

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Bruno Martinez Portela**

**DEVER E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME:  
A NORMATIVIDADE SOB UMA PERSPECTIVA  
NATURALISTA**

**Santa Maria, RS  
2017**



**Bruno Martinez Portela**

**DEVER E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME:  
A NORMATIVIDADE SOB UMA PERSPECTIVA NATURALISTA**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Dr. Jair Antônio Krassuski

Santa Maria, RS  
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

PORTELA, BRUNO MARTINEZ  
DEVER E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME: A NORMATIVIDADE  
SOB UMA PERSPECTIVA NATURALISTA / BRUNO MARTINEZ  
PORTELA.- 2017.  
189 p.; 30 cm

Orientador: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. MORAL 2. DAVID HUME 3. DEVER 4. UNIVERSALISMO 5.  
NATURALISMO I. ANTÔNIO KRASSUSKI, JAIR II. Título.

---

© 2017

Todos os direitos reservados a Bruno Martinez Portela. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante citação da fonte.

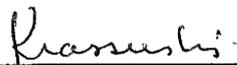
E-mail: portelafilosofia@gmail.com

**Bruno Martinez Portela**

**DEVER E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME:  
A NORMATIVIDADE SOB UMA PERSPECTIVA NATURALISTA**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

**Aprovado em 17 de agosto de 2017:**



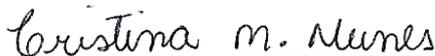
**Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)



**Albertino Luiz Gallina, Dr. (UFSM)**



**Christian Viktor Hamm, Dr. (UFSM)**



**Cristina de Moraes Nunes, Dra. (FAPAS)**



**Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, Dr. (UFFS) - Videoconferência**

Santa Maria, RS  
2017



*Aos meus avós.*



## AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho foi propiciada pelo auxílio e dedicação de várias pessoas. Sou imensamente grato a todos que contribuíram com o desenvolvimento deste estudo e, de uma maneira especial, agradeço:

Ao Professor Jair Antônio Krassuski, pelo amplo conhecimento, incentivo, paciência e confiança que me orientam há mais de uma década.

Aos professores da comissão examinadora Albertinho Gallina, Christian Hamm, Cristina Nunes e Flávio Zimmermann, pelas excelentes contribuições para a versão final desta tese.

Aos Professores Janyne Sattler, Renato Fonseca e Ricardo Napoli, pelas valiosas sugestões no período de qualificação deste trabalho.

Aos professores Henrik Bohlin, Jacqueline Taylor e James Lenman, por enviarem seus artigos gratuitamente e indicarem leituras importantes para esta pesquisa.

À minha família, pelo carinho, exemplo e incentivo.

Ao Mandú, pelas importantíssimas conversas sobre a tese, pela motivação e irmandade ao longo desses anos.

À Manu, pelo carinho e incentivo.

Aos amigos da Finita, Allison, Guilherme, Luana e Fabrício, por fazerem arte do meu mundo.

Aos amigos Alceu, André, Armani, Artur, Bruno, Carlin, Cris, Deives, Diego, Douglas, Lucas, Marcelo, Rafael, Renan, Rogério, Seminarin, Tami, Thiane, Vagner, Vinícius e todos os que tornaram esse caminho mais tranquilo.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

E, por fim, aos professores, colegas e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSM, pela acolhida, aprendizado, amizade e profissionalismo que viabilizaram o desenvolvimento deste trabalho.



“Nothing can be more real, or concern us more, than our own sentiments of pleasure and uneasiness; and if these be favorable to virtue, and unfavorable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behavior” (Hume)

“Em toda a parte rompe idêntica voz das consciências; cada um na linguagem que lhe é própria a traduz, e eu na minha” (Goethe)



## RESUMO

### DEVER E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME: A NORMATIVIDADE SOB UMA PERSPECTIVA NATURALISTA

AUTOR: Bruno Martinez Portela  
ORIENTADOR: Jair Antônio Krassuski

A presente tese tem como objetivo propor o resgate dos conceitos de *dever* e de *universalismo* na perspectiva de uma ética naturalista, a partir da releitura contemporânea das obras morais de David Hume. Segue-se a hipótese de que há base textual em Hume para a defesa de uma teoria moral com pretensão à universalidade a partir da ideia de uma natureza humana compartilhada e do papel da razão, junto à sensibilidade, em nossos juízos morais. Possuímos uma estrutura comum que nos permite comunicar nossos sentimentos e juízos morais através de uma linguagem padrão, todavia, a naturalização de conceitos morais pela via da sensibilidade tem como ônus o reconhecimento de uma determinada contingência, geralmente associada ao empirismo. Contudo, defendemos que essa contingência não deve ser um impedimento à normatividade. Nesse sentido, encontram-se já na moral humeana elementos para a defesa de um dever que surge das mútuas expectativas que possuímos. Essas expectativas são calcadas em nossos sentimentos, mas dependem também de nossa capacidade reflexiva. A estrutura geral do texto será a seguinte: apresentaremos algumas considerações sobre a moral moderna, evidenciando que Hume deve ser visto como um defensor de uma visão harmônica entre a razão e a sensibilidade. A seguir, apresentaremos as virtudes naturais e artificiais que são percepções da mente e dizem respeito aos traços de caráter dos agentes morais. Nesse sentido, os juízos morais referem-se não às ações, mas ao caráter. O terceiro capítulo apresenta uma análise do debate sobre o *is-ought problem*, que ressurge com MacIntyre. O objetivo é questionar a interpretação clássica desta passagem e mostrar que a moral humeana é compatível com a ideia de deveres morais, e que sua crítica diz respeito ao racionalismo intuicionista moderno e às morais religiosas. Sem maiores impeditivos para o estabelecimento de uma noção de dever, buscaremos evidenciar, no capítulo quatro, a base textual para os aspectos universalistas da moral de Hume, considerando principalmente a ideia de uma natureza humana compartilhada e de uma linguagem que reflete nossa sensibilidade. No capítulo final, apontaremos teorias morais contemporâneas que apresentam suas propostas normativas a partir da noção de “ponto de vista comum [*common point of view*]”, segundo a qual, a ideia de dever reporta-se ao ponto de vista humano, que é sensível, reflexivo e passível de aprimoramento.

**Palavras-chave:** Moral. David Hume. Dever. Universalismo. Naturalismo.



## ABSTRACT

### DUTY AND MORAL UNIVERSALISM IN HUME: NORMATIVITY FROM A NATURALISTIC PERSPECTIVE

AUTHOR: Bruno Martinez Portela

ADVISOR: Jair Antônio Krassuski

The present thesis aims to propose the rescue of the concepts of *duty* and of *universalism* in the perspective of a naturalistic ethics from the contemporary reading of the moral works of David Hume. It follows the hypothesis that there is textual basis in Hume for the defense of a moral theory with pretension to universality from the idea of a shared human nature and the role of reason, next to the sensibility, in our moral judgments. We have a common structure that allows us to communicate our feelings and moral judgments through a standard language, however, the naturalization of moral concepts through the sensitivity has as a burden of the recognition of a certain contingency usually associated with empiricism. However, we argue that this contingency should not be an impediment to normativity. In this sense, there are already elements in the Humean moral for the defense of a duty that arises from the mutual expectations that we have. These expectations are based on our feelings, but also depend on our ability to reflect. The general structure of the text will be as follows: we will present some considerations of modern morality by showing that Hume must be comprehended like a defender of a harmonious view of reason and sensibility. Next, we will present the natural and artificial virtues that are perceptions of the mind and it concerns the character traits of moral agents. In this sense, moral judgments refer not to actions, but to character. The third chapter presents an analysis of the debate about the *is-ought problem* that reappears with MacIntyre. The aim is to question the classical interpretation of this passage and to show that Humean morality is compatible with the idea of moral duties and that its criticism concerned modern intuitionist rationalism and religious morals. Without further impediments to the establishment of a notion of duty, we will seek in the next chapter textual basis for the universalistic aspects of Hume's morality, mainly considering the idea of a shared human nature and a language that reflects our sensitivity. In the final chapter, we will point out some contemporary moral theories that present an idea of normativity based on the notion of “*common point of view*”, whose idea of duty refers to the human point of view that is sensitive, reflective, and capable of improvement.

**Keywords:** Moral. David Hume. Duty. Universalism. Naturalism.



## LISTA DE ABREVIATURAS

**T** *Tratado da natureza humana/Tratado*

Edição: HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Edited by Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Tradução: HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. 2ª ed rev. e ampliada. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

**EPM** *Uma Investigação sobre os princípios da moral*

**Dial** *Um Diálogo* publicado juntamente a *EPM*

Edição: HUME, D. **An Enquiry concerning the Principles of Morals**. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1998.

**EHU** *Uma Investigação sobre o entendimento humano*

Edição: HUME, D. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Tradução utilizada para *EPM* e *EHU*:

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



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	21
<b>1</b>	<b>HUME E A DESCENTRALIZAÇÃO DA RAZÃO</b> .....	33
1.1	DA CRÍTICA HUMEANA AO RACIONALISMO À ALTERNATIVA NATURALISTA .....	33
1.2	O CETICISMO PIRRÔNICO E O CETICISMO ACADÊMICO EM HUME...34	
1.3	A TEORIA MORAL KANTIANA E O IMPASSE AO SENTIMENTALISMO 39	
1.4	ANSCOMBE E MACINTYRE SOBRE O ERRO DA FILOSOFIA MORAL MODERNA .....	42
1.5	UNIVERSALISMO E DEVER MORAL NO SENTIMENTALISMO MODERNO .....	49
<b>2</b>	<b>A PERCEPÇÃO DA VIRTUDE</b> .....	55
2.1	AS VIRTUDES SÃO PERCEPÇÕES DA MENTE.....	55
2.2	PAIXÕES INDIRETAS COMO MARCADORES DA VIRTUDE .....	59
2.3	A IDEIA DE UNIFORMIDADE NAS AÇÕES HUMANAS.....	61
2.4	VIRTUDES E MOTIVOS VIRTUOSOS .....	66
2.5	CONVENÇÕES SOCIAIS E A MANUTENÇÃO DA SOCIEDADE .....	70
<b>3</b>	<b><i>IS- OUGHT PROBLEM</i> E A NORMATIVIDADE EM HUME</b> .....	77
3.1	SENSIBILIDADE E JUÍZOS MORAIS .....	77
3.2	O <i>IS-OUGHT PROBLEM</i> E A NORMATIVIDADE NATURALIZADA .....	81
3.3	MACINTYRE EM <i>IS-OUGHT</i> .....	83
3.4	DESENCADEAMENTOS DO DEBATE .....	89
3.5	<i>IS-OUGHT</i> E A BUSCA POR UMA NOÇÃO NATURALISTA DE DEVER MORAL.....	95
<b>4</b>	<b>HUMANIDADE E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME</b> .....	101
4.1	HUMANIDADE COMPARTILHADA .....	102
4.1.1	A Ciência do homem .....	102
4.1.2	Benevolência e humanidade .....	105
4.1.3	“Mas, útil? Para quê?” .....	107
4.1.4	Simpatia como fonte de distinções morais.....	110
4.1.5	Linguagem moral e reflexão .....	113
4.1.6	O sentimento humanitário .....	115
4.2	UNIVERSALISMO, PADRÕES DE AVALIAÇÃO E APRIMORAMENTO MORAL.....	117
4.2.1	Universalismo moral em ‘ <i>Um diálogo</i> ’ .....	117
4.2.1.1	Universalismo moral e diferenças culturais.....	118
4.2.1.2	Tipologia dos desacordos morais.....	124
4.2.2	O relativismo moral de Jesse Prinz .....	131
4.2.3	Base afetiva do universalismo moral naturalista .....	140
<b>5</b>	<b>O PONTO DE VISTA HUMANO</b> .....	145
5.1	BACKGROUND MODERNO DO DEBATE ENTRE REALISMO E CONSTRUTIVISMO .....	146

5.2	CONSTRUTIVISMO MORAL .....	147
5.2.1	<b>Visão padrão do construtivismo moral</b> .....	147
5.2.2	<b>Ponto de vista prático</b> .....	148
5.3	CONSTRUTIVISMO METAÉTICO E REALISMO MORAL .....	150
5.4	CONSTRUTIVISMO HUMEANO .....	153
5.4.1	<b>Sharon Street: critério de coerência</b> .....	153
5.4.2	<b>James Lenman: normatividade e contingência</b> .....	154
5.5	MORAL E REFLEXIVIDADE EM ANNETTE BAIER .....	159
5.6	CONHECIMENTO MORAL COMPARTILHADO E APRIMORAMENTO .	167
5.6.1	<b>Avaliação do caráter e mecanismos de correção de juízos morais</b> .....	167
5.6.2	<b>Aprimoramento do gosto moral</b> .....	170
5.6.3	<b>Conhecimento moral compartilhado</b> .....	173
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	177
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	185



## INTRODUÇÃO

A presente tese tem o objetivo de retomar os conceitos de *dever* e *universalismo* que perpassam a filosofia moral de David Hume. Para isso pretende-se mostrar que o filósofo escocês defende a ideia de uma natureza humana que compartilhamos, e na qual estão ancorados os sentimentos que, em última instância, são os responsáveis pela distinção entre a virtude e o vício. Nossos juízos morais, quando adequadamente amparados pela reflexão, não estão circunscritos apenas aos costumes de nossa comunidade particular, mas se estendem a diferentes tempos e culturas. Tais componentes do *universalismo* humeano são expressos na forma como utilizamos a linguagem moral, sobretudo no modo como avaliamos a virtude e o vício nos traços de caráter dos agentes morais. As obrigações morais são parte significativa de nossa experiência moral, e apesar de não haver propriamente um modelo tradicional de teoria normativa nas obras morais de Hume, há uma literatura crescente que aponta para uma proposta de normatividade em seus escritos. Nesse sentido, o dever moral está associado às virtudes e às expectativas em relação ao nosso caráter e a nossa conduta enquanto seres humanos sensíveis e reflexivos.

Apesar do aporte teórico em sua obra, a compreensão da teoria moral humeana, enquanto uma proposta construtiva, encontra barreiras externas e internas. Hume autoproclamou-se cético, contudo, sua proposta empirista buscou responder a um ceticismo extremado, o qual ele considerava nocivo. Faz-se necessário mostrar em que medida o ceticismo humeano é compatível com um naturalismo, bem como a apresentação de uma teoria moral, propriamente dita. Hume dirigiu críticas contundentes à tradição racionalista, ademais, a orientação tradicional de leitura de sua teoria supõe que a contribuição filosófica de Hume limita-se à desconstrução e, dessa forma, o filósofo figura como um cético moderno a ser refutado<sup>1</sup>.

A estratégia e a linguagem do *Tratado da Natureza Humana*<sup>2</sup> (1939-1940), sua obra mais influente, contribuíram para essa perspectiva negativa de sua teoria. Algumas passagens ganharam notoriedade por seu caráter provocativo, como a expressão “escrava das paixões” (T 2.3.3.4), para designar a função limitada da razão, uma vez que ela não seria capaz de, sozinha, motivar as nossas ações ou influenciar nossas paixões (T. 3.1.1.7). Com isso, tanto as nossas distinções entre a virtude e o vício quanto a motivação para a agência moral são compreendidas

---

<sup>1</sup> Segundo James Fieser, William Wishart acusa Hume de “solapar o fundamento da moralidade, negando a diferença natural e essencial entre o certo e o errado, o bem e o mal [...]” (FIESER, 2001, p. 10).

<sup>2</sup> *Tratado*.

como dependentes da sensibilidade, e o mérito das ações não se refere a sua conformidade ou não com a razão (T 3.1.1.9). Nessa perspectiva, as ações não deveriam ser compreendidas como racionais ou irracionais, porém como louváveis ou condenáveis (T 3.1.1.10). Com base nisso é lícito questionar: se a moral depende de um sentimento interno, como fugir de um subjetivismo ou de um egoísmo moral? É possível defender uma posição moral com pretensão ao universalismo a partir de princípios empiristas<sup>3</sup>?

MacIntyre (2001) pontua que os modernos encontravam-se no centro de um debate sobre os princípios da moral, se são eles racionais ou sensíveis, e sua compreensão binária do debate prejudicou a exposição de suas propostas substantivas, favorecendo o ataque às teorias opositoras. A questão colocada desta maneira, ou seja, questionando se o fundamento da moral encontra-se na razão ou na sensibilidade, sugere que se for possível mostrar que uma das alternativas não pode servir de base para a moral, a concorrente permanece enquanto a única opção possível e, com isso, venceria o debate. Nessa medida, os modernos empenharam-se essencialmente em atacar a teoria oposta e em função disso herdamos fortes argumentos contra ambas as posições<sup>4</sup>.

Não obstante o esforço dos filósofos modernos em propor uma moral secular, Elizabeth Anscombe (1969) sugeriu que a ideia de uma lei ou norma moral estava equivocadamente associada à ideia de uma lei divina. Segundo a filósofa, Hume teria identificado que essa noção psicologicamente forte de obrigação persistia à mudança de paradigma de seu tempo. Apesar da dedicação do autor em apresentar novas perspectivas para compreendermos a normatividade, sua oposição à tradição e, principalmente, a sua recusa à adoção de uma moral legalista contribuíram para a interpretação de sua teoria como meramente destrutiva. Hume não apresentou um conjunto de leis morais como proposta de teoria normativa, e seguindo a mentalidade da época, essa suposta lacuna pode ter sido compreendida como a recusa ou mesmo a constatação da impossibilidade de desenvolver uma teoria moral normativa a partir de uma filosofia essencialmente empirista.

Para auxiliar na formulação do problema relativo à normatividade, vamos lançar mão, no capítulo inicial da presente tese, da crítica de Immanuel Kant (2009) às teorias morais

---

<sup>3</sup> O segundo capítulo versa sobre as a questão das virtudes, e pretende explicar em que medida a distinção entre a virtude e o vício é uma percepção da mente.

<sup>4</sup> No primeiro capítulo retomamos essa importante questão. Tanto Anscombe (1969) quanto MacIntyre (1969), apesar de reconhecerem os méritos dos modernos, entendem que é necessário abandonar a abordagem por eles proposta, em função de seu aparente anacronismo linguístico ou metodológico. Curiosamente, Hume (1751) buscou sua *Uma investigação sobre os princípios da moral*, bem como em outros ensaios morais, adotar uma postura muito distinta daquela do *Tratado* – obra sobre a qual ambos os comentadores dedicaram a maior parte de sua análise - sem se concentrar na recusa da razão ou na apresentação de conceitos e mecanismos psicológicos complexos.

empiristas ou que empregam elementos empíricos para fundamentar a moral. O filósofo alemão seguiu a hipótese de que o bem, enquanto compreendido a partir do modelo empirista, não pode fugir ao escopo da natureza sensível humana e, portanto, apenas fins práticos podem ser inferidos desse modelo. Kant (2009) entende que apenas a *boa vontade* pode ser considerada irrestritamente boa, ou seja, seu valor não depende das consequências ou da utilidade das ações. Ademais, apenas a boa vontade é capaz de regular as qualidades do caráter e evitar que se degenerem ou tornem-se nocivas. Nesse sentido, as leis morais que surgem de uma teoria deste tipo, o que inclui a teoria humeana, são redutíveis a regras práticas do agir, e não propriamente leis morais.

É possível incluir nesse escopo o célebre *problema é-deve* [*is-ought problem*] (T 3.1.2.27), que versa sobre uma passagem do *Tratado* que tinha como pretensão “subverter” as teorias morais de sua época, revelando que elas não seriam capazes de explicar como se pode inferir sentenças prescritivas de sentenças descritivas. A interpretação tradicional dessa passagem sugere que Hume teria encontrado uma interdição lógica entre o *é* e o *deve*. Curiosamente, o problema levantado por Hume foi posteriormente considerado um empecilho para que sua própria filosofia moral, de bases empiristas, fosse capaz de arcar com uma teoria normativa<sup>5</sup>. Segue-se que, se aceitamos os princípios da teoria moral de Hume, alguns conceitos fundamentais como o de *dever*, de *universalismo*, e mesmo o conceito de *razão*, precisam ser reavaliados. Seguindo as ponderações de Anscombe (1969), essa reavaliação seria justificada, uma vez que estes termos estão enraizados em uma tradição linguística religiosa que associa o dever moral a uma ideia de lei divina, que toma o conceito de dever moral como uma obrigação necessária. O conceito de razão é também robusto, e teria aqui a dupla função de distinguir o certo do errado e de motivar as ações, na medida em que se adaptam ao primeiro, e afastar aquelas que tomam a segunda via.

Annette Baier (1985) afirmou, possivelmente muito otimista, que Hume ganhou a causa contra o racionalismo, por isso podemos agora relaxar em relação às suas “táticas terminológicas”. Podemos utilizar conceitos como o de “razão” em seu sentido comum ou “vulgar”, ou seja, associada com a ideia de *paixões calmas* e com aquilo que é capaz de “controlar as nossas paixões”. Com isso, a oposição entre razão e sensibilidade, como veremos, seria parte de uma discussão importantíssima sobre as bases da moral, e Hume pretendeu

---

<sup>5</sup> A interpretação tradicional desse problema foi questionada por MacIntyre. Dedico o terceiro capítulo à exposição de parte do debate acerca da questão *é-deve* com a pretensão de mostrar que a crítica de Hume era pontual e que essa passagem não representa a recusa de uma teoria normativa, afinal, ao longo do *Tratado* o filósofo escocês apresenta inúmeros elementos normativos.

contribuir com esse debate, não devendo ser visto como um autor que nega a participação da razão na moral, entretanto, que redefine seu escopo de ação. Hume se contrapõe à ideia de uma razão robusta e independente de emoções e sentimentos, capaz de sozinha distinguir e motivar moralmente<sup>6</sup>.

Com as considerações de Baier (1985), podemos pensar nos termos “dever” e “universalismo” em uma direção semelhante e, com isso, buscar compreendê-los sem referências à tradição racionalista. É justificável que, na época em que viveu (1711-1776), Hume tenha optado por afastar a sua filosofia do imaginário moderno, que supunha relações eternas e imutáveis na natureza e na razão. Assim, boa parte de seus ataques à tradição, principalmente no *Tratado*, não devem ser tomados em um sentido tão rigoroso. Não obstante, Baier (1985) sugere que sua afronta à tradição não foi a única responsável pela interpretação cética de sua obra primeva. A elucidação dos mecanismos relacionados a nossa vivência moral sem a base religiosa poderia tirar a força psicológica que agrega sentido a algumas crenças e práticas. Assim, no intuito de encontrar um ponto de vista firme e estável dentro de um modelo empirista, Hume estaria expondo a natureza crua da moral, e arriscando justamente o objetivo inicial.

Essa preocupação foi endereçada a Hume por seu mentor, Francis Hutcheson. Baier (1985) afirma que, ao criticar a falta de “entusiasmo em causa da virtude”, Hutcheson estaria preocupado com as consequências de uma caracterização secular da natureza da moral. Na época em que Hume apresentava a sua proposta, uma cisão entre religião e moral poderia gerar um enfraquecimento desta. Como assevera Baier:

Há alguma evidência de que posteriormente em sua vida, Hume teve dúvidas se a análise da moralidade havia promovido a causa da moralidade ela mesma. Hutcheson queixou-se de que no terceiro livro do *Tratado*, Hume deixou faltar calor na causa da virtude, mas sua preocupação verdadeira não era a falta de calor, mas a natureza abertamente secular da moral, como Hume a retratou. Um frequente candidato avançado para um ponto de vista que transcende o ponto de vista moral é o religioso. Se Hume, ao divorciar a moralidade da religião, tivesse enfraquecido a moralidade, sua própria versão de moralidade secular teria falhado em seu teste de coerência expressiva. Se o ponto de vista moral é tão instável quanto qualquer ponto de vista parcial, um certo ‘disfarce’ decente da base humana poderia promover a causa da ‘humanidade’ melhor que sua exposição total, ao menos no tempo de Hume (BAIER,

---

<sup>6</sup> A atualidade desse tema é notável. O neurocientista António Damásio (1994) examinou em seu livro *O erro de Descartes* a relação entre emoção, sentimento e razão, e alega que seus vínculos são complexos e por vezes indissociáveis, uma vez que a base biológica possui um papel fundamental no direcionamento de nossas escolhas e ações. Logo na introdução, Damásio assevera: "Eu comecei a escrever este livro para propor que a razão pode não ser tão pura como a maioria de nós pensa que é ou desejaria que fosse, que emoções e sentimentos podem não ser intrusos no bastião da razão: eles podem estar enredados em suas redes para o pior e para o melhor" (DAMÁSIO, 1994, *Intro* p. xii). No original: I began writing this book to propose that reason may not be as pure as most of us think it is or wish it were, that emotions and feelings may not be intruders in the bastion of reason at all: they may be enmeshed in its networks, for worse and for better (DAMÁSIO, 1994, *Intro* p. xii).

1985, p. 164-5)<sup>7</sup>.

Mesmo considerando a integridade das pretensões de Hume, a preocupação de Hutcheson é adequada, a saber: para Hume, mesmo assentada sobre supostos princípios elevados, a religião não conseguiu evitar conflitos e guerras. Ele entendeu que inúmeros conflitos foram causados por crença e superstições religiosas, assim, a exposição dos verdadeiros mecanismos e princípios que estão na base da moral teria como resultado a desvinculação entre a moral e a religião, bem como todo o tipo de superstição a ela atrelada. Não obstante, essa mesma exposição traz consigo o risco de enfraquecer a própria moralidade em seu tempo. Basta imaginarmos o que aconteceria se estivéssemos acostumados a uma moral robusta, legalista e amparada pela ideia de uma natureza eterna e imutável e, de repente, nos deparássemos com a visão de que nossos inestimáveis valores morais dependem de um fluxo de paixões, sentimentos e volições guiados por mecanismos contingentes. A possível consequência de uma exposição dessa magnitude justificaria o receio de Hutcheson. Como sintetizou Baier, nesse caso, “o custo de não ser enganado pode ser muito alto” (BAIER, 1985, p. 166).

Tendo em vista a tensão entre a exposição dos mecanismos da moral e o interesse de apresentar uma filosofia que seja útil e consoante com a vida comum, podemos reportarmo-nos a uma interessante analogia, explorada na conclusão do *Tratado*. Segundo Hume:

O anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve, em suas dissecações e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas e atraentes. Existe algo de repulsivo, ou ao menos de desprezível, na visão que nos fornece das coisas (HUME, T 3.3.6.6).

De acordo com Hume (T 3.3.6.6), portanto, enquanto o anatomista diseca e descreve as partes diminutas do corpo, o pintor toma certa distância e os torna “menos visíveis, para que se tornem mais atraentes para o olho ou para a imaginação”. Para atingir a perfeição, o pintor deve ser auxiliado pelo anatomista, uma vez que somente assim ele pode conhecer as partes, posições e conexões necessárias para “desenhar com elegância e correção”. A filosofia

---

<sup>7</sup> No original: “There is some evidence that Hume later in his life had doubts whether his analysis of morality had furthered the cause of morality itself. Hutcheson had complained that Hume in Book Three of the *Treatise* had lacked warmth in the cause of virtue, but his real worry was not lack of warmth but the openly secular nature of morality as Hume portrayed it. One frequently advanced candidate for a point of view which transcends the moral point of view is the religious viewpoint. If Hume, in divorcing morality from religion, had weakened morality, his own version of secular morality would fail his own test for expressive coherence. If recognizing the human origin of moral demands deprives those demands of authority, then Hume's moral point of view is as unstable as any partial point of view. A certain decent “disguise” of the human basis of morality might promote the cause of “humanity” better than full exposure, at least in Hume's own time” (BAIER, 1985, p. 164-5).

especulativa, abstrata e, por vezes, monótona, é um instrumento útil para a “moral prática”, tornando-a “mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações”.

Segundo Balieiro (2011), trata-se de uma comparação entre duas práticas filosóficas distintas e complementares. A primeira “seria consideravelmente abstrusa e consistiria em um trabalho minucioso de anatomia da natureza humana” (p. 388), nesse sentido, apresentaria uma filosofia especulativa, expondo os mecanismos e particularidades que se escondem sob a pele. O pintor, por sua vez, tem a finalidade de “representar a virtude da forma mais amigável para fazer com que os homens, influenciados principalmente em suas afecções, sejam incitados à prática de boas ações” (op. cit.). Cabe a este representar o corpo de forma proporcional, agradar e persuadir.

Hume parece ter assumido (em grande parte) o papel de anatomista no *Tratado*, já nas obras posteriores, porém, afirma Balieiro (2011), encontrou um equilíbrio entre as duas concepções (anatomista e pintor). A mudança de abordagem ao longo do desenvolvimento das diferentes obras de Hume não teve como objetivo, ao menos não unicamente, aumentar sua fama literária. Segundo Balieiro, Hume mantinha apreço pelo segundo tipo de filosofia (pintor), algo que não era tão evidente em sua primeira obra. Posteriormente ao *Tratado*, o filósofo escocês busca conciliar a filosofia do anatomista e a do pintor, sugere Balieiro. Dessa forma, “Hume pretende não apenas colaborar para o avanço das ciências. Ele pretende, também, que sua obra tenha algum tipo de influência sobre o homem comum (BALIEIRO, 2011, p. 389).

Ainda que Hume tenha encontrado este equilíbrio entre o anatomista e o pintor, ele seguiu priorizando o papel de anatomista, dado que a tarefa do anatomista é fundamental para a descoberta dos princípios que aprovamos ou desaprovamos. Somente após o reconhecimento dos “verdadeiros interesses da humanidade” e dos limites da “ciência do homem”, o trabalho do pintor pode ser feito com segurança. Por conseguinte, na *Uma investigação sobre os princípios da moral*<sup>8</sup>, Hume pondera:

Mas estou esquecendo que minha tarefa aqui não é elogiar a generosidade e a benevolência, ou pintar, em suas verdadeiras cores, todos os genuínos encantos das virtudes sociais. É verdade que estas seduzem suficientemente todos os corações logo que são apreendidas, e é difícil abster-se de algum arroubo laudatório sempre que são mencionadas no discurso ou raciocínio. Mas, como nosso assunto aqui é antes a parte especulativa do que a parte prática da moral, será suficiente notar (o que, segundo penso, será facilmente concedido) que não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral dos homens que a beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie (EPM 2.2.17).

---

<sup>8</sup> Doravante o título da obra será representado pela sigla *EPM*.

É importante notar que, para Hume, somos propensos a nos encantar com as virtudes sociais, de tal modo que a adequada representação da virtude e do vício possui grande influência em nós. Por conseguinte, a educação e a arte podem ser de grande valia para o desenvolvimento de nosso senso moral. Na *EPM*, sugere Balieiro, Hume incita a prática da benevolência, ao mesmo tempo que procede em sua análise com o objetivo de mostrar o porquê de ela ser considerada uma virtude. Além disso, a maneira escolhida pode ser considerada “uma forma de incitação” (BALIEIRO, 2011, p. 390). Balieiro (2011) alega que Hume faz abundante uso de exemplos, o que é consoante com sua estima pela prática do historiador. Faz-se necessário o recurso à história e aos exemplos, buscando representar a virtude em suas formas belas, bem como a construção da adequada representação da deformidade do vício.

A vinculação da virtude à beleza e do vício à deformidade remete-nos à linguagem dos juízos de gosto estético. Essa analogia pode também ser conveniente<sup>9</sup>, uma vez que Hume associa os juízos morais ao gosto. Para o autor, é necessário cultivarmos uma espécie de gosto moral para que possamos experimentar adequadamente o sentimento peculiar relativo à moral. No início da *EPM*, Hume (*EPM* 1.9) se utiliza dessa analogia para sugerir que há espaço tanto para a sensibilidade quanto para os raciocínios em nossa deliberação moral.

Considerando isso, Hume abandona a linguagem provocativa e expõe sua suspeita de que tanto a razão quanto o sentimento “colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais”. O filósofo escocês afirma que “é provável” que a “sentença final que julga caracteres” sob a qualificação de “louvável ou repreensível” e que “impõe a marca” da aprovação ou da censura “se apoie em algum sentido interno ou sensação que *a natureza tornou universal na espécie inteira*”. Ficaria a cargo da sensibilidade motivar o homem na medida em que “faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria” (*EPM* 1.9, grifo nosso). Alguns tipos de beleza, em especial as belezas naturais, prossegue Hume, recebem nossa aprovação imediata, e sua influência não é passível de correção ou adaptação através de raciocínios. Contudo, para discernirmos adequadamente o nosso objeto, é necessário, muitas vezes, a participação de raciocínios, distinções sutis, comparações, exames complexos e verificação de fatos. A respeito

---

<sup>9</sup> Segundo Mackie (1980), “Hume compara explicitamente a ‘beleza moral’ a este respeito com a beleza nas ‘finas artes’; portanto, estamos justificados em usar, por exemplo, o seu ensaio ‘*Do padrão do gosto*’ para lançar mais luz sobre sua visão da moralidade”. No original: “Hume explicitly compares ‘moral beauty’ in this respect with beauty in ‘the finer arts’; we are therefore justified in using, for example, his essay ‘Of the Standard of Taste’ to throw further light on his view of morality” (MACKIE, 1980, p. 64).

das denominadas “belas-artes”, por exemplo, afirma Hume:

É preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode muitas vezes ser corrigido por argumentos e reflexão. Há boas razões para se concluir que a beleza moral tem muitos traços em comum com esta última espécie, e exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana (EPM 1.9).

Cabe notar que algumas reflexões, analogias e exemplos importantes, que podem favorecer uma interpretação construtiva da filosofia moral de Hume, encontram-se em obras que foram sistematicamente ignoradas por seus críticos. Um exemplo é a própria *EPM*, fonte da citação acima. Mesmo possuindo a preferência do autor, tal obra ainda tem pouca visibilidade, sobretudo se compararmos o empenho que os pesquisadores dedicam ao *Tratado*. Sendo assim, muitos elementos importantes presentes nela permanecem em segundo plano. Esse é o caso do diálogo que encerra a *EPM*, intitulado *Um Diálogo [A Dialogue]*. Este trecho possui valiosas considerações sobre uma visão universalista da moral, bem como evidências que reforçam a visão de que Hume rejeita um relativismo moral ao analisar a disparidade do padrão de valores morais defendidos em diferentes culturas e tempos. Apesar destes fatores, *Um Diálogo* é um texto geralmente desconsiderado<sup>10</sup>.

Não devemos nos deixar enganar pelo tom menos acadêmico de *Um Diálogo*. O texto trata pontualmente da relação entre a defesa de um universalismo moral de base empirista e a pluralidade de valores culturais. Em suma, podemos reformular/parafrasear a pergunta central do ensaio da seguinte maneira: se há uma natureza humana compartilhada que justifica a pretensão a universalidade em nossos juízos morais, que são, por sua vez, amparados por uma linguagem moral geral, como explicar a diversidade de costumes e valores morais presentes em culturas espacial e temporalmente distantes? O diálogo, como veremos no terceiro capítulo, pretende levantar uma hipótese para responder essa questão.

De forma análoga, seu texto *Do padrão do gosto*, publicado originalmente em sua obra *Four Dissertations (1757)*, reconhece a multiplicidade de juízos de gosto, contudo, em vez de inferir, a partir disso, que o gosto é subjetivo e que não há um princípio que guie a sua apreciação, Hume buscou mostrar que há sim um padrão do gosto, conquanto existem diversas condições que impedem que a maioria dos homens julguem adequadamente, o que torna

---

<sup>10</sup> Um dos exemplos é que esse texto não está presente na edição brasileira de 1995 da *EPM*, intitulada *Uma investigação sobre os princípios da moral*, que segue a estrutura da edição póstuma do texto humeano estabelecida por L.A Selby-Bigge em 1777. Com o surgimento das edições de Tom L. Beauchamp das Investigações, as obras humeanas ganharam novas traduções: A versão de 2004 é, segundo José Oscar de Almeida Marques “uma tradução inteiramente nova”. Nessa edição é possível encontrar o texto *Um diálogo*.

compreensível tal pluralidade. Nesse sentido, ambos os ensaios apresentam contribuições importantes para a ideia de que existe um princípio unificador que influencia nossa apreciação estética e moral, além disso, ambos apontam alguns mecanismos que podem auxiliar no reconhecimento das condições adequadas para a correção de nossos juízos.

Para os fins propostos na presente pesquisa, é necessário dialogar com uma gama variada de obras filosóficas. A bibliografia primária concentra-se nas obras de Hume, havendo grande utilização de bibliografia especializada, geralmente em língua inglesa<sup>11</sup>. A apresentação da tese segue o seguinte roteiro: o texto é composto de cinco capítulos, sendo que os dois primeiros trazem uma breve revisão bibliográfica, contextualização do problema de pesquisa e exposição de alguns elementos fundamentais da filosofia moral de Hume a partir de sua concepção de virtudes morais. O terceiro e quarto capítulos concentram-se na abordagem dos conceitos de *dever* e *universalismo*, respectivamente. O capítulo final apresenta quatro teorias normativas de inspiração humeana que usufruem da concepção de “ponto de vista comum [*common point of view*]”. Apresentamos a seguir um breve resumo de cada um dos capítulos:

### Capítulo I

O primeiro capítulo intitula-se *Hume e a descentralização da razão*. Nele desenvolvemos textualmente reflexões que se detêm sobre as dificuldades que a teoria humeana precisa considerar em função de sua afronta ao modelo racionalista moderno. Assim, propomos que seu ceticismo guarda semelhança com o pirronismo, mas se distancia dele na medida em que sua teoria comporta também um naturalismo. A partir disso, apresentamos algumas considerações sobre as críticas externas e obstáculos internos que teoria moral de Hume sofreu e sofre em função da tensão existente entre a defesa de princípios naturalistas e uma possível proposta normativa com pretensão universalista.

### Capítulo II

No segundo capítulo, denominado *A percepção da virtude*, temos por objetivo apresentar a teoria moral de Hume a partir de sua concepção de virtudes morais. As virtudes são percepções da mente e, em função disso, dependem do olhar propriamente humano e de um sentido interno. Pretende-se mostrar em que medida Hume transfere a discussão sobre os juízos morais, que antes focava na ação, para os traços de caráter que possuímos. As ações devem ser

---

<sup>11</sup> A esse respeito, optamos por apresentar o texto original em nota de rodapé e a nossa tradução no corpo do texto, sempre que não houver uma tradução reconhecida em língua portuguesa.

compreendidas apenas enquanto signos de nossos traços de caráter, que são passíveis de avaliação dado que há uma uniformidade nas ações humanas. Há uma complexidade aqui: trata-se do que sugerem Ayer (1980) e Wiggins (2003), que segundo a filosofia de Hume, os traços de caráter não podem ser intrinsecamente virtuosos, por conseguinte, seu valor é determinado de acordo com os padrões que são frequentemente aprovados. A aprovação desses padrões, por sua vez, está conectada às consequências e resultados que geralmente deles se seguem. Por consequência, há um aparente círculo na argumentação humeana sobre a origem do valor da virtude. Almejamos lançar alguma luz sobre essa questão a partir da ideia de que a nossa aprovação moral, em geral, está ligada a sentimentos ou a interesses propriamente humanos, os quais direcionam nossa avaliação desses padrões.

### Capítulo III

O terceiro capítulo trata da questão do dever, questionando sobre a possibilidade de uma noção de dever em Hume. O título do capítulo é *O is-ought problem e a normatividade em Hume*, e reporta-se a um longo e relevante debate sobre a possibilidade de extrair-se deveres morais a partir de meras sentenças factuais. A passagem (*is-ought*) a qual esse texto faz referência está no *Tratado*, e independente de Hume não ter retomado essa questão nas obras posteriores, ao menos não nestes termos, ela parece descolar-se do livro e colocar um ponto de interrogação em qualquer teoria moral essencialmente empirista. Pretende-se analisar essa questão e tentar responder à tradição de leitura dessa passagem, buscando mostrar que Hume possui uma noção de dever e que sua teoria possui princípios normativos, ainda que distintos daqueles defendidos pelo racionalismo moderno.

### Capítulo IV

O capítulo intitulado *Humanidade e universalismo moral em Hume* apresenta elementos universalistas que perpassam a teoria moral de Hume e estão presentes em todas as suas obras morais. Contudo, o *Tratado*, preferido pelos comentadores, parece abrir margens para interpretações menos positivas. Buscaremos apresentar os princípios que estão na base de nossas avaliações morais e, a partir disso, mostrar que os juízos morais com pretensão universalista são proferidos por seres humanos sensíveis e reflexivos que abdicam de sua posição particular em proveito de interesses mais gerais. Para isso, é necessário salientar que a reflexão e a linguagem possuem papéis significativos, e que a partir deles é possível estender os sentimentos morais que possuímos a toda a humanidade.

## Capítulo V

Seguindo essa direção, no quinto e último capítulo, denominado *O ponto de vista humano*, apresentaremos quatro teorias morais recentes, todas elas partindo da noção humeana de “ponto de vista comum”. As duas primeiras são as abordagens construtivistas de Street (2012) e Lenman (2010) e apostam na ideia de um ponto de vista prático, a partir do qual qualquer observador seria capaz de inferir quais ações são passíveis de aprovação ou censura. As propostas de Taylor (2006) e Baier (1985), por sua vez, entendem que a teoria moral de Hume é melhor compreendida como uma teoria das virtudes, e o ponto de vista adotado pretende reconhecer os traços de caráter virtuosos ou viciosos a fim de aprimorar nosso gosto e nossa linguagem moral. Não se pretende elencar estas teorias, porém evidenciar que existem alguns mecanismos de correção de nossos juízos e sentimentos morais presentes na obra de Hume. Objetiva-se, com isso, conduzir a compreensão dos conceitos de *dever* e *universalismo* a partir de propostas normativas.



# 1 HUME E A DESCENTRALIZAÇÃO DA RAZÃO

## 1.1 DA CRÍTICA HUMEANA AO RACIONALISMO À ALTERNATIVA NATURALISTA

O filósofo escocês David Hume (1711-76) é conhecido ainda hoje por ter levado o empirismo de John Locke às últimas consequências, tornando-se uma das maiores referências em ceticismo na história da filosofia. Embora Hume tenha afirmado que parte de sua obra é dedicada à investigação e apresentação dos princípios da moral, durante séculos comentadores de Hume compreenderam-na como cética. De fato, a forma como o filósofo escocês propõe a reestruturação do método para tratar dos assuntos morais justifica o estranhamento dos leitores acostumados com o tipo de argumentação da tradição racionalista.

A obra humeana deve ser concebida como um sistema filosófico complexo no qual ceticismo e naturalismo possuem lugar, ou seja, seu ceticismo é capaz de abalar as bases teóricas de nossas crenças, entretanto seu naturalismo garante que o homem não se desespere diante das lacunas causadas pela séria reflexão cética. Se entendemos os escritos de Hume como integrantes de um sistema, ficará claro que as conclusões de sua filosofia moral não contradizem seus escritos sobre os limites da razão.

