muito poderoso da natureza humana que influencia enormemente nosso gosto do belo, e que produz nosso sentimento de moralidade em todas as virtudes artificiais. Igualmente, podemos supor com base nisso, que a *simpatia* também dá origem a muitas outras virtudes, e que certas qualidades obtêm sua aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade.

Essa tendência para o bem da humanidade, nos leva a abrir um espaço para falarmos da utilidade humeana.

A questão do utilitarismo na filosofia de David Hume encontra-se no *Tratado da natureza humana* (2009) e mais especificamente nas *Investigações sobre os princípios da moral*.

Nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004), David Hume inaugura a seção 5 com a seguinte pergunta: Por que a utilidade agrada? Segundo ele, a ideia de que os louvores que fazemos às virtudes sociais devem-se à sua utilidade e parece tão natural que esperaríamos encontrar esse princípio em todos os autores que pensam a moral, como a base principal de seus raciocínios e investigações. Observa Hume que:

na vida cotidiana, o aspecto da utilidade é sempre lembrado, e não se imagina maior elogio a um homem do que mostrar ao público sua utilidade e enumerar os serviços que prestou à humanidade e à sociedade (HUME, 2004, p. 277).

E isso decorre de que todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e percebe a impossibilidade de sua subsistência solitária. Ele se torna, por essa razão, favorável a todos aqueles hábitos e princípios que promovem a ordem na sociedade e lhe garantem uma tranquila convivência. Segundo o filósofo escocês, quanto mais valorizamos nossa própria felicidade⁹ e bem-estar, tanto mais deveremos aplaudir a prática da justiça e benevolência que, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência.

⁹ Felicidade, no contexto do utilitarismo, significa o prazer e a ausência de dor, capaz de contemplar o objetivo principal da filosofia utilitarista, que é o bem da humanidade.

Essa dedução da moral a partir do amor de si mesmo, ou de uma atenção aos interesses privados, é uma ideia óbvia, segundo Hume. E, nos casos em que a vantagem privada se combina com a afeição geral pela virtude, percebemos e admitimos prontamente a mistura desses sentimentos distintos, cuja sensação e influência na mente são muito diferentes. Assim, Hume diz:

Aplaudimos talvez com mais vivacidade quando a ação humanitária generosa favorece nossos interesses particulares, mas os tópicos de louvor sobre os quais insistimos vão muito além dessa circunstância. E é possível tentar fazer que os outros compartilhem nossos sentimentos sem esforçarmos para convencê-los de que colherão alguma vantagem das ações que recomendamos à sua aprovação e aplauso (HUME, 2004, p. 282).

Portanto, segundo o pensador escocês, precisamos construir o modelo de um caráter digno de todos os elogios, composto de todas as mais estimáveis virtudes morais, com exemplos através dos quais se manifestem de modo mais elevado e extraordinário, e assim, isso basta para conquistar imediatamente a estima e a aprovação de todos os ouvintes, que jamais indagarão em que época ou país viveu a pessoa que possuía todas essas nobres qualidades, apesar de essa informação ser, entre todas, a mais importante do ponto de vista do interesse próprio ou da preocupação com a própria felicidade individual. Vejamos o exemplo citado por Hume que confirma seu argumento:

Aconteceu uma vez que um estadista, no fragor da contenda partidária, conseguiu obter com sua eloquência o batimento de um hábil adversário, o qual secretamente procurou oferecendo-lhe dinheiro para seu sustento durante o exílio e o reconfortando com palavras de consolação em seu infortúnio. “Ai de mim!”, exclama o estadista banido, “com que pesar devo afastar-me de meus amigos desta cidade, onde até os inimigos são tão generosos!” (HUME, 2004, p. 282).

A virtude, embora em um inimigo, agradou-lhe neste caso. Portanto, a utilidade é agradável e conquista nossa atenção. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária, afirma o filósofo escocês. Além disso, a utilidade é agradável não apenas aos nossos interesses, mas nossa aprovação se estende para além dessa esfera, portanto se estende aos interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação, levando Hume à seguinte conclusão:

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 (HUME, 2004, p. 284).

Desse modo, seja qual for a luz sob a qual examinemos este assunto, o mérito atribuído às virtudes sociais surge sempre como uniforme e provindo especialmente daquela atenção que o sentimento natural de benevolência nos leva a dedicar aos interesses da humanidade e da sociedade. Segundo o filósofo escocês:

Se considerarmos os princípios da constituição humana, tal como aparecem à experiência e observação diárias, devemos concluir *a priori* que é uma criatura como o ser humano seja totalmente indiferente ao bem-estar ou mal-estar de seus semelhantes e não se disponha 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 (HUME, 2004, p. 299).

Portanto, segundo o filósofo escocês, esses são os primeiros esboços de uma distinção geral entre as ações, e à medida que se supõe aumentarem os dotes humanitários da pessoa, sua vinculação aos que são prejudicados ou beneficiados e sua viva concepção de seus sofrimentos e alegria, a censura ou aprovação que daí decorre adquirirá proporcionalmente um maior vigor.