Nesse sentido, o ceticismo humeano deve ser compreendido como elemento essencial para o deslocamento da discussão sobre as bases da moral. Ao negar à esfera racional a legitimidade para uma fundamentação moral, Hume põe em jogo a própria possibilidade de uma *fundamentação* em sentido rigoroso. Ainda que sua proposta possua uma dimensão cética, é possível perceber que as nossas crenças não precisam ruir: mesmo os conceitos mais enraizados no senso comum e na tradição racionalista – como o de *dever* e de *universalidade* – não desaparecem na filosofia moral humeana, porém sofrem uma radical mudança de perspectiva<sup>12</sup>.

A maioria dos ataques ao *Tratado* ignora essa mudança ressaltada pelo próprio autor. Hume, afirma James Fieser (2001), foi inicialmente compreendido como cético e sua obra teria o objetivo de destruir as bases da ciência e da moralidade. Historicamente, a leitura do sistema filosófico humeano como cético tornou a compreensão de sua filosofia incompleta e seu obscuro o seu objetivo. É necessário sublinhar a função metodológica do ceticismo na filosofia

---

<sup>12</sup> Adriano Naves de Brito afirma que “Seu ceticismo quanto às fontes não empíricas para a moral, não deve ser exacerbado ao ponto de se convertê-lo em descrença na existência de princípios morais não relativos” (BRITO, 2001, p. 13).

humeana para assim compreender sua recusa ao *racionalismo* tradicional<sup>13</sup> e, por fim, seu *naturalismo*<sup>14</sup>.

Norman Kemp Smith (2005) apresenta a primeira interpretação da obra humeana como naturalista. Nessa posição, o ceticismo humeano figura como um artifício metodológico para afastar concepções contrastantes com o naturalismo que estaria sendo ali apresentado. Smith oferece uma nova perspectiva à leitura do texto humeano e abre caminho para novas interpretações da obra do autor escocês.

## 1.2 O CETICISMO PIRRÔNICO E O CETICISMO ACADÊMICO EM HUME

Podemos observar ao longo das obras humeanas que duas correntes céticas ganharam uma maior atenção em suas reflexões, a saber, o *ceticismo pirrônico*, que encontra suas raízes em Pirro de Élis e o *ceticismo acadêmico*, vinculado à Academia de Platão. O ceticismo pirrônico foi compreendido por Hume como um ceticismo extremado cuja investigação põe em dúvida a possibilidade do conhecimento e, não podendo apresentar respostas aos problemas colocados, suspende o juízo em relação a eles. Hume rejeitou essa doutrina porque inferiu que a aceitação de seus princípios traria consequências nocivas à vida comum e à sociedade. Em uma passagem da *Uma Investigação sobre do Entendimento Humano* (2004) o autor afirma:

Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer - se puder reconhecer alguma coisa - que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência (EHU 12.2.23).

O ceticismo acadêmico, por sua vez, foi compreendido como uma doutrina mais moderada que a pirrônica, uma vez que pretendia restringir nossas investigações respeitando os

---

<sup>13</sup> Compreendemos *racionalismo* como a doutrina que sustenta ser possível alcançar o conhecimento sem a participação da sensibilidade. Quanto à moral, o racionalismo afirma que tanto o fundamento da moral quanto a motivação para o agir não podem ter origem na sensibilidade.

<sup>14</sup> É importante notar que embora as raízes do naturalismo remetam à antiguidade, o termo “naturalismo” e sua vinculação à filosofia humeana foi empreendido Norman Kemp Smith (2005). Não obstante, David Papineu (2015) afirmou que o conceito, como geralmente é utilizado, foi popularizado na metade do século XX pelos filósofos autoproclamados naturalistas John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook and Roy Wood Sellars. Segundo Papineu, o termo naturalismo “não possui um significado muito preciso na filosofia contemporânea”. Não obstante, na presente tese compreendemos por naturalismo a doutrina que afirma a existência de uma natureza humana responsável por nossas ações, juízos e crenças. Há concepções de naturalismo compatíveis com uma visão racionalista e *mind-independent*. Na direção oposta dessas concepções, optamos por uma definição geral em que a moralidade é compreendida essencialmente como dependente de nós.

limites de nossa vida e prática cotidiana e, dessa forma, as dúvidas por ele levantadas não poderiam afetar negativamente nossa vida diária. Por esses motivos, Hume parece ter assumido essa forma de ceticismo como a mais próxima de sua própria concepção cética.

Há, contudo, indícios de que Hume tenha se equivocado na distinção entre essas doutrinas céticas. Plínio Smith (1995), por exemplo, destaca algumas discrepâncias entre a interpretação humeana do ceticismo pirrônico e a versão desse modelo de ceticismo apresentado por Sexto Empírico. Em seu livro, *O ceticismo de Hume* (1995), Smith salienta uma importante distinção de Sexto entre *signos indicativos* e *signos comemorativos*. Os primeiros dizem respeito aos signos cuja causa não é aparente, por exemplo: o suor é signo dos poros, os quais não nos aparecem. O comemorativo, por sua vez, designa os signos cuja causa nos aparece, por exemplo: a fumaça é signo do fogo, o qual se apresenta a nós enquanto fenômeno. Os céticos pirrônicos, afirma Smith, questionam o signo indicativo, mas aceitam o comemorativo.

Plínio Smith (1995) alega que essa distinção está presente na teoria humeana na medida em que ela nega que tenhamos acesso à essência das causas naturais, contudo vivemos sob a crença de sua existência. Para Hume (T 2.3.1.4), a crença na causalidade pressupõe uma “união constante” entre dois fenômenos que resulta em uma “inferência da mente”. Tal conexão é concebida na imaginação, e é tão forte que a compreendemos como *necessária*.

Hume causou um grande abalo na noção usual de causalidade, o que certamente contribuiu para a interpretação de sua teoria como cética extremada. É importante ressaltar, contudo, que ele não nega que de fato possa existir uma conexão de tipo causal, apenas demonstra que nossa crença na causalidade não tem um fundamento puramente racional, ela faz parte de processos mentais que dependem da sensibilidade.

Assim como Plínio Smith, Julia Annas (2007) afirma que Hume pode não ter compreendido totalmente os princípios pirrônicos. De acordo com ela, o cético pirrônico conduz sua vida normalmente guiado pelas aparências, ou seja, mesmo tendo suspenso o juízo em relação às suas crenças, vive com o que observa da natureza aparente<sup>15</sup>. Portanto, Hume estaria enganado ao afirmar que a doutrina pirrônica é nociva para a sociedade, na medida em que levaria à inação. Além disso, prossegue Annas:

Ele [Hume] não vê a afinidade entre o pirronismo real e sua própria posição, a saber, que o argumento pode destruir o apoio racional para muitas de nossas crenças, deixando somente o fato de que a natureza nos leva a agir e decidir de qualquer maneira, mesmo na ausência de apoio racional (ANNAS, 2007, p. 137).

---

<sup>15</sup> Annas (2007) afirma também que Hume errou ao julgar que o ceticismo acadêmico é mais moderado que o pirrônico. Além de aceitar que podemos viver a partir das aparências ou de crenças naturais, os pirrônicos não assumiam os argumentos como seus.

A posição de Annas é a de que o autor não percebeu sua própria filiação ao ceticismo pirrônico<sup>16</sup>. Mesmo que ele não tenha reconhecido tal filiação, pensamos que a autora pode estar apenas parcialmente correta, pois embora haja notadamente semelhanças entre as duas posições, Hume se distancia do cético pirrônico<sup>17</sup> na medida em que sustenta uma nova estrutura de justificação para as nossas crenças, o que caracteriza seu naturalismo. Ou seja, o ceticismo assumido pelo filósofo não é extremado como o ceticismo que ele atacava, e que erroneamente nomeou de ceticismo pirrônico. Hume e Sexto pretendem mostrar que a razão sozinha não tem a capacidade de fundamentar nossas crenças, e Hume, particularmente, parece dar um passo maior, assumindo teses mais robustas em suas investigações morais. Com esse passo Hume caminha em direção ao naturalismo.

É possível afirmar, portanto, que o ceticismo de Hume não tem como objetivo o mero abandono das bases de nosso conhecimento, mas também a busca por fortalecimento de seus alicerces a partir de uma perspectiva naturalista. Mesmo que existam equívocos em sua análise do ceticismo antigo, podemos compreender que o autor, na tentativa de responder ao suposto problema gerado pelo pirronismo, revela algumas das características de seu empreendimento.

Nesse sentido, o autor argumenta que não devemos preocupar-nos com as possíveis consequências do questionamento cético<sup>18</sup>, porque “a natureza é sempre demasiado forte diante dos princípios” (EHU 12.2.23). Dessa forma, mesmo que sejamos céticos quanto aos fundamentos racionais das nossas crenças mais profundas, somos de uma natureza tal que podemos aceitar a nossa condição e viver de acordo com nossos instintos e inclinações naturais. Nas palavras de Hume, “o mais ferrenho ceticismo não pode, por um momento sequer, recusar o tributo de louvor e aprovação” (EPM 6.1.21).

Portanto, diante da intensa crítica à doutrina pirrônica, o autor assume uma espécie de versão mais branda dessa modalidade de ceticismo, em que o tratamento das questões cétricas é

---

<sup>16</sup> De forma semelhante Fogelin (2007) afirma que o ceticismo moderado endossado por Hume seria de fato um ceticismo pirrônico *mitigado*, na medida em que a dúvida cética pirrônica é moderada por nossas propensões naturais.

<sup>17</sup> Flávio Zimmermann (2010) propõe que o ceticismo de Hume possui semelhanças com o ceticismo pirrônico, contudo inclina-se em direção ao ceticismo acadêmico, porque “enquanto o acadêmico segue sempre a teoria mais provável, o pirrônico segue suspendendo o juízo entre teorias opostas” e segue as aparências, sendo essa uma das poucas distinções entre as escolas.

<sup>18</sup> Terence Penelhum (1993) ressalta que Hume endossa as conclusões cétricas sobre as limitações da razão, porém, se não houvesse intervenção da natureza para conter os arroubos da dúvida cética, cairíamos numa condição de ansiedade crônica e incerteza. Tal seria o caso se dependêssemos apenas da razão para fundamentar nossas crenças. Barry Stroud (1996), por sua vez, analisa mais detalhadamente as partes conclusivas do primeiro livro do *Tratado* e as partes correspondentes na *Segunda Investigação*, obra em que Hume expõe com mais profundidade como a reflexão filosófica é interrompida por nossos instintos naturais.

semelhante, porém restringe o campo de atuação filosófica a que temos acesso na experiência, e aceita a primazia da natureza sensível<sup>19</sup>. É possível perceber o movimento que perpassa o ceticismo e o naturalismo, culminando em uma filosofia que se volta para as questões práticas e, longe de negar todas as nossas crenças morais, busca na natureza sensível do homem uma alternativa sólida ao racionalismo tradicional<sup>20</sup>.

Convém destacar do ceticismo de Hume uma profunda crítica aos argumentos racionalistas que buscam fundamentar a razão em bases metafísicas e, de seu naturalismo, o endosso do método empírico na filosofia moral. O tema do ceticismo é muito complexo e, embora não faça parte do escopo da presente tese, é central em qualquer debate sobre Hume. Para o objetivo aqui proposto, é necessário esclarecer que Hume é um cético e declarou-se como tal. No entanto, parte de seus escritos apresenta uma tentativa intensa de encontrar e apontar princípios morais comuns a todos os seres humanos. Isso explica o porquê de, no debate contemporâneo, Hume ser muitas vezes lido, como mostraremos mais adiante, como um realista moral.

A perspectiva de uma moral com pretensão ao universalismo, especialmente a partir da defesa de uma natureza humana compartilhada, perspectiva tomada como proposta na presente tese, são compatíveis com a postura cética que Hume busca alimentar em seus escritos. Hume (1993) faz alusão a quatro escolas distintas nos ensaios “O epicurista [*The Epicurean*]”, “O estóico [*The Stoic*]”, “O platônico [*The Platonist*]” e “O Cético [*The Sceptic*]”, este último, em nossa leitura, além de ser o mais extenso dos quatro, é o mais próximo de sua própria perspectiva filosófica. Em “O Cético” Hume explora algumas questões concernentes à vida comum e à busca pela felicidade. A primeira tese cética que retoma algumas das conclusões do *Tratado* é a ideia de que a filosofia ensina um princípio no qual podemos ter “certo e indubitável”, a saber: “que não há nada, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme; mas que estes atributos surgem da constituição particular e do tecido do sentimento e afeições humanas” (HUME, 1993, p. 97).<sup>21</sup> Também a censura e a reprovação, a beleza e a fealdade não se encontram no objeto, dessa forma, “Bem e mal, seja natural ou moral, são inteiramente relativos aos sentimentos e afeições humanas” (HUME, 1993, p. 103)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Rawls (2005) considera Hume um "Fideísta da Natureza", uma vez que este alega enfaticamente a primazia da natureza.

<sup>20</sup> Refiro-me aqui aos racionalistas morais de seu tempo, como Samuel Clarke, Joseph Butler e William Wollaston.

<sup>21</sup> No original: “I think, may be considered as certain and undoubted, that there is nothing, in itself, valuable or despicable, desirable or hateful, beautiful or deformed; but that these attributes arise from the particular constitution and fabric of human sentiment and affection” (HUME, 1993, p. 97).

<sup>22</sup> No original: “Good and ill, both natural and moral, are entirely relative to human sentiment and affection” (HUME, 1993, p. 103).

Isso não impede que Hume reconheça que os homens são guiados por determinados princípios e que identifique a regularidade de nossas ações.

Quem considerar, sem preconceito, o curso das ações humanas, descobrirá que a humanidade é quase inteiramente guiada por sua constituição e temperamento, e que as máximas gerais têm pouca influência, na medida em que afetam nosso gosto ou sentimento. (HUME, 1993, p. 104)<sup>23</sup>

Possuímos um caráter e somos governados por nossa sensibilidade, todavia, a educação e o hábito são capazes de exercer grande influência em nossos valores e em nossa conduta. Hume deixa claro que o que é valioso, desejável ou detestável depende de nossa constituição natural e estas qualidades não são intrínsecas ao objeto, segue-se que “Para diminuir, portanto, ou aumentar o valor de qualquer pessoa para um objeto, excitar ou moderar suas paixões, não há argumentos diretos ou razões, que podem ser empregados com alguma força ou influência” (HUME, 1993, p. 106).<sup>24</sup> Não obstante, quando nos voltamos para o objeto, consideramos tudo o que o acompanha. O filósofo escocês utiliza o exemplo do diamante, que não obtém sua apreciação apenas em função de seu brilho, mas principalmente de sua raridade. Hume entende que é apontando circunstâncias e particularidades, que eventualmente nos escapam, que o filósofo pode ser capaz de moderar ou excitar paixões, ainda que sejamos capazes de realizar tais constatações de maneira natural, isto é, sem a necessidade de auxílio de raciocínios filosóficos.

Dito isso, é interessante ressaltar o alerta humeano para uma dificuldade adicional, a saber, em alguns casos as reflexões filosóficas podem ter uma influência negativa, uma vez que “Elas não podem diminuir ou extinguir nossas paixões viciosas, sem diminuir ou extinguir aquelas que são virtuosas, tornando assim a mente totalmente indiferente e inativa” (HUME, 1993, p. 107).<sup>25</sup> É importante considerar que essa dificuldade diz respeito à ideia de que a filosofia pode ter uma influência negativa se buscamos nos dedicar a reflexões gerais, ao passo que nos distanciamos da vida comum. Hume afirma que “Quando destruimos os nervos, extinguimos a sensação de prazer, juntamente com a dor, no corpo humano” (HUME, 1993, p.

---

<sup>23</sup> No original: “Whoever considers, without prejudice, the course of human actions, will find, that mankind are almost entirely guided by constitution and temper, and that general maxims have little influence, but so far as they affect our taste or sentiment” (HUME, 1993, p. 104).

<sup>24</sup> No original: “To diminish, therefore, or augment any person's value for an object, to excite or moderate his passions, there are no direct arguments or reasons, which can be employed with any force or influence” (HUME, 1993, p. 106).

<sup>25</sup> No original: “they cannot diminish or extinguish our vicious passions, without diminishing or extinguishing such as are virtuous, and rendering the mind totally indifferent and inactive” (HUME, 1993, p. 107).

107)<sup>26</sup>, ou seja, se o caminho para evitar o vício é uma negação da nossa própria sensibilidade, provavelmente privaremos-nos também da virtude, tendo em vista sua natureza também sensível.

### 1.3 A TEORIA MORAL KANTIANA E O IMPASSE AO SENTIMENTALISMO

No contexto moderno, como vimos, houve um grande debate acerca das origens da moralidade. Podemos destacar a razão e a sensibilidade como duas possibilidades de resposta defendidas nos debates ao longo da história da filosofia. Em geral, a vantagem esteve predominantemente ao lado da posição racionalista, e mesmo o grande abalo causado pelo surgimento do *sentimentalismo*<sup>27</sup> às noções racionalistas foi ofuscado pela filosofia crítica kantiana.

O *sentimentalismo* nunca foi compreendido como constituinte do Iluminismo de forma construtiva. Além disso, um curto período de tempo separa Lord Shaftesbury, cujas considerações acerca das virtudes foram tomadas, segundo Michael Gill (2011), como a origem do que conhecemos por sentimentalismo, de Immanuel Kant, cujas investidas contra as teorias sentimentalistas da moral foram suficientes para silenciá-las por mais de dois séculos. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1785) apoiou-se na razão comum, e encontrou na *Boa Vontade* o conceito que, por ter valor intrínseco, poderia ser um ponto de partida para explicar o tipo de universalidade exigida para que uma lei moral seja compreendida como necessária. Nesse sentido, sem a noção de universalidade, rigorosamente falando, a moralidade careceria de uma noção forte de dever e, conseqüentemente, não possuiria uma função normativa.

A filosofia crítica kantiana pode ser compreendida como uma resposta a diversas tradições. Não foi possível ao filósofo alemão reabilitar a metafísica ante a ascensão do empirismo britânico<sup>28</sup>, portanto, ele pretendeu reformulá-la. Nesse sentido, a metafísica tradicional tornou-se também um alvo de sua crítica. O que significa, então, a moral possuir um

---

<sup>26</sup> No original: “When we destroy the nerves, we extinguish the sense of pleasure, together with that of pain, in the human body” (HUME, 1993, p. 107).

<sup>27</sup> Compreendemos por *sentimentalismo*, de forma geral, a doutrina que afirma que a moral tem origem na natureza sensível humana, ou seja, é dependente das nossas emoções. Contemporaneamente existem diferentes vertentes metaéticas que privilegiam a sensibilidade e abordam o sentimentalismo a partir de uma perspectiva metafísica, epistemológica ou psicológica. Não é necessário, por hora, mapear essas vertentes. Por enquanto é suficiente compreender que o sentimentalismo defendido por Hume na modernidade afirma que as distinções e a motivação moral dependem primariamente da sensibilidade.

<sup>28</sup> Apesar da difusão do empirismo na modernidade, principalmente a partir filosofia de John Locke, a crença na experiência enquanto fonte ou origem de conhecimento remonta a Aristóteles. Nesse sentido, também a teoria das virtudes do estagirita seria afetada pela crítica kantiana.

fundamento metafísico em termos kantianos? Por que Kant reconhece a metafísica como a única capaz de fundamentar a moral<sup>29</sup>?

A filosofia moral ocupa lugar central no sistema filosófico de Kant e pode ser encontrada ao longo de suas obras. Para os fins aqui propostos, cabe ressaltar três teses contidas na *Fundamentação*, a saber, (1) que o fundamento da moral se encontra unicamente nos conceitos puros da razão, (2) que a razão comum reconhece o valor intrínseco da Boa Vontade, (3) que a natureza dotou-nos de uma razão prática, o que revela a primazia da moralidade sobre os fins sensíveis.

Já no início do prefácio da obra supracitada, Kant distingue entre filosofia *formal* e *material*. Aquela chama-se *lógica* e não possui parte empírica. Já a filosofia material pode ser direcionada às leis da natureza ou leis da liberdade, ou seja, Física e Ética (ou filosofia dos costumes). Assim como a Física, a Ética possui uma parte pura ou racional e uma parte empírica. A filosofia pura, quando deriva suas doutrinas a priori e é designada a determinados objetos, deve ser chamada de *metafísica*. Quando falamos em fundamentação moral, portanto, estamos referindo à parte puramente racional da ética. A parte empírica da Ética deve ser chamada, segundo Kant, de antropologia prática.

Poderíamos nos perguntar: o que leva Kant a rejeitar a validade do empirismo na fundamentação da moral? A resposta está na forma como Kant (2009, p. 71) compreende “a ideia comum do dever e das leis morais”. Para o filósofo alemão, a compreensão comum das leis morais pressupõe que uma lei moral redunde em obrigação apenas se vale incondicionalmente para todo ser racional, ou seja, se a lei é absolutamente necessária. Uma universalidade calcada na natureza sensível humana pode ser uma regra prática geral, contudo, não é uma lei universal<sup>30</sup>.

Ao admitirmos que para uma lei moral possuir valor de obrigação sua necessidade tem de ser absoluta, negamos que qualquer lei prática baseada em nossos costumes, cultura ou

---

<sup>29</sup> Para compreender o projeto de fundamentação moral de Kant é interessante observar a passagem em que Antônio Guido de Almeida (2009), na introdução da *Fundamentação*, sugere que Kant oferece indicações de como procederá metodologicamente no decorrer de sua obra, a saber, (1) identificar inicialmente o “conhecimento moral comum” com o conceito de “dever”; (2) estabelecer o “princípio supremo da moralidade”, (objetivo geral da Fundamentação); (3) “ascender analiticamente do conhecimento moral comum ao seu princípio” para posteriormente regressar sinteticamente do princípio ao conhecimento comum; e, por fim, (4) a divisão das seções da obra em passagens ou transições: do “conhecimento popular comum ao filosófico”, da “filosofia moral popular” à metafísica moral, da metafísica moral à crítica da razão pura prática” (KANT, 2009, p. 17-18).

<sup>30</sup> Esse ponto será brevemente retomado no capítulo dedicado à normatividade. Conforme compreendemos, o argumento de Kant está correto. Não é possível deduzir uma lei absolutamente necessária de uma teoria moral calcada na sensibilidade, que é, em última instância, contingente. Não obstante, o tipo de normatividade a que a teoria humeana pode ser associada abre mão de um conceito de dever robusto, como buscamos apresentar no terceiro capítulo.

vivência possa ser considerada uma lei moral. Para Kant, a ideia geral do dever e das obrigações morais remete-nos a essa rigorosa necessidade, a qual justifica o valor absoluto das leis morais. Enquanto seres racionais, somos capazes de reconhecer esse valor incondicionado e admitir, portanto, que o fundamento da moral não pode permitir elementos empíricos em sua base.

A metafísica dos costumes, portanto, é a única capaz de revelar a verdadeira natureza da moral. Sua necessidade não se limita às razões especulativas, também “porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento” (KANT, 2009, p. 75).

A leitura da *Fundamentação* indica-nos que todos os fins práticos possuem alguma finalidade restrita à natureza sensível humana. O conceito de bem, que pode surgir de uma teoria moral empirista, assim como suas leis morais, não pode ser dissociado dessa natureza. Portanto, as leis morais dessas teorias não podem ser compreendidas senão como regras práticas. Nesse sentido, as teorias empiristas são incapazes de garantir a rigorosa necessidade exigida pela ideia comum do dever e das leis morais. Não é uma surpresa que Kant inicie a primeira seção de tal texto alegando que “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*”<sup>31</sup> (KANT, 2009, p. 101). Sem a *boa vontade*, afirma o autor, o que compreendemos como qualidades do caráter e dons da fortuna podem tornar-se extremamente más e nocivas.

O que significa a *boa vontade* ser irrestritamente boa? Para Kant, significa que seu valor não depende de nenhum elemento externo à própria boa vontade. A boa vontade está estritamente relacionada com a intenção do agente moral, e não com as consequências da ação. Nesse sentido, se uma pessoa realiza uma ação moralmente boa, entretanto, as consequências dessa ação acabam por ser desastrosas, ainda assim a ação não perde seu valor. Segue-se disso que qualquer teoria moral que dependa de conceitos como o de utilidade ou prazer deve possuir um valor prático, ou seja, relativo à realização de seus fins e nunca um valor intrínseco, como o valor da boa vontade.

Kant (2009, p. 107) assume que há uma estranheza por trás da noção de um “valor absoluto da mera vontade” que independe de qualquer proveito que poderia gerar a suspeita de basear-se em uma “fantasia delirante” e que, talvez, tenhamos nos enganado ao compreender a

---

<sup>31</sup> Segundo Guido de Almeida (2009), na introdução da *Fundamentação*, o conceito de Boa Vontade utilizado por Kant assemelha-se ao uso dado pela moral estoica e moral cristã. Para os estoicos, a Boa Vontade ou “*bona voluntas*” designa “a vontade em conformidade com as leis da natureza, considerada como sendo não somente a única coisa irrestritamente boa, mas também a única coisa realmente boa”. Para os cristãos, a boa vontade é relacionada à “interioridade essencial da vida moral” e “o termo designa a pureza da intenção moral” (KANT, 2009, p. 52).

intenção da natureza em unir razão e vontade, sendo esta governada por aquela. Com a pretensão de afastar essa suspeita, Kant alega que é de esperar-se que, em um ser que possui constituição natural organizada, ou seja, em “conformidade com o fim que é a vida”, encontrem-se os instrumentos que possam garantir o que é mais conveniente e adequado para ele. Nesse sentido, conjectura Kant, se a finalidade de um ser dotado de razão fosse sua *felicidade*<sup>32</sup>, a natureza teria feito um desfavor ao conceder ao homem uma razão que pode ser prática, ou seja, que pode dirigir a *vontade*, uma vez que todas as ações e regras de comportamento necessárias para esse fim teriam sido melhor indicadas pelo instinto. A razão pode, por vezes, atrapalhar essa finalidade. Nossa razão, portanto, é prática. De acordo com Kant (2009), isso nos indica que:

A verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas sim, *em si mesma* – para o que a razão era absolutamente necessária, se é verdade que a natureza operou sempre em conformidade com fins na distribuição das disposições naturais (KANT, 2009, p. 113).

Em outras palavras, se Kant está correto e – enquanto seres organizados – dispomos de uma razão prática e ela deve ser compreendida como um instrumento adequado à nossa finalidade. Sendo a razão capaz de guiar a nossa vontade, porém desqualificada na busca da felicidade, temos de supor que a sua finalidade é produzir uma vontade boa.

A forte crítica kantiana às morais empiristas, juntamente ao seu magnífico esforço em mostrar um fundamento racional universalista e secular para a moralidade, colaborou para que as teorias sentimentalistas, em geral, e a moral humeana, em particular, permanecessem à margem por séculos<sup>33</sup>.

#### 1.4 ANSCOMBE E MACINTYRE SOBRE O ERRO DA FILOSOFIA MORAL MODERNA

##### I

Em seu artigo *Modern Moral Philosophy* (1969), Anscombe faz uma análise da ética moderna, a fim de explicar que alguns conceitos, em filosofia moral, perderam sentido em função de uma mudança de contexto histórico, de forma que seguir desenvolvendo a filosofia moral nessa direção é contraproducente. Objetivamente, a autora defende três teses: a primeira é que a filosofia moral deve ser abandonada, ao menos até que tenhamos uma adequada filosofia

<sup>32</sup> Na *Fundamentação*, Kant associa essa felicidade à conservação e prosperidade.

<sup>33</sup> Expomos algumas considerações sobre a filosofia kantiana em função de sua importância e centralidade, porém o fazemos sem o aprofundamento de um especialista. Esperamos que os comentários relativos ao filósofo alemão auxiliem a contextualizar e esclarecer alguns elementos que são caros ao debate moral.

da psicologia que, segundo ela, é como em geral falamos no âmbito moral. A segunda tese é que conceitos como “dever” ou “obrigação moral”, “moralmente certo” ou “moralmente errado”, têm que ser abandonados, afinal, são remanescentes de uma tradição ética antiquada e assim acabam sendo prejudiciais sem o suporte de sua tradição de origem. Em sua terceira tese, Anscombe alega que desde Sidgwick, não há diferença relevante entre os autores de filosofia inglesa. Em nosso estudo, o ponto mais relevante é o segundo, porém, algumas orientações da autora sobre a filosofia moral moderna são importantes para pensarmos a mudança que ocorria na filosofia moral moderna e porque a teoria moral de Hume resiste.

Antes de mais nada, as palavras de Anscombe (1969, p. 177) sobre Hume são: “ele é muito profundo e ótimo filósofo, apesar de sua sofisteria”. Segundo ela, seus métodos são sofistas, porém abrem espaço para problemas importantes e profundos em filosofia. É compreensível a postura de Anscombe, apesar da confusa opinião sobre Hume. O filósofo escocês escreveu seu primeiro livro com menos de trinta anos e, ainda que essa obra já dispusesse de seus principais *insights*, eles foram prejudicados pela apresentação de argumentos longos e obscuros. Apesar de todas as falhas e da recomendação de Hume, inúmeros críticos concentram-se no *Tratado* e sistematicamente ignoram suas obras maduras.

Não obstante essas considerações, Anscombe lança mão de dois argumentos pertinentes para o presente texto: o primeiro é tentar mostrar que alguns conceitos utilizados ordinariamente, a partir da Reforma Protestante, passaram a ter um significado carregado. A própria repercussão da questão *is-ought*, sob essa ótica, parece ser consequência dos usos distintos da noção “deve [*ought*]” em diferentes tradições éticas. Nesse sentido, termos como “deve” ou “precisa” são utilizados ordinariamente, sem uma carga moral distinta, mas análogos à “a máquina precisa de óleo, pois trabalha mal sem óleo” (exemplo oriundo dos textos de Anscombe). Assim, dizer que um homem “não deve trapacear” pode ser entendido de forma análoga. A filósofa sugere que no sentido aristotélico do termo “moral”, as noções de “dever” e “querer” estão associadas a assuntos morais humanos, como paixões e ações. Todavia, os termos ganharam um sentido moral robusto ou “especial” que implica uma espécie de “veredito absoluto”. A mudança é significativa e explicável, segundo ela, pela interferência da ética cristã. A saber:

Os termos ordinários (e absolutamente indispensáveis) “deveria”, “precisa”, “deve”, “necessita” – adquiriu esse sentido especial ao ser equiparado nos contextos relevantes com “é obrigado”, ou “está ligado”, ou “é requerido para”, no sentido em que se pode ser obrigado ou obrigado por lei, ou algo pode ser exigido por lei [...]. Como isso veio

à tona? A resposta está na história: entre Aristóteles e nós veio a cristandade, com sua concepção jurídica de ética (ANSCOMBE, 1969, p. 179)<sup>34</sup>.

Com o advento da ética cristã, durante muitos séculos a noção de dever moral foi associada a uma noção de obrigação robusta, uma vez que se referia à obrigação que supostamente possuímos de obedecer às leis divinas. O fundamento de uma ética legalista desse tipo é a crença nas leis divinas. Na medida em que esta crença foi sendo abandonada na filosofia moderna, o conceito de “obrigação” perde o sentido. Curiosamente, a noção de “dever”, em filosofia moral, ainda é compreendida naquele sentido robusto, mesmo que tenhamos deixado de lado a ideia de fundamentar a ética em leis ou mandamentos divinos. Kant, por exemplo, buscou explicar o rigor do dever moral a partir da ideia de uma razão autolegisladora, ideia que Anscombe (1969) considerou “absurda”. Não obstante, Hume parece ter percebido essa assimetria, e sua teoria moral descarta a ideia de um Deus legislador e, com ela, a noção robusta de dever enquanto lei moral.

Assim, Hume descobriu a situação em que a noção de "obrigação" sobreviveu, e a noção de "deveria" foi investida com aquela força peculiar com a qual se diz ser usada em um sentido "moral", mas na qual a crença na lei divina tinha sido há muito tempo abandonada: por isso foi substancialmente abandonada entre os protestantes no tempo da Reforma. A situação, se estou certa, era a interessante sobrevivência de um conceito fora da estrutura do pensamento que a tornava realmente inteligível (ANSCOMBE, 1969, p. 181)<sup>35</sup>.

Hume estava consciente de que a noção de obrigação, em um sentido moral, era proveniente de uma tradição que não mais se justificava. A partir disso, Anscombe (1969) compreendeu o problema *is-ought* como uma tentativa de mostrar que a passagem do *é* para o *deve* [*ought*] assemelha-se à passagem do *é* para o *devo* [*owe*]. As noções de *deve* ou de *é* fazem sentido ou justificam-se a partir de determinados fatos, contudo isso não significa que elas surgem necessariamente deles. Por exemplo, se eu pedir batatas em uma mercearia e receber uma conta, não se segue destes fatos brutos que eu *devo* alguma coisa ao merceiro (exemplo da autora). Anscombe lança mão da noção de fatos *brutos relativos*, que são relativos a outros

---

<sup>34</sup> No original: “The ordinary (and quite indispensable) terms 'should', 'needs', 'ought', 'must' -acquired this special sense by being equated in the relevant contexts with 'is obliged, or 'is bound', or 'is required to', in the sense in which one can be obliged or bound by law, or something can be required by law. [...] How did this come about? The answer is in history: between Aristotle and us came Christianity, with its law conception of ethics” (ANSCOMBE, 1969, p. 179).

<sup>35</sup> No original: “So Hume discovered the situation in which the notion 'obligation' survived, and the notion 'ought' was invested with that peculiar force having which it is said to be used in a 'moral' sense, but in which the belief in divine law had long since been abandoned: for it was substantially given up among Protestants at the time of the Reformation. The situation, if I am right, was the interesting one of the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one” (ANSCOMBE, 1969, p. 181).

conjuntos de fatos que, de certa forma, justificam o porquê de esperar-se que eu pague pelas batatas e em que sentido eu posso ser considerado desonesto se não o fizer. Tudo considerado, se eu *devo* para a mercearia, eu serei chamado de caloteiro ou trapaceiro [*bilker*]. A trapaça é uma espécie de desonestidade e é concebida no exemplo de Anscombe de maneira factual. Se a noção de *dever* [*owe*] pode ser concebida factualmente, ou seja, à parte de uma noção robusta de moral, também o termo *dever* [*ought*] pode ser assim entendido. A filósofa britânica sugere, portanto, que este é um dos vários pontos levantados por Hume na passagem *is-ought*.

A partir de sua noção de fatos *brutos relativos*, Anscombe alega que é possível realizar uma passagem análoga do *é* para o que *precisa* [*needs*], como um organismo que *necessita* de um determinado ambiente para florescer [*flourishing*]. Ocorre que nossas ações só serão influenciadas por essa constatação se *queremos* [*want*] que esse organismo floresça. Assim, o que nos move não é o juízo em si, mas o aquilo que julgamos ser preciso para alcançar algo que queremos. Segundo a filósofa, “existe algum tipo de conexão necessária entre o que você pensa que precisa e o que você quer” (ANSCOMBE, 1969, p. 182), ainda que nem sempre desejemos o que precisamos, não é possível não querer algumas das coisas que precisamos.

Essa ligação entre o que deve ser feito e o que precisamos, ou achamos que precisamos que seja feito esbarra em uma limitação intrigante. Anscombe entende que mesmo aceitando essas observações sobre o *querer* e o *florescer*, é possível argumentar que essa passagem é possível apenas se considerarmos o *dever* [*owe*] ou o *precisar* [*needs*] como sentenças que expressam, de certa maneira, verdades ou fatos. Todavia, o conceito de *dever moral* [*morally ought*] não pode ser inferido a partir de sentenças de tipo *é* [*is*]. Anscombe responde que essa objeção é correta, uma vez que “esta palavra ‘deve’, tem se tornado uma palavra de mera força mesmérica [*mesmeric force*], não poderia, pelo caráter de possuir essa força, ser inferida de qualquer coisa” (ANSCOMBE, 1969, p. 182).

Para Anscombe (1969, p 182), apesar do esforço de Hume em mostrar que “nenhum conteúdo pode ser encontrado na noção de dever moral”, alguns filósofos contemporâneos tentam achar alternativas (duvidosas, segundo Anscombe) que mantêm a “força psicológica” do termo original, mas que não fazem sentido sem o pano de fundo da ética legalista. A sugestão da filósofa é que “seria mais razoável abandoná-lo” e fazer ética sem conceitos como “moralmente errado” e utilizar os termos gerais como “mentiroso”, “injusto”.

De toda forma, uma ética legalista deve ser deixada de lado, contudo, é importante distinguir a noção de *lei* e a noção de *norma*. Para Anscombe, é possível falarmos que o conjunto de virtudes é a *norma* de virtudes que esperamos que um homem possua. Isso seria semelhante a falar que o conjunto completo de dentes é a norma para um ser humano. O erro

consiste, segundo a filósofa, em tentar ultrapassar a noção de *norma* em direção à ideia de *lei* independente da ideia de Deus, o que invalida a ideia de *lei* naquele sentido forte, bem como as noções de *obrigação* ou *dever*.

As considerações de Anscombe são importantes. Se corretas, podem auxiliar na compreensão de algumas tensões existentes em filosofia moral, principalmente na insistência em defender uma perspectiva robusta, cuja terminologia é anacrônica e contraproducente. Segundo a filósofa, é preciso banir termos como “ação”, “intenção”, “prazer” e “querer” da ética e estudá-los enquanto objetos de uma filosofia da psicologia. O estudo de ética deve ser feito posteriormente, e o melhor caminho seria começar pela noção de “virtude”.

## II

MacIntyre (2001) sugere que uma das heranças do pensamento iluminista é a proposta de uma filosofia moral secular. No entanto, ao tentar buscar uma base sólida para a moral sem recorrer à religião, filósofos como Kierkegaard, Hume e Kant fracassam em função de suas abordagens destrutivas em vez de construtivas. Em poucas palavras, tanto a filosofia de Hume quanto a de Kant surge no centro da discussão sobre as origens da moral, se racional ou sensível. Segundo MacIntyre, Hume nega que a razão seja capaz de fundamentar a moral em função de sua incapacidade de movermo-nos a agir moralmente, portanto, sua recusa à perspectiva racionalista o leva a eleger a sensibilidade como única alternativa para explicar a origem da moral. Kant, paralelamente, ao negar que a sensibilidade seja capaz de fundamentar a moralidade, encontra na razão sua única alternativa. Kierkegaard, por sua vez, nega a razão e as paixões, e apela para a escolha fundamental sem critérios. Esse é um dos elementos, segundo MacIntyre, que justificam o fracasso da filosofia moral moderna e, por consequência, da contemporânea. Em suas palavras:

Assim, a justificação de cada postura foi abandonada num momento importantíssimo devido ao fracasso das outras duas, e o total da soma da crítica de cada postura dos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente; e, daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura ancestral – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas compartilhadas. Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais oferecer foi a causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica (MACINTYRE, 2001, p. 95-6).

No contexto moral moderno e em seu projeto iluminista buscou-se a justificação secular da moral ao mesmo tempo em que houve uma superação, por assim dizer, da teleologia

aristotélica. A consequência disso foi também a negação de uma noção de *telos* humano em geral. Portanto, Hume, Kant, Diderot, Smith e Kierkegaard possuem em comum, segundo MacIntyre, o projeto de justificar racionalmente a moralidade, pautados por uma noção particular de natureza, ao mesmo tempo em que “rejeitam qualquer noção teleológica da natureza humana, qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim” (MACINTYRE, 2001, p. 102-103). Para o autor, o projeto moderno de fundamentação racional da moralidade estava fadado ao fracasso pois era herdeiro de um esquema moral que dependia da noção de *telos*, mas cuja importância foi ignorada em função do contexto histórico onde se encontrava.

MacIntyre (2001, p. 103) sugere que esse esquema moral é devedor do modelo aristotélico e possui três elementos, “a natureza humana como é”, ou seja, sem instrução, “os preceitos da ética racional”, que possuem a função de instruir a razão prática e, finalmente, “a natureza como poderia ser se descobrisse seu *telos*”. Nesse sentido, negar que a natureza humana possua uma “essência que define seu verdadeiro fim”, ou um *telos*, é não compreender a verdadeira função dos preceitos morais, e foi exatamente isso, segundo MacIntyre, que fizeram os filósofos modernos, tornando ininteligível seu projeto de justificação racional da moral.

Pretendemos direcionar corretamente estas questões na sequência deste trabalho, entretanto, por hora, é importante fazer algumas ressalvas. Apesar da valiosa análise do que seria um projeto moral moderno, a alegação de MacIntyre sobre uma justificação racional da moral, a partir de um modelo herdado e irrefletidamente aceito por esses filósofos, parece muito forte. Podemos questionar se esse projeto pode ser colocado na conta de Hume e, em caso de uma resposta afirmativa, se ela se estende aos escritos maduros ou apenas ao *Tratado*. É comum identificar a teoria humeana como meramente *descritiva*<sup>36</sup> e, nesse sentido, sua teoria moral estaria limitada à descrição empírica das relações humanas. Desse modo não haveria espaço para a proposição de uma teoria normativa, propriamente. O próprio MacIntyre (2001) cita, na sequência de seu texto, o estranhamento de Hume em relação às teorias morais que costumam subsumir sentenças normativas a sentenças meramente factuais. Para MacIntyre, esse

---

<sup>36</sup> A interpretação da teoria humeana enquanto descritiva sugere que, ao buscar uma visão não dogmática do mundo, o ceticismo humeano limitar-se-ia à descrição do que observamos empiricamente. Segundo Andrea Cachel (2016), a consequência dessa visão, para Hume, seria a adoção de um empirismo radical e a recusa de postulados ou teorias que não se adequem à descrição da experiência. Ou seja, o projeto humeano apresentaria um ceticismo compatível com um tipo peculiar de ciência. No entanto, Cachel (2016, p. 40) questiona essa interpretação, uma vez que a teoria humeana é compatível com a formulação de teorias enquanto “expressão da observação da experiência” e, portanto, seu ceticismo seria mais bem compreendido como moderado, na medida em que recusa a “extrapolação total da experiência” presentes no dogmatismo e no ceticismo radical.

estranhamento depõe a favor de sua hipótese, uma vez que a natureza não instruída estaria em conflito com preceitos morais que tem por objetivo direcionar-nos àquela natureza humana possível a par de seu *telos*.

Não obstante, o mais próximo da defesa de uma direção comum humana em relação aos preceitos morais é justamente alcançado na conclusão da *EPM* ao identificar um sentimento de *humanidade* que parece estar na base de alguns juízos e ações morais. Todavia, esse sentimento disputa espaço com outros sentimentos na influência de nossos juízos e ações. Ademais, a mudança de postura de Hume em sua obra moral derradeira parece afastar aquele caráter negativo do *Tratado* e assim confere, desde o início, um lugar para a razão em seu esquema moral, identificando tanto a razão quanto a sensibilidade como elementos essenciais da moralidade.

Para MacIntyre (2001), Hume adota uma postura conflitante ao tentar formar seu catálogo de virtudes. A teoria humeana não estabelece, de antemão, uma tese geral para analisar as virtudes e vícios em particular, contudo supõe que nossa natureza compartilhada garante a avaliação adequada das virtudes que gostaríamos ou não de possuir. Nossos juízos de virtude são apenas a expressão de nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação, portanto, “não pode haver critérios externos a esses sentimentos aos quais possamos apelar para julgá-los” (2001, p. 386), o conflito ocorre, segundo MacIntyre, quando Hume, de fato, ataca teorias alternativas da virtude, como as virtudes monásticas, dependentes dos fundamentos cristãos. O comentador sugere que Hume não conseguiria sustentar a primazia de seu catálogo, primeiro porque não existe um critério externo e, segundo, porque não pode apelar para a natureza das coisas, o que, supostamente, seu próprio tratamento da questão *is-ought* desautorizaria. Segue-se que a maior crítica de MacIntyre a Hume é justamente a de elencar as virtudes de forma arbitrária sem uma justificativa adequada. Assim, alega MacIntyre:

Seu apelo a um veredicto universal da humanidade é a máscara usada por um apelo àqueles que concordam, fisiológica e socialmente, com as posturas e a *Weltanschauung* [visão de mundo] de Hume. Deve-se preferir as paixões de alguns às paixões de outros. De quem são as preferências predominantes? As preferências dos que aceitam a estabilidade da propriedade, dos que entendem a castidade das mulheres como virtude somente porque é um recurso útil garantir que a propriedade só seja passada a herdeiros legítimos, daqueles que acreditam que a passagem do tempo confere legitimidade ao que foi adquirido por meio de violência e agressão. O que Hume identifica como ponto de vista da natureza humana universal é, de fato, o dos preconceitos da elite de Hannover. A filosofia moral de Hume pressupõe adesão a determinado tipo de estrutura social, da mesma forma que Aristóteles, porém uma adesão de tipo bem ideológico (MACINTYRE, 2001, p. 387-8).

MacIntyre (2001) salienta três características do tratamento de Hume às virtudes, estas que aparecem nas filosofias morais do século XVII e XVIII. A primeira é a “caracterização de virtudes particulares” (2001, p. 188), a segunda é “uma concepção bem nova da relação entre virtudes e normas” (2001, p. 189) e a terceira característica “é o deslocamento de uma concepção das virtudes como plural daquele de virtude inicialmente singular” (2001, p. 190). Essa terceira característica é importante para nós, uma vez que identifica a ideia de moralidade com a de virtude, bem como a de dever com a de obrigação, na posteridade.

Cabe fazer dois rápidos comentários sobre essas características: o primeiro é sobre a *utilidade*, que é um dos critérios para avaliar a virtude. A utilidade da ação diz respeito a todas as pessoas que sofrem as consequências dessa ação, e é importante lembrar que, na conclusão da *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Hume sugere que a utilidade serve-nos como métrica para a avaliação de ações e do caráter. O filósofo escocês lembra que os peripatéticos alegavam que “o justo meio-termo é a característica da virtude” (EPM 6.1.2). No entanto, “esse meio-termo é determinado principalmente pela utilidade” (EPM 6.1.2). O segundo comentário é justamente sobre essa mudança linguística, que, para MacIntyre, supõe um empobrecimento de uma linguagem que antes era expressão de um esquema moral complexo. A proposta humeana que defendemos compreende o estabelecimento de critérios para a avaliação de juízos morais baseando-se na suposição de que possuímos uma natureza sensível comum. Esse critério é universal, visto que possuímos um padrão de gostos. Ocorre que diferentes culturas implicam diferentes contextos. O gosto refinado leva-nos a reconhecer estas diferenças e a avaliar de forma correta apenas se formos capazes de sair de nossa zona de conforto e julgarmos a partir do contexto adequado. Assim, uma ação, que em um determinado contexto pode ser correta, em outro não é. Os preconceitos de Hume podem expor a má utilização de seu próprio método, mas não necessariamente depõem contra sua teoria, afinal, também em sua *EPM*, Hume alertou que sempre que surjam disputas na filosofia ou vida cotidiana sobre os “limites do dever”, não se pode decidir de melhor forma que “averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade” (EPM 2.2.17).

## 1.5 UNIVERSALISMO E DEVER MORAL NO SENTIMENTALISMO MODERNO

De acordo com Michael L. Frazer (2010), tanto o racionalismo quanto o sentimentalismo integraram o iluminismo. Todavia, como mencionado, a posição racionalista obteve maior destaque, enquanto a posição sentimentalista permaneceu subestimada. Frazer

afirma que o sentimentalismo foi de extrema importância para o Iluminismo, no entanto, ressalta que, em geral, o que se conhece dessa doutrina refere-se, com maior frequência, ao seu viés crítico. Dessa forma, a posição sentimentalista, para Frazer, é geralmente vista como meramente destrutiva e secundária, ou melhor, apenas como uma alternativa à razão, a qual teria fracassado em sustentar-se diante do ceticismo. É preciso, sugere Frazer, interpretar o sentimentalismo como uma visão também pertencente às pretensões do iluminismo.

Sendo assim, após séculos de esquecimento, o sentimentalismo, em função de sua importância para a compreensão do iluminismo, passou a ocupar um espaço adequado nos debates contemporâneos da ética. Um dos pontos fundamentais a ser desenvolvido neste estudo, seguindo a proposta de Frazer, é que o sentimentalismo, equivocadamente, ainda é considerado como uma mera refutação ao iluminismo:

Para o melhor ou pior, os herdeiros do iluminismo racionalista mais que do iluminismo sentimentalista têm dominado tanto a filosofia quanto a ciências sociais. O iluminismo sentimentalista tem sido depreciado pela comparação com o iluminismo racionalista – como a própria noção do século XVIII como a “era da razão” confirmará. Mesmo os filósofos da atualidade, os quais estão cientes da centralidade do sentimentalismo moral para a vida intelectual do século XVIII, tendem a definir o iluminismo em termos puramente racionalistas (FRAZER, 2010, p. 5)<sup>37</sup>.

Também Denis Rasmussen sugere que o iluminismo é frequentemente associado a uma ideia de racionalidade e universalidade que parece ignorar uma contribuição de autores como Hume, Smith, Montesquieu e Voltaire. Em suas palavras:

Enquanto o iluminismo na mente acadêmica é amplamente associado ao universalismo moral, temos visto que algumas das principais figuras do iluminismo como Hume, Smith, Montesquieu, Voltaire afastaram-se da ideia de que o certo e o errado são idênticos em todos os tempos e lugares, ou que a moralidade consiste em um conjunto de comandos inalteráveis que está de alguma forma escrita na natureza humana ou natureza do universo. Em vez disso, cada qual tomou a posição de que o certo e o errado são derivados dos sentimentos das pessoas e incorporados em normas comuns em desenvolvimento (RASMUSSEN, 2014, p. 78).

Todavia, sugere Rasmussen, o abandono da visão de um universalismo racionalista realizado por estes autores não pressupõe que a única saída seja o relativismo moral. De acordo

---

<sup>37</sup> No original: “For better or worse, the heirs of the rationalist rather than the sentimentalist Enlightenment now dominate both philosophy and social science. Enlightenment sentimentalism has long been underappreciated by comparison with Enlightenment rationalism—as the very notion of the eighteenth century as “the age of reason” will attest. Even philosophers today who are well aware of the centrality of moral sentimentalism to eighteenth-century intellectual life tend to define the Enlightenment in purely rationalist terms” (FRAZER, 2010, p. 5).

com o autor, “eles entendem a moralidade não como subjetiva, mas intersubjetiva” (RASMUSSEN, 2014, p. 78)<sup>38</sup>.

Na direção de uma visão mais plural do iluminismo, é possível dirigirmo-nos à defesa de uma perspectiva naturalizada dos conceitos de universalismo e de dever, conforme aqui proposto, compatíveis com o que pode ser atribuído à razão ou senso comum. O primeiro passo foi dado por Hume, ao mostrar que nossa razão, sozinha, não é capaz de motivar uma ação. Além disso, o autor afirmou que a razão é insuficiente para, sozinha, identificar o valor moral da ação e do caráter humano. A razão tem de estar – e, para Hume, não há outra forma – amparada pela sensibilidade, e apenas em comunhão com ela pode ter uma função no estabelecimento dos juízos morais.

A famosa e polêmica passagem do *Tratado* “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” (T 2.3.2.4), pode direcionar-nos erroneamente ao pensamento de que a razão não possui um papel nos juízos morais. A compreensão desse papel está estritamente ligada à noção humeana de universalidade que queremos aqui ressaltar. Todavia, é importante notar que a utilização da palavra *deve* [ought], nessa passagem, faz parte da retórica humeana, cuja finalidade na obra supracitada foi atacar a tradição racionalista.

O filósofo contemporâneo Penelhum (1993), afirma que além da finalidade de ferir a tradição racionalista, essa passagem pode ser compreendida como uma tentativa de identificação com a teoria newtoniana, o que, segundo ele, Hume faz com orgulho em muitos momentos:

Esta máxima é fundamentalmente uma insistência de que pode haver uma ciência da natureza humana de um modo que o quadro racionalista tornaria impossível (na opinião de Hume). Ela é, certamente, mais que isso: é também uma afirmação de que quando nós olhamos e vemos, nós deveríamos perceber que os seres humanos são criaturas de instintos e sentimentos cujos poderes racionais não podem, ou ao menos não devem ser usados de qualquer maneira que esteja em desacordo com esses instintos e sentimentos (PENELHUM, 1993, p. 123-124)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> No original: “while the Enlightenment is widely associated in the scholarly mind with moral universalism, we have seen that such leading Enlightenment figures as Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire all moved away from the idea that right and wrong are identical in all times and places, or that morality consists of a set of unalterable commands that are somehow written into human nature or the nature of the universe. Instead, they each posit that right and wrong are derived from people’s sentiments and embodied in evolving communal norms. [...] they understand morality to be not subjective but *intersubjective*” (RASMUSSEN, 2014, p. 78).

<sup>39</sup> No original, “This dictum is fundamentally an insistence that there can be a science of human nature in a way the rationalist picture would (in Hume’s opinion) make impossible. It is, of course, more than this: it is also a claim that when we look and see, we shall find that human beings are creatures of instinct and feeling whose rational powers cannot, or at least should not, be used in any way at odds with these instincts and feelings” (PENELHUM, 1993, p. 123-124).

Como conciliar a desconsideração da razão como base motivadora da moral com uma teoria universalista da moral? <sup>40</sup> Hume identifica um importante princípio da natureza humana que nos possibilitaria sentir o sofrimento e a felicidade alheia, tornando-nos capazes de julgar, sob diferentes perspectivas, as ações morais e o caráter do agente. A esse princípio, Hume o chama de *simpatia* (T 3.3.1.7)<sup>41</sup>. Através desse princípio, os sentimentos humanos são “comunicados” e permitem-nos sentir a felicidade ou a miséria alheia, habilitando-nos a julgar de maneira mais adequada e desinteressada ações e caracteres em diferentes contextos.

A simpatia é extensa à humanidade, podendo ir além de seus limites. Ela permite, junto da linguagem, que nossas considerações morais sejam universais. A simpatia, sozinha, não é imparcial. Hume afirma que os nossos sentimentos para com as pessoas mais próximas são mais fortes que os sentimentos pelas pessoas desconhecidas, entretanto, isso não deve afetar os nossos juízos morais. Cabe à razão o importante papel de ajustar os movimentos irregulares da simpatia. Para Hume, os sentimentos podem sofrer variações na medida em que acompanham os movimentos da simpatia, porém, as variações que nossa aprovação e desaprovação moral sofre são corrigidas pela *reflexão*. Portanto, quando proferimos juízos morais, estamos analisando e julgando sob um ponto de vista *geral*. Nossos juízos de gosto, em geral, necessitam deste caráter reflexivo. Dessa forma, desconsideramos a alteração consequente da posição em que nos encontramos e adotamos um ponto de vista *imparcial*. Dessa avaliação imparcial surge o sentimento [*feeling*] peculiar à moral.

O princípio da simpatia garante que a moral de Hume, ainda que calcada na sensibilidade, não possa ser compreendida como egoísta. David Fate Norton ressalta que:

Nós mesmos não recebemos e nem esperamos receber qualquer benefício direto da qualidade observada, mas nossa conexão simpática a ela causa em nós sua aprovação: por meio da simpatia nós sentimos aprovação. Esta aprovação – devidamente qualificada por considerações de imparcialidade, generalidade, e da distância em tempo e lugar – se revela ser nada menos que o único sentimento moral através do qual nós marcamos a presença da virtude, - desaprovação *mutatis mutandis*, é o sentimento através do qual marcamos a presença do vício (NORTON, 1993, p. 165),<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> A motivação para alguns dos temas aqui tratados surgiu de questões levantadas no terceiro capítulo da minha dissertação intitulada *As bases empíricas da moral de Hume*. Naquela ocasião, tentei mostrar que Hume alegava existir um padrão do gosto ao qual a moral é circunscrita, bem como a existência de uma noção de dever a partir da ideia de nossas expectativas naturais. Na presente tese, pretendo dar continuidade a estas questões e com o suporte do debate contemporâneo mostrar como é possível pensar a normatividade a partir de uma perspectiva naturalizada moral.

<sup>41</sup> No quarto capítulo, apresentaremos com mais enfoque o princípio da simpatia.

<sup>42</sup> No original: “We ourselves neither receive nor expect to receive any direct benefit from the observed quality, but our sympathetic link to it causes us to approve it: by means of sympathy we feel approbation. This approbation - suitably qualified by considerations of impartiality, generality, and distance in time and place – turns out to be

Tendo em vista o que foi dito, percebemos que esse sentimento sofisticado tem por base a nossa natureza sensível, mas seu caráter reflexivo necessita da assistência da razão. Apesar das fortes críticas de Hume ao racionalismo e sua recusa à possibilidade da existência de uma razão que nos motive a agir moralmente, não é correto pensar que a razão não possui função na moralidade. Para melhor compreender essa questão, é importante reportarmo-nos a Frazer (2010), que afirma ser a disputa entre racionalismo e sentimentalismo mais bem compreendida como a luta de uma visão *hierárquica* da alma moral com uma visão *igualitária* ou *harmônica*.

O contraste entre racionalismo e sentimentalismo é, portanto, melhor compreendido como o contraste entre uma visão hierárquica da alma moral de um lado, e uma visão igualitária, de outro – uma visão igualitária na qual os padrões de autoridade normativa são produto de uma mente em completa harmonia consigo mesma (FRAZER, 2010, p. 6)<sup>43</sup>.

Há base textual em Hume, principalmente na EPM, para a defesa de uma moralidade que depende tanto da razão quanto da sensibilidade. Conforme compreendemos, a leitura adequada da obra humeana não ignora a importância fundamental da razão e o seu papel nos aspectos universalistas da moral que aqui se pretende desenvolver. Hume desenvolveu uma análise das qualidades que valoramos no âmbito da moralidade, e concluiu que parte do valor é dependente da utilidade que estas qualidades conferem a quem as possui e aos que são afetados por ela. A utilidade, no entanto, é apenas a métrica de algo mais profundo, a saber, uma tendência a inclinar-nos ao bem comum quando não somos tomados por interesses egoístas.

Hume também defendeu a tese de que desenvolvemos, na linguagem moral, algumas noções gerais que são expressão de nossos sentimentos de aprovação e desaprovação morais. Nesse sentido, ao possuímos uma natureza sensível comum, somos capazes de expressar através dessas noções gerais algumas palavras, que em qualquer cultura são sempre tomadas em um bom ou um mal sentido, mesmo que as práticas possam divergir.

Se, por um lado, Hume desenvolveu uma teoria moral que se pretende universal, na medida em que considera que possuímos uma natureza compartilhada e um padrão do gosto (circunscrevendo a moral ao gosto), ele também defende seguidamente que diferentes culturas

---

nothing else than the unique moral sentiment by which we mark the presence of virtue, – disapprobation, *mutatis mutandis*, is the sentiment by which we mark the presence of vice” (NORTON, 1993, p.165).

<sup>43</sup> No original: “The contrast between rationalism and sentimentalism is therefore best understood as the contrast between a hierarchical view of the moral soul on the one hand, and an egalitarian view on the other—an egalitarian view in which normatively authoritative standards are the product of an entire mind in harmony with itself” (FRAZER, 2010, p. 6).

possuem diferentes práticas e valores. Hume é, no entanto, crítico de um relativismo severo<sup>44</sup>. O que explica essa aparente dissonância é que, embora as práticas possam tomar diferentes caminhos em tempos e culturas distantes, a bússola moral é mesma: o bem comum. Para Hume (EPM 2.1.17), ao estimar certas práticas, denominando-as como virtuosas, temos sempre em mente a utilidade pública, que se expressa na observação das práticas e normas de nossa própria cultura, na medida em que nossa conduta pode ser útil ou agradável e vise o bem público.

Com a ressignificação da teoria humeana, a partir da metade do século XX, é necessário um olhar mais cuidadoso aos desdobramentos do debate moral<sup>45</sup>, bem como a retomada de conceitos fundamentais da filosofia moral sob uma perspectiva que, embora não seja de todo nova, não desenvolveu todas as suas potencialidades. O resultado será positivo se, no decorrer da tese, lançarmos dúvida sobre a leitura usual de Hume ao revelar os elementos normativos e universalistas de sua filosofia moral. Nesse sentido, o próximo capítulo tem como objetivo discutir o tema das virtudes, que é central na teoria moral humeana. A abordagem de Hume é complexa, contudo permite algumas considerações sobre a relação entre o juízo dos traços de caráter e a regularidade das ações humanas, bem como a expectativa de que nossos valores tenham como referência princípios que compartilhamos.

---

<sup>44</sup> Esse aspecto da teoria humeana é especialmente visível em seu ensaio “A Dialogue” (2004), sobre o qual pretendo apresentar algumas considerações no capítulo IV.

<sup>45</sup> Cabe notar que há um interessante debate que aborda a questão da normatividade a partir da metaética. A discussão torna-se complexa na medida em que realistas, antirrealistas e construtivistas disputam qual visão melhor se enquadra na teoria humeana. Embora essa questão não faça parte do escopo do presente trabalho, dedicaremos a ele brevemente no último capítulo.

## 2 A PERCEPÇÃO DA VIRTUDE

A ideia de virtude é central nos escritos de Hume e, apesar disso, sua definição está longe de ser clara. Para compreendermos o que ela significa em sua teoria moral, é necessário partir da constatação de que ela não pode ser compreendida como uma propriedade dos objetos, porém como uma *percepção da mente*. A teoria oferece algumas generalizações sobre como as virtudes ou vícios afetam nossos sentimentos e determinam nossos juízos e ações. Os mecanismos de avaliação moral são complexos, e geralmente dependem de uma adequada resposta emotiva à contemplação das ações de uma pessoa e dos seus traços de caráter. Quando os contemplamos de forma desinteressada, somos tomados por um sentimento de aprovação ou desaprovação, marcando a distinção entre a virtude ou vício, respectivamente. O sentimento consequente é chamado de *sentimento moral* e manifesta-se em forma de prazer ou desprazer, produzindo amor ou ódio, orgulho ou humildade no observador (que pode ser qualquer um, inclusive o autor da ação).

A avaliação moral tem como objeto não a ação, mas os motivos ou traços de caráter do agente moral. A ação é considerada apenas enquanto signo dos motivos que a geraram. A virtude ou o vício da ação, por assim dizer, não depende das consequências imediatas da ação. Não obstante, a motivação ou os traços de caráter do agente também não podem ser considerados virtuosos em si. Assim, devemos questionar: de onde surge o mérito conferido ao caráter ou motivações do agente moral? A resposta é simples: o mérito está relacionado a sua adequação com padrões de comportamentos que geralmente aprovamos, pois regularmente produzem bons resultados. Outra característica da virtude presente tanto no *Tratado*, quanto na *EPM* é que sua aprovação está associada ao prazer ou utilidade que ela possui para quem age ou para quem é afetado pelas ações do agente. Inversamente proporcional, o vício causa desprazer ou é nocivo ao agente ou a quem é afetado por suas ações. A utilidade, no entanto, não é um fim em si. O útil agrada porque, em última instância, importamo-nos com os outros. Existe aí um princípio de humanidade ou uma simpatia natural sustentando nossas distinções morais.

### 2.1 AS VIRTUDES SÃO PERCEPÇÕES DA MENTE

No livro *Da moral*, em seu *Tratado*, Hume (T 3.1.1.1) parte da afirmação de que a moral é importante para nós a ponto de sobrepujar qualquer outro assunto e que “imaginamos que a paz da sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito”. Se essa passagem é retomada após a leitura da *EPM*, podemos facilmente associá-la com a ideia de que a moral

tem por base um princípio comum a toda a humanidade, que nos faz aprovar aquelas ações e traços de caráter que geralmente visam o bem público, o que é benéfico, útil ou prazeroso. No entanto, o foco nesta seção é a tese humeana de que “aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes” (T 3.1.1.2). Nesse sentido, nossa aprovação das ações não depende de sua conformidade com a razão, mas de um sentido interno.

Hume afirma que “a razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*” (T 3.1.1.9). As paixões, volições e ações, continua Hume, “são realidades originais, portanto, 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” (T 3.1.1.9). Com isso, Hume infere que “As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais” (T 3.3.10).

Nessa perspectiva, a razão, sozinha, é incapaz de distinguir entre o vício e a virtude, e mesmo em casos extremos como o parricídio (T 3.1.1.24), o incesto (T 3.1.1.25) ou o homicídio voluntário (T 3.1.1.26), não somos capazes de reconhecer o que torna essas ações dignas de reprovação ou censura. O filósofo escocês assevera:

O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Há aqui um fato, mas ele é objeto de sentimento [*feeling*], não de razão. Está em nós, não no objeto (T 3.1.1.26).

O vício deve ser compreendido como uma percepção da mente, não como uma propriedade dos objetos. Fica claro que a própria existência da distinção entre o vício e virtude depende da forma como observamos e julgamos. É nesse sentido que, na sequência do texto, Hume afirma:

Quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or sentiment*] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente (T 3.1.1.26).

Hume acredita que essa descoberta é de grande importância para as ciências especulativas, entretanto pondera que, na prática, sua interferência pode ser “pouca ou nenhuma”. Essa descoberta é muito relevante e poderia colocar em questionamento a base da

moral ao indagar o status da virtude como era compreendida, na medida em que a compreende como dependente de nossa percepção. O filósofo escocês ameniza afirmando que

Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento. (T 3.1.1.26).

A tese, resumidamente, é a seguinte: dada a nossa constituição natural, somos afetados por determinadas ações, de tal forma que sentimos um prazer ou um desprazer característicos e, conseqüentemente, as aprovamos ou desaprovamos, respectivamente. Consideramos virtuosas aquelas ações que regularmente aprovamos, e viciosas aquelas que regularmente desaprovamos. Nossos sentimentos de prazer e desprazer são os motores de nossos juízos e, geralmente, de nossa conduta, portanto, são de extremo interesse para nós. Se a virtude coincide com o prazer, que naturalmente nos move, é possível que nada mais seja necessário para regular a nossa conduta. Essa afirmação deve ser compreendida em função do texto subsequente, a saber, o famigerado parágrafo em que o filósofo expõe sua crítica às teorias morais que cometem a falácia de não explicar a dedução de sentenças prescritivas diretamente de sentenças descritivas. Esse parágrafo teve uma repercussão gigantesca, e com razão, contudo, a julgar pela sequência dos argumentos, Hume faz referência às teorias morais que buscam o estabelecimento de leis para a regulação de nossas ações em direção à virtude e que, porém, não conseguem demonstrar como se dá a passagem do *é* para o *deve*. Devemos ponderar o seguinte: existe um dever? Se sim, o que define o dever? Considerando que a virtude é a métrica do dever, e ela não é definida pelas ações, mas pela nossa percepção, temos que concluir que o dever não pode ser definido a partir de enunciados de fatos. Apesar de toda a repercussão dessa passagem, que não está presente em suas obras morais posteriores, temos de considerar que ela visa fortalecer a passagem anterior, qual seja, não encontraremos a virtude nos objetos, mas apenas em nossas percepções. Estamos ainda amarrados ao tópico da sessão, a saber, *As distinções morais não são derivadas da razão*.

Após descartar a razão como base da distinção entre o vício e virtude, Hume supõe que tal distinção só pode ser realizada a partir de impressões ou sentimentos ocasionados por eles. Essa inversão leva-o à resolução de que “[a] moralidade é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundi-lo com uma ideia” (T 3.1.2.1).

Devemos recordar uma importante tese que Hume apresenta ainda no segundo livro do *Tratado*, sendo ela parafraseada como: possuímos algumas tendências e desejos que eventualmente não causam um sentimento imediato tão aparente, mas podem ser consideradas paixões, porém, são caracterizadas por Hume como “paixões calmas”. Esses desejos ou tendências podem ser de dois tipos: os primeiros “são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças”; os de segundo tipo são “o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais” (T 2.3.3.8). Segundo o filósofo, temos a tendência de confundir essas paixões calmas com as determinações da razão, uma vez que ambas não costumam gerar emoções fortes. Além das paixões calmas, existem as “paixões violentas”, como o ressentimento, que nos faz desejar a punição ou o mal de alguém que nos causa algum dano, tal categoria também designa as emoções intensas às quais somos compelidos quando ameaçados por um “mal opressivo”. Tanto as paixões calmas quanto as paixões violentas determinam a nossa vontade. Quando são contrárias entre si, prevalece a mais forte.

Como anteriormente mencionado, a distinção entre virtude e vício não provém da razão, ela sustenta-se na distinção entre diferentes impressões. A impressão decorrente da virtude é agradável, já aquela decorrente do vício, é desagradável, assim, “ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração” (T.3.1.2.3). O prazer decorrente da virtude, adverte Hume, é um tipo peculiar de sentimento. É possível distingui-lo, por exemplo, do prazer de beber um bom vinho ou escutar uma boa música, porém, analogamente aos juízos sobre beleza, gostos e sensações, sua aprovação está implícita no prazer imediato que sentimos na contemplação do objeto. Hume ressalta que nem sempre a contemplação de um caráter gera o sentimento peculiar a partir do qual distinguimos o que é moralmente bom ou mau, afinal, nossos interesses particulares podem influenciar nossos juízos. Um exemplo disso é não perceber as qualidades de um inimigo ou os defeitos de uma pessoa querida, todavia, “um homem dotado de serenidade e discernimento pode se proteger dessas ilusões” (T 3.1.2.4). Como no exemplo que o filósofo apresenta na *EPM*, em que Esquines, em função de algumas tensões políticas, foi vencido pela eloquência de Demóstenes, e então banido. Em segredo, este procura-o e oferece dinheiro para seu conforto no exílio, bem como palavras de conforto. Nessa situação, Esquines admira a ação do rival, falando com pesar: “Ai de mim! [...] Com que pesar devo afastar-me de meus amigos nesta cidade, onde até os inimigos são tão generosos!” (EPM 5.1.11). O filósofo britânico pontua ainda que a virtude pôde ser

reconhecida pelo rival e também por nós, distantes de Atenas e dos mais de dois mil anos dos fatos que inspiram tal narrativa.

## 2.2 PAIXÕES INDIRETAS COMO MARCADORES DA VIRTUDE

Perpassa os escritos humeanos um esforço em mostrar que nossos juízos e ações são também devedores de nossa sensibilidade, e que a razão não possui a robustez asperamente defendida pela tradição. Além disso, a distinção entre onde e quando operam razão e sensibilidade nem sempre aparece a nós de forma clara, por isso Hume dedicou-se à análise das paixões, ao estabelecimento de suas funções e à sua relação com a razão, e essas considerações são fundamentais para a sua filosofia moral. Sobre o tema, podemos destacar o segundo livro do *Tratado*, intitulado “Das paixões” e a “Dissertação sobre as Paixões”, presente na *Four Dissertations* (1757), que possui um resumo do segundo livro, contendo várias paráfrases.

O tema das paixões é de enorme importância e complexidade na teoria humeana. O filósofo britânico apresentou de forma minuciosa, por vezes afastando-se da clareza desejada. É proveitoso abrir parênteses e estabelecer algumas distinções nesse tema e depois retornar ao tema da virtude. Podemos recordar, por exemplo, a divisão das percepções enquanto *impressões* ou *ideias*; Hume (T 2.1.1) sugere que aquelas podem ser divididas em *originais* ou *secundárias*. As impressões originais, ou de *sensação*, são as impressões dos sentidos e as dores e prazeres do corpo. As impressões *secundárias*, ou de *reflexão*, são as paixões e emoções a elas semelhantes. Estas, por sua vez, podem ser classificadas enquanto *calmas* ou *violentas*. Aquelas consistem no “sentimento [*sense*] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos”, já estas “são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade”. A distinção entre as paixões calmas e violentas se dá em função de sua intensidade. Hume antecipa que distinção não é precisa e muitas paixões violentas “podem atenuar-se até se transformarem em emoções tão suaves que passam de alguma maneira despercebidas” (T 2.1.1.3).

Para os fins dessa seção é importante distinguir também entre as paixões *diretas* – como o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, o medo, entre outros – que “surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer” e as *indiretas* – como o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o ódio, entre outros – que “procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades” (T 2.1.1.4). É importante ressaltar que tanto as paixões indiretas quanto as paixões diretas “estão fundadas na dor e no prazer; e, para produzir um afeto de qualquer espécie, basta apresentar um bem ou um mal” (T 2.3.9.1). A impressão de dor ou prazer estão relacionadas ao bem ou mal possíveis, quando o objeto que causa essa impressão tiver alguma

relação conosco ou com outros, desperta novas impressões, que são as paixões indiretas acima mencionadas. Sendo elas “sempre agradáveis ou desagradáveis, dão uma força adicional às paixões diretas e aumentam nosso desejo e aversão pelo objeto”<sup>46</sup> (T 2.3.9.4).

Hume foi tocado pelos avanços de Newton e existem diversos reflexos da teoria do físico em sua filosofia. O movimento dos corpos na física espelha os movimentos da mente humana. Assim, o filósofo encontra no prazer e na dor os elementos básicos de sua hipótese de o que move o homem. Na parte conclusiva do terceiro livro do *Tratado*, Hume afirma que “o principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor” (T 3.3.1.2). Sua falta frustra nossas ações, que dependem da força de propensão ou aversão para mover-nos. O esquema causal, ainda com ecos de Newton, pretende-se simples, e com ampla capacidade explicativa. Assim, a dor e o prazer possuem como efeitos imediatos na mente os movimentos de propensão e de aversão. Estes movimentos, segue o autor, podem apresentar-se como volição, desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo. O que define isso é o seu grau de certeza, possibilidade ou distância. Se, além disso, os objetos possuem alguma relação conosco ou com outros, eles possuem, como efeito, as paixões indiretas de *amor* ou *ódio*, *orgulho* ou *humildade*.

Os sentimentos de prazer e dor associados à virtude e vício são peculiares em função de seu objeto, que sempre diz respeito a uma pessoa. Quando uma qualidade mental, nossa ou de outros, causa-nos satisfação, ela é considerada virtuosa, e quando nos causa desconforto, é considerado viciosa. Quando somos possuidores da qualidade virtuosa, o prazer que dela advém desperta-nos o orgulho, quando outra pessoa a possui, desperta-nos amor. De forma semelhante, quando uma qualidade considerada viciosa está em nós, o desconforto desperta-nos humildade, e quando presente em outra pessoa, desperta-nos ódio. Podemos chegar, dessa forma, a uma noção mais precisa do que é a virtude. Nas palavras de Hume:

a *virtude* equivale ao poder de produzir amor ou orgulho, e o *vício*, ao poder de produzir humildade ou ódio. Em todos os casos, portanto, devemos julgar a virtude ou o vício por esse poder; assim, podemos declarar que uma qualidade da mente é virtuosa quando causa amor ou orgulho; e viciosa quando causa ódio ou humildade (T 3.3.1.3).

Uma ação pode ser dita virtuosa ou viciosa, mas quando a realizamos, sugere Hume, estamos enxergando as ações enquanto signos de alguma qualidade mental ou caráter. As ações,

---

<sup>46</sup> O exemplo utilizado por Hume é o de uma vestimenta elegante que em função de sua beleza produz prazer e, conseqüentemente, paixões diretas de volição e desejo. Somando-se a isso a consideração de que a vestimenta é nossa, somos tomados pela paixão indireta de orgulho, que intensificam a volição ou desejo.

isoladamente, não podem ser objetos de nossa aprovação ou desaprovação sem que tenhamos em mente o que as tenha causado. Isso ocorre, segundo o autor, porque apenas as ações que procedem de princípios constantes são capazes de influenciar o amor ou ódio, o orgulho ou humildade e, portanto, “tem que depender de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, compondo parte do caráter pessoal” (T 3.3.1.5). Hume ressalta que essa característica deve ser levada em conta por ser da “maior importância” nos assuntos morais. Ações isoladas devem ser desconsideradas em detrimento das “qualidades ou caráter dos quais a ação procede”, uma vez que apenas estes são “duradouros o bastante para afetar nossos sentimentos sobre a pessoa” (T 3.3.1.5).

### 2.3 A IDEIA DE UNIFORMIDADE NAS AÇÕES HUMANAS

Na presente seção, buscamos apresentar uma noção de caráter que perpassa a teoria das virtudes na obra moral de Hume. Como veremos, as ações isoladas não devem ser levadas em consideração em nossos juízos morais, mas sempre em função dos motivos que a causaram. Assim, o que se leva em conta na moral são as motivações e o caráter do agente. Isso é possível porque há uma relação de necessidade entre as ações e as motivações do agente que, por sua vez, apresenta regularidade em sua conduta. O estabelecimento de uma regularidade das ações humanas é importante para compreender o porquê do caráter ser objeto das paixões indiretas: amor, ódio, orgulho e humildade, que são os únicos marcadores da virtude.

Hume mostrou-se avesso à ideia geral de que somos livres em sentido estrito. Temos liberdade para agir conforme nossa vontade, porém, a vontade mesma está condicionada a outros fatores, ou seja, não é propriamente livre. Por *vontade*, o autor entende “simplesmente a *impressão interna que sentimos de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou nova percepção em nossa mente*” (T 2.3.1.2). Sua teoria da ação, assim como sua noção de imputação de responsabilidade, inclina-se na direção de um determinismo fraco, o que ele chama de *teoria da necessidade*, em detrimento de uma *teoria da liberdade*<sup>47</sup>. O autor busca compreender as ações da mente, evidenciando as suas semelhanças com as ações dos objetos externos. Assim, ao aceitarmos que a teoria da necessidade é válida para as ações dos objetos externos, somos levados a considerar que ela

---

<sup>47</sup> Na contemporaneidade, a sua teoria é geralmente classificada como *compatibilista*.

também cabe às ações da mente<sup>48</sup>.

As operações dos corpos externos ou ações da matéria são compreendidas como necessárias, mesmo que a razão não seja capaz de conceber a relação causal entre elas. Assim, o que mantém a ideia de causalidade entre estes objetos é a *união constante* e a *inferência da mente*. A observação da conjunção constante entre dois objetos leva-nos a inferir, por hábito, que esta relação é necessária. Não podemos, porém, ir além disso, uma vez que não temos acesso à estrutura mesmo dos objetos. Dessa forma, a *imaginação* e o *hábito* possuem um papel essencial no estabelecimento da ideia de necessidade.

O que conecta dois objetos ou eventos não é percebido pela razão, contudo isso não nos impede de inferir uma relação de necessidade entre ambos. Essa inferência é fruto da observação da união constante entre estes objetos, ou seja, é proveniente do hábito e não se apresenta a partir de um *insight* da essência dos objetos ou da relação entre eles. Hume acredita que podemos utilizar a mesma linha de pensamento para as ações da mente: se ali encontramos uma *união constante* e a *inferência da mente*, somos levados a admitir também a relação de necessidade. Essa linha de raciocínio direciona Hume para duas importantes teses: a primeira é a de que nossas ações, particularmente, “possuem uma união constante com nossos motivos, temperamentos e com as circunstâncias que nos envolvem” (T 2.3.1.4). A segunda tese é a de que os homens, em geral, “*sempre* buscam a sociedade”. A associação dos homens, por sua vez, necessita de um governo, através do qual se criam distinções de classes, propriedade, indústria, comércio e outras condições que, apesar de viabilizarem certa *diversidade*, contribuem para manter uma “uniformidade na vida humana” (T 2.3.1.8).

Nesse sentido, Hume enxerga uma equivalência entre a necessidade presente nos objetos e a necessidade presente na natureza humana. O filósofo escocês entende que existem diferenças particulares de uma pessoa para outra ou de uma cultura para outra. Por outro lado, existem algumas características que são comuns a todos os homens e está à mão avaliar as diferenças e encontrar, através da observação, a uniformidade presente nas ações humanas. Nas palavras do autor:

Existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do Sol e do clima. Existem também caracteres peculiares a diferentes nações e a diferentes pessoas, e outros que são comuns a toda a humanidade. O conhecimento desses caracteres funda-se na observação da uniformidade das ações deles decorrentes; e essa uniformidade constitui a própria essência da necessidade (T 2.3.1.10).

---

<sup>48</sup> Antes de prosseguir é conveniente antecipar a recomendação de Hume (T 2.3.2.4), a saber, a de que ele não está afirmando de forma simplista que as ações humanas e as operações da matéria insensível estão niveladas no mesmo plano, uma vez que ele não confere à vontade “a necessidade ininteligível, que se supõe existir na matéria”.

A hipótese defendida por Hume sustenta que há um descompasso entre o nosso discurso acerca da liberdade e a forma como de fato lidamos com ela em nosso cotidiano. Segundo o autor, nossa consideração do caráter e das ações das pessoas com quem convivemos sugere que aderimos à doutrina da necessidade, ou seja, inferimos que as pessoas possuem uma linha de conduta regular, angariando a nossa confiança. Sendo assim, alega Hume, somos incoerentes quando afirmamos que os loucos não têm liberdade, uma vez que eles “são menos regulares e constantes que as ações das pessoas lúcidas” (T 2.3.1.13).

Ações livres, em certo sentido, seriam ações desconexas de nossas motivações e do nosso caráter. Essa incoerência revela-se também na adoção da ideia de *evidência moral* dentro de um sistema que defende a doutrina da liberdade, ou seja, na consideração dos motivos, temperamento e da situação a partir dos quais decorrem as ações de um indivíduo. O que está em jogo aqui, pensamos, é que nossa consideração costumeira acerca do mérito e demérito das ações, juntamente à imputação da responsabilidade, não são pesados de forma particular, mas sempre em função do caráter e das motivações do agente.

Tendo isso em vista, a doutrina da necessidade, que supõe uma regularidade das ações humanas, é a base da consideração sobre a nossa conduta e a conduta dos outros, seja no comércio, na política, na economia e, inclusive, em nossa consideração sobre as pessoas que viveram em outras épocas, bem como sobre culturas sobre as quais apenas lemos a respeito. Este tipo de raciocínio é empregado em todas as considerações sobre a conduta humana e, nas palavras de Hume,

está tão completamente entranhado na vida humana que é impossível agir ou sequer subsistir um só momento sem recorrer a ele. [...] Em suma, como nada nos interessa tanto quanto nossas próprias ações e as dos outros, a maior parte de nossos raciocínios é empregada em juízos a respeito delas. Ora, afirmo que quem raciocina dessa maneira crê *ipso facto* que os atos da vontade decorrem da necessidade, e se o nega não sabe o que diz (T 2.3.1.15).

Os argumentos do primeiro livro do *Tratado*, que estabelecem uma nova base para pensar a relação de causa e efeito, não estão sendo abandonados aqui. O que Hume propõe é mostrar que *inferimos* a necessidade tanto nas ações da natureza quanto nas ações humanas. Não somos capazes de determinar a existência de um objeto ou ação a partir da mera existência de outro objeto. A inferência da necessidade entre a causa e o efeito decorre da experiência e observação de sua união constante e ela “não passa de um efeito do costume sobre a imaginação”, ou seja, “a *conexão necessária* não é descoberta por uma conclusão do

entendimento, sendo apenas uma percepção da mente” (T 2.3.1.16). A ideia de *causa e efeito* é formada pela mente a partir da observação da união constante entre dois objetos e, a partir disso, sentimos essa conexão. Hume entende que as mesmas relações estão presentes no que chamamos de *evidência moral* e, portanto, a mesma conclusão é reivindicada:

De fato, quando consideramos quão adequadamente as evidências *naturais e morais* se aglutinam, formando uma cadeia única de argumentação, não hesitaremos em admitir que têm a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. O prisioneiro que não tem dinheiro ou influência descobre a impossibilidade de sua fuga, tanto pela obstinação do carcereiro quanto pelos muros e barras que o cercam; e, em todas as suas tentativas de alcançar a liberdade, prefere trabalhar a pedra e o ferro destes à natureza inflexível daquele. O mesmo prisioneiro, quando conduzido ao cadafalso, prevê sua morte com igual certeza pela constância e fidelidade de seus sentinelas como pela operação do machado (T 2.3.1.17).

O exemplo acima pretende apontar elementos que sustentem a ideia de certa simetria entre a noção de necessidade dos objetos da natureza e das ações voluntárias. Esperamos regularidade de ambas, e se as condições adequadas apresentam-se, inferimos ou sentimos a *necessidade*. Tal reflexão torna-se clara na passagem a seguir: “A experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras e movimentos” (T 2.3.1.17-18). O exemplo pode ser discutido, uma vez que a ausência de dinheiro e influência pode sugerir a possibilidade de um suborno, o que poderia botar em cheque a inflexibilidade ou obstinação do carcereiro. Ainda nessa perspectiva, poderíamos levantar a hipótese de que sua recusa a uma via de ação diferente daquela esperada por um carcereiro - como a colaboração para uma fuga – só ocorre em função das consequências danosas que seriam a ele impostas. Acreditamos que essas suposições não figuram como uma contraposição ao exemplo em si. Hume não nega a existência de interesses pessoais ou egoístas na natureza humana, que muitas vezes tomam influenciam o direcionamento de nossas ações. O que o autor tenta esclarecer é que as ações de uma pessoa estão subsumidas ao seu caráter e motivações, sejam louváveis ou condenáveis.