Além disso, parece ser um fato que o aspecto da utilidade, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação, e que essa utilidade é constantemente citada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito de ações, e, além disso, que ela é a única origem da alta consideração dedicada à justiça, fidelidade, honra, lealdade e castidade, assim como ela é inseparável de todas as demais virtudes sociais da humanidade, generosidade, caridade, afabilidade, leniência, misericórdia e moderação. E, em outras palavras, a utilidade é o fundamento da parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes.

Faz-se necessário acrescentar que do mesmo modo que na sociedade os mútuos conflitos e antagonismos de interesse e autoestima forçaram a humanidade a estabelecer as leis da justiça, para preservar as vantagens da mútua assistência e proteção, também as contrariedades devidas ao orgulho e à presunção dos seres humanos levaram à introdução, na convivência social, das regras de boas maneiras e polidez, para facilitar o trato dos espíritos e

um tranquilo relacionamento e comunicação. E dessa maneira, segundo o filósofo escocês nas *Investigações sobre os princípios da moral*,

Entre pessoas bem-educadas, simula-se um respeito mútuo, disfarça-se o desprezo pelos outros, oculta-se a autoridade, dá-se atenção a todos, um de cada vez, e mantém-se um fluxo natural de conversação sem veemência, sem interrupção, sem avidez pelo triunfo e sem quaisquer ares de superioridade (HUME, 2004, p. 337).

Dessa forma, essa atenção e cuidados são imediatamente agradáveis aos outros, mesmo sem levar em conta nenhuma consideração de utilidade ou tendência benéfica. Pois, segundo Hume, elas conciliam as afecções, promovem a estima e realçam enormemente o mérito da pessoa que por elas pauta seu comportamento. Além disso, para que um homem se torne uma companhia social perfeita, ele precisa possuir espírito e inventividade, além de boas maneiras. Entretanto, é difícil definir o que é esse espírito, mas certamente é fácil determinar que se trata de uma qualidade imediatamente agradável aos outros, que comunica, desde o primeiro momento em que se manifesta, uma vívida alegria e satisfação a todos que são capazes de compreendê-lo. A mais profunda metafísica, na verdade, poderia ser empregada para explicar os vários tipos e modalidades desse espírito, e talvez se pudesse reduzir a princípios mais gerais as suas múltiplas classificações, que são ora admitidas sob o único testemunho do gosto e do sentimento. Mas é suficiente para nossos propósitos considerar que ele afeta o gosto e o sentimento, e que, proporcionando um comentário imediato, é uma fonte certa de estima e aprovação.

Neste contexto, David Hume contribui para a construção de uma ética utilitarista ao analisar a origem das virtudes em termos de sua contribuição utilitarista e ter influenciado o pensamento de Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

O utilitarismo ético defende um princípio, segundo o qual, a maior felicidade estabelece que as ações praticadas devam ser capazes de trazer a máxima felicidade para o maior número possível de indivíduos. Essa máxima felicidade para todos significa, que o alvo maior é a humanidade, e surge como objetivo principal da filosofia utilitarista.

O utilitarismo concebido como um critério geral de moralidade pode e deve ser aplicado tanto às ações individuais quanto às coletivas, além de representar um tipo de ética normativa, tem sua origem no pensamento dos filósofos ingleses dos séculos XVIII e XIX, a exemplo de David Hume, Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

Além disso, o utilitarismo rejeita o egoísmo, opondo-se a que o indivíduo deva prosseguir seus próprios interesses, à custa dos outros, e parece se opor também a qualquer teoria ética que considere ações ou tipos de atos como certo ou errado, independentemente das consequências que eles possam ter.

John Stuart Mill em seu ensaio intitulado “*Utilitarianism*” publicado no Fraser’s Magazine em 1861, apresenta cinco princípios fundamentais do utilitarismo.

Princípio do bem-estar, neste princípio, o “bem” é definido como sendo o bem-estar. Diz-se que o objetivo pesquisado em toda ação moral se constitui pelo bem-estar, e este constitui a felicidade do agente como fator determinante.

Consequencialismo, as consequências de uma ação são a única base permanente para julgar a moralidade desta ação. O utilitarismo não se interessa desta forma pelos agentes morais, mas pelas ações. As qualidades morais do agente não interferem no cálculo da moralidade de uma ação, portanto, é indiferente se o agente é generoso, interessado ou sádico, pois, são as consequências do ato que são morais. Há uma dissociação entre o agente, enquanto causa, e as consequências do ato. Assim, para o utilitarismo, dentro de circunstâncias diferentes um mesmo ato pode ser moral ou imoral, dependendo se suas consequências são boas ou más.

Princípio da agregação, neste princípio, o que é levado em conta no cálculo da moralidade é o saldo líquido, ou seja, o cálculo do bem-estar numa ocorrência de todos os indivíduos afetados pela ação, independentemente da distribuição deste saldo. O que conta é a quantidade total de bem-estar produzida, qualquer que seja a repartição desta quantidade. Dessa maneira, é considerado válido, segundo Bentham, sacrificar uma minoria, a fim de aumentar o bem-estar geral. Esta possibilidade de “sacrifício” se baseia na ideia de compensação, segundo a qual, a desgraça de uns poucos é compensada pelo bem-estar da maioria. Se o saldo de compensação for positivo, a ação é julgada moralmente boa. Esse aspecto do “sacrifício” é um dos pontos mais criticados pelos adversários do utilitarismo.

Princípio de otimização, neste princípio, o utilitarismo exige a maximização do bem-estar geral, o que não se apresenta como algo facultativo, mas sim como um dever.

Imparcialidade e universalismo, aqui os prazeres e dores são considerados da mesma importância, quaisquer que sejam os indivíduos afetados. O bem-estar de cada um tem o mesmo peso dentro do cálculo do bem-estar geral. A princípio, todos têm o mesmo peso, e não se privilegia ou se prejudica ninguém. A felicidade de um rei ou de um cidadão comum é levada em consideração da mesma maneira. Já o aspecto universalista consiste numa

atribuição de valores do bem-estar que é independente das culturas ou das particularidades regionais.

Finalmente, após essa exposição sobre o utilitarismo, fica evidente para o filósofo escocês, que depois de uma extensa análise dos vários juízos, aos quais submetemos nossa própria conduta, bem como as dos outros, a virtude e o mérito pessoais consistem naquelas qualidades que são úteis para nós mesmos e para os outros. Além disso, a utilidade em todos os aspectos é uma fonte de louvor e aprovação e que ela é a única origem de alta consideração dedicada à justiça, fidelidade e honra, assim como, ela é inseparável de todas as demais virtudes sociais da humanidade. E, por último, ela constitui o fundamento da parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes.

Retornando ao tema da *simpatia*, já vimos que toda ação praticada é julgada virtuosa ou viciosa. É virtuosa quando desperta no indivíduo um caráter amável e uma impressão de prazer. É viciosa quando desperta uma impressão de dor e um comportamento desagradável. Além disso, o mérito ou demérito de uma ação não é uma propriedade que advém de sua natureza, pois a ação recebe esta qualidade do sentimento de aprovação ou reprovação que ela provoca no sujeito. Logo, a percepção da virtude ou do vício provém de um sentimento de aprovação ou censura que se refere a uma ação que é determinada como útil ou inútil. Assim, Marconi Pequeno (2012) refere-se à *simpatia*,

Pode-se afirmar que os indivíduos são dotados de uma espécie de dispositivo natural que os permite agir de acordo com os interesses determinados por suas impressões originárias ou sensações primárias de prazer e dor. Esta faculdade é chamada de senso moral, cuja motivação se revela sob a forma de **simpatia** (PEQUENO, 2012, p.101).

Nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004), o filósofo escocês cita a alegria e sua capacidade de ser transmitida por *simpatia*. Ele afirma que da capacidade que tem a alegria de comunicar-se e de conquistar aprovação, podemos perceber que há uma outra classe de qualidades espirituais que, sem apresentar nenhuma utilidade ou tendência a um benefício adicional para a comunidade ou para seu possuidor, transmite uma satisfação aos que as contemplam e granjeiam amizade e consideração.

A sensação imediata que proporciona à pessoa que a possui é agradável e aos outros se põe no mesmo humor e capta o sentimento por um contágio ou *simpatia* natural. Como não podemos evitar de gostar de tudo o que agrada, surge uma cordial emoção dirigida para a pessoa que transmite tanta satisfação. Dessa maneira, Hume prossegue:

Ela constitui um espetáculo mais tonificante, sua presença difunde sobre nós uma satisfação e um contentamento mais serenos; nossa imaginação, penetrando em seus sentimentos e disposições, é afetada de uma maneira mais agradável do que se nos tivesse sido apresentado um temperamento triste, abatido, sombrio e angustiado. Daí o afeto e aprovação que acompanham a primeira, a aversão e desgosto com que contemplamos a segunda (HUME, 2004, p. 324).

Para Hume, *simpatia* é a capacidade que o indivíduo tem de interagir sensorialmente com o outro. E, ainda, é pela capacidade de simpatizar que o indivíduo se eleva até o bem público, promovendo a paz, a harmonia e a ordem social.

Para reforçar a concepção de *simpatia* Anthony Quinton a descreve como a fonte da origem da moralidade conforme segue.

A origem da moralidade nas paixões é a simpatia, a inclinação natural de agradarmo-nos com a felicidade dos outros e sentirmos desconforto com seu sofrimento. Isso explica, associativamente, o impulso da benevolência. O interesse próprio também é natural ou instintivo, mas não é nossa forma exclusiva de motivação (QUINTON, 1999, p. 42).

A *simpatia* acrescenta Quinton, subjaz à prática da contemplação desinteressada de ações e caracteres das pessoas. Quando o resultado dessa contemplação é agradável, temos a aprovação moral, quando desagradável, a desaprovação. Se perguntarmos, o que causa essas reações emocionais nas ações das pessoas? A resposta que Hume daria, é que reagimos com aprovação ao que é útil ou agradável ao agente ou aos outros.

É interessante notar que a *simpatia* manifesta-se em graus distintos, assim quando uma qualidade ou caráter tem uma tendência a promover o bem da humanidade, ela nos agrada, e por isso a aprovamos, uma vez que apresenta a ideia vívida de prazer, que nos afeta pela simpatia. Mas essa *simpatia* é muito variável. Dessa maneira, segundo Hume, simpatizamos mais com os indivíduos mais próximos.

Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com os que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos, mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros (HUME, 2009, p. 620).

Entretanto, apesar dessas variações de nossa *simpatia*, Hume afirma que damos a mesma aprovação às mesmas qualidades morais, seja na China, seja na Inglaterra, ou seja, não importa o país ou a região de origem do indivíduo, essas qualidades parecem igualmente

virtuosas e inspiram o mesmo apreço em um espectador judicioso. Isso porque nossa estima não procede da *simpatia*. Então vejamos a explicação de Hume para essa questão: A aprovação das qualidades morais com toda certeza não é derivada da razão ou de uma comparação de ideias. Procedem 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. Ora, é evidente que esses sentimentos, seja qual for sua origem, devem variar de acordo com a distância ou proximidade dos objetos, por isso, não podemos sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data, diz ele. Todavia, não dizemos que sentimos mais apreço por um que por outro, e, portanto, se for uma objeção o fato de que o sentimento varia sem que haja uma variação do apreço, essa objeção deve ter a mesma força contra qualquer outro sistema além deste da *simpatia*. Entretanto, de acordo com o filósofo escocês, se considerarmos corretamente a questão, veremos que essa objeção não tem força alguma. Um homem que vive distante de nós pode, dentro de pouco tempo, tornar-se um amigo. Além disso, cada homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros, e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular. Portanto, para impedir essas contínuas contradições e chegarmos a um julgamento mais estável das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista firme e geral, e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente. Dessa maneira, segundo Hume:

Em geral, todos os sentimentos de censura ou de aprovação são variáveis, de acordo com nossa situação de proximidade ou de distância em relação à pessoa censurada ou elogiada, e de acordo também com a disposição presente da mente. Mas em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações, embora continuemos aplicando termos que expressem nosso agrado ou desgosto, exatamente como se permanecêssemos em um único ponto de vista (HUME, 2009, p. 621).

Além disso, segundo o filósofo escocês, é pela influência que o caráter ou as qualidades de uma pessoa exercem sobre aqueles que têm algum relacionamento com ela, que a censuramos ou elogiamos. Não consideramos se aqueles que são afetados por essas qualidades são nossos conhecidos ou estranhos, nossos conterrâneos ou estrangeiros e não desprezamos nosso próprio interesse nesses juízos gerais, assim como, não censuramos um homem por se opor a um de nossos propósitos quando seu próprio interesse estiver

particularmente em jogo. Portanto, segundo Hume, toleramos um certo grau de egoísmo nos homens, porque sabemos que isso é algo inseparável da natureza humana, e inerente à nossa própria estrutura e constituição. Dessa forma, segundo ele, por meio dessa reflexão, corrigimos aqueles sentimentos de censura que surgem tão naturalmente diante de qualquer oposição. Apesar do princípio geral de nossa condenação ou elogio possa ser corrigido por esses outros princípios, é certo, segundo Hume, que estes não são totalmente eficazes, e, nossas paixões com frequência não correspondem totalmente à presente teoria, pois,

É raro que os homens amem ardentemente aquilo que está longe deles e que de nenhum modo reverte para seu benefício particular; e é igualmente raro encontrar pessoas que sejam capazes de perdoar alguém que se opõe a seus interesses, por mais justificável que essa oposição possa ser segundo as regras gerais da moral (HUME, 2009, p. 622).

Por isso, contentamo-nos em dizer, afirma o pensador escocês, 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. Neste contexto, quando nossos juízos sobre as pessoas se baseiam unicamente na tendência de seu caráter a beneficiar a nós ou a nossos amigos, a sociedade e o convívio social contradizem a tal ponto nossos sentimentos, e as incessantes mudanças de nossa situação produzem em nós uma tal incerteza, que buscamos algum outro critério para o mérito ou o demérito, que não admitia tanta variação. Dessa forma, a *simpatia* se faz necessária conforme a seguinte citação,

Assim desligados de nossa primeira atitude, o meio mais conveniente que temos de nos determinar novamente é por uma simpatia com aqueles que têm um relacionamento com a pessoa que estamos considerando. Essa simpatia está longe de ser tão vívida quanto a que sentíamos quando o que estava em jogo era nosso primeiro interesse ou o de nossos amigos particulares; nem influencia tanto nosso amor e ódio. Mas como é igualmente conforme a nossos princípios calmos e gerais, diz-se que tem igual autoridade sobre nossa razão, comandando nosso juízo e opinião (HUME, 2009, p. 623).

A *simpatia*, conforme diz o filósofo escocês, nos dá um interesse pelo bem da humanidade, e se fosse a fonte de nosso apreço pela virtude, esse sentimento de aprovação só poderia ter lugar nos casos em que a virtude efetivamente atingisse seu fim e fosse benéfica para a humanidade. Quando não consegue alcançar seu fim, ela seria apenas um meio imperfeito, e, portanto, nunca poderia adquirir um mérito em razão desse fim. Pois, a bondade

de um fim só poderia conferir um mérito aos meios que se completam e realmente produzem esse fim.