O caminho que Hume percorre no *Tratado*, e posteriormente na *EHU*, é tentar justificar a tese de que nossas ações e juízos estão conectados a uma ideia de regularidade, em detrimento de uma ideia de liberdade. Para isso, o filósofo escocês distingue entre *liberdade de espontaneidade*, ou “aquilo que se opõe à violência”, e *liberdade de indiferença*, ou “negação da necessidade das causas” (T 2.3.2.1). Embora tenhamos a sensação, ilusória, de sermos livres no segundo sentido, Hume sugere que

um espectador comumente será capaz de inferir nossas ações de nossos motivos e de

nosso caráter E mesmo quando não pode fazê-lo, em geral conclui que o poderia caso estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento e com os mecanismos mais secretos de nossa constituição e disposição. Ora, tal é a essência mesma da necessidade, conforme a doutrina anterior (T 2.3.2.2).

Além disso, nossa forma de imputar responsabilidade, alega Hume, percorre um caminho semelhante, a saber, é dependente da crença de que possuímos um caráter ou traços de caráter duradouros e que nossas ações podem ser a eles vinculadas. Para o autor, a defesa da teoria corrente, de que nossas ações são livres, equivale à defesa de que nossas ações são aleatórias e, dessa forma, frutos de uma vontade verdadeiramente livre, a ponto de um observador não ser capaz de fornecer uma explicação plausível de quais motivos ou circunstâncias levaram-nos a agir dessa ou daquela maneira.

Na tentativa de mostrar que sua teoria não fere algumas das intuições básicas da moral e da religião a esse respeito, Hume busca mostrar que ambas pressupõem a doutrina da necessidade, na medida em que as leis humanas estão baseadas na ideia de punições e recompensas, ou seja, na crença de que a punição e a recompensa possuem o poder de influenciar nossa mente. Essa ideia é aplicável também à ideia de leis divinas, que também supõem punição e recompensa após a avaliação da conduta humana. Para Hume, essas considerações suportam o argumento de que só podemos ser responsabilizados por nossas ações se elas derivam necessariamente de nosso caráter, afinal,

O objeto constante e universal do ódio ou da raiva é uma pessoa, uma criatura dotada de pensamento e consciência; e quando uma ação criminosa ou nociva desperta essa paixão, ela o faz somente por sua relação ou conexão com essa pessoa (T 2.3.2.6).

A liberdade, como geralmente concebemos, parece contrária à ideia de que nossas ações são decorrentes de uma sucessão de fatores externos à vontade do agente. Temos a crença de que somos livres a ponto de poder mudar o curso de nossas ações em qualquer direção a qualquer momento. Acontece que, para Hume, essa noção de liberdade parece distante do que realmente ocorre quando optamos por essa ou aquela via de ação. Um dos argumentos mais controversos do *Tratado* (T 2.3.3.4) é justamente o de que nossa razão é escrava de nossas paixões, e que ela, sozinha, não é capaz de opor-se a uma paixão. A função da razão é descobrir relações de causa e efeito, portanto, ela apenas indica o caminho adequado para que possamos mover-nos em direção ao objeto das paixões. Dessa forma, não somos capazes de ir na direção contrária de uma paixão, a menos que outra a sobreponha.

A inversão sugerida por Hume distancia-se de nossas intuições comuns acerca da

liberdade. No entanto, esse passo é necessário para introduzir uma nova maneira de conceber a função da razão e da sensibilidade na moralidade, e mais adiante será igualmente importante para pensarmos que tipo de teoria normativa é possível a partir do estabelecimento dessas novas bases.

## 2.4 VIRTUDES E MOTIVOS VIRTUOSOS

Em seu ensaio *Do contrato original* [*Of the Original Contract*] (1993, p, 286), Hume afirma que podemos dividir os deveres morais em duas espécies, “Os primeiros são aqueles aos quais os homens são impelidos por um instinto natural ou uma propensão imediata”<sup>49</sup>, surgem independente da ideia de obrigação e influenciam-nos antes mesmo de qualquer reflexão sobre sua utilidade ou estima, são exemplos dessa espécie de deveres o amor às crianças, a gratidão aos benfeitores e a compaixão pelos infortunados. O segundo tipo de deveres, afirma Hume:

Não são apoiados por nenhum instinto original da natureza, mas são realizados inteiramente a partir de um senso de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de apoiá-la se esses deveres forem negligenciados (HUME, 1993, p. 287).<sup>50</sup>

Nesse sentido, nossas propensões individualistas naturais são restringidas, na medida em que nossa reflexão e nossa experiência informam-nos sobre o que é essencial para a constituição e a manutenção da sociedade, conferindo o status de obrigação à justiça, à fidelidade e ao cumprimento das promessas<sup>51</sup>.

Apesar da distinção entre virtude natural e artificial de Hume parecer extrapolar a ideia de uma mera descrição de nossa moralidade, ela se sustenta e merece cuidado especial. O filósofo David Wiggins, por exemplo, explorou, em seu artigo *Natural and Artificial Virtues: a vindication of Hume's Scheme* (2003), a centralidade das virtudes no esquema humeano e, em função disso, a possibilidade de compreendê-lo como um teórico das virtudes. A sequência de seu texto oferece uma resposta ampla a essa questão, mostrando que a teoria moral humeana

---

<sup>49</sup> No original: “The first are those to which men are impelled by a natural instinct or immediate propensity which operates on them. (HUME, 1993, p. 287)

<sup>50</sup> No original: “are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected” (HUME, 1993, p. 287).

<sup>51</sup> Importante ressaltar que esses deveres não existiriam se não houvessem sentimentos humanitários ou se não nos importássemos com os outros de alguma maneira. O próprio Hume esforçou-se em mostrar que a distinção entre natural e artificial é complexa e o artifício apenas responde criativamente a uma necessidade natural.

guarda complexidades que a aproximam de uma teoria das virtudes, mas que não se estanca em um consequencialismo.

Para Wiggins (2003), a teoria moral de Hume busca compreender como o fraco - mas passível de fortalecimento - sentimento de benevolência e o nosso amor-próprio funcionam sob a influência da imaginação, da razão e da simpatia, em um “padrão moral que informa avaliação de caracteres, sustenta nossa primeira compreensão da distinção entre vício e virtude e se estende, reforça, e aprimora nossa motivação para agir de forma não egoísta” (2003, p 132).<sup>52</sup> Hume descreve, segundo Wiggins, um padrão moral ao qual nós seres humanos estamos fortemente vinculados e, em função disso, é justificável que eventualmente estaremos motivados, mesmo que fracamente, a agir não exclusivamente pautados pelo nosso amor-próprio. Nesse sentido, “na importante classe de casos a partir da qual a construção humeana começa, o padrão emergente de moral só tem de reconhecer como uma norma o que já está latente dentro de nossa natureza humana”. (WIGGINS, 2003, p. 132)<sup>53</sup>. Esse é o caso das virtudes que Hume chama de sociais, e que surgem diretamente de nosso sentimento de benevolência, como a imediata atenção que dá um pai ao alívio do filho, ou uma pessoa generosa, que de forma também despreziosa, ajuda a um amigo. Ambos os exemplos descrevem ações que são naturais e cujo objeto é simples e move nossos sentimentos sem estar vinculado a qualquer construção social.

O sistema moral humeano, baseado na benevolência, sugere Wiggins (2003), não abrange todo o escopo da moralidade, deixando uma lacuna na descrição de virtudes como a justiça, a lealdade, a honestidade, a veracidade e o cumprimento de promessas. Segundo Hume, essas virtudes não dependem diretamente da benevolência e, portanto, devem sua existência a uma convenção ou artifício social.

Ao falar sobre a honestidade, Hume lança mão de uma situação hipotética, segundo a qual alguém empresta dinheiro e, alguns dias depois, ao cobrar, é questionado sobre por quais razões ou motivos o dinheiro deveria ser devolvido. A resposta poderia ser um apelo à consideração da justiça ou à condenação da perversidade [*villany*]. Seria uma resposta suficiente, se o interlocutor tivesse senso de justiça ou apreço pela honestidade. No entanto,

---

<sup>52</sup> No original: “in a standard of morals which informs evaluation of characters, sustains our first understanding of the distinction of vice and virtue, and extends, reinforces, and refines our motivation to act non-egoistically (WIGGINS, 2003, p. 132).

<sup>53</sup> No original: “Indeed, in the important class of cases from which the Humean construction starts out, the emerging standard of morals has only to recognize as a norm what is already latent within our human nature” (WIGGINS, 2003, p. 132).

sugere Hume, essa justificativa poderia soar quimérica a uma pessoa no estado de natureza, ou seja, que não teve sua criação e educação no seio de uma sociedade civilizada.

Para Hume, a virtude não se encontra na ação mesma, mas em algum motivo interno para a ação, uma vez que as ações são apenas signos dos nossos motivos. Esse motivo, afirma Hume, não pode ser a consideração pela honestidade da ação, seria uma falácia, portanto, dizer que um motivo virtuoso pode gerar uma ação honesta e, ao mesmo tempo, afirmar que uma consideração pela honestidade é o motivo da ação. Em suas palavras:

Esse motivo nunca poderia ser a consideração pela honestidade da ação, pois é uma clara falácia dizer que é preciso um motivo virtuoso para tornar uma ação honesta, e ao mesmo tempo que a consideração pela honestidade é o motivo da ação (T 3.2.1.9).

O mérito em questão não pode ser a mera consideração da honestidade, ele deve ser proveniente de motivos virtuosos, que, por sua vez, estão associados às disposições virtuosas do agente. Nessa perspectiva, Hume entende que possuímos um caráter, e nossas ações são facilmente associadas às disposições naturais desse caráter. Wiggins (2003) ressalta a circularidade dessa afirmação, uma vez que esse caráter só pode ser valorado em função de padrões de ações e juízos que foram assimilados ou convencioneados em sociedade. É importante lembrar que as nossas ações e o nosso caráter apresentam regularidade, ainda que tenhamos de aceitar que qualquer valor ou costume é tão contingente quanto nossa natureza<sup>54</sup>. Dessa forma não há motivos intrinsecamente virtuosos, há, entretanto, motivos virtuosos em função de nossos padrões de aprovação.

A questão que surge para Hume é a de como descobrir um motivo para a ação da honestidade e da justiça que sejam distintos da mera consideração por elas. O filósofo escocês sugere que esse motivo é uma convenção útil, nesse sentido, o mérito da honestidade e da justiça dependem essencialmente de sua utilidade. Assumir essas convenções traz benefícios para a sociedade, e quanto mais refletimos sobre sua importância, mais mérito conferimos às ações particulares a elas relacionadas, justificando, segundo Wiggins (2003), o termo “consideração pela honestidade da ação”.

Ao assumir a divisão das virtudes entre naturais e artificiais nesses termos, Hume assume um problema para a sua teoria moral. As virtudes naturais estão enraizadas em nossa

---

<sup>54</sup> A constatação de que nossa constituição natural é contingente não é vista com maiores problemas na contemporaneidade. Alguns modelos morais calcados na noção de “ponto de vista comum” (Street (2010), Lenman (2010), Taylor (2006)), como veremos no último capítulo, assumem a contingência sem abrir mão da normatividade. Também nessa direção surgem concepções deflacionadas de realismo moral, como a de Railton (2013).

benevolência, que é, para Hume, um sentimento natural do ser humano. As virtudes artificiais não dependem diretamente da benevolência e podem estar relacionadas ao amor-próprio. Em razão disso, elas parecem estar à parte do esquema moral inicial exposto por Hume.

As virtudes artificiais dependem de uma espécie de convenção ou pacto. Essa convenção, no entanto, pode não ser explícita. Wiggins (2003) aponta para o fato de que podemos deparar-nos com uma determinada maneira de agir, para a qual fomos encorajados, portanto, nosso aceite pode ser irrefletido. É nesse sentido que ele lembra o exemplo de Hume, no qual dois homens em um barco remam juntos pela primeira vez e descobrem que a maneira mais eficaz é remando ao mesmo tempo com a mesma intensidade. Não é crucial saber como eles chegaram a esse acordo, mas o que leva ambos a insistirem nesse comportamento. Nas palavras de Wiggins:

Não importa como veio a acontecer que eles começaram a remar ao mesmo tempo. Nós não precisamos de uma teoria geral da descoberta de pactos ou convenções. A teoria do que sustenta a prática correspondente é suficiente. Tudo vai ficar bem se o que quer que seja nos encoraja a persistir na prática e nos comportarmos como se tivéssemos aderido a um pacto que ordena a persistência é algo que é totalmente passível da teoria geral de Hume. Pode ser o amor-próprio, que é enfatizado no Tratado, ou pode ser a preocupação com o interesse geral que está enraizada na benevolência, como Hume prefere insistir no Anexo III da Investigação; e não há nada na teoria de Hume que evite o amor-próprio e benevolência de cooperarem, sendo cada um deles auxiliados em seu trabalho pela razão e imaginação, sem dúvida (WIGGINS, 2003, p. 136)<sup>55</sup>.

A teoria moral humeana surge de uma tentativa de explicar nossos juízos e comportamentos, que consideramos circunscritos ao campo da moralidade. Embora no *Tratado* o filósofo tenha arriscado uma exploração de certos conceitos de uma maneira mais minuciosa, sua teoria não é tão pontual. Ela deixa algumas lacunas – geralmente, de forma proposital - o que permitiu uma grande exploração de sua obra em diferentes áreas. Podemos citar como exemplos a explicação da origem de nossos sentimentos humanitários, ou da nossa busca por cooperação, que se expressam na construção de normas gerais ou no mútuo acordo sobre determinados padrões de comportamento. Há um esforço, atualmente, em mostrar sua origem evolutiva.

---

<sup>55</sup> No original, “It does not matter how it came about that they started to row in time together. We do not need a general theory of the discovery of compacts or conventions. A theory of what sustains the corresponding practice is enough. All will be well in fact if whatever it is that encourages us to persist in a practice and behave as if we adhered to a compact that enjoined that persistence is something that is fully amenable to Hume's general theory. It can be self-love, which is emphasized in the Treatise, or it can be the concern with the general interest which is rooted in benevolence, as Hume prefers to insist in Appendix iii of the Enquiry; and there is nothing in Hume's theory to prevent selflove and benevolence from co-operating, each being helped out in its working by reason and imagination, no doubt” (WIGGINS, 2003, p. 136).

Nesse sentido, Wiggins (2003) critica a falta de precisão de Hume ao tratar da convenção [*compact*], tão cara a sua teoria moral. No texto humeano, a convenção pode ser compreendida, por vezes, como um pacto propriamente dito, e, em outras, como um padrão de comportamento que seguimos como se tivéssemos compactuado. Para o comentador, Hume condensa alguns temas e não explora questões de fenomenologia e etiologia, além disso, Wiggins alega que o filósofo poderia ter dedicado maior atenção àquelas convenções com as quais qualquer indivíduo [*putative/hipotético*] concordaria em detrimento de qualquer convenção alternativa. Wiggins (2003, p. 137) afirma que, apesar das críticas possíveis, a estrutura geral do argumento humeano está clara, a saber, “as virtudes como veracidade, honestidade e justiça são redirecionamentos da benevolência ou humanidade” e é possível explicar em que medida estas virtudes podem tomar um rumo diferente, e até contrastante àqueles da humanidade e do amor-próprio. São virtudes artificiais, portanto, pois não surgem diretamente da natureza humana independentemente de convenção ou pacto.

## 2.5 CONVENÇÕES SOCIAIS E A MANUTENÇÃO DA SOCIEDADE

Considerando o esquema humeano, cabe questionar o que nos leva a aderir ou seguir aceitando as convenções sociais mesmo quando elas se opõem diretamente ao nosso interesse ou ao interesse geral. No primeiro caso, em função de uma ação particular justa, um homem pode ser levado à pobreza, no segundo, a justa devolução de uma fortuna a uma pessoa avarenta e fanática pode ser prejudicial à sociedade. Para Hume, percebendo o quão útil a probidade e a honra são para si e para a sociedade, os pais educam seus filhos para que logo cedo assimilem estes princípios, permitindo que seja inculcada em suas mentes a noção de que a observância das regras mantém a dignidade e a honra da sociedade, enquanto sua violação implica o oposto.

Ainda no *Tratado*, Hume indica várias razões para a aceitação do esquema geral da justiça e dos princípios dela derivados. Uma delas é a associação das ações de justiça com a beleza moral, e as ações injustas com a fealdade. Em função do princípio da simpatia, já explicado, somos levados a participar dos sentimentos das outras pessoas, inclusive daqueles sentimentos dos quais somos objetos. Em função disso, as ações e caracteres que, examinados de maneira geral, produzem satisfação, são associados à virtude e, contrariamente, os que produzem desprazer são associadas ao vício. O esquema geral da justiça é útil e causa-nos, de maneira geral, a satisfação referente à virtude.

A injustiça, portanto, é associada ao vício. Esta associação é possível apenas no contexto de uma sociedade civilizada e ela é sempre mediada pela nossa reflexão, sendo necessário que

encontremos razões para julgar e agir em função dela. Estas razões, por sua vez, não estão desconectadas de nossa sensibilidade. Para Hume, a razão não é capaz de enxergar a virtude ou vício nas ações e, portanto, não saberia identificar a justiça ou injustiça. Quando tratamos de razões ou do que é razoável, temos de considerar razões que surgem de nossa experiência e de nossos sentimentos. Wiggins (2003) chama a atenção para o fato de que o que é razoável não pode ser associado a uma razão teórica ou prudencial, porém depende essencialmente de nossa sensibilidade. É por essa via que Hume afirma em seu texto *O cético*:

Se um homem tem um vivo senso de honra e virtude, com paixões moderadas, sua conduta será sempre conforme às regras da moralidade: ou se ele se afastar deles, seu retorno será fácil e diligente. Por outro lado, quando se nasce de um estado de espírito tão perverso, de uma disposição tão calejada e insensível, de modo a não ter prazer pela virtude e humanidade, sem simpatia com os seus semelhantes, nenhum desejo de estima e aplauso, deve-se ser reconhecido como inteiramente incurável; E não remédio para isso na filosofia (HUME, 1993, p. 104)<sup>56</sup>

Para Hume, sua filosofia, ou qualquer outra, não é capaz de oferecer remédio para uma pessoa como esta, particularmente se ela não possui remorso para controlar inclinações viciosas e nem sentimento ou disposição para desejar um caráter melhor. Ou seja, não há argumentos para convencer alguém que não possui uma disposição natural para ver a beleza da virtude e fealdade do vício. Ou como sugere Wiggins (2003):

A razoabilidade da convenção (não a razoabilidade da prudência individual!) Ajuda a constituir a sua beleza moral e a beleza moral de sua observância. Sua beleza moral proporciona uma parte do que confere a qualquer indivíduo um bom motivo para observá-la. Não há nada mais a dizer? Na verdade, não (WIGGINS, 2003, p. 139)<sup>57</sup>.

Na etapa conclusiva de seu texto, Wiggins afirma que Hume conseguiu subsumir satisfatoriamente as virtudes artificiais ao seu sistema, todavia, alega que não é claro o quanto a ideia de convenção é capaz de fornecer uma saída ao problema que ele mesmo expõe, a saber, a questão dos atos de justiça aparentemente racionais. Relembrando, para Hume, o valor ou

---

<sup>56</sup> Cabe notar que na edição brasileira (1996) o tradutor escolheu o termo “bondade” onde optamos por “humanidade”. No original: “If a man have a lively sense of honour and virtue, with moderate passions, his conduct will always be conformable to the rules of morality: or if he depart from them, his return will be easy and expeditious. On the other hand, where one is born of so perverse a frame of mind, of so callous and insensible a disposition, as to have no relish for virtue and humanity, no sympathy with his fellow creatures, no desire of esteem and applause, such a one must be allowed entirely incurable; nor is there any remedy in philosophy” (HUME, 1993, p. 104).

<sup>57</sup> No original, “The reasonableness of the convention (not the reasonableness of individual prudence!) helps to constitute its moral beauty and the moral beauty of its observances. Its moral beauty affords one part of what gives any individual agent a good reason to observe it. Is there nothing more to say? Not really” (WIGGINS, 2003, p. 139).

mérito de uma ação não depende de sua adequação com a razão, com um senso de justiça ou mesmo com o resultado imediato daquela ação singular. A teoria humeana supõe que toda a ação é signo dos motivos dos agentes, o mérito delas, portanto, decorre dos motivos virtuosos que estão em sua base e não de uma suposta adequação com a razão ou qualquer fator externo.

Wiggins (2003) tenta expor que a saída humeana ainda não resolve essa questão. Ao tentar mostrar que o mérito da ação decorre de um fator interno ao agente e não externo, Hume teria de admitir que um homem justo seria a métrica, de certa maneira, para definir o que é uma ação justa. Essa não é uma saída plausível, uma vez que a razoabilidade da justiça depende de padrões de comportamento que assumimos e convencionamos em função de sua utilidade ou o bem que fazem para a sociedade. Parece, então, que o que determina o mérito dos motivos do indivíduo são esses padrões e convenções, isto é, algo externo ao agente. O que define um homem justo, aponta Wiggins, é “seu forte apego a certas *práticas e resultados*, a saber, aqueles apontados em certas convenções particulares” (2003, p, 140)<sup>58</sup> e o desejo de que elas definam e regulem sua vida e a de seus semelhantes. Se essa definição está correta, alega o autor, Hume não pode insistir em subsumir o mérito das ações ao mérito dos motivos, afinal, o mérito de ambos decorre de sua conformidade com os padrões, práticas e convenções anteriormente estabelecidos em função de sua utilidade ou beneficência à sociedade. Nas palavras de Wiggins:

Se isso é correto, então não há espaço para Hume persistir na afirmação de que ‘ações virtuosas derivam seu mérito apenas de motivos virtuosos e são consideradas meramente enquanto signos desses motivos’. Pela própria teoria humeana, ações justas e motivos justos dependem, para possuírem mérito, de sua conformidade com as práticas que são de certa forma benéfica - e pode até mesmo ser submetido a um teste adicional do sagrado princípio do consentimento (WIGGINS, 2003, p, 139)<sup>59</sup>.

O argumento de que os motivos ou o caráter são virtuosos em função de sua conformação com práticas que são regularmente reconhecidas como benéficas foi defendido anteriormente pelo filósofo Alfred Ayer, em seu livro *Hume* (1980). De acordo com Ayer, devemos evitar deixar-nos enganar pela afirmação de que as ações são signos de nossos motivos e apenas boas em função de um bom motivo ou caráter. Os motivos não são intrinsecamente virtuosos ou bons em si mesmos. Segundo o autor,

---

<sup>58</sup> No original: “A just person is a person with a strong attachment to certain *practices* and *outcomes*, namely those singled out in certain particular conventions” (WIGGINS, 2003, p. 140).

<sup>59</sup> No original: “If this is correct, then there is no room for Hume to persist in the claim that ‘virtuous actions derive their merit only from virtuous motives, and are considered merely as signs of those motives’. By the Humean theory itself, just acts and just motives depend for their merit on their conformity to practices that are in a certain way beneficial – and could even be subjected to the additional test of the sacred principle of consent” (WIGGINS, 2003, p, 139).

Devem sua bondade apenas ao fato de que eles *habitualmente* suscitam ações moralmente aprovadas. São as consequências que dão o tom: e os motivos são trazidos à luz somente porque pode-se contar regularmente com eles para produzir ações beneficentes (AYER, 2003, p. 119).

Nesses termos, parece difícil evitar o círculo anteriormente mencionado. O mérito ou virtude não está na ação particular, uma vez que Hume entende que ações virtuosas são apenas signos de motivos virtuosos, mas também os motivos e o caráter não são intrinsecamente virtuosos, pois eles dependem de sua conformação com práticas regularmente aprovadas. Isso poderia sugerir que o mérito ou a virtude encontram-se nessas ações ou práticas, e não nos motivos. Devemos perguntar-nos o que faz com que determinadas práticas sejam regularmente aprovadas em detrimento de outras? A resposta pode direcionar uma saída para esse círculo, a saber, sua conformidade com o que Hume chama de princípios humanitários. Estes princípios já estão presentes no *Tratado*, ainda que com pouca ênfase. Nesta obra, como já mencionamos, Hume tenta mostrar como o mecanismo da simpatia é capaz de explicar a maioria dos fenômenos morais. Essa tentativa de evitar abordagens metafísicas tornou a obra confusa e, de certa forma, distante de uma proposta positiva. Hume recorre aos princípios humanitários quando argumenta que em geral os motivos da ação são distintos de um sentido de dever.

Suponhamos um homem que pratica muitas boas ações; alivia os sofredores, reconforta os aflitos e leva sua bondade até os mais desconhecidos. Nenhum caráter poderia ser mais amável e virtuoso. Vemos essas ações como provas de um grande sentimento humanitário. Esse sentimento humanitário confere um mérito às ações. O respeito pelo mérito é, portanto, uma consideração secundária, derivada do princípio antecedente do sentimento humanitário, que é meritório e louvável (T 3.2.1.6).

Dessa forma, Hume alega que é possível estabelecer como máxima “*que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto de sua moralidade*” (T 3.2.1.7). Todavia, na sequência do texto, sugere que é possível que o sentido da moralidade ou do dever possam gerar uma ação, como no caso de uma pessoa que reconhece um princípio virtuoso comum na natureza humana, entretanto ela mesma é não encontra esse princípio em si. Dessa forma, busca realizar ações apenas pelo sentido de dever e mesmo sem a motivação primária cumprir com seu dever. O exemplo de Hume é o de um homem que, apesar de não se sentir grato, realiza ações de gratidão pelo prazer de cumprir com seu suposto dever.

Ayer (2003) também sugeriu que as ações podem ser realizadas a partir de um senso de dever, como no caso de um homem cuja disposição seja mesquinha e, ao envergonhar-se dessa

constatação, resolva realizar atos de generosidade. É possível que, com o tempo, segue Ayer, sua relutância inicial seja superada, contudo não é necessário que isso aconteça para que suas ações sejam moralmente boas. Na contramão da filosofia kantiana, no entanto, é preferível que possuamos uma natureza benevolente, e que nossas ações fluam facilmente desse caráter, ao invés de dependermos de uma noção de dever que é externa a nossa própria condição natural, assim, “possuir um senso de dever como motivo primário para agir bem é antes um motivo de depreciação, já que isto sugere que se carece de benevolência natural” (AYER, 2003, p. 119)<sup>60</sup>.

Em função dessa inversão, também é possível inferir, e Wiggins (2003, p. 140) o faz, que, para avaliar as nossas convenções e ações, é necessário que nossa avaliação moral possa se deslocar da mera avaliação do estado de caráter para o estado de coisas. A teoria humeana, sugere Wiggins, poderia ser classificada, assim como a de Aristóteles e a de Nietzsche, como uma teoria da virtude, com o diferencial de poder definir o “agir corretamente em função de um estado de coisas resultante da realização do ato”, sem estagnar em um consequencialismo como os decorrentes de J. S. Mill. A conclusão de Wiggins é promissora:

O que uma filosofia moral madura pode buscar é um tipo de moralidade que abrange toda a gama de predicções morais, vendo-as como mutuamente irreduzíveis e mutuamente indispensáveis, não permitindo a primazia a traços de caráter ou práticas ou estados de coisas - ou permitindo primazia a todos de uma vez só. Tal teoria, não sendo nem consequencialista nem centrada na virtude, poderia assumir algumas das sutilezas dos fenômenos morais mesmos e dos nossos livramentos morais sobre eles (WIGGINS, 2003, p. 140)<sup>61</sup>.

Embora Hume não possua uma boa teoria do valor (talvez nem uma teoria, exatamente), o capítulo desta tese buscou evidenciar a ideia de caráter nos escritos humeanos. A hipótese de que as ações humanas possuem regularidade e de que podemos contar com ela em nossos juízos morais pode configurar o primeiro passo para tornar explícita a noção de universalidade moral em Hume. As consequências gerais das ações são indispensáveis para definirmos quais motivos ou traços de caráter são virtuosos e, com isso, julgar corretamente ações particulares. Nesse sentido, as ações são qualificadas por sua tendência a gerar resultados que nos agradam. Ayer (2003) está correto em afirmar que o caráter não pode ser considerado intrinsecamente virtuoso,

<sup>60</sup> Como é ressaltado pelo próprio Ayer (2003), essa oposição entre Hume e Kant é ainda mais profunda, uma vez que o filósofo alemão associa à ideia de dever a de liberdade, ao defender que uma ação só possui valor moral se realizada de forma livre, e isso é possível apenas se ela for realizada a partir de uma noção de dever.

<sup>61</sup> No original: “What a grown-up moral philosophy might attempt is an account of morality that embraces the full gamut of moral predications, seeing them as mutually irreducible and mutually indispensable, allowing no primacy to character traits or practices or states of affairs—or allowing primacy to all at once. Such a theory, being neither consequentialist nor virtuecentred, might take on some of the subtlety of the moral phenomena themselves and of our moral deliverances upon them”. (WIGGINS, 2003, p. 140).

senão em função de sua adequação ou não aos padrões que aprovamos. Todavia, é possível pensar que estes padrões são aprovados porque são constituídos de ações que consideram interesses propriamente humanos. O que é útil ou agradável é objeto de nossa aprovação e seu oposto é reprovado. Aprovamos porque agrada, e agrada porque nos importamos, talvez em função de uma simpatia natural ou da posse de sentimentos humanitários. Considerando seriamente essa hipótese: se a virtude, por um lado, não existe independente de uma perspectiva humana, por outro, não existiria se não possuíssemos uma inclinação ao bem público, ou ao menos um sentimento capaz de mover-nos na direção de um bem comum.



### 3 *IS-UGHT PROBLEM* E A NORMATIVIDADE EM HUME

No presente capítulo revisitaremos alguns dos problemas levantados pela tentativa de se dar uma resposta naturalista à questão da normatividade na moral. Com o advento de novos estudos em psicologia e em neurociência, porém não exclusivamente por isso, muitos filósofos têm se esforçado em buscar alternativas para explicar o dever ou as obrigações morais, considerando a sensibilidade como parte essencial da experiência moral. Assim, torna-se frutífero reconsiderar algumas discussões que têm origem ainda na modernidade. O roteiro do presente capítulo será o seguinte: após a parte introdutória, contemplando o influente estudo de Joshua Greene (2001), apresentaremos brevemente um problema levantado por Kant (2009) sobre a impossibilidade de uma noção de dever ou obrigação moral cuja origem possua elementos da experiência. Para o filósofo alemão, o dever moral pressupõe uma ideia de valor absoluto que inviabilizaria uma abordagem empirista da normatividade. Segue-se que uma teoria moral calcada na sensibilidade não seria capaz de gerar leis morais genuínas. A crítica kantiana pode ser associada ao problema *is-ought*, contextualizado no *Tratado* de Hume. O debate sobre esse assunto teve grande repercussão na contemporaneidade, pois além de ter influência direta na interpretação da obra do filósofo escocês, aponta para uma lógica intrigante sobre a impossibilidade de derivar deveres de meras descrições de fatos. Dedicaremos-nos à resposta de MacIntyre (1969), que desafia a interpretação tradicional dessa passagem, mantendo o debate em movimento. Nesse sentido, pretendemos mostrar que a noção de dever oferecida por Hume é circunscrita ao campo da contingência, e difere daquela defendida pela tradição, afastando uma noção de obrigação moral da visão legalista de normatividade. Segue-se que há espaço para pensarmos a normatividade a partir de uma moral naturalista, porém é preciso abrir mão do conceito robusto de dever no sentido tradicional.

#### 3.1 SENSIBILIDADE E JUÍZOS MORAIS

Importantes sistemas filosóficos preocuparam-se em responder a questão básica sobre os fundamentos últimos da moral, a saber: a moral é derivada da *razão* ou da *sensibilidade*? Essa questão pode ter diferentes formulações, mas remete a duas perspectivas essenciais para o debate filosófico. A primeira é de natureza epistemológica e diz respeito à origem da moralidade; a segunda é de natureza psicológica e questiona sobre a motivação moral. Ambas as questões estão tradicionalmente conectadas e, dessa forma, as conclusões sobre uma podem

influenciar no desenvolvimento da outra. Isso justificaria o porquê de estudos científicos sobre o comportamento humano, como veremos a seguir, suscitarem questões epistemológicas sobre as origens da moralidade.

Grande parte das teorias morais clássicas, como resposta para a questão acima, supunha ser a moral fundada essencialmente na razão, e a mera descoberta de seus preceitos garantiria um efeito motivador. Para essas teorias, o objetivo da filosofia moral é descobrir os preceitos eternos e imutáveis que existem independentemente da nossa natureza sensível. O debate alargou-se principalmente com o surgimento, na modernidade, do empirismo britânico e das teorias do senso moral, que alegavam que a moral é fruto da sensibilidade. Nessa perspectiva, a sensibilidade, como apontou David Hume em suas obras sobre moral, teria um papel essencial em nossos juízos e ações morais. Immanuel Kant, por sua vez, respondeu a estas teorias afirmando que a moral é derivada de conceitos puros da razão, a qual teria a capacidade de nos motivar através do sentimento de respeito, de origem também racional.

Apesar da vantagem histórica das teorias morais racionalistas ou intelectualistas em relação àquelas que defenderam a importância da sensibilidade, alguns estudos conduzidos nas áreas da psicologia e da neurociência têm mostrado que a sensibilidade possui relevante papel em nossas decisões morais. É o que revela o estudo realizado por Joshua Green, em 2001, que remonta aos experimentos de Philippa Foot, da década de 1950. Teorias naturalistas da moral reaparecem com novo fôlego e com elas importantes questões são colocadas, tais como: pode o naturalismo, de bases empiristas e natureza contingente, ser um obstáculo para a normatividade<sup>62</sup>?

Em seu influente artigo *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment* (2001), Joshua Greene afirma que embora a tradição racionalista tenha dado ênfase à razão para os nossos juízos morais, estudos em neurociência têm mudado essa tendência e creditado às emoções um papel também relevante na moralidade. Apesar de que ambas, razão e emoções<sup>63</sup>, possam desempenhar funções importantes nas avaliações morais, sabe-se pouco sobre seus correlatos neurais. Em função disso, Greene (2001) realizou estudos em neurociência utilizando dilemas morais que ficaram conhecidos como o *Trolley dilemma* e o *Footbridge dilemma*. O primeiro dilema trata de um trem que está descontrolado e, se seguir no caminho

---

<sup>62</sup> Compreendemos aqui a normatividade de forma semelhante à noção de ética normativa apresentada por Flanagan (2016, p. 26), a saber, a perspectiva da ética, que em vez de mostrar-nos como as pessoas agem e pensam moralmente, indica-nos “como devemos sentir, pensar e agir”. Não se trata de leis ou normas em si, mas de o que dentro de uma perspectiva naturalista significa possuir obrigações ou deveres morais.

<sup>63</sup> Não pretendemos, por enquanto, diferenciar emoções e sentimentos. Para os propósitos do presente capítulo, é necessário que saibamos que eles fazem parte da sensibilidade humana em contraposição à esfera racional.

original, causará a morte de 5 pessoas, entretanto, se a chave for acionada, o trem mudará de direção e causará a morte de apenas 1 pessoa. O segundo dilema é semelhante, contudo, em vez de apertar um botão, para salvar cinco pessoas, é necessário empurrar uma pessoa gorda e desconhecida de cima de uma passarela para, com isso, impedir o trem de seguir seu trajeto. Quando perguntados se deveriam acionar a chave, a maioria das pessoas disse que sim. No entanto, a maior parte respondeu que não empurraria a pessoa gorda.

Estruturalmente, são duas situações semelhantes, uma pessoa é sacrificada para que cinco sobrevivam. Greene questiona, portanto, o que torna moralmente aceitável a morte da pessoa no primeiro caso e inaceitável no segundo? A primeira hipótese é kantiana e aponta que apenas na segunda situação a pessoa está sendo utilizada como um meio para um fim. Porém, outros exemplos semelhantes ao da *Footbridge* foram propostos e essa alternativa tornou-se ineficaz, logo, a solução kantiana não poderia ser uma justificativa. Greene sugere, portanto, que a diferença crucial entre o *Trolley Dilemma* e o *Footbridge Dilemma* “reside na tendência deste último a engajar as emoções das pessoas de uma forma que o antigo não faz” (GREENE, 2001, p. 2106)<sup>64</sup>. O estudo não pretendeu dar uma resposta final à questão dos fundamentos da moral, mas foi o primeiro que trouxe fortes evidências de que as emoções possuem um papel fundamental em nossos juízos morais.

Após a publicação do artigo de Greene (2001), muitos estudos semelhantes foram realizados e corroboraram com seu resultado, apontando a participação das emoções em nossos juízos morais. Não pretendemos, neste capítulo, dedicar-nos a estes estudos, senão promover o debate sobre a normatividade em termos naturalistas na moralidade, considerando a importância da sensibilidade, no intuito de contribuir para o seu florescimento. Para isso, apontaremos dois argumentos, nas figuras de Kant e Hume, que destacam dificuldades para a naturalização da normatividade. O primeiro é o argumento kantiano de que apenas um dever necessário, que só pode ter origem em uma pura razão e não na sensibilidade, é capaz de arcar com o valor absoluto atrelado a uma lei moral. O segundo é o mencionado *is-ought problem*, que questiona a possibilidade de criarmos sentenças prescritivas com o termo “deve” a partir de sentenças descritivas com o termo “é”.

Na sequência do capítulo, buscaremos mostrar que esses argumentos podem ser compatibilizados, na medida em que determinam que uma teoria de cunho naturalista não pode arcar com um tipo de normatividade legalista de valores absolutos. Seguindo os passos de Kant, isso significaria a impossibilidade de o naturalismo suportar uma teoria normativa,

---

<sup>64</sup> No original: “lies in the latter’s tendency to engage people’s emotions in a way that the former does not” (GREENE, 2001, p. 2106).

principalmente se este possui pretensões universalistas. Para Hume, porém, a normatividade, naqueles termos, não ser compatível com o naturalismo, informa que devemos abrir mão da maneira como descrevemos o dever ou a obrigação moral e abraçarmos uma alternativa mais modesta. Assim, concentraremos nossas reflexões principalmente neste segundo ponto, afinal, este argumento serviu, posteriormente, aos propósitos dos comentadores e críticos de uma abordagem construtiva, por assim dizer, da moral humeana. Sem pretender dar fim ao debate, nossa sugestão é a de que a questão *is-ought* está contextualizada em sua crítica à capacidade da razão em distinguir a virtude do vício e, provavelmente, deva ser compreendida como uma crítica àqueles sistemas morais modernos de base racionalista intuicionista ou religiosa. Além disso, pretendemos apresentar reflexões teóricas que encaminham para um entendimento de que Hume defendeu uma noção de dever menos robusta e, portanto, uma concepção moderna de normatividade em termos naturalistas<sup>65</sup>.

É de origem kantiana o argumento que veta que uma concepção de dever calcada na sensibilidade possa oferecer uma noção de obrigação moral em um sentido absoluto. A crítica de Kant a tal empreendimento é desenvolvida ao longo de sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e dirige-se às teorias morais que possuem elementos empíricos em sua base. Grosseiramente, seu argumento era de que não é possível deduzir leis morais absolutamente necessárias de teorias de base empirista. Nas palavras do filósofo:

Todo o mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta [...] não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar regra prática, jamais, porém, uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quicá quanto a um único motivo apenas (KANT, 2009, p. 71).

Para Kant (2009, p. 101), apenas a *boa vontade* possui valor absoluto, e é a partir dessa constatação, calcada na razão comum, que Kant sente-se seguro ao criticar a tentativa do empirista de encontrar algum valor em regras que têm a própria boa vontade como base<sup>66</sup>. Nesse sentido, uma teoria naturalista não seria capaz de arcar com uma *lei* universal em sentido estrito,

---

<sup>65</sup> Adiante, apresentaremos uma posição que viabiliza o universalismo em uma perspectiva naturalista em bases humeanas, defendida por Adriano Naves de Brito (2010) e também recorreremos a algumas considerações de James Lenman (2010) sobre a contingência associada às posições naturalistas, a fim de mostrar que sua defesa não pode ser um obstáculo para a normatividade, mas uma oportunidade para repensarmos o modelo usual. No próximo capítulo, indicaremos algumas propostas que surgem nesse novo cenário.

<sup>66</sup> Em suas palavras: “não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*” (KANT, 2009, p. 101).

pois seu valor sempre estaria condicionado à natureza sensível humana, ou seja, seu valor não poderia ser absoluto, pois a natureza sensível humana não o é. Kant compreende que uma teoria naturalista pode até possuir regras prudenciais, cuja universalidade poderia ser compreendida enquanto abarcando toda a espécie humana, todavia nunca seria capaz de possuir uma lei de valor absoluto.

A crítica kantiana é válida. Uma teoria de base empirista não pode arcar com uma lei absoluta. É possível afirmar, porém, que a lei de Hume pode, de certo modo, ter antecipado esse argumento. A diferença fundamental entre Hume e Kant sobre obrigações morais, ao menos como compreendemos ambos, é que o filósofo escocês aceita que a normatividade moral pode existir sem a severidade de uma lei absoluta, enquanto o filósofo alemão é contrário a tal perspectiva. Se compreendermos as obrigações morais como regras prudenciais cuja exigência é derivada de necessidades próprias de nossa natureza sensível, podemos, sim, pensar em um “dever moral” naturalista. Mas se, com Kant, compreendemos que o dever moral não pode ser outra coisa que uma lei deduzida da razão e independente da sensibilidade, então o naturalismo pode ser um obstáculo à normatividade.

### 3.2 O *IS-UGHT PROBLEM* E A NORMATIVIDADE NATURALIZADA

A metodologia traçada por Hume em sua teoria moral foi analisar a linguagem moral corrente e, a partir disso, encontrar as raízes de nossas distinções morais. Essa abordagem inicial, de cunho descritivo, bem como a ausência de um conjunto de leis morais, parece obscurecer suas pretensões a uma ética normativa. Não parece plausível, contudo, afirmar que Hume tenha descartado a existência de uma noção de dever moral<sup>67</sup>. Conforme o próprio autor, “A finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever [duty]”, todavia, não é a fria prescrição ou conjunto de leis abstratas que nos motivará a agir de uma ou outra maneira, segundo Hume, é “pelas adequadas representações da deformidade do vício e da beleza da virtude” que a especulação moral nos estimula aos hábitos que nos auxiliam a “evitar o primeiro e abraçar a segunda” (EPM 1.7).