Entretanto, de acordo com Hume, algumas qualidades adquirem seu mérito do fato de serem imediatamente agradáveis aos outros, mesmo que não tenham nenhuma tendência para promover o interesse público, há outras que são denominadas virtuosas por serem imediatamente agradáveis à própria pessoa. Cada paixão e operação da mente tem uma sensação particular, que deverá ser agradável ou desagradável. No primeiro caso, ela será virtuosa, no segundo, viciosa. Contudo, assevera Hume:

Embora a distinção entre vício e virtude possa parecer decorrer diretamente do prazer ou desprazer imediato que as qualidades particulares causam em nós ou nas outras pessoas, é fácil observar que ela também depende consideravelmente do princípio da simpatia, em que tantas vezes insisti. Aprovamos uma pessoa que possui qualidades imediatamente agradáveis àqueles com quem tem algum relacionamento, mesmo que nunca tenhamos extraído nenhum prazer dessas qualidades. Também aprovamos a pessoa que possui qualidades imediatamente agradáveis a si mesma, ainda que não tenham utilidade para nenhum mortal (HUME, 2009, p. 630).

De acordo com o filósofo escocês, o prazer pode ser extraído da visão de um caráter que é naturalmente capaz de ser útil aos outros ou à própria pessoa, ou que é agradável aos outros ou à própria pessoa. Há, ainda, a questão relacionada aos nossos interesses e prazeres próprios. Convém considerar que como o prazer e o interesse de cada pessoa particular é diferente, e, é impossível que os homens jamais pudessem concordar em seus sentimentos e juízos, a menos que escolhessem algum ponto de vista comum, a partir do qual pudessem examinar seu objeto, e que pudesse fazer esse objeto parecer o mesmo para todos eles. Dessa forma, ao julgarmos um caráter, o único interesse e prazer em jogo é o mesmo do espectador,

Quando julgamos um caráter, o único interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da própria pessoa cujo caráter está sendo examinado, ou o daqueles que têm alguma conexão com ela. E embora esses interesses e prazeres nos afetem de maneira mais fraca que os nossos, são mais constantes e universais, e por isso, contrabalançam estes últimos até mesmo na prática, além de serem os únicos admitidos na especulação como critérios de virtude e de moralidade. Apenas eles produzem essa sensação ou sentimento particular de que dependem as distinções morais (HUME, 2009, p. 631).

O princípio da *simpatia* tem, segundo Hume, uma natureza tão poderosa e sugestiva que intervém em quase todos os nossos sentimentos e paixões, e frequentemente se dá sob a

aparência de seu contrário. Pois podemos notar que quando uma pessoa se contrapõe a mim em uma opinião a que estou fortemente apegado e desperta minha paixão em virtude dessa contradição, sempre sinto por ela um certo grau de *simpatia*, e é a isso que se deve minha comoção. Portanto, há aqui um evidente conflito ou choque entre princípios e paixões opostos. De um lado, está a paixão ou sentimento que me é natural. Do outro lado, também tem de haver alguma paixão ou sentimento, e essa paixão só pode proceder da *simpatia*. Segundo o filósofo escocês, os sentimentos alheios nunca poderiam nos afetar se não se tornassem, em certa medida, nossos sentimentos, e nesse caso, eles agem sobre nós combatendo e intensificando nossas paixões, como se tivessem sido originalmente derivado de nosso próprio caráter e disposição.

Além da *simpatia*, outro princípio que Hume considera de relevância em seu argumento, é o da comparação, ou seja, a variação de nossos juízos acerca dos objetos segundo a proporção entre estes e aqueles com os quais os comparamos. Segundo ele, julgamos os objetos mais por comparação que por seu mérito ou valor intrínseco, assim, quando opomos uma coisa a outra da mesma espécie, e, que seja superior, consideramo-la medíocre. Entretanto, nenhuma comparação é mais óbvia que a comparação conosco, por isso, ela tem lugar em todas as ocasiões e influencia a maioria de nossas paixões, e, além disso, esse tipo de comparação é diretamente contrário à *simpatia* em seu modo de operar. Portanto, segundo o filósofo escocês, em qualquer tipo de comparação, o primeiro objeto sempre faz com que obtenhamos do segundo, com o qual é comparado, uma sensação contrária à que surge quando ele próprio é considerado direta e imediatamente. A consideração direta do prazer de outrem naturalmente nos dá prazer, e, conseqüentemente produz dor quando esse prazer é comparado com o nosso. A dor alheia, considerada em si mesma, é dolorosa para nós, entretanto aumenta a ideia de nossa própria felicidade, dando-nos prazer.

A comparação, às vezes, pode provocar inveja e ódio, entretanto, segundo Hume, na maior parte dos homens, limita-se a provocar respeito e apreço. Já a *simpatia* tem uma influência tão poderosa sobre a mente humana que é capaz de fazer com que o orgulho tenha, em certa medida, o mesmo efeito que o mérito, e ao fazer nos penetrar nos elevados sentimentos que o orgulhoso tem de si mesmo, propõe essa comparação que é tão humilhante e desagradável.

Após essas considerações sobre a *simpatia*, convém fazermos uma relação deste princípio com o seu papel na filosofia moral de David Hume.