A interpretação de Hume como um autor que nega a esfera da normatividade - o que seria um impasse para seu próprio naturalismo - é decorrente da interpretação tradicional da passagem conhecida como *is-ought*, na qual o filósofo estaria supostamente negando a

---

<sup>67</sup> Para Flanagan (2016, p. 27), a interpretação da passagem sobre a falácia de deslocar-se de um “é” para um “deve” demonstrativamente como a recusa da possibilidade de uma ética normativa não condiz com a leitura adequada da obra de Hume.

possibilidade de deduzir um *deve* de um *é*. Vamos analisar essa passagem e tentar mostrar que ela dirige-se às teorias morais modernas racionalistas intuicionistas ou religiosas, e que a noção de dever moral por elas defendida difere da noção humeana. Acreditamos que a interpretação tradicional está equivocada e que Hume não pretendeu estabelecer um decreto, ou reconhecer que uma barreira intransponível entre os âmbitos do ser e do dever, contudo apenas inferir que a ligação entre estes planos não ocorre a partir de uma intuição da razão, mas depende também da sensibilidade.

O *Is-ought problem* diz respeito à passagem a seguir, que fecha a seção I da parte I do livro III de seu *Tratado*:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece totalmente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre o vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem percebida pela razão (T 3.1.2.27)<sup>68</sup>.

O *is-ought problem* tornou-se um dos mais controversos focos de debate em filosofia moral. A interpretação padrão dessa passagem é de que Hume revela uma falácia lógica das teorias morais que tentam deduzir um *deve* de um *é*. Dessa forma, grande parte dos comentadores entende que Hume instituiu uma lacuna lógica intransponível entre o plano do ser e do dever. Segue-se que, se aceitamos o argumento *is-ought*, encontramos-nos em apuros para explicar a normatividade em termos naturalistas. Alguns filósofos como MacIntyre, Hunter

---

<sup>68</sup> No original: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason” (T 469).

e Hudson (1969) contrapuseram-se à interpretação clássica da passagem no contexto da obra de Hume, como veremos a seguir, dando novos rumos ao debate<sup>69</sup>.

### 3.3 MACINTYRE EM *IS-UGHT*

Em oposição à tradição clássica de interpretação do *is-ought problem*<sup>70</sup>, MacIntyre (1969) entendeu que essa passagem não foi compreendida adequadamente pelos contemporâneos de Hume. Segundo ele, Hume não pretendeu revelar uma lacuna intransponível entre o *é* e o *deve*, porém buscava evidenciar que é preciso esclarecer como se dá a passagem de um tipo de sentença para o outro, algo que ele mesmo faz em sua teoria moral. MacIntyre levanta duas questões formais para defender sua posição na quarta seção de seu artigo, a saber, a passagem de Hume não define efetivamente que não seja possível passar de um *é* para um *deve*, mas que é “totalmente inconcebível como isso possa ser feito” (MACINTYRE, 1969, p. 44) e apesar de os comentadores apontarem que Hume utiliza de ironia em seus escritos, essa parece não ter sido uma dessas ocasiões. A segunda questão diz respeito ao significado do conceito *deduction*, que foi compreendido contemporaneamente como *entailment*, uma vez que nos tempos de Hume era frequentemente utilizado, inclusive por ele, com o sentido de *inference*. Qual foi então o objetivo dessa passagem? Segundo MacIntyre, “o que ele faz é questionar como as regras morais podem ser inferidas de declarações factuais e no resto do livro III do Tratado ele fornece uma resposta a sua própria questão” (MACINTYRE, 1969, p. 44)<sup>71</sup>. Nesse sentido, a crítica de Hume estava endereçada aos sistemas morais vulgares [*vulgar*], como ele entendia os sistemas morais religiosos de seu tempo. Hume estava preocupado com as consequências que argumentos de cunho religioso poderiam gerar. Dessa forma, ele tentara mostrar quais os fatos são relevantes para a formação de sentenças prescritivas e como isso poderia ser feito sem incorrer naquela falácia.

MacIntyre (1969) alega que, seguidamente, as contribuições de Hume para a ética são interpretadas como dependentes dessa passagem, como uma espécie de “ortodoxia”, como na

---

<sup>69</sup> Há uma disputa sobre a correta interpretação do *is-ought problem*, bem como as implicações decorrentes de cada possível interpretação, na obra de Hume, ou seja, qual o sentido dela no contexto do *Tratado*. Outra linha de debate descola o problema da obra humeana e compreende separadamente como uma questão lógica importante para o debate moral e pretende responder se é possível ou não derivar deveres de fatos ou mesmo se há uma distinção relevante entre sentenças descritivas e sentenças avaliativas.

<sup>70</sup> Para contextualizar o debate *is-ought problem*, siga os passos da introdução de Hudson, editor da obra *The Is-Ought Question* (1969).

<sup>71</sup> No original: “What he does is to ask how and if moral rules may be inferred from factual statements, and in the rest of book III of the *Treatise* he provides an answer to his own question” (MACINTYRE, 1969, p. 44).

utilização do termo *lei-de-Hume*, cunhado por Hare. Segundo MacIntyre (1969, p. 36), a interpretação usual dessa passagem entende que Hume afirmou que “nenhum conjunto de premissas não morais pode implicar uma conclusão moral”, assim, ele seria um defensor da autonomia da moral ao opor-se à tentativa de encontrar um fundamento não moral para ela. MacIntyre busca mostrar que a interpretação clássica está incorreta.

O primeiro ponto de MacIntyre (1969) é que a interpretação contemporânea deu pesos diferentes ao tratamento humeano da questão *é-deve* em comparação com a questão dos argumentos indutivos. Para Hume, é contraproducente tentar tornar um argumento indutivo em um argumento dedutivo. Citando o exemplo de Strawson lembrado por MacIntyre (1969, p. 37), “uma chaleira está há dez minutos no fogo, logo, ela deve estar fervendo por agora”. Se tentamos formar uma premissa maior “sempre que uma chaleira estiver no fogo por dez minutos, ela ferve” permaneceremos com o problema da justificação da indução, afinal, ela está presente já na premissa. Nesse sentido, MacIntyre (1969) alega que, se para Hume não faz sentido apresentar argumentos indutivos como dedutivos, não haveria motivos para a defesa de que argumentos morais precisam ser dedutivos. Em suas palavras:

Pode-se considerar que, uma vez que Hume sustenta em algumas passagens sobre indução pelo menos que argumentos são dedutivos ou defeituosos, poderíamos razoavelmente esperar que ele sustente que, uma vez que as premissas factuais não podem implicar conclusões morais - como certamente não podem - não pode haver conexões entre Afirmações factuais e julgamentos morais (outras talvez mais do que conexões psicológicas). Mas neste momento tudo que eu estou sugerindo é que nossa desaprovação contemporânea de Hume na indução faz nossa desaprovação contemporânea do que nós entendemos como sendo Hume em fatos e normas parece estranha. É só agora que eu quero perguntar se - assim como a atitude de Hume para a indução é muito mais complexa do que aparece em seus momentos mais céticos e é, portanto, susceptível de má interpretação - suas observações sobre "é" e "deve" não são apenas passíveis de receber, mas de fato receberam uma interpretação equivocada (MACINTYRE, 1969, p. 38)<sup>72</sup>.

Além disso, o autor pondera, conforme apresentaremos a seguir, que mesmo se a interpretação da tradição estivesse correta, Hume teria sido o primeiro a violar a intransponível barreira lógica por ele advertida em sua própria teoria moral.

---

<sup>72</sup> No original: “It might be held that, since Hume holds in some passages on induction at least that arguments are deductive or defective, we could reasonably expect him to maintain that since factual premises cannot entail moral conclusions - as they certainly cannot - there can be no connections between factual statements and moral judgements (other perhaps than psychological connections). But at this point all I am suggesting is that our contemporary disapproval of Hume on induction makes our contemporary disapproval of what we take to be Hume on facts and norms seem odd. It is only now that I want to ask whether - just as Hume's attitude to induction is much more complex than appears in his more skeptical moments and is therefore liable to misinterpretation- his remarks on 'is' and 'ought' are not only liable to receive but have actually received a wrong interpretation” (MACINTYRE, 1969, p. 38).

Hume utiliza elementos psicológicos e sociológicos em sua obra moral. MacIntyre (1969) ressalta ainda que muito comentadores descreveram certa confusão entre lógica e psicologia em sua teoria. De qualquer forma, MacIntyre reconhece que os aspectos sociológicos exibidos por Hume possuem um lugar essencial na estrutura do argumento. Podemos encontrar um exemplo disso em suas considerações sobre a justiça. Para Hume (T, 3.2.2), devemos obedecer às regras de justiça, ainda que um ato singular possa parecer contrário ao interesse público ou privado, há um esquema geral que garante o bem-estar social geral, bem como de cada indivíduo. Qualquer sofrimento é momentâneo e “amplamente compensado pela persuasão firme da regra, e pela paz e ordem, que estabelece na sociedade”<sup>73</sup>. Hume está afirmando, portanto, que seguir as regras da justiça garante não só o interesse público, mas o nosso interesse individual a longo prazo, já que, sem a justiça, a sociedade dissolver-se-ia, e todos sofreríamos de piores maneiras que em qualquer circunstância em sociedade.

Para MacIntyre, estas considerações são ao, mesmo tempo, lógicas, sociológicas e morais, ou seja, pensa que “é logicamente apropriado justificar as regras da justiça em termos de interesse”, “observar tais regras de fato nos conduz ao interesse público” e “estas regras são de fato justificadas pois conduzem ao interesse público” (MACINTYRE, 1969, p. 40). Nesse sentido, Hume acredita que é possível justificar as regras de justiça e que este tipo de justificação, que abrange considerações factuais, é válido. Ocorre que, segundo MacIntyre (1969), ao fazer isso, Hume está derivando um *deve* de um *é*. Segue-se que, se a interpretação tradicional do *is-ought* está correta, Hume estaria, nesta e em outras ocasiões, violando a interdição que ele mesmo revelou.

É compreensível que Hume utilize esse tipo de justificação na medida em que, como afirma aponta MacIntyre, a própria ideia de obrigação moral, para ele, é dependente ou associada a ideia de um consenso ou do interesse comum. De acordo com o autor:

Ou seja, a noção de "deve" é para Hume apenas explicável em termos da noção de um consenso de interesse. Dizer que devemos fazer algo é afirmar que há uma regra comumente aceite; E a existência de tal regra pressupõe um consenso de opinião quanto ao lugar onde estão nossos interesses comuns. Uma obrigação é constituída em parte por tal consenso e o conceito de "dever" está logicamente dependente do conceito de interesse comum e só pode ser explicado em termos dele (MACINTYRE, 1969, p. 41)<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> No original: “amply compensated by the steady prosecution of the rule, and by the peace and order, which it establishes in society” (T, 3.2.2).

<sup>74</sup> No original: “That is, the notion of 'ought' is for Hume only explicable in terms of the notion of a consensus of interest. To say that we ought to do something is to affirm that there is a commonly accepted rule; and the existence of such a rule presupposes a consensus of opinion as to where our common interests lie. An obligation is constituted in part by such a consensus and the concept of 'ought' is logically dependent on the concept of a common interest and can only be explained in terms of it” (MACINTYRE, 1969, p. 41).

MacIntyre (1969, p. 41). vai ainda mais longe ao contrastar as teorias de Hume e Mill, mostrando que o segundo não teria cometido a falácia naturalista, uma vez que ele não deriva o princípio “temos de possuir a maior felicidade do maior número” de declarações sobre o que os homens buscam ou desejam. Para ele, esse é o princípio supremo da moral. Assim, ao considerar a declaração “nós temos que fazer o que for para o benefício da maioria do povo”, Mill consideraria moralmente errado negar, ao mesmo tempo que faria sentido negar, por considerar em si contingente. Para Hume, no entanto, “negar essa afirmação seria insensato, pois separaria o dever da noção de consenso de interesse”, esvaziando o seu significado. Essa declaração seria, portanto, “uma verdade necessária adjacente à moral” (MACINTYRE, 1969, p. 41).

Ainda em contraste com Mill, MacIntyre sugere que o princípio básico de sua ética é um princípio moral e não é em si derivado de fatos. Entretanto, as regras morais humeanas são justificadas na medida em que possuímos interesses em comum. Segue-se que, se de fato não possuímos interesses em comum, as regras da moral perdem força justificativa. Para justificar a derivação que Hume faz da moral a partir do interesse, ele precisa apelar para os fatos. Isso o coloca novamente em oposição à interpretação tradicional do *is-ought*. Nas palavras de MacIntyre:

Um último ponto sobre o contraste entre Hume e Mill: Uma vez que o princípio básico de Mill em ética é um princípio moral e o de Hume é uma definição de moralidade, eles exigem diferentes tipos de defesa. Como Hume defende esta visão da derivação da moralidade do interesse? Através dos factos. Como de fato induzimos alguém a fazer o que é justo? Como de fato justificamos ações justas de nossa parte? Ao observar as respostas que devemos dar a perguntas como essas, Hume acredita que sua análise é justificada (MACINTYRE, 1969, p. 42)<sup>75</sup>.

A crítica à tradição de leitura que se formou a partir da questão *is-ought* aponta para uma questão fundamental, qual seja, reduzir estudos morais a um formalismo em vez de contribuir com eles, pode afastar-nos do que é essencial para a moral. Alega-se, segundo MacIntyre (1969), que Hume teria estabelecido um argumento formal entre o *é* e o *deve* e o resultado disso para a ética seria “desconcertante”, afinal, “a conexão entre moralidade e

---

<sup>75</sup> No original: “One last point on the contrast between Hume and Mill: since Mill's basic principle in ethics is a moral principle, but Hume's is a definition of morality, they demand different types of defense. How does Hume defend this view of the derivation of morality from interest? By appeal to the facts. How do we in fact induce someone to do what is just? How do we in fact justify just actions on our own part? In observing what answers we have to give to questions like these, Hume believes that his analysis is justified” (MACINTYRE, 1969, p. 42).

felicidade é feita para parecer puramente contingente e acidental” (MACINTYRE, 1969, p. 44)<sup>76</sup>. Segue-se que qualquer filósofo que acredite que exista alguma conexão necessária entre moral e felicidade pode ser acusado de cometer a falácia naturalista.

A reinterpretação oferecida por MacIntyre aparece como alternativa à tradição formalista em ética. Mesmo que possamos estabelecer uma vinculação entre o *é* e o *deve*, MacIntyre acredita que essa não é uma abordagem adequada. Podemos formalizar um argumento (exemplo do autor) dessa forma: “Se eu enfiar uma faca em Smith, eles me mandarão para a prisão; mas eu não quero ir para a cadeia; Então eu não deveria (seria melhor não) enfiar uma faca nele” (MACINTYRE, 1969, p. 45). Contudo, esse tipo de formalização parece contraproducente, uma vez que não conseguiríamos evitar o problema da indução, e teríamos de comprometer-nos com uma noção de vinculação [*entailment*], obscurecendo a transição do *é* para o *deve*, que é passível de compreensão mediante as chamadas *noções ponte* [*bridge notions*] - como *querer*, *precisar*, *desejar* - sem as quais as noções morais, segundo MacIntyre, seriam ininteligíveis. Em suas palavras:

É feita nessa inferência pela noção de “querer”. E isso não é um acidente. Os exemplos de Aristóteles de silogismos práticos tipicamente têm uma premissa que inclui alguns termos como “serve” ou “agrada”. Poderíamos dar uma longa lista dos conceitos que podem formar tais noções de ponte entre “é” e “deve”: querer, precisar, desejar, agradar, felicidade, saúde – e estes são apenas alguns. Eu acho que há um forte argumento para dizer que as noções morais são ininteligíveis para além de conceitos como estes. O filósofo que obscureceu a questão aqui é Kant, cuja classificação dos imperativos em categórica e hipotética eliminou de uma vez qualquer ligação entre o que é bom e certo e o que precisamos e desejamos (MACINTYRE, 1969, p. 46)<sup>77</sup>.

Nessa perspectiva, assevera MacIntyre, Hume estaria alertando para a dificuldade inerente à transição entre o *é* e o *deve*, tarefa da qual se encarregaria no restante do *Tratado*. Sua crítica refere-se às teorias morais vulgares que são as morais religiosas vigentes no século XVIII. Assim, “Hume de fato está repudiando o fundamento religioso para a moralidade e colocando em seu lugar um fundamento nas necessidades humanas, interesses, desejos e

---

<sup>76</sup> No original: “The connection between morality and happiness is made to appear purely contingent and accidental” (MACINTYRE, 1969, p. 44).

<sup>77</sup> No original: “is made in this inference by the notion of 'wanting'. And this is no accident. Aristotle's examples of practical syllogisms typically have a premise which includes some such terms as 'suits' or 'pleases'. We could give a long list of the concepts which can form such bridge notions between 'is' and 'ought': wanting, needing, desiring, pleasure, happiness, health- and these are only a few. I think there is a strong case for saying that moral notions are unintelligible apart from concepts such as these. The philosopher who has obscured the issue here is Kant whose classification of imperatives into categorical and hypothetical removes any link between what is good and right and what we need and desire at one blow” (MACINTYRE, 1969, p. 46).

felicidade” (MACINTYRE, 1969, p. 46)<sup>78</sup>. A passagem destaca, portanto, que o plano do dever está logicamente relacionado ao plano do ser e que é preciso ter cuidado para realizar esta transição, que não é possível em todos os casos. Segue-se que não há uma intervenção lógica entre as duas esferas, e muito menos uma tentativa de revelar que a moral não possui uma base. O que ele faz, segundo MacIntyre, é o oposto: “ele está tentando apontar a natureza dessa base” (MACINTYRE, 1969, p. 48)<sup>79</sup>.

As consequências da interpretação de MacIntyre são extensas. A mais destacada é que se o autor estiver correto, há uma tradição de leitura equivocada sobre a função dessa passagem na teoria de Hume, o que prejudicaria a própria compreensão de sua teoria moral como um todo, ao vincular inadequadamente a interpretação do *is-ought* à defesa de uma suposta autonomia da moral. MacIntyre sugere que Hume deve ser compreendido, guardadas as devidas particularidades, à luz da tradição que remonta a Aristóteles e à moral grega, que entendia que a ética precisa estar amparada por uma psicologia moral e, de alguma forma, enraizada na natureza humana. A virtude é incompreensível se desconectada da noção de felicidade, ou se tomada como algo inalcançável para nós. Assim, a “moralidade, para ser inteligível, precisa ser entendida como fundada na natureza humana” (MACINTYRE, 1969, p. 49)<sup>80</sup>.

Mesmo na Idade Média, continua MacIntyre (1969), a vinculação entre moral e mandamentos divinos manteve uma psicologia moral que não era dissociada de benefícios à natureza humana. A tradição seguinte decorre do advento da Reforma Protestante no século XVI, que considera que as bases da moral não podem depender da natureza totalmente corrupta dos homens. As leis morais, ou os mandamentos divinos, não estão conectadas com o que desejamos ou queremos, e devemos obedecê-las não por serem boas, mas por serem mandamentos de Deus<sup>81</sup>. Cria-se, a partir disso, uma tradição filosófica, que passa por Kant, Moore e Hare, tradição que defende a autonomia da moral, em que os princípios morais são auto explicáveis e não dependem de uma psicologia moral. MacIntyre (1969) sugere, que Hume não pode estar associado a esta tradição e sua interpretação do *is-ought* contribui para que ele seja visto como o último representante tradição oposta.

---

<sup>78</sup> No original: “Hume is in fact repudiating a religious foundation for morality and putting in its place a foundation in human needs, interests, desires, and happiness” (MACINTYRE, 1969, p. 46).

<sup>79</sup> No original: “he is trying to point out the nature of that basis” (MACINTYRE, 1969, p. 48).

<sup>80</sup> No original: “Morality, to be intelligible, must be understood as grounded in human nature” (MACINTYRE, 1969, p. 49).

<sup>81</sup> MacIntyre pontua ainda que, assim como Anscombe afirmou que “a noção de uma moralidade da lei foi efetivamente abandonada pelos Reformistas”, ele acredita que temos boas razões para afirmar que essa noção de “lei-e-nada-mais” [*law-and-nothing-else*] foi provavelmente uma herança deles (MACINTYRE, 1969, p. 49).

### 3.4 DESENCADEAMENTOS DO DEBATE

A posição de MacIntyre foi contraposta por Atkinson (1969), que questionou a interpretação do termo dedução [*deduction*] de MacIntyre alegando que Reid, contemporâneo de Hume, também compreendeu o termo enquanto *entailment* [implicação]. Também o termo *vulgar*, segundo Atkinson, pode ser compreendido em sentido pejorativo e não em sentido classificatório, afinal, ele também entendeu a questão filosófica entre os graus de amor-próprio e benevolência como uma disputa vulgar. Além disso, Hume (2009) refere-se a “todo sistema moral [*every system of morality*]” no início da passagem *is-ought*, o que pode depor contra a posição de MacIntyre sobre o foco da crítica às teorias religiosas somente.

Outro ataque à interpretação clássica do *is-ought* partiu do professor Hunter (1969), que alegou que Hume tentara mostrar que juízos morais são declarações de fato, uma vez que existe uma relação causal entre a contemplação de um estado de coisas pelo falante e os sentimentos que provém desse ato. Proposições prescritivas, na visão de Hume, seriam equivalentes a certas proposições descritivas. Embora Hunter (1969) tenha feito oposição à tradição, ele reconhece que a tentativa de Hume falha e, diferentemente de MacIntyre, Hunter alega não ser possível deduzir um *deve* de um *é*. Especificamente no caso de Hume, essa tentativa é inconsistente, uma vez que abre espaço para que duas sentenças prescritivas contrárias não sejam contraditórias, ou seja, derivaria em um irremediável relativismo, uma vez que apenas descrevem sentimentos subjetivos dos agentes.

A visão de Hunter foi contestada por Flew (1969). Primeiramente, este alega que o fato de a interpretação clássica ser inconsistente com outras passagens da teoria humeana não a elimina totalmente, uma vez que Hume pode ter simplesmente sido contraditório. Todavia, esse foi um argumento formal e Flew não acredita que seja exatamente isso o que tenha ocorrido, mas que Hunter interpretou erroneamente a passagem *is-ought*. Para Flew, Hume tentou mostrar que juízos morais não são verdades lógicas ou verdades equivalentes a fatos da natureza, mas que a moralidade depende de sentimentos. Além disso, Flew entende que juízos morais, para Hume, são expressões de sentimentos, o que o tornaria o precursor do emotivismo ou expressivismo. O discurso moral, portanto, não é descritivo, mas expressivo ou avaliativo, logo, a interpretação clássica da passagem *is-ought* estaria, afinal, correta, não é possível deduzir um *deve* de um *é*.

A contribuição de Hudson para o debate *is-ought* também fornece uma alternativa para a interpretação clássica da passagem humeana. Para Hudson (1969), a passagem em questão deve ser compreendida à luz do debate que ocorria sobre a natureza dos juízos morais no século

XVIII. A seção em que se encontra a passagem possui o título de *As distinções morais não são derivadas da razão* (T 3.1.2), portanto, teríamos base para crer que o alvo de Hume era o intuicionismo racionalista de sua época, como as teorias de Cudworth, Clarke e Price.<sup>82</sup> Hudson responde a MacIntyre alegando que Hume reporta-se a todas as teorias morais, e não apenas às teorias morais vulgares, portanto, embora possa ter tido como um dos alvos a moral religiosa, seu escopo não se limita a ela. Além disso, afirma Hudson (1969, p. 76), o que Hume considera intrigante é que quando as pessoas fazem um juízo moral, elas estão fazendo algo logicamente diferente de apontar um fato psicológico ou sociológico. Hudson aponta que embora seja possível criar sentenças descritivas e sentenças avaliativas idênticas de um ponto de vista formal, é difícil afirmar que elas possuem o mesmo status ou o mesmo tipo de significado. Em suas palavras: “Assim, embora ‘Esta maçã é vermelha’ e ‘Esta ação é certa’ são gramaticalmente - sintaticamente - idênticas em forma, surge a questão de saber se possuem ou não precisamente o mesmo tipo de significado” (HUDSON, 1969, p. 12)<sup>83</sup>. Há, portanto, uma diferença lógica que não pode ser ignorada e Hume parecia estar consciente disso.

Hudson (1969, p. 77) questiona alguns dos *insights* de MacIntyre, como a ideia de que Hume defende uma conexão lógica entre obrigação moral e interesse comum, ou mesmo que a existência de uma obrigação moral pressupõe uma lei comumente aceita, ainda que estejamos aptos a aceitar uma lei que nos favoreça, caso a encontremos. Contudo, o autor aceita que a noção de obrigação moral aventada por Hume seja vinculada aos interesses dos indivíduos em sociedade, como no tratamento que Hume dispensa à virtude da justiça.

Em síntese, não há uma base para afirmarmos que Hume não tinha em mente estabelecer uma demarcação lógica na passagem *is-ought*, bem como não há uma indicação conclusiva de que ele defenda uma conexão lógica entre dever e interesse comum e, ainda, que a psicologia moral de Hume possua noções como querer, gostar, desejar – o que MacIntyre (1969) chamou de *noções ponte* -, isso não significa que ele tenha desejado deduzir um *deve* de um *é* a partir delas. Segundo o autor, “é sem dúvida o caso que julgamentos morais são feitos em situações onde nós queremos, precisamos, etc., e Hume está ciente disso; mas não se segue disso que ele estava, ou pensou que estava, deduzindo o *deve* do *é*” (HUDSON, 1969, p. 79)<sup>84</sup>. Hudson lança

---

<sup>82</sup> O racionalismo criticado por Hume é o que afirma que a moral está presente na natureza e a distinção entre o certo e errado só pode ser feita pela razão.

<sup>83</sup> No original: "So, although 'This apple is red and 'This action is right' are grammatically – syntactically – identical in form, the question arises as to whether or not they have precisely the same kind of meaning" (HUDSON, 1969, p. 12).

<sup>84</sup> No original: “It is undoubtedly the case that moral judgements are made in situations where we want, need, etc., and Hume is aware of this; but it does not follow that he was, or thought he was, deducing ought from is” (HUDSON, 1969, p. 79).

mão do exemplo do jogo de futebol americano, que possui circunstâncias que não o definem, como jogar no inverno, interessar a multidões ou fazer com que pessoas vivam em função dele. Assim, recompensas que motivam o jogador a marcar um ponto são distintas do que significa marcar um ponto em si. Nesse sentido,

Se, por “noções morais são ininteligíveis” além de querer, precisar, etc, MacIntyre quer dizer que temos dificuldade em acreditar que os homens sem paixões jogariam o jogo da linguagem moral, então talvez ele esteja certo. Da mesma forma, pode-se dizer que o futebol não continuaria a menos que os homens tivessem algum prazer ou outra recompensa do jogo. Mas isso não significa que, além do prazer ou recompensa, as regras do jogo não fazem sentido (HUDSON, 1969, p. 79)<sup>85</sup>.

A conclusão de Hudson, citada acima, é importante, uma vez que evidencia um elemento essencial da interpretação de MacIntyre. Quando este filósofo afirma que as noções morais são ininteligíveis, à parte do que ele chama de *noções ponte*, ele acompanha Hume em sua tentativa de mostrar que a razão, sozinha, não é capaz de distinguir entre o vício e a virtude, que são distintas percepções da mente. Por outro lado, a analogia do Hudson parece adequada se considerarmos as virtudes artificiais, cujas regras são definidas apenas em função de sua utilidade.

A crítica de Hudson à insistência de MacIntyre em compreender as conexões entre obrigação moral e interesse comum como lógicas parece também digna de observação. Hume não faz demarcações lógicas, entretanto alega que onde achamos que existem conexões necessárias nos casos de indução, o que encontramos é apenas uma conexão na imaginação, criada pelo hábito. Talvez seguir esse caminho ajude a compreendermos o ponto de MacIntyre. De forma análoga, na passagem do *é* para o *deve*, em vez de uma conexão lógica percebida pela razão, poderíamos supor uma conexão na imaginação, dependente do hábito. Para esclarecer melhor essa hipótese, é interessante lembrarmos que o mérito da virtude, para Hume, não está presente na ação em si, refere-se, porém, a um traço de caráter, na medida em que cumpre certas expectativas ou padrões de ação que geralmente aprovamos. Essa aprovação, se recordarmos, ocorre quando uma ação ou traço de caráter é útil ou agradável para o agente ou para aqueles afetados por suas ações.

As obrigações morais, portanto, dependem do interesse comum, pois a nossa natureza aparentemente funciona a partir desse prisma. Logo, qualquer tentativa de compreender a

---

<sup>85</sup> No original: “If, by 'moral notions are unintelligible' apart from wanting, needing, etc., Macintyre means that we find it hard to believe that men without passions would play the moral language-game, then perhaps he is right. Similarly, one might say that football would not go on unless men got some pleasure or other reward from the game. But this does not mean that, apart from pleasure or reward, the rules of the game do not make sense” (HUDSON, 1969, p. 79).

passagem do *é* para o *deve*, de uma maneira lógica, esbarra no emaranhado de considerações psicológicas, antropológicas e sociológicas presentes na obra de Hume. Quando consideramos as ações, valores e obrigações que compõem a vivência moral, os “olhos da razão” pouco veem. Nesse ponto, o jogo da linguagem moral, apesar de toda a coerência possível, faria sentido apenas enquanto um jogo de palavras, mas com sentido moral algum sem que haja referência aos nossos desejos, expectativas, gostos ou às *noções ponte*.

Se Hume estaria correto quanto a esta proposição, trata-se de outra questão, contudo, sua teoria oferece uma posição naturalista para o tema do dever, e que parece digna de exploração. De qualquer forma, existindo ou não uma lacuna intransponível entre o *é* e o *deve*, não consideramos que o *is-ought problem* tenha sido escrito com o propósito de negar a esfera do dever em sentido estrito. Apesar da ponderação de Flew (1969), de que Hume podia ter sido apenas inconsistente, pensamos que as considerações de Hume sobre nossas obrigações morais depõem contra a interpretação clássica. Em nenhum momento o filósofo afirma que o dever não existe, entretanto afirma que aquelas teorias que dependem de uma razão robusta teriam de mostrar como se dá a passagem do *é* para o *deve*. Se tais teorias não conseguem realizar tal tarefa, temos de assumir que a razão não pode distinguir entre o vício e a virtude.

É preciso notar também, como buscamos tornar claro ao longo dessa tese, que o conceito de obrigação moral ou de dever, presente em na teoria de Hume, difere em muito daquele defendido pelo racionalismo moderno, ou seja, ele não é uma lei moral universal ou algum equivalente das leis divinas. Também o universalismo que encontramos em Hume é dependente de nossa natureza humana compartilhada, que nos permite compreender as ações e valores de outros humanos, mesmo em contextos culturais diferentes. Dessa forma, distintas comunidades morais entenderão como qualidades virtuosas aquelas qualidades úteis ou agradáveis para as pessoas por elas afetadas. Ocorre que determinadas ações que são úteis ou agradáveis em determinado contexto podem ser nocivas em outros, em função do critério citado. No geral, não existem obrigações morais no sentido kantiano, existem certas expectativas, desejos e projeções que possuímos em nosso convívio, esses que geram agrado e aprovação quando satisfeitos, e desagrado e desaprovação quando não satisfeitos. Em resumo, não existem obrigações em sentido estrito, entretanto, se não cumprimos com esses deveres mundanos, por assim dizer, corremos o risco de ninguém gostar de nós, inclusive nós mesmos.

Outra análise pertinente a respeito da questão *is-ought*, próxima da posição de MacIntyre (1969) é a do filósofo Adriano Naves de Brito (2010), que defende uma posição naturalista, mas não realista e não reducionista da moral, ou seja, separam-se os âmbitos do *ser* e do *dever* e entende-se que tal passagem é possível apenas mediante o *querer*. Este querer, para

ser normativo, precisa ser um querer ideal, a saber, um querer que se desloca dos interesses do indivíduo particular, em certo sentido, para o interesse do indivíduo enquanto membro de uma comunidade moral. Dessa forma, toma-se uma posição geral, e assim tem-se um querer que qualquer indivíduo também possa querer. Apenas um querer deste tipo seria normativo.

Para Brito (2010), a advertência de que os sistemas morais correntes seriam subvertidos, caso esse cuidado fosse tomado, foi vista como uma forma de negar a validade das teorias normativas de todos os sistemas morais que inferem deveres morais a partir da mera descrição de fatos da natureza. Porém, a normatividade é constitutiva da moral e abrir mão dela parece algo impensável a qualquer teoria moral séria. Segue-se que aquela advertência foi utilizada por críticos de Hume para inviabilizar o naturalismo em ética. De forma semelhante, Moore, em *Principia Ethica* (1903), cunhou o termo “falácia naturalista” para designar aquela falácia que ocorre quando tentamos definir o *bem* em termos naturais. Para Moore, o *bem* ou o *correto* não são objetos naturais e não podem ser a eles identificados. Quando o fazemos, incorremos inevitavelmente em uma falácia. Dessa forma, Moore pretendeu sepultar o naturalismo em ética e buscou defender um modelo de filosofia moral intuicionista, através da qual seria possível acessar o *bem* (onde quer que ele esteja).

Hume e Moore apontaram para a dificuldade de transpor a barreira entre *ser* e *dever*. A despeito da direção que Moore toma, pensamos ser possível encontrar uma alternativa naturalista para transpor esses obstáculos. Conforme compreendemos, a teoria humeana não se deixa comprometer com o tipo de metafísica requerido por uma moral legalista, tampouco compromete-se em provar a existência de fatos morais. Nesse sentido, uma resposta à questão *é-deve*, consonante com o naturalismo humeano, foi esboçada por Adriano Naves de Brito em seu artigo *Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero* (2010). O autor mostra que as tentativas de deduzir um *deve* de um *é* que foram apresentadas por MacIntyre, Zimmerman e Searle possuem em comum a inserção do componente “*quero*” em premissas que deveriam ser puramente factuais.

Contudo, Brito sugere que o querer parece deslocar-se da mera descrição factual em direção à esfera normativa, assim, o argumento dos autores funcionaria em função da presença do caráter normativo já nas premissas. O filósofo argumenta “Todas as sugestões discutidas introduzem, em algum momento, o querer como fundamento do dever”, assim, parece haver uma “tendência de pensar que, se algum fundamento se puder dar para a moral [...] então ele tem mesmo de ser o querer” (BRITO, 2010, p. 223). Brito ressalta que sua posição distancia-se daquelas, uma vez que em sua tese “não se considera que juízos morais sejam equivalentes ou

mesmo redutíveis a juízos fáticos, mas se aposta na rigorosa distinção entre os planos do ser e do dever” (BRITO, 2010, p. 223). Nesse sentido, o *querer* normativo, que equivale ao *deve*, é um querer diferente do querer subjetivo. O querer normativo considera também o querer dos outros, de modo que dizer “A ação X deve ser feita” equivale a “Eu quero que a ação X seja feita sob quaisquer circunstâncias das vontades dos envolvidos, inclusive a minha própria”, ou ainda, “Eu quero que todos queiram que a ação X seja feita” (BRITO, 2010, p. 224)<sup>86</sup>. O que está no *deve*, ou no *querer* normativo, que não está no subjetivo é, nas palavras de Brito:

É o querer que o que se quer seja o que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter moral [...]. A moralidade está constituída por querereres que se querem dominantes. Em consonância com isso, o dever é o querer que se quer dominante, um querer que quer ser o querer de outras vontades (e mesmo o da minha, se ela tender a mudar de direção). É esse querer dirigido aos demais, mas também reflexivo, portanto, a todos concernente, que é desse modo objetivado. É ele que permite a passagem do plano no fático subjetivo (eu quero, eu desejo) para o plano do normativo (eu quero que todos queiram, deve-se!) (BRITO, 2010, p. 224).

O *dever* ou *querer* normativo foge ao plano dos fatos em direção a um plano geral ou intersubjetivo. Assim, o agente de uma comunidade moral tem de afastar-se de suas próprias representações e projetar-se no plano geral para que seu discurso possa ter valor cognitivo e permitir a avaliação pública nos termos de bom ou mau. O naturalismo na moral, portanto, não está subordinado a redução ou equiparação de valores morais a fatos naturais. Nesse sentido, Brito afirma:

Concordo com a ideia geral de que a moral tem de estar inserida no mundo natural e a via de ligação entre ambos, moral e natureza, é o querer dos agentes (querer que é, por suposto, determinado pelos interesses subjetivos a que cada um está exposto como ser natural). É nesses termos que defendo o naturalismo na moral (BRITO, 2009, p. 225).

---

<sup>86</sup> O silogismo prático completo apresentado no artigo considera o quero como fundamento do deve a partir de uma leitura naturalizada, a saber:

Se:

A. Se a ação X me agrada, então ela deve ser feita.

B. Se a ação X me agrada, então eu quero que seja feita.

C. A ação X me agrada.

Então:

D. Eu quero que a ação X seja feita.

Análise naturalizada de como o quero em D deve ser entendido no âmbito da moralidade:

E. A ação X deve ser feita.

F. Eu quero que a ação X seja feita sob quaisquer circunstâncias das vontades dos envolvidos, inclusive a minha própria.

G. Eu quero que todos queiram que a ação X seja feita.

### 3.5 IS-*OUGHT* E A BUSCA POR UMA NOÇÃO NATURALISTA DE DEVER MORAL

Conduzimos o texto até aqui apontando para uma interpretação de Hume como defensor da normatividade em um sentido distinto. O dever a que se refere Hume é calcado em nossas expectativas frente as noções gerais antes mencionadas, cujas bases encontram-se em nossa sensibilidade. Espera-se, por exemplo, que um pai aja de determinada forma com seu filho, afinal, ele tem de possuir uma inclinação natural para com sua prole. Quando o pai não atinge essas expectativas, podemos dizer que ele faltou com seu dever. É possível destacar que a razão, aqui, não reconhece o dever do pai para com o filho, essa obrigação decorre antes da sensibilidade e de nossas expectativas<sup>87</sup>.

Segundo Norton (1993), Hume defende que possuímos uma natureza humana comum, que possui princípios motivadores compartilhados. Esses princípios comuns geram expectativas em relação às nossas ações e comprometimentos. Em suas palavras:

Porque a natureza humana é uniforme, as ações humanas geralmente seguem certos padrões: Existe um curso natural ou usual de comportamento que corresponde às paixões ou princípios que motivam a natureza humana (T 3.2.1, 483). Consequentemente, esperamos que o comportamento se conforme a estes padrões. Quando ele não consegue fazê-lo, nossas expectativas são desapontadas, e nós respondemos com sentimentos de desaprovação ou culpa. Nós dizemos então que o indivíduo que é culpado não agiu corretamente ou falhou com o seu dever. (NORTON, 1993, p. 169).<sup>88</sup>

Em seu livro *Braintrust* (2011), Patricia Churchland apresenta uma solução interessante para o problema da lei de Hume. Para ela, a regra criada pelo filósofo escocês não se estende à vida cotidiana. Quando nos encontramos em situações em que temos de resolver problemas no

<sup>87</sup> É nesse sentido que o filósofo David Fate Norton (1993) afirma que o argumento humeano que critica a passagem da mera descrição para uma prescrição é uma conclusão lógica que não exclui a ideia de obrigação moral. Seu argumento, como declarado, é de alcance muito limitado. Ele argumenta apenas que é “totalmente inconcebível” que uma proposição contendo o termo modal “dever” pode ser deduzida a partir de outras proposições que não contenham esse termo (T 3.1.1, 469-70). Ele argui, portanto, que aqueles que supõem ter racionalmente deduzido obrigações de meras premissas factuais cometeram um erro lógico, entretanto o autor não afirma que a obrigação em si é inexplicável, ou um conceito ilícito, sem sentido (NORTON, 1993, p.169, tradução nossa). No original: “His argument as stated is of very limited scope. He argues only that it is “altogether inconceivable” that a proposition containing the modal term “ought” can be *deduced* from other propositions that contain no such term (T 3.1.1, 469-70). He argues, that is, that those who suppose they have rationally deduced obligations from merely factual premises have committed a logical blunder, but he does not claim that obligation itself is inexplicable or an illicit, meaningless concept” (NORTON, 1993 p.169).

<sup>88</sup> No original: “Because human nature is uniform, human action generally follows certain patterns: there is a natural or usual course of behavior that corresponds to the passions or motivating principles that constitute human nature (T 3.2.1, 483). Consequently, we expect behavior to conform to these patterns. When it fails to do so, our expectations are disappointed, and we respond with feelings of disapprobation or blame. We then say that the individual who is blamed has failed to act rightly or has failed to do his duty” (NORTON, 1993, p. 169).

decorrer de nossas vidas, ignoramos essa regra lógica. Para a autora, Hume estava preocupado com aberrações lógicas como:

Pode-se dizer (meus exemplos, não de Hume), “Esposas geralmente são mais fracas que seus maridos, logo, esposas devem obedecer a seus maridos”, [...] ou “É natural odiar pessoas que são deformadas, logo é correto odiar pessoas que são deformadas”. Esses tipos de inferências são estúpidos, e precisamente por que Hume foi um naturalista, ele queria dissociar a si mesmo delas e de sua estupidez (CHURCHLAND, 2011, p. 5)<sup>89</sup>.

O fato de não podermos cometer o erro lógico de criar esse tipo de inferência não significa que não podemos ter algum tipo de normatividade. Na verdade, afirma Churchland (2011), quando estamos no mundo, resolvendo problemas, essa lei é totalmente ineficaz. Em grande parte das situações em que nos encontramos no mundo, precisamos fazer inferências do tipo “se quero x, preciso fazer y” e, em geral, isso diz respeito à satisfação de necessidades particulares. Em suas palavras

A maioria dos problemas práticos e sociais são problemas de restrição de satisfação, e nossos cérebros muitas vezes tomam boas decisões para descobrir alguma solução [...] o ponto importante para o meu projeto, portanto, é simples: o de que você não pode derivar um “dever” de um “é” tem muito pouca influência na medida em que *no-mundo-resolvendo-problemas* está em causa (CHURCHLAND, 2011, p. 7)<sup>90</sup>.

Nosso comportamento moral, portanto, deve ser compreendido de forma análoga ao comportamento social dos demais mamíferos. Churchland (2011, p. 9) afirma que o comportamento moral humano é certamente mais complexo, mas o princípio é semelhante na medida em que “representa nossa tentativa de gerir bem a ecologia social existente”<sup>91</sup>. A autora afirma ainda que nossa capacidade de “aprendizado e resolução de problemas sociais”, constrangidos por nossos impulsos sociais básicos, figuram como base para os valores sociais. Os valores morais são “mais fundamentais que regras” podendo, através da deliberação, influenciar as normas que regem a vida social (CHURCHLAND, 2011, p. 9).