Sympatia é a capacidade que o indivíduo tem de interagir com outro, e esta interação se dá sensorialmente envolvendo sentimentos de prazer e dor. Ou seja, simpatia é uma espécie de dispositivo natural que nos permite agir de acordo com os interesses determinadas por nossas impressões originárias ou sensações primárias de dor e prazer com o objetivo de atingir o bem comum. Neste sentido, a *sympatia* contribui para a moral em dois aspectos: primeiro através de seu mecanismo de ação ao promover condições para que o espectador possa julgar através da dor ou do prazer se a ação praticada pelo agente é viciosa ou virtuosa e sob um segundo aspecto fazendo o espectador aplaudir com vivacidade as ações úteis à humanidade, como resultado dos sentimentos afetados pela *sympatia*.

No primeiro caso, o mecanismo simpático se dá através de uma espécie de transmissão de emoções na medida em que significa a capacidade que temos de adentrar nos sentimentos dos outros, proporcionando-nos uma identificação com seus prazeres e dores. Portanto, segundo Hume, é através da simpatia que há a possibilidade de fazer com que a alegria e a dor dos outros nos cause prazer e sofrimento, especialmente, se estes forem próximos.

Neste contexto, e pretendendo demonstrar o mecanismo simpático da teoria moral humeana no que concerne à *sympatia*, esta envolve uma série de eventos que começa com a ação do agente, a qual afeta o paciente, que, por sua vez, é observado pelo espectador. Para começar, Hume diz que as ações de caráter moral são movidas pelos traços de caráter, especialmente traços de caráter virtuosos ou viciosos. Por exemplo, se você ajudar um deficiente visual a atravessar a rua, então, sua ação é motivada por um caráter virtuoso. Hume sustenta que alguns traços de caráter virtuosos são instintivos ou naturais, tais como a benevolência, e outros são adquiridos ou artificiais, tais como a justiça. Como um agente, sua ação terá um efeito sobre o paciente. Se você como um agente doa comida a uma pessoa faminta, então o paciente experimentará um sentimento imediatamente agradável do seu ato. Além disso, o paciente pode ver a utilidade de sua doação de alimento, na medida em que comer um alimento melhorará sua saúde. Quando considerar a utilidade de sua doação da comida, então o paciente receberá outro sentimento agradável por causa do seu ato. Finalmente, eu, como espectador, observo estes sentimentos agradáveis junto com o paciente. Estes sentimentos de prazer sentidos por meio da *sympatia* constituem minha aprovação moral do ato original e a caridade, que você, o agente, fez. Ao experimentar por *sympatia* este prazer, eu, desse modo, julgo que seu traço de caráter motivante é uma virtude, como oposto a vício. Por outro lado, suponhamos que você como agente fez alguma coisa prejudicial ao paciente, tal como roubar seu carro. Eu, como espectador, experimentarei por *sympatia* a dor

do paciente e desse modo, julgarei que seu traço de caráter motivante é um vício, como oposto a virtude.

No que diz respeito às ideias úteis, o homem tem uma forte ligação com a sociedade e percebe a impossibilidade de sua subsistência segura fora do meio social, por isso, ele é favorável a todos os hábitos e princípios que promovem a ordem social e lhe garantem uma convivência segura e tranquila, buscando sua felicidade e bem-estar. Por isso, o homem aplaude a prática da justiça e benevolência que, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência. Por isso, a utilidade é agradável não apenas aos nossos interesses, mas nossa aprovação se estende aos interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação. A utilidade tem um caráter duplo, ou seja, ela contempla não apenas o bem que fazemos para os outros, mas igualmente o bem que fazemos a nós mesmos é estimado. Essa constatação revela a força que o princípio da *simpatia* tem na utilidade, pois Hume afirma que se não tenho interesse algum nas qualidades de uma pessoa que desconheço e mesmo assim sinto um prazer na contemplação dessas qualidades, essa sensação só pode se originar por uma *simpatia*.

A *simpatia* não é algo racional ou mesmo voluntário. Ela se estende aos detalhes e nos torna participantes da vida das outras pessoas e, ao mesmo tempo, faz com que as nossas emoções sejam compartilhadas. Esse princípio é tão forte em nossa natureza que nos faz sentir um desconforto por possuímos uma qualidade que é conveniente para nós, só porque essa qualidade é incômoda para outras pessoas e nos torna desagradáveis a seus olhos, mesmo que não tenhamos interesse em nos tornar agradáveis a elas. Faz-se necessário destacar que apesar das várias formas de participação nas emoções por *simpatia*, o prazer gerado pela contemplação moral é de um tipo muito particular. Dessa maneira, Hume elenca quatro causas diferentes para esse prazer, são elas, a contemplação de uma ação ou caráter útil aos outros; útil a si mesmo; agradável aos outros e agradável a si mesmo. E, de forma análoga a contemplação de ações nocivas e desagradáveis a si e aos outros tendem a nos causar o desconforto e a dor peculiares da contemplação moral.

Os sentimentos de prazer e dor que surgem ao contemplarmos uma ação ou caráter determinam sua virtude ou vício. Esses sentimentos ocorrem através da *simpatia* com os indivíduos que sofrem as consequências das ações. Nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004), o mecanismo da *simpatia* se mantém, entretanto Hume dá um passo adiante em sua argumentação, ao dizer que, devemos admitir uma aplicação de natureza pública e conceder que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes. A utilidade é apenas uma tendência à obtenção de um certo fim, e

é uma contradição em termos que alguma coisa agrade como meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de algum modo. Assim, se a utilidade é uma fonte de sentimento moral, e se essa utilidade não é invariavelmente considerada apenas em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e afeto. Eis aqui um princípio que explica em grande medida a origem da moralidade.

Portanto, a *simpatia* se constitui como papel fundamental da moral humeana, assim como, o homem possui em sua constituição uma disposição natural ao bem da humanidade, e tudo que constitui esse bem da humanidade pode ser inferido pelo mecanismo da *simpatia*, o que faz gerar satisfação e aprovação da ação útil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo central apresentar o conceito de *simpatia* na concepção da filosofia moderna do filósofo escocês David Hume, e qual seu papel nessa filosofia moral. O tema está presente no livro 3 do *Tratado da natureza humana* (2009) e nas *Investigações sobre os princípios da moral* (2004). Na elaboração deste trabalho, após leitura dessas obras, partimos da questão fundamental da moral humeana, quando Hume se pergunta, se a moral está fundada na razão conforme preconizavam os racionalistas, ou se ela estava fundada na sensibilidade. Portanto, ao abraçarmos essa questão como ponto inicial do tema específico desta dissertação, percebemos que a filosofia moral de David Hume seria mais difícil de ser compreendida a partir da elaboração de um texto que simplesmente abordasse a moral, o conceito de *simpatia*, o utilitarismo, sem, no entanto, fazermos menção a alguns tópicos tratados por ele e que contribuem enormemente para a compreensão desses temas citados. Foi nesta perspectiva que elaboramos o primeiro capítulo contemplando temas como: empirismo, as impressões e as ideias, a causalidade, liberdade e necessidade. Pois, pensamos que um leitor, cuja filosofia não lhe seja familiar, teria menor dificuldade na compreensão e entendimento do texto, objeto desta dissertação, se ele lesse os conteúdos do primeiro capítulo.

Os dois capítulos seguintes foram dedicados à moral, sendo que no segundo, abordamos as distinções morais, a justiça como virtude artificial, às paixões e a *simpatia*, e as causas do orgulho e da humildade. O último capítulo dedicamos à *simpatia* e ao utilitarismo.

No desenvolvimento do tema sobre as distinções morais, que não são derivadas da razão segundo Hume, ao fazer essa crítica sobre o sistema da moral, ele não a faz apenas como uma maneira de afastar as teorias contrárias à sua, e desse modo, facilitar a apresentação da teoria moral humeana, mas a faz como fruto da sua própria maneira de conceber a filosofia. Pois, ele percebe os limites da razão, assim como, a ausência de argumentos seguros para fundamentá-la, e, além disso, encontra na natureza sensível do homem uma base sólida para erigi-la.

Entretanto, para Hume, isso não acarreta em nenhum prejuízo, porque se a razão não é capaz de fundamentar a moralidade ou mesmo de distinguir entre o bem e o mal sem a concorrência da sensibilidade, a estrutura racionalista de fundamentação moral deve ser revisada. Neste sentido, o universalismo com o qual Hume se compromete é dependente da natureza humana, ou seja, seu universalismo é baseado no fato de que temos a mesma

natureza, o que reflete na adoção de uma linguagem comum, à qual ele recorre para estruturar sua teoria moral.

Uma questão que trazemos nesta pesquisa e que está inserida no âmbito da moral humeana é a utilidade. Ao analisar nossos juízos morais em culturas e épocas diferentes, Hume encontrou um mesmo princípio regulador, que é a utilidade. Segundo ele, não é útil apenas o que é para mim, mas o que é útil para os que sofrem as ações que julgamos.

Segundo o filósofo escocês, na vida cotidiana, o aspecto da utilidade é sempre lembrado, e não se imagina maior elogio a um homem do que mostrar ao público sua utilidade e enumerar os serviços que prestou à humanidade e à sociedade. Dessa forma, a utilidade deve ser concebida como um critério geral de moralidade, já que, segundo ele, todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e percebe a impossibilidade de sua subsistência solitária, assim, ele se torna, por essa razão, favorável a todos aqueles hábitos e princípios que promovem a ordem na sociedade, e lhe garante uma convivência pacífica e tranquila. Segundo Hume, quanto mais valorizarmos nossa própria felicidade e bem-estar, tanto mais deveremos aplaudir a prática da justiça e da benevolência, pois, apenas elas podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência.

Isso significa que não é o egoísmo que está na base da moralidade, mas um sentimento de caráter mais social, algo que se expande para toda a humanidade. Para o filósofo escocês, o bem e o mal morais são distinguidos pelo prazer ou dor que sentimos através da contemplação das ações ou caracteres. Dessa maneira, surge a *simpatia*, ou seja, é através da *simpatia* que sentimos essa dor e esse prazer peculiares da moralidade, e, além disso, somos frequentemente afetados pelas ideias de certo e errado, e isso ocorre porque as pessoas não nos são indiferentes. Todavia, a *simpatia* nos faz participar dos sentimentos dos outros, entretanto, ela é assimétrica, logo, a *simpatia* é mais forte em relação a nós mesmos. E é através da reflexão que deixamos de lado o interesse próprio e conseguimos julgar com exatidão, criando uma linguagem moral que não sofre as assimetrias da *simpatia*.