Em seu artigo *Michael Smith and the Daleks: Reason, Morality, and Contingency* (1999), James Lenman define o racionalismo como “a reivindicação de que exigências morais

<sup>89</sup> No original: “it might be said (my examples, not Hume’s), “Husbands are stronger than their wives, so wives ought to obey their husbands,” or “It is natural to hate people who are deformed, therefore it is right to hate people who are deformed.” These sorts of inferences are stupid, and precisely because Hume was a naturalist, he wanted to dissociate himself from them and their stupidity (CHURCHLAND, 2011, p. 5).

<sup>90</sup> No original: “The important point for my project, therefore, is straightforward: that you cannot *derive* an *ought* from an *is* has very little bearing so far as in-the-World problem-solving is concerned” (CHURCHLAND, 2011, p.7).

<sup>91</sup> No original: “Our moral behavior, while more complex than the social behavior of other animals, is similar in that it represents our attempt to manage well in the existing social ecology” (CHURCHLAND, 2011, p.08).

são exigências categóricas da razão” (LENMAN, 1999, p. 164)<sup>92</sup>. Segundo o autor, esta visão é bem difundida e tranquilizadora. Nesse sentido, relembra Philippa Foot (1972) e sua afirmação de que estamos aptos a entrar em pânico se nós mesmos ou outras pessoas pararem de importar-se com as coisas com que nos importamos, e o imperativo categórico proporciona a nós uma sensação de controle sobre a situação. Lenman (1999, 164), no entanto, alega que “o racionalismo pode parecer resolver esse pânico. Mas Foot pode não ter o sentido de que: o imperativo categórico é uma ilusão e nós não precisamos do controle que ele se propõe a oferecer”. Foot pode ser associada a Kant, segue Lenman, na tentativa de mostrar que o que inspira esse pânico é “o medo de certa *contingência* no que é valioso” (1999, p. 164)<sup>93</sup>.

Lenman afirma que este pânico inspirado pela contingência no que é valioso não está presente nas teorias realistas morais robustas, porém está nas posições metaéticas, nas quais o valor é compreendido como *response-dependent*. A preocupação de Lenman é tentar mostrar que essa contingência não precisa ser vista com maus olhos. Algumas de nossas reações ou respostas morais podem possuir ampla generalidade. Segundo o autor, torturar bebês por prazer é algo que seria errado nesse e em qualquer mundo, mas essa afirmação, que faz parte de um conteúdo substantivo de nossos juízos morais, é compatível com a teoria por ele defendida.

Os juízos morais diferem de juízos de gosto comuns. O exemplo de Lenman (1999) é que se eu perdesse meu gosto por Coca-Cola, isso não teria muita importância; todavia, se perdesse minha aversão em trair meus amigos, tal fato iria importar-me muito, pois essa mudança faria com que eu enxergasse a mim mesmo como desprezível. Possuímos, segue Lenman, uma generalidade modal forte. Todavia, essa generalidade é *response-dependent*, o que significa que nossos julgamentos morais são dependentes de nós e do mundo como ele existe.

Com isso, Lenman parece alegar que apesar de nossos juízos estarem ancorados em parte de nossa natureza contingencial, isso não significa que não possuímos reivindicações morais gerais e substantivas. Portanto, se o mundo fosse diferente e nossa natureza também o fosse, provavelmente teríamos reivindicações diferentes, e esse é o aspecto contingencial a que ele refere. O artigo de Lenman é endereçado a Michael Smith, que afirma, com ecos de Kant, que a dependência da moral a essa contingência é suficiente para minar os nossos valores, ou seja, é suficiente para que nossas reivindicações morais não fossem consideradas seriamente.

---

<sup>92</sup> No original: “I will understand by *rationalism* the claim that moral requirements are categorical requirements of reason” (LENMAN, 1999, p. 164).

<sup>93</sup> No original: “Rationalism may seem to address this panic. But Foot can make no sense of it: the categorical imperative is an illusion and we do not need the control it purports to offer”; “is fear of certain contingency in what is valuable” (1999, p. 164).

A preocupação de Lenman (1999) é, portanto, mostrar que esse pânico que torna teorias racionalistas atraentes não é fundamentado. Nesse sentido, o autor infere que o fato de que nossos comprometimentos avaliativos não possuem justificação universal, tal qual uma teoria racionalista demanda, não significa que careçam de justificação, ou que não os consideraremos seriamente<sup>94</sup>. Essa justificação, porém, tem de ser interna, contextual e dependente dos compromissos que “carregamos”. Em suas palavras:

O que mais plausivelmente pode implicar é que em vez de toda a justificação ser interna, justificação contextual, sua eficácia está condicionada aos compromissos que carregamos com a gente de saída. Essa eficácia condicional não nos impede de levar nossos compromissos a sério. Plausivelmente nós os tomamos tão seriamente como nós fazemos não por causa de suas credenciais racionais, mas porque são profundamente e fortemente sentidos (LENMAN, 1999, p. 167)<sup>95</sup>.

Para concluir o capítulo, cabe ressaltar que a colaboração de MacIntyre (1969) para o problema *is-ought* foi valiosa, uma vez que salientou um vício de leitura da tradição. É difícil tornar claro um argumento quando não conseguimos fazer o interlocutor enxergar sob a nossa perspectiva. Nesse caso, a tradição entendeu que o conceito de *dever* era aquele da ótica racionalista, quando, em boa parte da obra de Hume, apontava para um dever ou obrigação moral de outro tipo (talvez o único existente). Todavia, Hudson (1969) parece ter razão ao vincular a crítica humeana ao cenário do debate sobre as bases da moral, o que abrange também a tradição racionalista intuicionista.

Nesse cenário, a passagem parece seguir a corrente, cuja direção é mostrar o papel da sensibilidade quando encontramos os limites da razão. Assim, o *is-ought* pode ser visto como uma confirmação de que a razão, sozinha, não é capaz de distinguir entre o vício e a virtude. Se a razão fosse capaz de fazer tal distinção, ela deveria ser capaz também de deduzir deveres de descrições de fatos, afinal, o que é a distinção entre virtude e vício senão a distinção entre o que nós, enquanto agentes morais, devemos ou não devemos fazer? Tendo em vista, contudo, o argumento da seção que sucede a passagem, a saber: *As distinções morais são derivadas de um sentido moral* (T 3.1.2), é possível entender que a esfera normativa é dependente de nossa

<sup>94</sup> O exemplo de Lenman é o fictício Romeu, que leva seus sentimentos por Julieta tão a sério que tentar mostrar que o que ele está prestes a fazer não é uma exigência da razão, não faria ele importar-se mais. Em outros mundos possíveis, Romeu poderia ser homossexual, ou ter outros comprometimentos que o fizessem ver muito estranhamente os comportamentos neste mundo. O ponto aqui é que nossos comprometimentos são levados a sério em função do que sentimos e não de uma exigência racional.

<sup>95</sup> No original: “What it may more plausibly entail is rather that all justification is internal, contextual justification, its efficacy conditional on the commitments we carry with us at the outset. This conditional efficacy does not debar us from taking our commitments seriously. Plausibly we take them as seriously as we do not because of their rational credentials but because they are so deeply and strongly felt” (LENMAN, 1999, p. 167).

capacidade de valorar e, portanto, de nossa percepção, e não intrinsecamente a partir dos fatos da natureza. Com isso, podemos conjecturar que, assim como a “necessidade” na relação de causa-efeito não é apreendida pela mera razão, a passagem do fato para o normativo também não o é, logo, essa “recomendação” seria suficiente para subverter todos os sistemas morais vulgares.

Por fim, voltando então a uma das questões iniciais deste capítulo: seria o naturalismo um obstáculo para a normatividade na moral? No viés do que foi aqui apresentado, pensamos que *não*. O naturalismo não pode ser um empecilho para uma ética normativa. Conhecer nossa natureza, desejos, projeções, limitações e, principalmente, aprender com os erros do passado pode oferecer-nos boas indicações de quais hábitos precisamos adotar ou evitar e quais regras seguir ou abandonar. E se isso for correto, seria frutífero para a filosofia buscar um caminho distinto da mentalidade racionalista clássica de valores absolutos e de “moral insensível”, e voltar nossos esforços para a tentativa de explicar o fenômeno da normatividade em termos menos rigorosos. É possível pensar, por exemplo, em uma normatividade voltada ao desenvolvimento de regras prudenciais calcada em nossas expectativas emocionais. Para isso, é necessário dedicarmo-nos à busca e estabelecimento das bases e limites de uma filosofia moral mais próxima da nossa vivência, a fim de descobrirmos como auxiliar no seu aprimoramento.



#### 4 HUMANIDADE E UNIVERSALISMO MORAL EM HUME

Neste capítulo pretende-se mostrar que, a despeito de seu ceticismo, Hume mantém, ao longo de sua obra moral, uma ideia de *natureza humana* que compartilhamos e para a qual nos reportamos em nossos juízos morais. A base para a compreensão dos elementos universalistas de sua moral perpassa a noção de *natureza compartilhada*. No *Tratado*, Hume apresenta o *princípio da simpatia*, que é o mecanismo responsável pela consideração que dedicamos a toda a espécie humana, podendo abranger outras espécies, afastando nossos juízos morais do egoísmo ou amor de si. Na *EPM*, o mecanismo da simpatia aparece sem enfoque, mas Hume mantém a ideia de que a moral reporta-se a nossa inclinação ao bem da humanidade, que se revela na nossa aprovação do que é útil e agradável a nós e aos outros. Não obstante, a ideia de universalismo moral em Hume não pressupõe que o autor defende que nossos juízos morais são universais em sentido estrito, mas que todas as culturas seguem um determinado padrão em função de nossa natureza sensível compartilhada.

O seguinte roteiro será estabelecido: primeiramente, apresentaremos o método através do qual Hume pretende encontrar os princípios gerais da moral e quais as limitações que esse método encontra. A seguir, buscaremos mostrar em que sentido a moralidade reporta-se à ideia de uma natureza humana. Ainda, na primeira parte desse capítulo, apresentaremos a ideia de simpatia e o princípio de humanidade, que são essenciais para mapearmos os aspectos universalistas da moral de Hume. Na segunda parte, apontaremos três teorias que vêm ao encontro do que aqui é proposto. A primeira é a interpretação de Bohlin (2013) do ensaio humeano *A Dialogue*, sequência da *EPM*. Bohlin, como veremos, propõe que o *Um Diálogo* deve ser compreendido como resultado da obra moral, e apresenta os elementos do universalismo da moral humeana, bem como padrões de correção de juízos morais. A segunda proposta é a tese de Taylor (2006), que aponta os padrões de virtude e o cultivo de nosso gosto moral enquanto produto de um processo social. Por fim, apresentaremos brevemente a teoria naturalista de bases humaneas de Adriano Brito (2008), que defende o universalismo e a igualdade enquanto valores constitutivos calcados em afetos. Nesse sentido, apesar da contingência relativa ao âmbito da sensibilidade, o universalismo humeano coloca-se como alternativa ao universalismo racionalista. O que une estas leituras é que ambas evidenciam a proposta universalista presente na obra moral de Hume. Bohlin e Taylor, particularmente, apontam padrões de correção de nossos juízos morais. Nesse sentido, espera-se que, ao final do capítulo, os componentes essencialmente universalistas da moral humeana possam contribuir

para uma leitura construtiva de sua teoria e para o estabelecimento de bases para pensarmos a moral enquanto constitutiva da natureza humana, ainda que em constante aperfeiçoamento.

#### 4.1 HUMANIDADE COMPARTILHADA

##### 4.1.1 A Ciência do homem

A filosofia humeana tem um objeto claro: a natureza humana. No prefácio de sua primeira obra, o *Tratado*, Hume (T Intro. 6) já reivindicava o abandono do “método moroso e entediante” em que a filosofia se assentava e, ao invés de “tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira”, sugeria que marchássemos rumo à “capital ou centro dessas ciências”. Hume acreditava que todas as ciências têm alguma relação com a natureza humana e, de alguma forma, dela dependem. Portanto, a maneira mais fácil de dominar esses castelos adjacentes é através de uma “ciência do homem” (T Intro. 6).

Para Hume, o aperfeiçoamento da ciência do homem somente é possível na medida em que adotamos o *método empírico* e assumimos suas limitações. Em analogia ao progresso das ciências da natureza, Hume afirma (T Intro. 8) que “a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos” não nos permite a formação de qualquer noção de seus poderes e qualidades, exceto por meio de “experimentos cuidadosos e precisos”<sup>96</sup>. A proposta de Hume, portanto, é a de mostrar que da mesma forma que na ciência da natureza é possível descobrir como funcionam os mecanismos e leis que regem os corpos externos, também através da ciência do homem é possível descobrir que mecanismos e leis operam na mente.

É importante destacar duas ressalvas humeanas para o método proposto: a primeira propõe que “não podemos ir além da experiência” e, com isso, “qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (T intro. 8). A segunda é que, diferentemente da ciência da natureza, os experimentos realizados na moral não podem ser reunidos deliberada e premeditadamente, mas somente serão bem-sucedidos se tomados “tais como aparecem no

---

<sup>96</sup> A aproximação da filosofia humeana a Newton ainda é objeto de debate na filosofia. Não obstante a importância de Newton para Hume, os experimentos aqui mencionados não devem ser tomados como algo além de uma análise crítica da experiência humana diária. Era comum, na modernidade, a utilização da palavra “experimento [*experiment*]” como sinônimo de “experiência [*experience*]” (SCHLIESSER, 2007).

curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres” (T Intro. 10).

Nesse sentido, é possível afirmar que, segundo Hume, se existe um fundamento último para a moralidade, não temos condições de encontrá-lo e, assim sendo, devemos desconfiar das teorias que possuem semelhantes aspirações. Essa alegação é parte das limitações impostas pelo tipo de ceticismo que Hume endossa, ou seja, não é seguro ir além da experiência, todavia, satisfazemo-nos com o que alcançamos se respeitarmos nossos limites. Em suas palavras:

Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade – experiência que é a razão do vulgo, e que inicialmente não requereu nenhum estudo para ser descoberta, mesmo no caso dos fenômenos mais particulares e extraordinários (T Intro. 9).

Hume afirma ainda que, além do leitor dar-se por satisfeito ao ver que não há progresso possível para além do alcançado, o autor obtém

uma satisfação ainda mais requintada da livre confissão de sua ignorância e de sua prudência em evitar o erro em que muitos incorreram, a saber, o de impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos (T Intro. 9).

É necessário sublinhar estas ressalvas, uma vez que elas podem nos sugerir o porquê da filosofia moral humeana possuir limitações concernentes à normatividade, principalmente. Não obstante, vale lembrar que, na sequência dessas ressalvas, finalizando o prefácio, Hume afirma também que se o método anteriormente mencionado for bem-sucedido é possível esperar “estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana” (T Intro. 10).

Em sua *EPM*, Hume mantém uma postura semelhante à do *Tratado*, no que concerne à adoção de um método de análise fundamentalmente empirista, e também no reconhecimento das limitações impostas por essa metodologia. É importante ressaltar que Hume afirmou, em autobiografia, que a *EPM* é de todos os seus “escritos históricos, filosóficos ou literários, incomparavelmente a melhor” (2006, p. 54)<sup>97</sup>. Uma vez que ela foi uma tentativa de reescrever

---

<sup>97</sup> Sobre o texto da *Segunda Investigação*, José Oscar de Almeida Marques, no prefácio da tradução brasileira (edição de 1995), afirma que ele possui “notáveis diferenças com relação ao que lhe deu origem, e essas diferenças não se resumem apenas à ordem em que os temas são apresentados, ou à ênfase que recebem em cada caso. Na opinião de um conceituado intérprete como Selby-Bigge, as mudanças são de tal ordem a ponto de ser possível dizer que todo o sistema moral é essencialmente distinto nos dois casos” (HUME, 1995, p. 13). Podemos destacar

do terceiro livro do *Tratado*, a *EPM* é mais objetiva e clara quanto à defesa de uma moralidade cujas bases encontram-se na sensibilidade, porém dependem também da razão. Além disso, a obra referida empreende uma análise elegante da virtude e do vício, cujo endosso, no caso da primeira, e a reprovação, no caso do segundo, reverberam de maneira análoga em todas as culturas e em todos os tempos. Embora seja importante reportarmo-nos ao *Tratado*, obra em que se encontram raciocínios mais elaborados, consideramos que uma atenção especial a *EPM* possa ajudar-nos a encontrar os princípios morais de pretensão universal, o que é um dos principais objetivos do presente capítulo.

Na primeira seção da *EPM*, Hume utiliza poucas linhas para explicar a metodologia que será usada a fim de “e atingir a partir daí o fundamento da ética, descobrindo os princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação” (EPM 1.10). No início da seção, o filósofo britânico destaca que aqueles que tem negado “a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os contendores insinceros” sendo inconcebível que alguém “pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres e ações fossem igualmente dignos da estima e consideração de todas as pessoas” (EPM 1.2). Ao considerar seriamente nossas diferenças naturais, que são, por vezes, ampliadas pela educação, afirma Hume,

Não pode existir ceticismo tão metuculoso nem certeza tão inflexível que negue absolutamente toda distinção entre eles. Por mais insensível que seja um homem, ele será frequentemente tocado pelas imagens do certo e do errado, e, por mais obstinados que sejam seus preconceitos, ele deve certamente observar que outras pessoas são suscetíveis às mesmas impressões (EPM 1.2).

Embora a interpretação inadequada de algumas passagens do *Tratado* possa sugerir que Hume ignore que a razão possa ter qualquer função relevante na moral, devemos considerar que essa impressão seria enganosa. O autor tentou mostrar, nessa mesma obra, em que medida os raciocínios e a reflexão possuem uma função essencial para a formação de nossos juízos morais. Sobre isso, porém, trataremos adiante; por hora, é importante que tenhamos em mente que os juízos morais, assim como os juízos estéticos, dependem de nossa aprovação ou reprovação implícitas no prazer ou dor (T 3.1.2) que a observação de uma determinada ação ou caráter proporciona.

---

que Hume deixa de lado a crítica à tradição racionalista e todas as cadeias de raciocínio que mostram a inabilidade da razão para reconhecer o bem ou o mal moral. Além disso, o filósofo escocês dedica menos espaço para a explicação dos mecanismos de aprovação e desaprovação morais, bem como o mecanismo da simpatia. Ao invés disso, Hume parte para uma análise das virtudes e espera, a partir disso, encontrar os princípios que regulam nossos juízos. Contudo, as conclusões das obras parecem guardar semelhança. Nesse sentido, Rachel Cohon afirmou “parece que Hume não muda sua opinião sobre os argumentos do *Tratado*, mas opta por levar o leitor às mesmas conclusões por meios mais sutis e indiretos, evitando alegações provocadoras” (COHON, 2010).

Nesse sentido, Hume afirma que se conseguirmos descobrir “a verdadeira origem da moral” (EPM 1.10), ficará claro o papel da razão e do sentimento na moral. Para que esta finalidade seja cumprida, o método mais adequado é o experimental. Não obstante o otimismo aparente, o filósofo escocês compreende que a cadeia de justificação deve ter um fim e, ao encontrarmos um princípio confirmado pela experiência, que não pode ser explicado satisfatoriamente em função de princípios mais gerais, não deve ser, ao menos não por esse motivo, rejeitado. Tendo em vista a maneira como a moral afeta nossos sentimentos, Hume propõe “analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*” (EPM 1.10), ou seja, analisar todos os atributos pessoais que poderiam formar um “panegírico ou sátira” de um caráter e suas maneiras.

A aguda sensibilidade que nesses assuntos é tão universal entre os seres humanos fornece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará demasiadamente enganado ao compor seu catálogo (EPM 1.10).

A ideia de que possuímos um padrão de aprovação ou desaprovação moral aparece aqui de maneira clara. Para o autor, basta “consultar por um momento seu próprio coração e considerar se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fossem atribuídas” (EPM 1.10). Não apenas a natureza sensível que compartilhamos é responsável por garantir o êxito desse método, mas “a própria natureza da linguagem guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo dessa espécie” (EPM. 1.10). Considerando, portanto que todas as línguas possuem palavras que “são tomadas em um bom sentido e outras em um sentido oposto” (EPM. 1.10), o método sugere que comparemos casos particulares, a fim de compreender o que nos faz aprovar as primeiras e censurar as demais e, a partir disso, deduzir máximas gerais.

#### **4.1.2 Benevolência e humanidade**

As obras morais de Hume são perpassadas pela ideia de que as infundáveis conjecturas e raciocínios humanos, assim como as leis talhadas em pedra fria, não possuem relação alguma com a moralidade. Afinal, e Hume insiste nesta ideia, a moral diz respeito ao que nos toca e nos move. No *Tratado*, Hume esforçou-se por mostrar que a razão, sozinha, não é capaz de distinguir o bem e o mal e, muito menos, motivar-nos a agir (ou não) em função deles. Na *EPM*, Hume parte para a análise daquelas qualidades que obtêm nossa estima ou censura sempre que presentes.

A primeira virtude ou traço de caráter que Hume analisa na *EPM* é a *benevolência*. O filósofo escocês está seguro de que os traços de caráter que estão presentes na pessoa benevolente são conhecidos em qualquer linguagem e “expressam universalmente o mais alto mérito que a *natureza humana* é capaz de atingir” (EPM 2.1) e que “parte, ao menos, desse mérito provém de sua tendência a promover os interesses de nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana” (EPM 2.2.22).

A benevolência possui um papel relevante na moral, segundo Hume, pois é em função dela que nossas demais qualidades são dirigidas ao bem comum. Segundo o filósofo escocês, um caráter bom ou benevolente possui qualidades como *generosidade, respeito humano, compaixão, gratidão, amizade, felicidade, dedicação, desprendimento, prodigalidade*, dentre outras. Hume afirma que uma “propensão para as paixões ternas torna um homem agradável e útil em todos os aspectos da vida; e imprime uma direção apropriada a todas as suas outras qualidades, que de outro modo podem se tornar prejudiciais à sociedade” (T 3.3.3.3). Coragem, ambição, talento, raciocínio e algumas outras qualidades semelhantes, podem degenerar-se se não receberem um direcionamento correto daquelas paixões que indicam um caráter benevolente e preocupado com o bem comum.

Ao tratar dessa questão na *EPM*, Hume alude ao pensador Marco Túlio Cícero afirmando que “as virtudes mais sociais e delicadas são, aí, as que devem principalmente ser levadas em consideração. Estas são sempre boas e estimáveis” (EPM 2.1.3). Tendo em vista, com isso, que o nosso objetivo é mostrar que, em Hume, há uma unidade humana na aprovação de determinadas qualidades, ou seja, uma noção de natureza humana que é ao mesmo tempo base e objeto de sentimentos morais:

Não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral dos homens que a beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie. Tais qualidades, onde quer que se manifestem, parecem de certa forma infundir-se a todos que as contemplam e produzir neles, em seu próprio interesse, os mesmos sentimentos favoráveis e afetuosos que elas exercem ao seu redor (EPM 2.1.5).

A passagem acima é duplamente importante: primeiramente, por revelar, como mencionamos, uma compreensão totalizante de nossos padrões de aprovação e desaprovação moral. Em segundo lugar, por fazer alusão ao princípio da *simpatia*. A *simpatia* foi amplamente analisada no *Tratado*, e é comumente assimilada pelos comentadores de Hume como o fundamento de sua moral. Se limitarmos-nos à leitura de sua primeira obra, esta interpretação está correta. Porém, há na *EPM* uma maior ênfase na existência de um princípio de

humanidade<sup>98</sup>, ou uma tendência à aprovação do que é bom para a nossa espécie. Essa diferença é sutil, contudo, pode ser um dos motivos pelos quais o *Tratado* abre margens para a interpretação de um Hume mais cético<sup>99</sup>, por assim dizer, do aquele da *EPM*.

A partir da análise da virtude da benevolência, Hume conclui que ela figura como a melhor qualidade ou mérito que pode ser conferido a alguém e, ao menos, parte de seu mérito, assim como as demais virtudes sociais, é conferido em função de sua tendência a promover o os interesses e a felicidade da humanidade (EPM 1.2). Nesse sentido, o valor de uma determinada qualidade, ação ou caráter não é intrínseco. A ideia de que o valor de determinadas virtudes depende de sua tendência à realização de interesses da humanidade pode dar-nos uma pista de como pensar padrões de correção de nossas ações e costumes. Segundo Hume, a utilidade pública permeia nossas decisões morais e deve auxiliar na resolução de contendas morais. De acordo com o autor,

Em todas as decisões morais, a característica de utilidade pública é o que se tem principalmente em vista; e sempre que surgem disputas, seja em filosofia seja na vida cotidiana, referentes aos limites do dever, a melhor forma de decidir a questão é averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade. Se alguma opinião errônea é adotada em vista das aparências, tão logo a experiência adicional e um raciocínio mais preciso nos forneçam idéias mais corretas acerca dos assuntos humanos, recuamos desse primeiro sentimento e ajustamos novamente as fronteiras entre o bem e o mal morais (EPM 2.1.17).

#### 4.1.3 “Mas, útil? Para quê?”

Diferentemente da virtude da *benevolência*, que é uma virtude natural, a virtude da *justiça* é compreendida por Hume como um *artifício*<sup>100</sup> ou invenção que existe apenas em função de sua utilidade pública. Dessa forma, não existe em nós um sentimento equivalente ao de justiça, nem possuímos naturalmente um senso de justiça. De forma semelhante, nossas convenções em sociedade são estabelecidas e eventualmente dissolvidas em função de sua

---

<sup>98</sup> Farei algumas considerações sobre os princípios humanitários e sobre a simpatia nas seções seguintes.

<sup>99</sup> Importante ressaltar que, na nossa compreensão, Hume é um cético na medida em que assume incapacidade da razão sozinha discernir o certo do errado ou mesmo de assumir que essa distinção exista independentemente de nós. Por hora, é relevante compreender que o ceticismo humeano, embora afete enormemente a concepção tradicional de moralidade, não deve e não depõe contra a moral ela mesma.

<sup>100</sup> Na *Carta de um cavaleiro a seu amigo em Edimburgo*, Hume (1997, p. 25) afirma que a distinção entre *virtudes naturais* e *artificiais* não foi propriamente compreendida, afinal, ele entende que o *artifício* é justamente a “reflexão sobre os interesses gerais da sociedade humana” a partir de instintos naturais. Nesse sentido, através do artifício, ampliamos reflexivamente instintos que possuímos. Hume afirma logo na sequência que “No mesmo sentido, mamar é uma ação natural ao homem e a fala é artificial”.

utilidade ou não, respectivamente. Hume encontra na noção de *utilidade*, a fonte, ao menos em parte, do mérito das principais virtudes analisadas.

É também em razão da utilidade das virtudes sociais que alegam os “céticos antigos e modernos” que todas as nossas distinções morais “originam-se na educação” e foram inventadas como forma de dominar o egoísmo natural que nos inabilita a viver em sociedade (EPM 5.1.3). Não obstante, embora Hume aceite que a educação possui o poder de influenciar fortemente nossos sentimentos de aprovação e desaprovação, nega que todas as nossas distinções morais possuam essa origem.

A questão que surge é: por que a utilidade agrada? E esse é o título da principal seção da *EPM*, em que a primeira tarefa do autor é afastar as teorias morais egoístas e céticas. Para tal, o autor alega que a origem da distinção moral não pode ser fruto unicamente da educação, ainda que a educação seja “uma poderosa influência, na medida em que pode frequentemente ampliar ou diminuir os sentimentos de aprovação e desagrado para além de seus padrões naturais” (EPM 5.1.3). Ocorre que, para ele, a estima e a reprovação são naturais, e apenas em função da “constituição original da mente” determinados termos morais podem ter surgido em diferentes linguagens e são passíveis de nossa compreensão. Segundo Hume

Se a natureza não tivesse feito essa distinção com base na constituição original da mente, as Palavras “honroso” e “vergonhoso”, “estimável” e “odioso”, “nobre” e “desprezível” não existiriam em nenhuma linguagem; e mesmo que os políticos viessem a inventar esses termos, jamais seriam capazes de torná-los inteligíveis, ou fazê-los veicular alguma idéia aos ouvintes (EPM 5.1.3).

Assim, a hipótese de que o egoísmo moral está na base de nossas distinções é plausível na medida em que percebemos a utilidade da justiça e da benevolência no convívio social para o nosso próprio proveito e felicidade enquanto indivíduos. Contudo, nossa aprovação e desaprovação moral estendem-se para além de nosso círculo social e não se limitam ao local e à época em que vivemos (EPM 5.1.7). Podemos, inclusive, reconhecer e admirar as boas virtudes de um adversário, cujas ações podem conflitar com nossos interesses particulares (EPM 5.1.8).

Podemos destacar, portanto, que as virtudes não são, ao menos não todas, meros artificios para restringir nosso egoísmo, além disso, não são frutos do amor-próprio. Segue-se que, se a utilidade, que é fonte do mérito da virtude, não diz respeito apenas a estes particulares, ela deve referir-se a interesses mais gerais.

A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária. Mas útil? Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação

frequentemente se estende para além dessa esfera. Devem, portanto, ser os interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação, o que nos leva a concluir que esses interesses, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes (EPM 5.1.15).

O útil agrada porque ele garante a consideração dos interesses das pessoas que são afetadas pelas ações e traços de caráter, ou seja, Hume acredita que, apesar de tudo, nos importamos com os outros<sup>101</sup>. Possuímos sentimentos humanitários que, em última instância, estão na base da moralidade. A utilidade é “apenas a tendência a atingir um certo fim” (EPM Apêndice 1.3), e se a finalidade com a qual esse meio está relacionado fosse a nós indiferente, também o meio não nos afetaria. É, portanto, necessário que um sentimento esteja na base da nossa apreciação pela felicidade humana e da nossa indignação pela sua miséria.

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 (EPM Apêndice 1.3).

Aqui encontramos um dos limites da teoria humeana. Seu catálogo de virtudes e sua investigação sobre os princípios da moral esbarram nos limites de seu método experimental. Ao encontrar na utilidade a origem do mérito que nossas virtudes possuem, e descobrir que essa consideração da utilidade é expressão de nossos sentimentos humanitários, Hume encontra um bloqueio. Esta limitação é exposta em uma importante nota de rodapé, na qual é proveitoso determo-nos por um momento. O filósofo escocês afirma que

é desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. Basta que a experiência nos ensine que esse é um princípio da natureza humana. Em nosso exame da cadeia de causas, temos que nos deter em algum lugar; e qualquer ciência contém alguns princípios gerais para além dos quais não se pode esperar encontrar nenhum outro de maior generalidade. Ninguém é totalmente indiferente nem à felicidade nem à desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a produzir prazer, a segunda, dor, e isso é algo que cada um pode verificar em si mesmo [...] podemos aqui considerar com segurança que esses princípios são originais, e felicitar-mo-nos se pudermos tornar suficientemente claras e perspicuas todas as suas consequências (EPM 5.2 nota 3).

---

<sup>101</sup> Importante ressaltar que entre os afetados pelas ações, está incluso o próprio sujeito da ação. As qualidades que são úteis ou nocivas para o próprio agente moral são também estimadas ou reprovadas.

A constatação, portanto, de que, em função de nossa constituição natural, possuímos sentimentos humanitários e, assim, importamo-nos com a felicidade e sofrimento alheio é um princípio geral o suficiente para cessarmos o questionamento da cadeia de causas. Se Hume está correto, esses sentimentos humanitários básicos representam algo que é importante para nós, sem o acréscimo de fatores acidentais, por assim dizer, como a nossa orientação educacional, nossa cultura e nossos interesses particulares. Com isso, saber o que realmente valoramos ao enaltecer determinadas virtudes, ou seja, saber que, enquanto humanos, valorizamos o bem comum, pode auxiliar a direcionar nossas investigações morais de maneira mais adequada<sup>102</sup>.

#### 4.1.4 Simpatia como fonte de distinções morais

No *Tratado*, Hume (T 3.2.1) afirma que não existe uma paixão equivalente ao amor ou a afeição universal pela humanidade sem a consideração das qualidades ou das relações pessoais, já na *EPM*, o autor sustenta, em várias ocasiões ao longo quinta seção, como visto anteriormente, que temos uma tendência a promover a felicidade ou os interesses humanos. É possível questionar se Hume teria abdicado de sua posição inicial, todavia, a postura que o autor mantém na segunda obra citada encontra-se também no *Tratado* e, embora encontremos algumas diferenças entre as posições sustentadas nas obras, ambas apresentam reflexões que defendem que nos importamos com a felicidade e com a miséria humana e que a simpatia, a reflexão e a linguagem auxiliam-nos na comunicação moral<sup>103</sup>. As noções gerais criadas em nossa linguagem moral parecem dizer respeito apenas à nossa espécie, todavia, nossa simpatia natural estende-se para além dela.

---

<sup>102</sup> Como vimos, Hume utiliza uma analogia para distinguir a função do anatomista e a do pintor. Aplicado neste contexto, enquanto o primeiro ocupa-se da parte especulativa da moral, o segundo preocupa-se em pintar as virtudes de forma adequada. Nesse sentido, o anatomista conduz uma metaética, como a concebida na modernidade, e tenta mostrar o que realmente buscamos ao elogiar a virtude e repudiar o vício. Suas realizações auxiliam o pintor na adequada exposição de uma ética de primeira ordem. Essa ética de primeira ordem, no entanto, não é exposta de forma clara na obra humeana. Acredito que a abertura seja intencional e justificada, considerando, como visto, que ele aponta para a ideia de um refinamento do gosto em detrimento de uma teoria normativa legalista.

<sup>103</sup> No primeiro capítulo da tese, assumimos que o ceticismo de Hume é visível em sua recusa a ultrapassar certos limites epistemológicos. Apesar do tom mais favorável à promoção da virtude, vimos que Hume (EPM 5.2 nota 3) estabeleceu um limite ao negar que devemos questionar o porquê de possuímos sentimentos humanitários. A face mais dura de Hume, no *Tratado*, não é necessária aqui, e o mesmo ceticismo que nega que a razão possa ser capaz de distinguir a virtude do vício tem de ser aplicado em relação aos sentimentos humanitários. Mesmo que sua teoria tenha revelado que esses princípios básicos motivam nossas distinções e, por vezes, ações morais, não podemos ir muito além disso.

Uma das consequências possíveis dessa abordagem é que nossos deveres morais não dependem unicamente de nossa linguagem. Isso explicaria porque muitos filósofos, ao relegar à sensibilidade um papel secundário e apostar apenas na linguagem, não incluem animais não humanos em suas teorias morais. Em certa medida, a própria teoria humeana pode ser incluída nesse grupo, mesmo que tenha deixado aberta a possibilidade para uma moral “mais extensa”.

Na seção do *Tratado* na qual Hume pretende mostrar que a virtude da justiça é um artifício humano, ele assegura:

Em geral, 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. 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 (T 3.2.1.12).

O contexto desse argumento é o empreendimento de tentar mostrar que a virtude da justiça não surge de um amor, ou de um interesse geral pela humanidade, mas de um artifício que, por sua vez, é construído em função de interesses naturais. Para nós, é importante questionar se a consideração dos interesses pela humanidade na *EPM* é explicável em função da simpatia, ou se há um descompasso entre ela e o *Tratado* no que concerne à tentativa de uma universalização da moral.

A simpatia é analisada, primeiramente, no segundo livro do *Tratado*, no qual Hume afirma que “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e receber por comunicação suas inclinações e sentimentos” (T 2.1.11.2) A simpatia, portanto, é um mecanismo da nossa natureza. A observação dos “signos externos” como “expressão do rosto ou na nas palavras” fornece-nos uma ideia que se converte em impressão que pode adquirir um “grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão”. (T 2.1.11.3)

Simpatizamos com outras pessoas em função das semelhanças que possuímos enquanto seres humanos. Sendo a mente dos homens “similares em seus sentimentos e operações”, os afetos podem ser comunicados “como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma comunica às outras” (T 3.3.1.7). Há, nesta analogia, algo muito valioso: as cordas precisam afinar no mesmo tom, ou seja, é necessário que tenhamos uma estrutura comum para que os sentimentos dos demais toquem a nós como tocam às cordas. Assim, a simpatia poderia explicar

a consideração que, por vezes, possuímos pelos animais, afinal, compartilhamos parte considerável de nossa estrutura biológica.

A complexa análise de nossas virtudes e aptidões que Hume (T 3.3.6.1) empreende no *Tratado* tem, por consequência, a seguinte conclusão: “a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana” e “é a principal fonte das distinções morais”. Ela explica a alta consideração que possuímos pelas virtudes artificiais, como a da justiça, que somente possui aprovação porque “tem uma tendência a trazer o bem público; e o bem público ser-nos-ia indiferente se a simpatia não criasse em nós um interesse por ele” Segundo Hume (T 3.3.6.1), é a ela, portanto, “que devemos atribuir o sentimento de aprovação decorrente da consideração daquelas virtudes que são úteis à sociedade ou a pessoa virtuosa. Essas virtudes formam a principal parte da moral” (T 3.3.6.1).

A conclusão do *Tratado*, pensamos, pode direcionar-nos a duas interpretações distintas, a saber: a primeira revela que a moral é apenas uma consequência arbitrária do mecanismo da simpatia. Sentimos o que os outros sentem por uma comunicação natural dos nossos afetos e paixões. A simpatia é também a responsável pela consideração dos interesses gerais da humanidade, e não o contrário<sup>104</sup>. A segunda interpretação, porém, é a de que a moralidade está de tal forma imiscuída em nossa natureza, que um princípio tão básico como o da simpatia explica nossa aprovação universal de tudo o que tem por consequência o bem público, ou por aquilo que é meramente útil ou agradável para a pessoa que a possui, mesmo sendo ela uma estranha para mim. Embora a primeira interpretação possua o maior número de adeptos, a segunda parece a mais adequada.

Quando Hume insiste, na *EPM*, que devemos admitir que os sentimentos humanitários são capazes de influenciar-nos, mesmo entre tantos interesses distintos, ele quer mostrar que há algo em nós que nos habilita e direciona a sentir e julgar de uma determinada maneira. As imagens do sofrimento e da felicidade humana afetam-nos e estão conectadas com as noções de virtude e vício. Esses sentimentos estão enraizados na natureza humana e, segundo propomos, refletem a linguagem moral e os costumes das diferentes culturas e tempos. A linguagem e a reflexão são essenciais para compreendermos o universalismo proposto na teoria moral de Hume.

---

<sup>104</sup>A abertura para uma interpretação que vai nessa direção justifica a leitura do *Tratado* como uma obra cética em um sentido mais trivial do que aquele que o autor defende. Alguns dos mecanismos da moral podem ser explicados? Sim. A moral é reduzida a estes mecanismos? Não. Ainda que a falta de uma resposta precisa para esta pergunta seja consoante com o ceticismo defendido por Hume, compreendemos que, seguindo as sugestões de Hutcheson, e buscando evitar uma interpretação errada de sua obra, o filósofo escocês buscou responder a essa questão em favor da virtude e dos sentimentos humanitários em suas obras morais posteriores.

#### 4.1.5 Linguagem moral e reflexão

Vimos, no segundo capítulo da tese, que quando imagens da felicidade e da miséria humana aparecem-nos, percebemos estas imagens enquanto representações da virtude e do vício. Da maneira como está disposta a teoria humeana, existem noções geralmente aceitas ao longo da história que definem os limites do vício e da virtude. Essas noções não são imposições da razão, são, porém, fruto de um senso ou gosto moral. As noções de virtude e vício com as quais Hume supõe concordarmos ao largo dos tempos é dependente de nossa estrutura natural compartilhada, que permitiu tanto a comunicação de nossos sentimentos quanto a formação de uma linguagem moral padrão. Nesse sentido, assevera Hume que

a aprovação das qualidades morais com toda a certeza não é derivada da razão ou de uma comparação de ideias; procede inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou desgosto que surgem da contemplação e da visão de qualidades ou caracteres particulares (T 3.3.1.15).

A simpatia, assim como os nossos sentimentos, em geral, possuem variações, contudo elas não devem afetar o mérito ou o apreço moral. Portanto, nossos sentimentos de aprovação e censura variam conforme a proximidade de determinada pessoa ou ação, porém, em nossos juízos, afirma Hume (T 3.3.1.15) “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”. Nesse sentido, nossa reflexão corrige as variações de nossa sensibilidade e simpatia e “em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações” (T 3.3.1.16). Cabe notar que essas correções afetam principalmente nosso julgamento moral e, apesar do nosso esforço em buscar uma postura imparcial, “as nossas paixões não seguem facilmente a determinação de nosso juízo” (T 3.3.1.18)<sup>105</sup>. Segue-se que a direção de nossas ações e emoções nem sempre acompanham os juízos que proferimos, ou seja, o mero reconhecimento do mérito de determinada ação não garante que a realizaremos, assim como o reconhecimento dos méritos de um inimigo não garante que, a partir disso, deixaremos de lado os desafetos.

Hume também identifica uma correção que realizamos nos casos em que temos uma disposição para uma ação que é geralmente considerada boa, entretanto, em virtude de alguma adversidade, ela não alcança seu objetivo inicial. Há aqui uma relação com o sentimento do

---

<sup>105</sup> Cabe notar que Hume refere-se a forma que falamos sobre a imparcialidade enquanto uma exigência da razão, entretanto, logo esclarece que a razão da qual falamos nada mais é do que “uma determinação calma e geral das paixões, fundada em uma visão ou reflexão distante” (T 3.3.1.18).

*belo*. Hume afirma que quando um objeto possui as características adequadas para um fim desejável, é contemplado naturalmente, como a admiração que temos por uma casa que foi planejada para o conforto, mas que sabemos, porém, que não será habitada. Dessa forma, “quando um caráter é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito” (T 3.3.1.20) e a sorte envolvida na efetivação dessa expectativa é de certa forma desconsiderada. Assim, as “regras gerais criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação” (T 3.3.1.20). Quando a sorte torna efetivas as expectativas benéficas, “proporciona ao espectador um prazer mais intenso” e uma “simpatia mais viva” (T 3.3.1.21).

Hume afirma, na *EPM*, algo que fizera também no *Tratado*: que nossos sentimentos são mais fortes no que concerne à nossa vida privada. Todavia, sabemos quando as ações e caracteres distantes possuem grande mérito. Isso ocorre porque “o juízo corrige [tanto] a parcialidade de nossas emoções e percepções internas” quanto “as variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos” (EPM 5.1.41), ou seja, os juízos corrigem a parcialidade do sentimento e auxiliam-nos na criação de noções gerais que viabilizam a comunicação em sociedade. Segundo Hume, quanto maior a convivência e intercâmbio social, “mais nos familiarizamos com essas preferências e distinções gerais, sem as quais nossa conversação e discurso dificilmente se poderiam tornar inteligíveis para outros” (EPM 5.1.42). Nesse sentido, a linguagem moral, a partir da qual estabelecemos distinções entre o vício e a virtude, “deve amoldar-se a perspectivas mais gerais e afixar os epítetos de louvor ou censura em conformidade com os sentimentos que brotam dos interesses gerais da comunidade” (EPM 5.1.42).

A simpatia é importante em nossa experiência moral, favorecendo o intercâmbio de sentimentos e permitindo que possamos colocar-nos no lugar dos outros e avaliar ações e traços de caráter a partir de suas vivências, no entanto, em comparação com a nossa preocupação com nós mesmos, a simpatia pelos outros é demasiado fraca. Além disso, a simpatia que sentimos pelas pessoas próximas é mais forte do que aquela que sentimos por quem está distante. A reflexão e a linguagem habilitam-nos a equilibrar a desregulada balança da simpatia através da formação de padrões morais gerais e fixos. Nesse sentido, devemos buscar desenvolver “sentimentos mais públicos e sociais” (EPM 5.1.42) em detrimento de nosso ponto de vista particular e dos juízos parciais dele provenientes. A saída da posição particular parece algo significativo, não apenas em função da regulação do juízo, mas como uma abertura para a possibilidade de um diálogo ou conversação moral, conforme mencionado anteriormente. Além disso, a linguagem geral não cumpre apenas a função de comunicação, mas trata também do

estabelecimento de um padrão geral que guia a nossa aprovação ou a nossa censura aos traços de caráter e os costumes.

Nas palavras de Hume:

encontramo-nos todos os dias com pessoas que estão em situação diferente da nossa e que não poderiam comunicar-se conosco se permanecêssemos constantemente naquela posição e perspectiva que nos é peculiar. Assim, o intercâmbio de sentimentos na vida e convivência sociais faz-nos estabelecer um certo padrão geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e costumes. E embora o coração não tome inteiramente o partido dessas noções gerais, nem regule todo o seu amor e ódio pelas diferenças universais abstratas entre o vício e a virtude sem consideração ao próprio sujeito ou às pessoas com quem está mais intimamente ligado, essas distinções morais têm ainda uma considerável influência; e sendo suficientes ao menos para o discurso, servem a todos os nossos propósitos na convivência, no púlpito, no teatro e nas escolas (EPM 5.1.42).

#### 4.1.6 O sentimento humanitário

A busca pelo princípio da moral, através da análise das qualidades mentais que são objeto de nossa estima, levou Hume a concluir que “o mérito pessoal consiste inteiramente no caráter útil ou agradável das qualidades, seja para a pessoa que as possui, seja para os outros que têm algum relacionamento com ela” (EPM 9.1.13).

Hume sugere que essa teoria de assimilação fácil deve ser capaz de explicar o mérito conferido a todas as virtudes e características que fazem parte da esfera moral em nossa vida e em nossa linguagem comum. Além disso, ao observarmos os homens em sua vida corrente, “veremos que em parte alguma, exceto nos recintos acadêmicos, eles demonstram incerteza sobre este assunto” (EPM 9.1.2). Nesse sentido, um modelo<sup>106</sup> de caráter virtuoso seria aquele cujas qualidades são úteis ou agradáveis para si e para os demais. Qualquer pessoa razoável e

---

<sup>106</sup> Hume esboça um modelo perfeito de virtude, apresentado em um diálogo fictício na conclusão da EPM. Nesse diálogo são exaltados os traços de caráter úteis aos outros, úteis à própria pessoa, agradáveis aos outros e agradáveis à própria pessoa, respectivamente: “Quão natural, por exemplo, é o seguinte diálogo: Quão natural, por exemplo, é o seguinte diálogo: “És muito feliz”, suponhamos que alguém diga, dirigindo-se a outro, “por teres dado tua filha em casamento a Cleantes. Ele é um homem honrado e humanitário, e todos os que se relacionam com ele podem estar seguros de receber um tratamento honesto e dedicado”. “Eu também te felicito”, diz outro, “pelas promissoras expectativas desse genro, cuja assídua aplicação ao estudo das leis, viva perspicácia e precoce conhecimento tanto das pessoas como dos negócios permitem prever as maiores honras e promoções”. “Tu me surpreendes”, replica um terceiro, “quando falas de Cleantes como um aplicado homem de negócios. Encontrei-o há pouco em uma reunião das mais alegres, e ele era a própria vida e alma da conversação. Jamais observei em ninguém tanta graça unida a tão boas maneiras, tanto cavalheirismo sem afetação, tão versáteis conhecimentos exibidos de forma tão elegante”. “Tu o admirarias ainda mais”, diz um quarto, “se o conhecesses mais intimamente. Aquela alegria que nele notaste não é um lampejo repentino despertado pela companhia, mas perpasa todos os aspectos de sua vida e preserva uma perpétua serenidade em sua face e uma constante tranquilidade em seu espírito. Ele já enfrentou severas provações, infortúnios e perigos, e sua grandeza de espírito foi sempre superior a todos eles” (EPM 9.1.2).

livre de preconceitos reconheceria o mérito destas qualidades e também consideraria viciosas as características que frustram esses requisitos.<sup>107</sup>

Hume afirma que possuímos um mínimo de benevolência ou de afeição pelo gênero humano, “alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elementos de lobo e de serpente” (EPM 9.1.4), que embora não garanta a motivação para a nossa ação, influencia nosso gosto e, conseqüentemente, nossos juízos. Dessa forma, Hume (EPM 9.1.5) assevera que “a noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que recomenda o mesmo objeto a aprovação generalizada”. Além disso, “também pressupõe um sentimento universal e abrangente o bastante para estender-se a toda a humanidade”. São duas condições aqui, a primeira sugere que o sentimento tem de ser comum a todos os homens, e a segunda é que esse sentimento possa estender-se a toda a humanidade, ou seja, também as ações das pessoas distantes devem tocar-nos. Essas condições, conclui Hume, são satisfeitas apenas pelo “sentimento humanitário” (EPM 9.1.5).

O sentimento humanitário é comum a todos os seres humanos e, nesse sentido, é distinto dos interesses egoístas ou do amor de si. A pretensão à universalidade da moral humeana tem aqui seu ponto alto. Hume afirma que as ambições de uma pessoa são distintas das ambições das outras, assim, serão distintos também os objetos que as satisfazem no que concerne a estas ambições. Todavia, “a humanidade de um homem coincide com a humanidade de todos os outros, e o mesmo objeto excita essa paixão em todas as criaturas humanas” (EPM 9.1.6). E com isso, “qualquer conduta que ganhe minha aprovação ao tocar minha humanidade também obterá o aplauso de todos os seres humanos, ao excitar neles o mesmo princípio” (EPM 9.1.8).

A linguagem possui um papel fundamental para a formação de noções gerais que auxiliam em nossos juízos. Como visto, formamos noções gerais moldadas nas distinções entre vício e virtude que surgem de nossos “sentimentos universais de censura e aprovação” (EPM 9.1.8). A linguagem moral expressa aquilo que distinguimos como sendo digno de aprovação ou de reprovação e, a partir desse ponto, criamos noções gerais de como guiar os nossos juízos e o que devemos esperar da conduta dos outros e regular a nossa própria. De acordo com Hume,

Portanto, sendo a distinção entre essas espécies de sentimentos tão grande e evidente, a linguagem deve prontamente modelar-se por ela, e inventar uma classe especial de termos para expressar os sentimentos universais de censura ou aprovação que surgem dos afetos humanitários ou de uma percepção da utilidade geral, e os sentimentos

---

<sup>107</sup> Hume inclui entre vícios as chamadas *virtudes monásticas*, a saber: “Celibato, jejum, penitência, mortificação, negação de si próprio, submissão, silêncio, solidão e todo o séquito das virtudes monásticas - por que razão são elas em toda parte rejeitadas pelas pessoas sensatas” (EPM 9.1.3).

contrários. A virtude e o vício tornam-se então conhecidos, a moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações. Uma dada ação é classificada como estando de acordo com nossa regra abstrata, outra ação, como lhe sendo contrária. E, por meio desses princípios universais, controlam-se e restringem-se os sentimentos particulares do amor de si mesmo (EPM 9.1.8).

Essas expectativas mútuas que guiam a avaliação da conduta humana justificam a importância que conferimos à reputação. De acordo com Hume (EPM 9.1.10), nossa busca por um caráter ou reputação muitas vezes direciona as nossas projeções pessoais. Essa necessidade coloca-nos em constante revisão de nossa conduta, considerando a opinião de quem nos observa. No entanto, essa preocupação com a reputação não surge necessariamente de uma preocupação leviana sobre as aparências. Ao contrário, ela representa “a mais perfeita moralidade que conhecemos, na qual se manifestam a força de muitas simpatias” (EPM 9.1.11).

Segundo esta perspectiva, a preocupação com a reputação ou fama é uma consequência da nossa preocupação com as expectativas dos outros e da nossa própria, em relação a quais traços de caráter são dignos de aprovação. Se esses sentimentos que estão na base de nossa aprovação e de nossa censura estão presentes em toda a espécie humana, eles devem influenciar tanto quem convive e avalia a minha conduta quanto a nós mesmos. Desse modo, segundo Hume,

Nosso sentimento moral é ele próprio um sentimento dessa natureza, e nosso cuidado em manter uma reputação perante outros parece provir apenas de uma preocupação em preservar a reputação perante nós mesmos; e, para esse fim, julgamos necessário ancorar nosso titubeante julgamento na correspondente aprovação da humanidade (EPM 9.1.11).

## 4.2 UNIVERSALISMO, PADRÕES DE AVALIAÇÃO E APRIMORAMENTO MORAL

### 4.2.1 Universalismo moral em ‘*Um diálogo*’

Como apontou o professor Wolfgang Kienzler, em seu texto *Hume’s best Book* (2011), a EPM é uma obra completa e possui uma estrutura particular, e não deve ser lida como um apinhado de ensaios. Nesse sentido, a função do diálogo que compunha o final da obra fora vista como obscura e, em algumas edições, esse trecho chegou a ser omitido. O *Um Diálogo* é geralmente visto como mais um apêndice da EPM, nem sempre lhe é dada a devida atenção. Kienzler (2011) aponta que a função dos apêndices é distinta da função do *Um Diálogo*. Os apêndices estão voltados para questões que são, por vezes, alheias ao foco da obra como um

todo, e figuram mais apropriadamente como notas de fim de livro, *Um diálogo*, por sua vez, “trabalha no mesmo nível que as partes principais da investigação. E foi concebido para confirmar o resultado principal da Investigação” (KIENZLER, 2011, p. 13).

Para além de sua relevância na estrutura da obra, o conteúdo do diálogo levanta uma dúvida legítima que perpassa a obra principal, a saber: se existe um padrão moral calcado em uma humanidade compartilhada, como explicar a pluralidade de juízos e valores morais encontradas em diferentes culturas e tempos? A posição de Hume no texto é de que as diferenças originam-se nas diversas variações naturais ou culturais que são, por assim dizer, acidentais. A base sensível que determina o que aprovamos ou censuramos ainda é a mesma, a estima pelo que é útil ou agradável implica diretamente em nossos juízos e motivações morais.

#### 4.2.1.1 Universalismo moral e diferenças culturais

Em seu ensaio [*Dial.* ], Hume apresenta um diálogo entre ele e seu amigo Palamedes. O interlocutor de Hume, que em função de suas viagens é conhecedor de diferentes povos e culturas, narra sua visita à nação de Fourli, na qual foi bem acolhido, mas que o deixou espantado em função de seus valores morais peculiares, como aprovação de incesto, traição assassinato, suicídio, entre outros. Hume mostra-se desconfiado destas histórias e afirma que “Essas maneiras bárbaras e selvagens não são apenas incompatíveis com um povo civilizado e inteligente, como vós mesmo dissestes que eram, mas dificilmente se conciliariam com a própria natureza humana” (*Dial.* 12).

A narrativa de Palamedes continha espantosas histórias de homens que obtiveram uma enorme admiração de seus semelhantes, mesmo cometendo atos geralmente vistos como viciosos na modernidade, entretanto, quando Hume proferiu sua desaprovação àqueles costumes, foi revelado a ele que tais histórias eram análogas àquelas das quais Grécia e Roma foram palco. Palamedes cuidou para alterar alguns nomes próprios e ocultar um ou outro acontecimento para testar a real opinião de Hume sobre os valores e costumes destas nações antigas. Provavelmente a menção destes distintos povos seria suficiente para que Hume tomasse uma posição de defesa, contudo, talvez não o seria se a história versasse sobre um povo desconhecido que mantinha sua admiração por pessoas que cometiam atos abomináveis, como conspirar e assassinar um líder que juraram proteger, como ocorreu com Júlio César. Com isso, Palamedes assevera:

Creio que com justiça mostrei que um ateniense de mérito poderia ser alguém que entre nós passaria hoje por incestuoso, parricida, assassino, ingrato, pérfido traidor e outra coisa demasiado abominável para ser nomeada; sem contar sua rusticidade e maus modos. E tendo vivido dessa maneira, sua morte poderia ser inteiramente adequada: ele poderia ter concluído a cena com um ato desesperado de suicídio, e morrer com as mais absurdas blasfêmias em sua boca. E apesar de tudo isso, ele terá estátuas, quando não altares, erigidos em sua memória, poemas e orações serão compostos em seu louvor, grandes seitas ficarão orgulhosas de chamarem-se por seu nome, e a mais distante posteridade preservará cegamente sua admiração, embora, se alguém como esse nascesse entre eles, estivessem justificados em considerá-lo com horror e execração (*Dial.* 17).

Hume responde imediatamente a Palamedes, mostrando desconforto em relação ao seu artifício, porém incentivando a tolerância e, sobretudo cautela, ao considerar os valores de outras culturas, a saber:

Mas, em vez de atacar sua filosofia, sua eloquência ou poesia, os tópicos usuais de controvérsia entre nós, pareceis agora condenar sua moral e acusá-los de ignorância em uma ciência que é a única, em minha opinião, na qual não são ultrapassados pelos modernos [...]. Mas que temos a opor a seus moralistas? Vossa representação das coisas é falaciosa. Não tendes indulgência para com as maneiras e os costumes de diferentes épocas. Levaríeis a julgamento um grego ou um romano pela *common law* da Inglaterra? Ouvi-o defender-se por suas próprias máximas, e então decida[pronounce] (*Dial.* 18).

Nessa direção, Hume alega que “não há costumes tão inocentes ou razoáveis que não possam ser tornados odiosos ou ridículos se medidos por um padrão desconhecido para as pessoas” (*Dial.* 19). Então, o filósofo utiliza o mesmo artifício de Palamedes, e narra os costumes modernos (provavelmente dos franceses) de tal maneira que seus vícios ganham evidência, e sugere que um ateniense poderia facilmente desaprová-los. Nesse ponto, Palamedes interrompe o filósofo e alega não ser mais necessário que Hume continue seu argumento, uma vez que não é sua intenção fazer uma comparação entre modernos e antigos, exaltando aqueles em detrimento destes, tratando-se apenas de “mostrar a incerteza de todos os julgamentos relativos aos caracteres” e convencer Hume de que “a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais” (*Dial.* 25). Assim, Palamedes aceita a analogia possível entre povos inteligentes e civilizados, como os ingleses e os romanos, contudo desafia Hume a estabelecer um padrão para juízos morais entre nações civilizadas e povos bárbaros, os quais possuem poucos traços em comum. A resposta de Hume a seu amigo, além de extremamente elucidativa e importante para a tese que buscamos defender, regala-nos com uma bela analogia. Vejamos:

Remetendo as coisas [...] a um nível mais elevado e examinando os princípios básicos de reprimenda e censura que cada nação estabelece. O Reno corre para o norte, o

Ródano para o sul; contudo, ambos nascem na mesma montanha e seus percursos opostos são afetados pelo mesmo princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença em seus cursos (EPM, p. 26).

Com essa analogia, Hume pretende mostrar que existem certos fatores que são universais e outros que são acidentais. A origem e o princípio que guiam os rios são os mesmos, porém, alguns fatores acidentais, como as “diferentes inclinações do solo” (*Dial.* 26), são os responsáveis pela oposição em seus cursos. Assim, Hume compara um homem francês de mérito e um homem ateniense de mérito, a fim de evidenciar as circunstâncias em que ambos assemelham-se. Nesse sentido, o filósofo sugere que os dois modelos convergem nos epítetos de “Bom senso, conhecimento, espirituosidade, eloquência, benevolência, lealdade, fidedignidade, justiça, coragem, temperança, constância, nobreza de espírito” (*Dial.* 27) e alega que Palamedes insistiu somente em pontos acidentais.

Hume adianta que tentará explicar tais diferenças “a partir dos mais universais e bem estabelecidos princípios de moral” (*Dial.* 27), a saber: Sobre os “amores gregos”, Hume adverte que não pretende examiná-los, mas sugere que, “por mais censuráveis que sejam, eles provêm de uma causa muito inocente”, qual seja, em função dos exercícios de ginástica que eram “recomendados, embora de modo absurdo, como a fonte da amizade, da simpatia, apego mútuo e fidelidade; qualidades estimadas em todas as épocas e nações” (*Dial.* 28).

No exemplo do casamento entre primos e irmãos, ou do amor entre parentes próximos, é algo que, afirma Hume (*Dial.* 29), apesar de “contrário à razão e utilidade pública”, cabe admitir que é difícil estabelecer sobre o que devemos deter-nos, ficando a cargo, muitas vezes, das leis locais. Segundo Hume (2004), os gregos exageraram para um extremo, sendo demasiadamente flexíveis nas questões envolvendo as relações amorosas entre parentes, já à *lei canônica* faltou flexibilidade, e acabou exagerando para o extremo oposto e logrou ir ainda mais longe. Sobre o pai que tira a vida de um filho, Hume alega que ele responderia que o fazia por amor, uma vez que a pobreza que ele enfrentaria seria “um mal maior que a morte, que ele não é capaz de temer, sentir ou lamentar” (*Dial.* 30). De forma semelhante, Hume ponderou sobre a adequada contextualização de outros exemplos, para então sentir-se confortável em inferir que

os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos, embora muitas vezes extraiam deles conclusões muito diferentes. Mas não é tarefa do moralista mostrar que todos eles raciocinam corretamente sobre esse assunto, mais do que sobre qualquer outro. É suficiente que os princípios originais de censura e reprimenda sejam uniformes e que as conclusões errôneas sejam corrigidas por raciocínios mais justos e uma experiência mais ampla. Embora muitas eras tenham passado desde a queda da Grécia e de Roma, embora muitas mudanças tenham

ocorrido na religião, na linguagem, nas leis e nos costumes, nenhuma dessas revoluções jamais produziu qualquer considerável inovação nos sentimentos primitivos da moral, mais do que nos da beleza exterior, ainda que talvez algumas minúsculas diferenças possam ser observadas em ambas. Horácio enalteceu uma testa baixa, e Anacreonte sobrancelhas unidas; mas o Apolo e a Vênus da Antiguidade são ainda nossos modelos de beleza masculina e feminina, do mesmo modo que o caráter de Cipião continua sendo nosso padrão para a glória de um herói, e o de Cornélia para a honra das mulheres casadas (*Dial.* 36).

Hume conduz o diálogo buscando mostrar que, apesar das diferenças possíveis entre povos violentos e povos pacíficos, entre diferentes tempos e culturas, há um padrão básico que guia nosso gosto e nossos juízos morais e estéticos. Cabe questionar em que sentido é possível que Hume evite ser considerado um relativista na moral, uma vez que o autor apoia que diferentes povos possuem diferentes considerações sobre as mesmas ações.

A explicação possível é a de que Hume tenta evitar que sua teoria seja associada a um relativismo moral extremado, segundo o qual qualquer valor deve ser aceito, uma vez que não há um critério ou modelo a ser seguido. Mesmo com todas as dificuldades impostas pelos fatores contingentes ou acidentais, Hume buscou, em toda a sua obra (EPM), mostrar que existe um sentido para que determinados traços de caráter sejam considerados virtuosos e outros traços sejam considerados viciosos. Mesmo em diferentes tempos e culturas, os homens aprovam virtudes e condenam vícios, e o critério que o filósofo escocês encontrou é trazido à tona também no ensaio, como é possível compreender no fragmento destacado a seguir:

Parece que jamais houve qualidades recomendadas por alguém como uma virtude ou excelência moral senão pelo fato de ser útil ou agradável para o próprio homem que a possui ou para outros. Pois qual outra razão poderia jamais ser dada para o louvor ou para a aprovação? Ou qual seria o sentido de enaltecer um bom caráter ou uma boa ação se ao mesmo tempo se admitisse que não servem para nada? Portanto, todas as diferenças em moral podem ser reduzidas a esse único fundamento moral, e podem ser explicadas pelas diferentes perspectivas que as pessoas adotam sobre essas circunstâncias (*Dial.* 37).

Vejamos: se este princípio está presente em todas as culturas e tempos, como podemos discordar em nossos juízos e valorar tão distintamente determinadas ações? Hume responde em seguida:

Algumas vezes os homens diferem em seus julgamentos sobre a utilidade de algum hábito ou ação; e algumas vezes também as circunstâncias particulares das coisas tornam uma qualidade moral mais útil que outras, e dão-lhe uma preferência particular (*Dial.* 38).

Essa é a explicação, sugere Hume, para que, em períodos de guerra, as virtudes militares sejam mais celebradas e admiradas do que as virtudes pacíficas. Além disso, a própria virtude da coragem é diferente entre povos guerreiros e povos pacíficos. Hume cita Cícero ao comparar os povos bárbaros ao povo grego. Aqueles suportam as mazelas de uma campanha, contudo são facilmente abatidos por enfermidades, enquanto os gregos suportam doenças e aguardam a morte pacientes, “mas fogem atemorizados de sua presença quando ela os ataca com espadas e alfanjes!” (*Dial.* 39).

O sentimento moral sofre flutuações de acordo com as diferentes circunstâncias que são vivenciadas em diferentes culturas ou épocas, seja em função da necessidade, seja em função do endosso de determinados costumes em detrimento de outros. Hume afirma, portanto, que “a diferença entre guerra e paz é a maior que surge entre nações e sociedades, também produz as maiores variações no sentimento moral e diversifica ao máximo nossas ideias de virtude e mérito pessoal” (*Dial.* 39). De modo semelhante, as peculiaridades de cada nação podem gerar alterações em nossa apreciação de determinados traços de caráter, em detrimento de outros. Todavia, a variação sempre se dá na direção de alguma das fontes dos sentimentos morais: o útil ou o agradável para mim ou para os outros. Nas palavras de Hume, “essas quatro fontes do sentimento moral continuam todas subsistindo, mas acidentes particulares podem ocasionalmente fazer que uma delas flua com mais abundância que as outras” (*Dial.* 42)

Um dos exemplos citados por Hume é o da reserva dos gregos em relação à participação das mulheres na sociedade. Segundo o autor, a diferença entre as nações que excluem as mulheres do intercâmbio em sociedade e das nações em que a participação feminina é essencial, esta é a alteração mais significativa da vida privada e, conseqüentemente a causa da “maior variação em nossos sentimentos morais” (EPM, p. 43). Além disso, a forma de governo de um povo, a riqueza ou a pobreza, a ignorância ou o saber, entre outros elementos, também produzem naturalmente diferentes sentimentos morais.

Podemos presumir que essas diferenças são sempre alterações na superfície, produzidas por circunstâncias particulares. No entanto, tais alterações surgem e são movidas por princípios básicos. Se existe a possibilidade de correção e de aprimoramento, ela existe através da observação de quais juízos e ações parecem sofrer maior influência dos “acidentes” e, em função de tal ocorrido, acabam por distanciar-se dos princípios que a motivaram inicialmente. Tendo isso em vista, Hume constata:

Concluo este longo discurso com a observação de que diferentes costumes e situações não afetam as idéias originais de mérito (ainda que afetem algumas de suas conseqüências) em nenhum ponto essencial, e prevalecem principalmente entre os

jovens, que aspiram às qualidades agradáveis e tentam agradar. Os modos, os adornos, as graças que têm sucesso sob essa forma são mais arbitrários e casuais; mas o mérito da idade madura é em quase toda parte o mesmo, e consiste principalmente em integridade, benevolência, capacidade, conhecimento e outras qualidades mais sólidas e úteis da mente humana (*Dial.* 51).

No suposto diálogo, Palamedes aceita o argumento humeano, entretanto reduz as conclusões de sua hipótese ao escopo da vida ordinária e à conduta cotidiana, contudo não ao que ele chama de “costumes e vidas artificiais” (*Dial.* 52). O interlocutor de Hume elabora uma comparação entre os tempos antigos e os tempos modernos, buscando na figura dos filósofos Diógenes, cético, e na de Pascal, religioso, os exemplos de conduta artificial que parecem distanciar-se do modelo padrão de suas épocas e, ainda assim, obtiveram a admiração em seu tempo. O interlocutor de Hume (*Dial.* 53) introduz a questão mostrando uma inversão, aparentemente dispendiosa, ocorrida entre os papéis da filosofia e da religião. Na Antiguidade, afirma Hume (*Dial.* 53) “a tarefa de regular o comportamento e a postura ordinários dos homens” e a partir dela era possível “um homem elevar-se acima de seus companheiros” e, por isso, “a filosofia adquiriu uma poderosa ascendência sobre muitos e produziu exemplos muito singulares de máximas e condutas”. A religião estava “limitada a sacrifícios no templo”, nos tempos modernos, a filosofia perdeu o atrativo da novidade e “seu lugar está agora ocupado pela moderna religião, que inspeciona por inteiro nossa conduta e prescreve uma regra universal a nossas ações”. Tal mudança, sugere Hume (*Dial.* 53), influencia também nossas palavras, pensamentos e inclinações, fazendo uso de noções como “recompensas e punições infinitas, ainda que distantes; e da qual nenhuma infração pode jamais ser escondida ou disfarçada”.

Hume prossegue (*Dial.* 54) afirmando que a filosofia, na Antiguidade, era extravagante de Diógenes levou-o a tentar ser “tão independente quanto possível” e “confinar todas as suas necessidades, desejos e prazeres no interior de si mesmo e de sua mente”. Ele “se sustentava por sua magnanimidade”, seu orgulho e sua própria ideia de “superioridade perante seus conterrâneos” (*Dial.* 55); buscou evitar o sofrimento sem abdicar de prazeres considerados bestiais, tais como zombar das superstições e religiões de sua época. Pascal, na direção oposta, buscava na modernidade conservar o estado de dependência e não esquecer as enfermidades e necessidades; manter uma postura de “humildade e aviltamento, desprezo e de ódio de si mesmo” (*Dial.* 55) recusar qualquer tipo de prazer particular; deixar-se conduzir por qualquer superstição desprezando a vida presente em detrimento de uma vida futura.

Em vista destas condutas antagônicas e do fato de que, em sua época, tanto Diógenes quanto Pascal eram admirados e apontados como modelos a serem seguidos, Palamedes

questiona onde se encontra o “padrão moral universal” defendido por Hume, ao que o filósofo responde:

Um experimento- disse eu- que é bem-sucedido em meio ao ar não será sempre o mesmo sucesso no vácuo. Quando os homens se afastam das máximas da razão comum e aparentam adotar essas vidas artificiais, como vós as chamastes, ninguém pode responder sobre o que os agrada ou desagrada. Eles movem-se em um elemento distinto do resto da humanidade, e os princípios naturais de sua mente não operam com a mesma regularidade que apresentariam se fossem deixados a si mesmos, livres das ilusões da superstição religiosa e do entusiasmo filosófico (*Dial.* 57).

#### 4.2.1.2 Tipologia dos desacordos morais

Na contramão de uma interpretação relativista da moral, o professor Henrik Bohlin apontou, em seu artigo *Universal Moral Standards and the Problem of Cultural Relativism in Hume's 'A Dialogue'* (2013), uma visão da teoria moral de Hume que sustenta uma perspectiva que busca dar unidade às ações e costumes das distintas culturas. O autor empreende tal reflexão a partir de uma noção universalista da moral, calcada em princípios básicos da moral humana. Para Bohlin (2013, p. 594), o texto de *Diálogo* guarda uma complexidade particular, e apresenta a questão do pluralismo de valores morais baseando-se em uma “tipologia do desacordo sobre questões de valor”. O autor sustenta que, a despeito destes desacordos, o relativismo não é a conclusão adequada. Assim, a possibilidade de resolução dos desacordos parte do estabelecimento de uma base comum que permite o escrutínio reflexivo dos valores e costumes de ambos os lados.

Para Bohlin (2013, p. 594), os desacordos em questões de valor podem ser divididos em (1) *Racionalmente passíveis de decisão* [*Rationally decidable*], (2) *Racionalmente passíveis de comprometimento* [*Rationally compromisable*] e (3) *Racionalmente não passíveis de comprometimento* [*Rationally uncompromisable*]. O primeiro tipo representa aqueles desacordos nos quais uma argumentação cuidadosa é capaz de identificar qual lado está certo e qual lado está errado, ou que o certo e o errado são dependentes das circunstâncias. O segundo tipo diz respeito a desacordos de conteúdo estético que são moralmente irrelevantes, também aos casos em que os princípios morais compartilhados por ambas as partes são por demais imprecisas. O terceiro refere-se àqueles casos em que os sentimentos morais do interlocutor estão distorcidos em função de superstições religiosas ou do entusiasmo filosófico.

O modelo da *EPM* é baseado no de modelo de método empírico humeano, que consiste na análise da linguagem, cujo objetivo é distinguir os traços de caráter que aprovamos e desaprovamos, e encontrar os princípios que estão na base dessa distinção. Apesar da mudança de tom de *Um Diálogo*, ele deve ser compreendido à luz desse mesmo projeto. Palamedes é a

voz do relativista, que tenta provar que não existe um critério de aprovação moral que ultrapasse o contexto cultural. Uma ação pode ser aprovada em um lugar e condenada em outro, e a ideia de um padrão do gosto ou de uma visão universalista da moral esbarra nos diversos contraexemplos oferecidos pela história.

Ocorre que Hume, na *EPM*, não oferece um conjunto de leis para ser seguido por qualquer indivíduo, em qualquer situação, oferece, porém, um catálogo de traços de caráter que geralmente obtém nossa aprovação ou desaprovação. As ações mesmas, como vimos em outro momento, não possuem valor intrínseco. A consequência aqui é grave: mentir, roubar, ou mesmo tirar a própria vida pode ser, em um contexto específico, digno de admiração. Não é difícil buscar exemplos na história ou na literatura. O próprio *Diálogo* traz os exemplos da morte de Sócrates e da traição ao Júlio César.<sup>108</sup> Aprovamos o que é útil e o que é agradável para nós mesmos e para os outros. Nossa admiração e nossos juízos morais sempre levam em conta esses aspectos. As ações e os costumes de um povo distinto do nosso fazem sentido apenas na medida em que nos deslocamos de nossa situação inicial e imergimos em seu contexto e, só assim, podemos analisar o que é útil e agradável. Há uma defesa, também aqui, de que as diferentes ações e costumes são expressões destes princípios básicos. Encontramos o padrão moral ou o aspecto universalista da moral de Hume nos princípios que movem a ação humana, e não nas ações elas mesmas.

Nesse sentido, podemos retornar à análise empreendida por Bohlin (2013), que reconhece no texto humeano a definição e a realização de um método particular cujo resultado, além de afastar um conceito forte de relativismo, oferece mecanismos para deliberação e correto ajuizamento nas disputas morais que podemos enfrentar em nosso cotidiano. Assim, temos de elencar os diferentes tipos de desacordo morais existentes, e questionar se o desacordo é superficial, se fere os princípios da moral, ou se surge de uma inabilidade ou ausência de refinamento do gosto. A partir disso, é possível esclarecer incoerências superficiais, encontrar elementos até então ignorados, ou mesmo identificar aqueles casos que estão muito comprometidos e para os quais não há uma solução aparente.

De acordo com a tipologia apresentada por Bohlin (2013), o primeiro gênero de desacordo compreende aqueles problemas que podem ser racionalmente resolvidos [*disagreement over rationally decidable issues*]. Estes desacordos ocorrem quando o problema é dependente do contexto e, apesar de os indivíduos concordarem com os princípios gerais compartilhados, uma ou ambas as partes fazem inferências que não se seguem daqueles

---

<sup>108</sup> O filósofo grego Sócrates tirou a própria vida cumprindo uma sentença de morte e Júlio César, ditador romano, foi brutalmente assassinado por diversos membros do Senado.

princípios gerais ou não contemplam adequadamente os fatos e evidências do contexto em questão.

No *Diálogo*, foram citados desacordos aparentemente irreduzíveis entre os costumes dos franceses modernos e os antigos atenienses. O interlocutor, como vimos, utiliza essas distinções para sustentar a ideia de que as distinções morais surgem de diferenças nos costumes, na moda e nas leis destes povos, e é desafiador tentar fixar, entre povos tão distintos, um padrão de juízos. Para mostrar em que sentido é possível fixar um padrão moral nessas situações, é necessário voltarmos nossa atenção àqueles desacordos que são passíveis de resolução. De acordo com as reflexões de Bohlin

O narrador responde que existe de fato uma maneira de estabelecer tal padrão, isto é, identificar os princípios mais gerais e fundamentais subjacentes a multiplicidade das noções morais entre os homens. Em apoio a essa reivindicação universalista (anti-relativista), ele chama a atenção ao fato de que às vezes somos capazes de chegar a um acordo com os outros, olhando mais de perto suas condições de vida, ou examinando os argumentos para os seus e os nossos pontos de vista com cuidado suficiente para identificar erros ocultos e corrigi-los (BOHLIN, 2013, p. 595)<sup>109</sup>.

O autor denomina esta posição de *contextualista*, e a distingue de um relativismo, isto é, a posição que sustenta que “o certo e errado, bom ou mal, virtuosos e vicioso varia entre culturas, tradições, épocas históricas” e, por conseguinte, que não existe um padrão universal do que é virtuoso ou vicioso. Para Hume, porém, “uma vez que a pergunta foi especificada para um contexto particular, ela tem uma resposta universalmente válida” (BOHLIN, 2013, p.569)<sup>110</sup>. Similarmente, quando um dos lados apresenta um raciocínio defeituoso, é possível encontrar o problema e resolver o desacordo através de argumentação racional.

O segundo tipo (2) de desacordos, segundo Bohlin (2013), não é racionalmente solucionável, todavia, é racionalmente passível de comprometimento. Isso pode ocorrer por dois motivos: por uma indefinição nos princípios compartilhados, ou por uma discordância de natureza estética, e não de natureza moral. Assim, “cada parte pode reconhecer a visão do outro como racional e moralmente aceitável sem que para isso a compartilhem - pode-se dizer que eles concordam em discordar” (BOHLIN, 2013, p. 596)<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> No original: “The narrator replies that there is in fact a way to establish such a standard, namely, to identify the more general and fundamental principles underlying the manifold of moral notions among men. In support of this universalist (anti-relativist) claim, he draws attention to the fact that we are sometimes capable of reaching agreement with others by looking more closely at their conditions of life, or by scrutinizing the arguments for their views and our own carefully enough to identify hidden errors and correct them” (BOHLIN, 2013, p. 595).

<sup>110</sup> No original: “once the question has been specified to a particular context, it has a universally valid answer” (BOHLIN, 2013, p. 596).

<sup>111</sup> No original: “each party can recognize the other’s view as rationally and morally allowable without for that matter sharing it – one might say that they agree to disagree” (BOHLIN, 2013, p. 596).

No primeiro caso, os princípios morais gerais são compartilhados pelas partes e podem sustentar e providenciar fortes razões para validar ambas as posições. Casos como casamento entre parentes, o suicídio ou o aceite de relações extraconjugais são exemplos de casos em debate no *Diálogo*. É possível reconhecer que em determinado tempo ou lugar, o fato de que pessoas com determinados graus de familiaridade contraíam relações aféticas ou, no mesmo sentido, o ato do suicídio, ambos não entrem em conflito com princípios morais gerais, ainda que não endossemos tais comportamentos em nossa comunidade. O segundo caso é digno de nota em função da analogia entre gosto moral e gosto estético que se estende pela obra de Hume. Apesar de possuímos um padrão de gosto, e de ser possível encontrar um ponto de vista objetivo para a apreciação e avaliação estética, algumas disputas dessa natureza também não são passíveis de resolução racional, todavia, as diferenças podem ser aceitas sem perdas.

O terceiro tipo de desacordo (3) contempla aqueles casos em que as partes não conseguem chegar a um acordo racional, nem aceitar a legitimidade da postura alheia. Os exemplos em questão recaem sob as figuras de Diógenes e Pascal que, como vimos, adotam padrões excêntricos para guiar suas condutas. Enquanto este professava a humildade e um distanciamento dos prazeres, aquele tomava o caminho inverso, satisfazendo quaisquer de seus prazeres em público. Para Hume (*Dial.*), essas situações fogem do padrão do gosto humano em geral. Por não seguirem as máximas da razão comum, não se sabe o que pode (ou não) agradar seu gosto. Palamedes utiliza o termo *vida artificial*, endossado por Hume, para definir o tipo de conduta que se distancia do padrão humano natural, em função de uma distorção causada pela superstição religiosa ou pelo entusiasmo filosófico. Bohlin (2013) sugere que essa curta resposta pode ser de grande importância na teoria humeana. Apesar de Hume não desenvolver essa questão das distorções causadas pelo dogmatismo no *Diálogo*, em outras passagens o autor alega que a superstição religiosa contribui enormemente para a distorção de nossos sentimentos morais. Se recordarmos a *EPM*, por exemplo, Hume condena também as virtudes monásticas. Em contrapartida, a conversação e a troca em sociedade permitem um aprimoramento em nosso gosto moral.

Embora o discurso e a argumentação racional tenham um papel importantíssimo em nossos juízos ou disputas morais, o sentimento constitui a base de nossa aprovação ou desaprovação. As distorções que a religião ou determinada educação podem nos infligir afetam alguns de nossos sentimentos básicos e seu redirecionamento inabilita-nos a adotar a perspectiva propriamente humana em questão, ou o ponto de vista geral tanto mencionado. Se o sentimento confere a direção do que é aprovável ou reprovável, temos de aceitar que a moral depende dessa base sensível e natural da humanidade.

Bohlin (2013) aponta algumas consequências para a abordagem sentimentalista de Hume. Por sermos humanos, temos o potencial para desenvolver nossos sentimentos morais, entretanto, isso nem sempre ocorre. Assim, a primeira consequência é que a convivência em sociedade pode distorcer artificialmente nosso gosto, como no caso da superstição religiosa, e, eventualmente, fazer com que uma comunidade inteira seja incapaz de perceber tais distorções (um exemplo disso é a existência, não tão longínqua, de sociedades escravagistas). Outra possibilidade que surge é a seguinte: a natureza deu para todos os seres humanos o potencial de desenvolverem seus sentimentos morais, todavia, uma espécie racional não humana que não tenha desenvolvido mecanismos de simpatia, ou de humanidade, seria incapaz de julgar a partir da nossa perspectiva (BOHLIN cita como exemplo os Vulcans ou Klingons, espécies fictícias do universo Star Trek)<sup>112</sup>. Dessa forma, tal espécie poderia ser amoral, ou ter uma noção de certo ou errado totalmente distinta da nossa.

Tendo em vista as considerações acima, é preciso esclarecer como a teoria moral humeana é capaz de esquivar-se da alcunha de relativista em algum nível, principalmente se considerarmos o contexto racionalista ao qual Hume responde no século XVIII. O que Bohlin (2013) ressalta – e, para a nossa tese, é de máxima importância – é que o essencial do que Hume chama de universalismo moral é a base sensível e humana que nos une e possibilita - mesmo que nem sempre consigamos tornar efetivo esse potencial – que desenvolvamos nossas capacidades morais. Nas palavras de Bohlin:

O que é universal entre os seres humanos, portanto, não pode ser os sentimentos morais atuais ou disposições emocionais, mas apenas o potencial para eles. Infelizmente, algumas pessoas nunca desenvolvem esse potencial. E a argumentação moral, dependendo dos sentimentos, só pode tocar aqueles que estão emocionalmente dispostos de maneira apropriada. Como afirma Simon Blackburn, só podemos esperar persuadir pessoas decentes - decentes de acordo com os padrões daqueles com capacidades plenamente desenvolvidas de simpatia e humanidade, é isso (BOHLIN, 2013, p. 602)<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> No universo fictício de Star Trek, os homens entram em contato com outras espécies de hominídeos que apesar de sua racionalidade e avanço científico, possuem uma natureza sensível diferente daquela que apresenta o homem civilizado e pacífico do futuro. Os Klingons são guerreiros e seguem princípios de honra e lealdade, porém desprezam fraqueza a ponto de não se deixar abalar com a morte de um ente próximo que não foi “forte” o suficiente. Os Vulcans, por sua vez, são excepcionalmente lógicos e rechaçam quaisquer desejos ou ímpetos sensíveis que os desvie de uma conduta lógica e racional. Curiosamente, o capitão Kirk, humano, protagoniza diversos diálogos com Spok, Vulcano, nos quais desafia a possibilidade de uma conduta puramente lógica.

<sup>113</sup> No original: “What is universal among humans therefore cannot be the actual moral sentiments or emotional dispositions, but only the potential for them. Unfortunately, some people never develop that potential. And moral argumentation, being dependent on feelings, can only touch those who are emotionally disposed in appropriate ways. As Simon Blackburn puts it, we can only hope to persuade decent people – decent according to the standards of those with fully developed capacities for sympathy and humanity, that is” (BOHLIN, 2013, p. 602).

Nessa perspectiva, a pluralidade de valores morais em diferentes culturas e subculturas não deve ser vista como uma evidência de um relativismo moral, uma vez que, em geral, estes valores seguem um padrão, e as distorções possíveis a esse padrão são rastreáveis, por assim dizer. Segundo Bohlin (2013), porém, apesar de a teoria humeana permanecer distante de uma leitura relativista, é possível compatibilizá-la com pelo menos uma das visões possíveis dessa doutrina. O autor cita quatro correntes identificadas como relativistas, sendo as três primeiras definidas por William Frankena e a última pelo próprio Bohlin, a saber: o *relativismo descritivo*, o *relativismo metaético*, o *relativismo normativo* e o *relativismo prescritivo*. O relativismo descritivo sustenta que diferentes indivíduos ou culturas possuem valores morais básicos distintos. O relativismo metaético entende que não há uma visão universal válida a partir da qual seja possível justificar a adoção de uma visão moral básica em detrimento de outra, sem que seja pressuposta uma perspectiva particular. Por sua vez, as propostas do relativismo normativo afirmam que não existe um padrão universal da moral, e o que é certo ou errado pode divergir de acordo com o grupo ou tradição. Enfim, o relativismo prescritivo, por sua vez, é a ideia de uma tolerância universal, segundo a qual deveríamos estar dispostos a aceitar igualmente todas as crenças éticas. Segundo Bohlin, Hume recusa os relativismos descritivo, normativo e o prescritivo, visto que:

As diferenças nas visões morais entre as culturas são derivadas em vez de fundamentais. Existem padrões universais para o bem e o mal, o certo e o errado, e as vidas artificiais, as virtudes monásticas, a poligamia e a escravidão são culpáveis independentemente de quão bem entrincheiradas possam estar em algumas culturas ou subculturas (BOHLIN, 2013, p. 603)<sup>114</sup>.