Portanto, a teoria moral de Hume encontra na sensibilidade a verdadeira base da moralidade e aliada a ela, a razão torna possível a convivência em sociedade, criando artifícios para que a moralidade se torne institucional. Por isso, surge a justiça, que segundo ele, é louvada tanto ou mais que qualquer outra virtude, mesmo sendo uma virtude artificial, pois tem a ver com as inúmeras carências e necessidades com que a natureza dotou o homem, que se comparado com os outros animais que povoam a terra, este parece ser aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as várias necessidades e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas carências.

Finalmente, a *simpatia*, a utilidade e a moral em Hume estão intrinsecamente ligadas. E a *simpatia* tem um papel fundamental na moral porque influencia nas decisões morais, na medida em que apresenta conceitos como utilidade, humanidade, gosto, entre outros, e esses elementos possibilitam o estabelecimento de um padrão moral, o qual se insere na discussão sobre a moral humeana. Além disso, a moral em Hume ocorre a partir da *simpatia*, a qual é num primeiro momento, a participação dos sentimentos do outro, e é esta capacidade que possibilita ao espectador entrar nos motivos e justificativas da realização de um ato, além de proporcionar que se sinta, de certa maneira, a dor e o prazer que esta ação produz. Portanto, neste contexto Hume a entende como a base ou fundamento da moral, porque seu mecanismo proporciona a compreensão dos sentimentos que estão relacionados ao ato.

Entretanto, além da *simpatia*, há um elemento emocional orientando as ações, e este elemento é o sentimento moral, que tem sua origem em princípios naturais, no interesse e na educação que direciona a ação para a felicidade do homem. E esses princípios naturais referem-se a qualidades como a benevolência e a humanidade, na medida em que a dor alheia não é completamente indiferente à pessoa que a observa, e isto produz no indivíduo um sentimento em relação a felicidade. É neste sentido que a *simpatia* tem um papel relevante na filosofia moral de David Hume.

REFERÊNCIAS

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

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. [Tradução de Débora Danowski]. 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, David. **My own life**. 1776.

HUME, David. **A treatise of human nature**. Oxford: Oxford University Press, Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, 2009.

HUME, David. **Ensaaios morais, políticos e literários**. [Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira]. São Paulo: Editora Nova Cultura, LTDA. 2004.

HUME, David. **Da imortalidade da alma e outros textos póstumos**. [Tradução de Daniel Swoboda Murialdo, Davi de Souza e Jaimir Conte]. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2006.

HUME, David. **Del suicidio, el diñero y otros ensayos**. [Tradução de Felisa Santos]. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2008.

HUME, David. **Resumo de um tratado da natureza humana**. [Tradução de Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio]. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. [Tradução de Anoar Alex]. São Paulo: Nova Cultura, 1988

DESCARTES, René. **Discurso do método e Meditações**. [Tradução de Roberto Leal Ferreira]. São Paulo: Editora Martim Claret, 2008.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. [Tradução de Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Editora Fontes, 2000.

PEQUENO, Marconi. **Dez lições sobre Hume**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SÁNCHEZ VÁSQUES, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 1997.

REZENDE, Antonio. **Curso de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**: Volume único. São Paulo: Editora Ática, 2000.

ARISTÓTELES. **De Anima**. [Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis]. São Paulo: Editora 34, 2012.

COHEN, Bernard e WESTFALL S. Richard. **Newton: Textos, Antecedentes, Comentários**. [Tradução de Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. [Tradução de Luiz B. L. Orlandi]. São Paulo: Editora 34, 2012.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. [Tradução de Alfredo Bosi]. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COVENTRY, Angela M. **Compreender Hume**. [Tradução de Hélio Magri Filho]. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. [Tradução de Jaimir Conte]. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1998.

SOLOMON, Robert C. **O prazer da filosofia: entre a razão e a paixão**. [Tradução de Maria Beatriz de Medina]. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SÊNECA. **As relações humanas: a amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte**. [Tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro]. São Paulo: Landy Editora, 2007.

SMITH, Adam. **Teoría de los sentimientos morales**. [Tradución de Edmundo O’Gorman]. México: Colección popular, 1992.

ARISTÓTELES. **Metafísica: Livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética**. [Tradução de Vincenzo Cocco, *et al.*]. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. **A República**. [Tradução de Pietro Nasseti]. São Paulo: Martin Claret, 2009.

QUINTON, Anthony. **Hume**. [Tradução de José Oscar de Almeida Marques]. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

VERGEZ, André. **David Hume**. [Tradução de Maria Manuela Ramalhindo Barreto]. Lisboa: Edições 70, 1984.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PECORARO, Rossano. **Os filósofos: clássicos da filosofia**, Vol. I. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. [Tradução de Lya Luft]. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2015.

MILL, John Stuart. **Utilitarianism**. Kitchener: Batoche Books, 2001.

CORREIA, Lara Cruz. Utilitarismo e moralidade: considerações sobre o indivíduo e o Estado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, pp. 173-186, 2012.

COSTA, Margarita. El utilitarismo de Hume. **Telos**, v. III, n. 2, pp. 9-16, 1994.