Por outro lado, Hume não teria razões para objetar um relativismo metaético, uma vez que o padrão moral é dependente da sensibilidade humana e de nossa capacidade de compartilhar nossos sentimentos morais. Todas as disputas morais devem ser resolvidas considerando essa base comum. Nesse sentido, temos o potencial para desenvolver nossa simpatia e humanidade naturais, e isso possibilita que nos sintamos tocados em determinadas situações, situações nas quais pessoas que não possuem disposições emocionais semelhantes às nossas [*emotionally aberrant persons*] não experimentem o mesmo. Ainda que, em hipótese, suas faculdades racionais estejam intactas e elas mantenham suas mentes abertas, essas pessoas ‘diferentes de nós’ não serão convencidas ou movidas pelos mesmos valores que nós somos.

---

<sup>114</sup> No original: “The differences in moral views between cultures are derivative rather than fundamental, there are universal standards for good and bad, right and wrong, and artificial lives, monkish virtues, polygamy and slavery are blameworthy regardless of how well-entrenched they may be in some cultures or sub-cultures” (BOHLIN, 2013, p. 603).

Bohlin (2013, p. 603) sugere também que nossos juízos morais, além de não as convencerem, seriam inválidos para elas, “No entanto, isso não faz com que suas ações injustas sejam menos erradas”. Isso significa, alega o filósofo sueco, que “padrões morais podem ser universalmente válidos mesmo que eles não sejam justificáveis para todos” (BOHLIN, 2013, p. 603)<sup>115</sup>.

A ausência de um ponto de partida neutro [*archimedian point*], anterior a qualquer sistema moral estabelecido, que nos permita analisar sistemas morais, não ampara uma visão relativista em si. Os padrões morais básicos que compartilhamos estão ancorados em nossa sensibilidade, e podemos sempre recorrer a eles para resolver conflitos de natureza moral. Assim, embora a base sentimentalista da moral de Hume seja compatível com um relativismo metaético, isso não significa que os padrões morais básicos diferem de acordo com a cultura ou subgrupo dos indivíduos. Cabe aqui a noção de derivação ou distorção, mencionadas anteriormente neste capítulo. Ou seja, ao reportarmos-nos aos padrões morais que compartilhamos, podemos estabelecer quais valores, da nossa ou de outras culturas, estão corretos ou não, bem como quais as distorções ocasionaram derivações de valores morais inadequadas daqueles padrões e, assim, realizar as correções necessárias. Além disso, podemos principalmente, viabilizar o diálogo e a troca entre diferentes culturas e subgrupos, e aprimorar nossos sistemas morais.

Quando os padrões morais dos outros diferem dos nossos, uma possibilidade é que estamos certos e eles estão errados. Mas, como Hume deixa claro, também pode ser o caso de que eles estão certos e nós errados, ou que o assunto é dependente do contexto, ou que a imprecisão em nossos padrões morais deixa espaço para mais de uma visão razoável sobre o assunto, ou que o problema em debate é uma questão de gosto moralmente indiferente. O ponto de vista a partir do qual outros pontos de vista são percebidos pode ser ele próprio aberto à revisão, flexível, talvez montado com contradições internas que exigem reflexão e autocrítica. O pensamento moral de uma determinada cultura tem a capacidade de se estender além de seus próprios limites (BOHLIN, 2013, p. 604)<sup>116</sup>.

Como visto anteriormente, apesar da estrutura humana comum e da identificação de padrões gerais da moral, o diálogo e a deliberação racional podem encontrar obstáculos. Ainda assim, o *Diálogo*, visto enquanto sequência da *EPM*, sugere que as disputas morais que

---

<sup>115</sup> No original: “The crucial point, I think, is that moral standards can be universally valid even if they are not justifiable for everyone” (BOHLIN, 2013, p. 603).

<sup>116</sup> No original: “When the moral standards of others differ from our own, one possibility is that we are right and they are wrong. But as Hume makes clear, it may also be the case that they are right and we wrong, or that the matter is context dependent, or that imprecision in our moral standards leaves room for more than one reasonable view on the matter, or that the issue under debate is a morally indifferent matter of taste. The point of view from which other points of view are seen can itself be open to revision, flexible, perhaps ridden with internal contradictions that call for reflection and self-criticism. The moral thought of a given culture has the capacity to stretch beyond its own boundaries” (BOHLIN, 2013, p. 604).

encontramos em diferentes culturas e subgrupos podem ser confrontadas ao reportarmos-nos a motivações morais mais básicas. A moral humeana defende, portanto, um modelo menos rigoroso de universalismo, segundo o qual o estabelecimento de uma base comum, a partir da qual seja possível resolver as disputas morais, possui limitações referentes à própria natureza da moralidade. Todavia, quando nos engajamos por essa via, não estamos meramente analisando os costumes e valores dos outros tomando como ponto de partida os nossos próprios costumes, tampouco satisfazemo-nos com uma resolução simplista para os possíveis desacordos, porém nos esforçamos para confrontar reflexivamente ambas as perspectivas a partir de uma base comum. É possível pensar neste tipo de universalismo moral como uma versão sofisticada, que considera a sensibilidade, a razão, as crenças, desejos e vivências dos agentes morais amparados pela reflexão e pelo diálogo, e que permite o amadurecimento e o progresso a partir das vivências morais que compartilhamos.

#### 4.2.2 O relativismo moral de Jesse Prinz

A abordagem relativista naturalista mais contundente é a de Jesse Prinz, em sua obra *The Emotional Construction of Morals* (2007). Segundo Prinz, a prática do canibalismo, que é geralmente considerada uma monstruosidade moral, não pode ser considerada uma prática de exceção, uma vez que diversas culturas na história aderiram a tal prática. Geralmente, alega Prinz, “o canibalismo é relativamente predominante nas sociedades pré-estatais (bandas, tribos ou cativos) e desaparece com o surgimento da agricultura, a domesticação dos animais e, o mais importante, certas instituições associadas ao estado (Harris, 1985)” (PRINZ, 2007, p. 173)<sup>117</sup>. O autor chama a atenção para o fato de que há uma postura radicalmente diferente sobre a consideração do canibalismo de uma cultura para a outra, bem como o que é considerado certo ou errado moralmente. Prinz alega que essas variações morais são significativas e “o relativismo moral é uma consequência direta da teoria da sensibilidade da qual sou a favor, a teoria que nomeei sentimentalismo construtivo” (PRINZ, 2007, p. 173)<sup>118</sup>.

Prinz (2007) distingue o relativismo moral *descritivo* e o relativismo moral *metaético*. O primeiro afirma que as pessoas possuem diferentes valores morais, o que supostamente pode ser verificado em estudos antropológicos. O relativismo descritivo torna-se fruto de

---

<sup>117</sup> No original: “Cannibalism is relatively prevalent in pre-state societies (bands, tribes, or chiefdoms) and disappears with the emergence of agriculture, domestication of animals, and, most importantly, certain institutions associated with statehood (HARRIS, 1985)” (PRINZ, 2007, p. 173).

<sup>118</sup> No original: “moral relativism is a straightforward consequence of the sensibility theory that I favor, the theory I dubbed constructive sentimentalism” (PRINZ, 2007, p. 173).

controvérsia quando a disputa sobre os dados antropológicos caminha em direção a inferências sobre a verdade moral. O relativismo metaético, endossado por Prinz, define que “as condições de verdade de um juízo moral dependem do contexto no qual o juízo é formado” (PRINZ, 2007, p. 174). Ou seja, diferentes culturas podem estar corretas, mesmo defendendo diferentes valores morais. É possível, segundo o filósofo, que a posição metaética possa ser derivada do relativismo descritivo, desde que se consiga mostrar que o certo ou errado, na moral, são dependentes de nossos sentimentos.

Um sentimento moral é uma disposição para ter emoções angariam aprovação ou desaprovação. Se o relativismo moral descritivo é verdadeiro, as pessoas têm diferentes sentimentos morais em relação às mesmas coisas. Se a justiça e o mal dependem, metafisicamente, dos sentimentos que as pessoas possuem, a existência de diferenças nos sentimentos das pessoas implica uma diferença nos fatos morais (PRINZ, 2007, p. 174)<sup>119</sup>.

Para determinar as condições de verdade de um juízo moral, afirma Prinz (2007), é necessário especificar quais os sentimentos relevantes para a avaliação moral, se o sentimento do avaliador ou do avaliado. Lyons (1976) distinguiu o *relativismo do avaliador* [*appraiser relativism*] do *relativismo do agente* [*agente relativism*]. O primeiro defende que as condições de verdade devem ser fixadas pelos valores do avaliador, enquanto segundo entende que os valores relevantes são o do agente a ser avaliado. Considerando o exemplo do canibalismo, que inaugura seu capítulo, Prinz (2007) cita o antropólogo americano Schneebaum que, em seu *Keep the River on your right* (1969), narra um banquete que dividiu com os Akamara.<sup>120</sup> É possível que o antropólogo, na condição de avaliador moral, consiga colocar-se em uma posição neutra, tanto em relação a seus valores quanto aos valores dos Akamara. Ao fixar o contexto, o avaliador pode compreender que os Akamara possuem um sistema de valores, e que se envolver em um ato de canibalismo é uma obrigação que decorre desse sistema. Segundo Prinz, nossa capacidade de adotar uma visão neutra de forma explícita fornece suporte para a visão relativista metaética.

Prinz (2007) analisa os dois tipos de relativismo, do avaliador e do agente, e conclui que a negação do relativismo do agente pode levar-nos a conclusões insensatas, como a de ter de aceitar que os valores de alguém que defende que sexo antes do casamento é errado, gere uma obrigação mesmo para aqueles que não compartilham destes valores. Para escapar de

<sup>119</sup> No original: “A moral sentiment is a disposition to have emotions in the approbation or disapprobation range. If descriptive moral relativism is true, then people have different moral sentiments toward the same things. If rightness and wrongness depend, metaphysically, on the sentiments people have, then the existence of differences in people’s sentiments entails a difference in moral facts” (PRINZ, 2007, p. 174).

<sup>120</sup> O povo Akamara, segundo Schneebaum, vivia na selva peruana e era adepto da prática do canibalismo.

conclusões desse tipo, Prinz (2007, p. 179) afirma que a obrigação está relacionada aos valores que endossamos. O dever só existe quando a norma possui autoridade sobre nós, e isso só ocorre, segundo o sentimentalismo construtivista, se endossamos os valores dos quais essa norma decorre. No entanto, os juízos morais também dependem da cultura do avaliador, o que significa que, ainda que o antropólogo não possa criar sentenças prescritivas com o termo “deve” para os Akamara, uma vez que esta norma não teria autoridade para eles, o antropólogo estaria justificado a criar sentenças com os termos “certo” e “errado”, sentenças estas que podem ser utilizadas. Ao dizer que os Akamara estão errados ao realizar o canibalismo, o antropólogo está julgando a partir de seu sistema de valores, sem impor prescritivamente nenhum tipo de comportamento àquele povo que não compartilha de seus valores.

Prinz (2007) faz uma distinção entre *Relativismo de conteúdo* [*Content relativism*] e *Relativismo de verdade* [*Truth relativism*]. O primeiro tipo de relativismo alega que o conteúdo das sentenças muda em função do contexto e o termo “wrong” é compreendido como a propriedade de ser desaprovado pelo falante. No *relativismo de verdade*, por sua vez, o conteúdo é sempre o mesmo, mas o valor de verdade pode mudar. Dessa forma, uma afirmação como “Gertrude está parada” pode ter diferente valor de verdade se pronunciada em momentos diferentes. Prinz (2007) acredita que a primeira definição faz mais sentido, uma vez que possui um melhor argumento sobre as propriedades dos termos morais. A preferência de Prinz pelo relativismo de conteúdo se dá, pensamos, pois em uma teoria moral focada em virtudes como a humeana, a qual Prinz seguidamente busca como referência, encontramos um conjunto de virtudes com as quais diferentes culturas em geral concordam, ainda que dentro de seus sistemas de valores possam diferir em conteúdo. Prinz é um relativista, e entende que Hume erroneamente defendeu uma posição contrastante. Adiante, em nosso estudo, empreenderemos uma reflexão que visa mostrar que esse debate é majoritariamente semântico, e que o tipo de relativismo cultural encontrado nos escritos de Hume pode ser compatibilizado com uma visão universalista da moral.

O relativismo de Prinz (2007) é focado nos juízos morais individuais. Em sua perspectiva, deve-se considerar o valor de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, como os Akamara. O autor argumenta que a cultura possui enorme influência na formação de nossos valores, todavia, a noção de cultura é muito ampla, portanto, unificar um conjunto de valores em função da cultura não parece adequado. Contudo, Prinz afirma que faz sentido falar em grupos culturais.

Prinz (2007) aponta para a noção de Edward Tylor (1871) que define a cultura enquanto um complexo no qual estão compreendidos conhecimento, crença, leis, arte, costumes, bem

como as habilidades adquiridas no interior de uma sociedade. Segundo Prinz, essa definição aponta para aspectos materiais, comportamentais e psicológicos que tornam a noção de cultura algo amplo. O filósofo sugere, então, que entendamos cultura como o conjunto de coisas que aprendemos socialmente com outras pessoas e com as quais nos conformamos, conscientemente ou não.

O papel da cultura na moralidade, sustenta Prinz (2007, p. 185), pode ser definido de três formas, a saber, pode ser a *causa*, o *efeito* ou a *razão* da moralidade. Em linhas gerais, a cultura é causa da moralidade, pois é a nossa fonte primária de valores morais, seja por aprendizado ou por convívio. Apenas no interior de uma cultura podemos aprender uma religião ou desenvolver determinadas habilidades. Se essa visão está correta, sem a cultura, supõe Prinz, não teríamos valores morais, e a moralidade seria uma construção cultural.

No segundo sentido, a moralidade seria um efeito da sociedade, uma vez que ela é “sustentada” por valores morais. Compactuamos com aqueles que compartilham dos mesmos valores que nós e afastamo-nos dos outros, mantendo a coesão necessária para a manutenção da sociedade. O terceiro sentido vai nessa direção, a saber, a cultura provê um conjunto de regras das quais surgem nossos valores morais. Os valores morais mantêm-nos estáveis e produtivos dentro de grupos sociais coesos, estimulando a cooperação e evitando que prejudiquemos os demais membros de nossa comunidade. Com essas considerações, Prinz define o tipo de relativismo que ele defende, a saber:

É importante ter em mente esses fatos sobre a cultura quando se pensa sobre o relativismo. A teoria relativista que defendo é uma variante do que Dreier (1990) chama de “relativismo do falante”. O conteúdo de um julgamento moral depende dos valores da pessoa que faz esse julgamento. Cada um de nós é o árbitro final de nossos próprios valores. Eu acho que o relativismo dos falantes está certo, estritamente falando, mas acho que o rótulo é enganador. Prefiro pensar na moral como intersubjetiva (PRINZ, 2007, p. 185)<sup>121</sup>.

Embora possamos compartilhar valores morais em nossas comunidades morais, esses valores podem não ser compartilhados por outros grupos morais. Prinz (2007) cita alguns exemplos de valores morais disputados que colocam o relativismo em evidência, a saber, canibalismo, infanticídio, incesto, pederastia, bestialidade e outras práticas foram endossadas por diferentes culturas ao longo da história e ainda hoje existem registros de alguns desses

---

<sup>121</sup> No original: "These facts about culture are important to bear in mind when thinking about relativism. The relativist theory that I have been defending is a variant of what Dreier (1990) calls "speaker relativism." The content of a moral judgment depends on the values of the person who makes that judgment. Each of us is the ultimate arbitrator of our own values. I think speaker relativism is right, strictly speaking, but I think the label is misleading. I prefer to think of morality as intersubjective" (PRINZ, 2007, p. 185).

acontecimentos. Membros de outras culturas estão determinados por conjuntos de valores morais que diferem dos nossos e levam-nos a práticas que consideramos chocantes ou perversas. Segundo o autor, algumas dessas diferenças são irreconciliáveis e atestam a evidência do relativismo.

Contudo, existem ao menos três objeções ao relativismo descritivo, os quais são citados por Prinz (2007): a primeira é que alguns exemplos são exagerados. Nossa obsessão pelas lutas dos gladiadores assemelha-se àquela que possuímos por futebol americano, boxe e outros esportes violentos. Quando se analisa o caso do infanticídio, tem que ser avaliado contexto onde ocorreram e as denominadas situações-limite, como a vida em ambientes inóspitos e com poucos recursos. Se necessário para a sobrevivência do grupo, é plausível, segundo essa objeção, que nos engajássemos em práticas semelhantes. A segunda objeção é que “não é claro se as variações morais são intratáveis” (PRINZ, 2007, p. 190). Segundo essa objeção seria possível resolver disputas morais a partir do esclarecimento das diferenças não morais envolvidas, ou seja, desentendimentos morais podem ter como causa desentendimentos sobre fatos. Essa postura, lembra Prinz, foi adotada por Hume<sup>122</sup>, em seu *Um Diálogo*:

Curiosamente, Hume não era um relativista. Ele diz que as disputas morais fundamentais não surgirão porque todos os seres humanos compartilham os mesmos valores fundamentais em virtude de ter uma natureza humana compartilhada. Os desentendimentos morais decorrem de disputas sobre fatos não morais (PRINZ, 2007, p. 190)<sup>123</sup>.

Tendo tais considerações em vista, Prinz cita exemplos como o da escravidão, que tinha como suporte a falsa crença sobre a inferioridade dos negros africanos. Também falsas crenças suportaram a oposição dos direitos políticos das mulheres. Alegou-se que sua fragilidade física poderia torná-las vulneráveis em ambientes políticos, bem como a falsa crença de que mulheres tinham níveis inferiores de inteligência em relação aos homens. Os astecas acreditavam que o sacrifício de humanos garantiria que o sol não parasse. Em síntese, todas essas divergências eram fundadas em desentendimentos factuais, e não propriamente morais. Nessa direção, cita Prinz, Michele Moody-Adams (1997) alegou que “não há um caso estabelecido sequer de uma disputa moral fundamental. Cada exemplo aparente pode ser explicado em termos de diferentes

---

<sup>122</sup> É importante ressaltar que mesmo com toda a influência humeana na teoria de Prinz, o comentador não reconhece Hume como um relativista. Esse testemunho é significativo para a presente tese, por outro lado, é igualmente relevante reconhecer que apesar de ser possível provar que a teoria humeana possui elementos universalistas, isso não significa que ela está correta.

<sup>123</sup> No original: “Interestingly, Hume was not a relativist. He says that fundamental moral disputes will not arise because all human beings share the same core values in virtue of having a shared human nature. Moral disagreements stem from disputes about non-moral facts” (PRINZ, 2007, p. 190).

crenças não morais” (PRINZ, 2007, p. 191)<sup>124</sup>. A terceira objeção, portanto, alega que “existem barreiras de princípio [*principled barriers*] para estabelecer que disputas morais existem” (PRINZ, 2007, p. 191). É difícil, ou até impossível, saber como membros de duas culturas diferentes constroem fatos e, dessa forma, dão o mesmo “significado situacional” ao mesmo evento. Segundo essa objeção, não sabemos se realmente conseguimos ver o mundo sob o ponto de vista de uma cultura diferente, como a Asteca ou a Inuit, assim, não podemos ter certeza de que nossos valores realmente diferem.

Prinz (2007) precisa responder a estas objeções, uma vez que seu relativismo metaético depende do relativismo descritivo. Como resposta à primeira objeção, Prinz entende que não há exageros em atestar a diferença de valores entre nós e os romanos no quesito violência. “O valor cardinal em Roma era a *virtus*” (PRINZ, 2007, p. 191-2). Os romanos tinham uma baixa expectativa de vida e buscavam expandir seu império através da conquista militar, portanto, defendiam valores como a coragem diante da morte violenta. A Itália, por sua vez, jamais poderia autorizar que as pessoas matem umas às outras nas ruas. O resultado seria uma enorme indignação internacional e, certamente, não haveria uma diminuição dessa indignação ou um engajamento do povo nestes esportes. Em relação aos Inuit, Prinz alega que mesmo em situações extremas, a própria hipótese do infanticídio seria concebida com horror e traria um dilema moral “profundo e devastador”. Os Inuit, ao contrário, viam o infanticídio de forma mais casual, a saber:

O que consideramos um mal necessário, eles não consideram como um mal. Poderíamos acabar com valores semelhantes se tivéssemos passado gerações em condições árticas, mas, até enquanto podemos, nossos valores serão diferentes dos deles (PRINZ, 2007, p. 192)<sup>125</sup>.

É importante notarmos que as respostas às objeções de Prinz são convincentes, sobretudo se pensarmos que as objeções são apenas ao relativismo descritivo. Ele responde à segunda objeção alegando que parte das justificações racionais para valores morais são *post-hoc*. As crenças sobre as quais estariam supostamente calcadas a desigualdade para com negros e mulheres podem ter sido criadas posteriormente. Bem como as crenças religiosas dos Incas, que justificariam o canibalismo, podem ter surgido após a consolidação da prática, afinal,

---

<sup>124</sup> No original: “that there is no single established case of a fundamental moral dispute. Each apparent example can be explained in terms of differences in non-moral beliefs” (PRINZ, 2007, p. 191).

<sup>125</sup> No original: “What we regard as a necessary evil, they do not regard as evil at all. We might end up with similar values if we had spent generations in arctic conditions, but, until we have, our values will be different from theirs” (PRINZ, 2007, p. 192).

existem registros antropológicos sobre a prática do canibalismo em culturas com distintas crenças religiosas.

Prinz (2007) cita também dois valores que provavelmente não mudariam, mesmo com alguma alteração em nossas crenças factuais, sendo eles a bestialidade, que seria ainda repudiada, mesmo que descobríssemos que o animal obtém prazer com esta prática. Também vem ao caso a discussão sobre em qual fase do desenvolvimento intrauterino um feto pode ser considerado uma pessoa, que em pouco contribui para a resolução da questão do aborto. Em certos casos, disputas morais se assemelham, segundo Prinz, as discussões sobre gosto. Em relação à terceira objeção, não sabermos como se dá a construção de um fato por um membro de uma cultura distinta, alega Prinz, é um argumento a favor do relativismo descritivo, e não contra. Nesse sentido, a afirmação de Moody-Adams, de que as pessoas podem ser significativamente diferentes em questões sobre fatos, abre espaço para se pensar que elas diferem significativamente sobre questões morais.

Prinz alega que os sentimentos estão na base das avaliações morais e são condicionados pela educação e pela cultura. Dessa forma, é possível responder às objeções de Moody-Adams analisando subculturas dentro de um mesmo país; temos como exemplo os homens do sul dos Estados Unidos da América (doravante EUA) são mais suscetíveis a responder violentamente atos que representam desrespeito do que os homens do Norte do país. Além disso, os primeiros são também mais favoráveis à liberação de armas e pena de morte. Nesse sentido, Prinz afirma que não é a maneira como os homens constroem os fatos ou a visão de mundo compartilhada por sua cultura, mas que sua distinção encontra-se na forma com que seus sentimentos foram condicionados. O desenvolvimento dos valores na criação pode ser uma boa explicação, uma vez que os pais sulistas, alega Prinz, tendem a ser mais favoráveis à educação com punição física dos seus filhos do que os pais do norte dos EUA.

Seguindo esse raciocínio, se é possível encontrar valores morais fundamentais distintos, mesmo em subculturas que não possuem divergências quanto a crenças factuais. Se Prinz está correto, tanto o modelo de Moddy quanto a proposta de Hume em seu *Um Diálogo* podem ser refutados. Prinz lembra que Hume utilizou o exemplo dos atenienses para mostrar que eles aprovavam relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, pois, erroneamente, afirmou Hume, acreditavam que essas relações promoviam valores como a amizade. Prinz afirma que essa alegação é implausível, uma vez que as relações homossexuais atenienses surgiram provavelmente como uma “tendência de moda”. Assim, os atenienses estavam condicionados a ver tais relacionamentos como louváveis. Também a homofobia de Hume foi fruto de condicionamento, sugere Prinz, e não de crenças sobre fatos não morais.

Se os valores fundamentais podem ser adquiridos através do condicionamento, como implica o sentimentalismo construtivo, então os membros de diferentes culturas podem ter diferentes valores fundamentais. Os debates morais em tais fronteiras culturais não podem ser resolvidos por recurso a fatos não-morais. Tais debates refletem divergências fundamentais (PRINZ, 2007, p. 195)<sup>126</sup>.

É necessário dar crédito ao argumento de Prinz e criticar a postura de Hume. Sem dúvida, a educação e o condicionamento possuem uma influência enorme no desenvolvimento de nossas crenças e valores. Hume provavelmente foi vítima do condicionamento cultural de sua época, e também somos nós condicionados por nossa cultura. E esse é um dos motivos pelos quais devemos buscar sempre o aprimoramento do nosso gosto e da nossa linguagem moral.

Não obstante, o argumento de Prinz sustenta uma descrição relativista dos sistemas normativos das diferentes culturas, porém não oferece uma resposta convincente ao argumento central de Hume. O filósofo escocês não nega que essas diferenças existem e que elas são frutos da influência da cultura e do condicionamento, entretanto, crê que, apesar disso, há uma base comum que sustenta essas diferenças. O ponto é que apesar de as diferenças normativas defendidas por uma cultura (ou subcultura) em relação à outra, os valores básicos, nos quais Hume busca apoio, não possuem referências a ações. As ações, como vimos, são signos de nossos motivos. Os nossos motivos são considerados virtuosos se levam a ações que são úteis ou agradáveis a quem suas consequências afetam. Cabe lembrar, também, que no próprio *Um Diálogo*, Hume aponta para a superstição religiosa e o entusiasmo filosófico como fontes de corrupção de nossos juízos morais.

Orientados pelas considerações anteriores, podemos apontar duas direções: a primeira, em favor de Hume, indica que os nossos valores e juízos morais não são determinados pelas ações elas mesmas, e sim pelos traços de caráter que, se não estão tomados por corrupção da sensibilidade ou distorções de todo o tipo, seguem uma estrutura sensível básica que nos influencia na direção do bem público, do útil e do agradável. Por outro lado, se a tese humeana sobre os princípios regulativos que compartilhamos não procede, talvez seja preciso aceitar o construtivismo naturalista de Prinz, que culmina no relativismo moral.

Não obstante possibilidade dramática de termos que abraçar uma posição relativista, Prinz (2007) entende que a posição que sustenta é legítima e pode ser valiosa. O autor acredita

---

<sup>126</sup> No original: "If fundamental values can be acquired through conditioning, as constructive sentimentalism entails, then the members of different cultures can have different fundamental values. Moral debates across such cultural boundaries cannot be resolved by appeal to non-moral facts. Such debates reflect fundamental disagreements" (PRINZ, 2007, p. 195).

que seu relativismo é capaz de contornar objeções referentes a ser incoerente, ser uma posição perigosa ou mesmo de ser capaz de tornar fútil o debate moral. Segundo o filósofo, o relativismo pode promover a tolerância, ainda que essa promoção seja psicológica e não uma implicação lógica. O relativismo incentiva o diálogo e permite a defesa dos nossos valores. Os debates morais não precisam permanecer no plano teórico. Admite-se que há pontos de partida, como crenças e desejos, e valores distintos inculcados pela educação e cultura. A partir disso, a estratégia do relativista é buscar valores compartilhados ou uma base comum para fomentar um debate prático, ou seja, mostrar, a partir desses valores comuns, quais ações são mais adequadas para chegar a determinado fim. Apesar da promoção da tolerância por parte do relativismo, é importante enfatizar que o relativismo metaético, proposto por Prinz, não descarta ações intervencionistas<sup>127</sup>. Além disso, este tipo de relativismo não é compatível com ideologias políticas que assumem que existe apenas uma verdadeira moral. Nesse sentido, nem todas as ideologias podem ser derivadas do relativismo, uma vez que ele promove alguns valores de liberdade de expressão, de diversidade e de proteção da privacidade. Em síntese, Prinz acredita que o relativismo é “uma doutrina que pode nos fazer reconsiderar algumas de nossas convicções morais, mas não é insidiosa. Relativistas podem continuar se preocupando com a moralidade” (PRINZ, 2007, p. 213)<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> O exemplo utilizado por Prinz é o da “circuncisão feminina”. O tema é complexo, a começar pelos diferentes procedimentos e justificações para a circuncisão. Alguns dos procedimentos objetivam a retirada completa do clitóris e, por vezes, também de parte da vulva. Outro procedimento é a retirada da parte externa do clitóris. Prinz alega que enquanto o primeiro tipo diminui drasticamente o prazer sexual feminino, o segundo tipo de circuncisão não altera o interesse sexual, nem possui influência no prazer. Há também um doloroso procedimento para selar a vulva o suficiente para impedir o ato sexual. Todas as cirurgias possuem risco de infecção, e as mais extremas podem reduzir a taxa de fertilidade. As justificações variam desde a valoração da virgindade, até razões estéticas. A partir disso, podemos citar duas posições passíveis de sustentação nesse caso. A primeira é de que essa prática, realizada por diversos países e culturas, apesar de chocante para os ocidentais, é endossada por muitas mulheres e pode ser vista como um importante rito de passagem em determinadas culturas. Os valores da virgindade e da restrição são vistos como bons, e são inculcados da mesma maneira que os valores ocidentais. A despeito de nosso espanto, Prinz entende que é preciso ponderar se não é contraditório defender uma intervenção nesses casos, quando, ao mesmo tempo, toleramos práticas como disco labial, alongamento cervical, dietas extremas e subnutrição feminina no ocidente (2007, p. 210). Segundo o relativismo metaético, nossos valores morais não possuem privilégios de saída em relação aos valores de outras culturas, é preciso, portanto, ter cautela ao julgar os valores e práticas das outras culturas. A segunda posição diz respeito àquelas mulheres que são obrigadas a aderir a esta prática contra a sua vontade. Nesse caso, a situação muda drasticamente, alega Prinz. Se as mulheres não compartilham dos mesmos valores que as pessoas que endossam essa prática, elas não deveriam ser obrigadas à submissão a tais práticas. Assim, ações intervencionistas seriam justificadas. É importante ressaltar que essas considerações são de Prinz e possuem uma sugestão importante: se causa-nos tanto espanto o sofrimento das mulheres dos povos orientais que endossam práticas cruéis, devemos também preocupar-nos com o sofrimento causado por alguns dos valores defendidos no ocidente. Embora, para isso, seja necessário maior aprofundamento no tema, seria possível projetar que Hume provavelmente não estaria de acordo com qualquer prática de mutilação com fins religiosos. Essa postura é perceptível em sua não concordância com as práticas de mutilação presentes nas chamadas virtudes monásticas.

<sup>128</sup> No original: "It is a doctrine that may lead us to reconsider some of our moral convictions, but it is not insidious. Relativists can continue to care about morality" (PRINZ, 2007, p. 213).

### 4.2.3 Base afetiva do universalismo moral naturalista

Adriano Naves de Brito (2008) apresentou uma visão naturalista de bases humeanas em seu artigo *Hume e o universalismo na moral: por uma alternativa não kantiana*. Neste artigo, o filósofo brasileiro sustenta a possibilidade da naturalização da universalidade e da igualdade enquanto valores morais constitutivos. Para isso, o autor contrasta as posições de Kant e Hume, mostrando que, apesar da prerrogativa do alemão quanto a universalização dos juízos morais, Hume brinda-nos com elementos importantes para pensarmos uma moral de base afetiva que caminhe em direção ao universalismo. Dessa forma, ao aceitarmos a centralidade dos afetos em nossos juízos morais, temos de reconhecer também as limitações por eles impostas. Uma delas é a dificuldade de dar uma resposta ao relativismo consequente do reconhecimento de que os juízos devem estar amparados pelos afetos e não o oposto. De qualquer forma, simpáticos a Kant ou a Hume, temos de reconhecer que os agentes morais, em sua vida cotidiana, parecem avessos ao relativismo, o que se confirma na ampla defesa de seus valores morais em detrimento dos valores de outras comunidades morais. Nas palavras de Brito:

O mal-estar dos agentes para com as justificativas subjetivas daqueles que se esquivam do dever moral é evidência suficiente para a constatação de que o relativismo é uma quimera na moralidade. A vida comum dos homens entre si não comporta o relativismo moral e ele não se efetiva em nenhuma comunidade humana funcional (BRITO, 2008, p. 126).

É possível destacar que a busca por uma universalização da moral não significa dedicarmo-nos a um projeto de construção teórica que parte da sensibilidade e pretende alcançar a toda a humanidade, contudo, significa um processo de justificação de um valor que figura enquanto uma exigência de nossa vivência moral. Brito sugere que a universalidade está imbricada em nossos valores, ou seja, esperamos que nossos valores sejam aceitos por todas as pessoas, inclusive aquelas que não fazem parte da nossa comunidade moral, o que justifica o amplo sentimento de indignação que é direcionado àqueles que não compartilham de nossos valores.

Dito isso, o maior desafio para quem pretende justificar os complexos elementos da moralidade humana a partir dos afetos é explicar o fenômeno da normatividade. Brito ressalta que o “aspecto normativo é parte inerente da natureza das distinções morais”, que, para Hume, são válidas, pois estão “fundadas em sentimentos que todos compartilhamos”. A questão que permanecesse, sugere Brito, é: “Mas porque elas devem valer?” (BRITO, 2008, p. 129) Para o referido autor, é possível dar uma resposta a essa questão associando a perspectiva humeana

com uma teoria evolucionista darwinista. Nesse sentido, os atributos emocionais que nos habilitam ao convívio social seriam uma vantagem evolutiva. Contudo, adverte Brito (2008), vincular a moralidade com a base genômica é coerente com a concepção humeana de virtudes naturais, porém pode gerar conflitos com as virtudes chamadas de *virtudes artificiais*. As virtudes artificiais, como a justiça, derivam seu valor de sua utilidade, o que requer uma “avaliação racional”. Brito (2008) aponta um risco, a saber, o de que juízos podem estar equivocados e mesmo a crença em juízos falsos influenciam-nos afetivamente.

Fica evidente que, postas as coisas na perspectiva que acabo de descrever, o princípio de determinação das distinções morais descola-se dos afetos em direção à razão. Hume não dá esse passo, que, no entanto, é dado pelos utilitaristas clássicos. A questão é que, numa perspectiva naturalista, a correção de juízos de avaliação moral não pode andar a contrapelo dos sentimentos e nem dispensá-los. Não se sopesa vantagens sem o fiel das preferências do agente (BRITO, 2008, p. 131).

Brito (2008, p. 131) alega que falta em Hume, bem como no naturalismo contemporâneo, uma “explicação abrangente da origem do valor justamente lá onde o interesse tem de ser contrariado”, ou seja, há uma dificuldade de conciliar indivíduo e sociedade, e o princípio da simpatia, como visto em outro momento nesse texto, possui suas limitações. Para Brito, a “inclinação do indivíduo é não ser excluído da comunidade a que se sente pertencente” e sua ligação com a sociedade “se dá mediante a extensão da moralidade comunitária” (BRITO, 2008, p. 131). A simpatia e suas limitações não podem configurar um obstáculo para a normatividade, afinal, “esse fenômeno não é uma prerrogativa de seres que articulam uma linguagem predicativa como a nossa”, portanto, “tem de poder ser explicado em bases naturais e mediante recursos independentes do tipo de racionalidade inerente à linguagem que caracteriza a nossa espécie” (BRITO, 2008, p. 132). Assim, os homens possuem uma estrutura natural que os capacita a sentir de forma peculiar. Para Brito, a moralidade surge de elementos básicos da sensibilidade e, embora a efetivação (ou não) da moral dependa da vontade do indivíduo, as reações afetivas de cunho moral independem da nossa aceitação. Também nessa direção, a universalidade é considerada pelo autor como um valor constitutivo de nossa natureza e não uma escolha. Em suas palavras:

a moral, como um sistema do qual todos fazemos parte, porque somos capazes de ter sentimentos de uma certa natureza, não se põe para ninguém como uma escolha. [...] compreenderei a moralidade, lato senso, segundo expus acima, como um sistema de exigências mútuas no qual cada indivíduo está desde sempre inserido e no qual características como a universalidade, que consideramos intuitivamente ser um valor moral fundamental, são parte constitutiva de sua estrutura. Dentro do sistema geral da moralidade convivem sub-sistemas que compreendem desde famílias até nações. O que defendo é que a universalidade é inerente ao modo como os humanos reagem às

afecções morais. Por esse prisma, a universalidade não será vista como algo que os indivíduos podem ou não escolher, mas como um elemento essencial de sua natureza moral e que deveria ser incluído em qualquer descrição satisfatória da moralidade como uma característica humana (BRITO, 2008, p. 132).

O filósofo desenvolve, então, sua teoria moral, na qual pretende esboçar os sentimentos básicos de universalidade e igualdade a partir da análise dos sentimentos morais assimétricos de indignação e culpa. Enquanto a culpa parece limitar-se aos valores compartilhados em nossa comunidade moral, a indignação ultrapassa esta fronteira. Isso ocorre em função da falta de liberdade para escolhermos quais as preferências que regulam nossas reações emotivas às demandas morais, o que justifica a necessidade de universalização dos valores morais de nossa comunidade. Diferente do sentimento de indignação, a culpa e a vergonha são marcas da adesão (afetiva) individual em relação a uma comunidade moral. Tal adesão, bem como a possibilidade de o indivíduo romper seus vínculos com os demais membros da comunidade moral, faz com que ele seja respeitado e prezado nessa comunidade, o que tem por consequência o tratamento igualitário.

Ao considerar os sentimentos de universalidade e igualdade enquanto constitutivos da moral, Brito (2008) evita a incorporação prematura de elementos racionalistas que são comuns às tentativas de universalização da moral. Todavia, o ônus dessa perspectiva é não oferecer uma solução objetiva à questão da normatividade, algo que ele reconhece na conclusão de seu artigo como inerente a naturalização da moral, a saber:

Esse é o custo da naturalização na filosofia prática: a depreciação dos resultados normativos. A descrição feita mostra, apenas, que o sistema da moralidade tende a mover-se de modo a vindicar os valores da universalidade e da igualdade, e que as bases para isso são afetivas (BRITO, 2008, p. 134).

Nesse sentido, pensar a universalidade e a igualdade a partir da assimetria entre indignação e culpa pode auxiliar-nos a compreender a complexidade da relação do indivíduo com a sociedade, bem como dos indivíduos com as comunidades morais. Além disso, a conclusão é auspiciosa para a presente tese, uma vez que abre a possibilidade da naturalização da universalidade moral em termos naturalistas, sem a necessidade de aderir a uma filosofia de tipo kantiana, ou seja, “uma filosofia prática naturalizada, como quer ser a de Hume, pode espousar o universalismo na moral” (BRITO, 2008, p. 134).

Considerando o que foi apresentado no presente capítulo, é possível afirmar que existem inúmeros elementos que revelam aspectos universalistas na teoria moral de Hume e que, em geral, estão calcados na ideia de uma estrutura humana comum. Para Hume, compartilhamos

uma estrutura sensível natural, ou uma natureza humana, e, em função disso, é possível comunicarmos nossos sentimentos através de nossa simpatia natural, vivenciando a felicidade ou o sofrimento alheio. A simpatia, quando amparada pela reflexão, torna nossos juízos morais extensos a toda humanidade e nossos juízos morais, quando adequados, reportam-se a noções gerais amplamente aceitas e desconsidera nossa situação e interesses particulares.

Vimos também que o mérito das virtudes morais depende de sua utilidade ou agradabilidade para as pessoas que são afetadas por elas, e que a utilidade agrada apenas por que possuímos princípios humanitários. Ainda que tenhamos apresentado elementos universalistas da moral de Hume, permaneceu a seguinte questão: como conciliar essa pretensão a universalismo com a pluralidade de juízos e valores morais defendidos por diferentes culturas e em diferentes tempos? Vimos que é possível mapear grande parte dos desacordos sobre questões de valor na moral a partir da análise da base afetiva e cultural que influenciam nossos juízos morais. Em geral, os desacordos são superficiais, e mesmo quando os valores ou costumes parecem contraditórios, Hume acredita que é possível identificar a base que move a ambos, a saber, nossos princípios humanitários. Por fim, foi possível identificar uma noção de conhecimento moral que se supõe compartilhado. Nesse sentido, nosso aprimoramento moral não é apartado da ideia de uma comunidade. Ele deve ser feito dentro de um processo coletivo. Assim, os aspectos universalistas aqui explicitados formam uma base importante para o desenvolvimento de uma teoria normativa essencialmente humeana. No capítulo seguinte empreendemos a apresentação de algumas teorias morais que fizeram uso da noção de “ponto de vista geral” e apresentam alternativas normativas para o modelo naturalista de filosofia moral.



## 5 O PONTO DE VISTA HUMANO

O capítulo que aqui iniciamos tem por objetivo apresentar teorias de inspiração humeana, indicando caminhos possíveis para desenvolvermos uma noção de normatividade. Tal normatividade deverá ser calcada na sensibilidade, de forma que seja devedora de nossa sensibilidade e auxiliada pela reflexão. As teorias de Street (2012) e Lenman (2010) são consideradas construtivistas, por outro viés, as teorias de Baier (1991) e Taylor (2006) são interpretações da teoria humeana enquanto uma teoria das virtudes. O que conecta todas essas propostas é, essencialmente, o foco na noção humeana de “ponto de vista geral”. Na contramão dos contemporâneos, que aproximam Hume de uma posição realista em moral, os construtivistas humeanos não priorizam a investigação do status epistemológico das propriedades morais. Busca-se, no entanto, um ponto de vista compartilhado, a partir do qual seja possível discutir e aprimorar os juízos e regular as ações morais. Nesse sentido, há uma intersecção entre as bases biológica evolutiva, psicológica ou sociológica. Os autores que associam a moral humeana a uma teoria das virtudes compreendem que a normatividade não pode ser pautada por leis ou deveres externos a apreciação da virtude. A virtude é uma percepção da mente, e a nossa linguagem moral funciona apenas em referência aos nossos sentimentos a partir de um ponto de vista comum. O que torna atraentes estas posições é a busca por uma compreensão da moral como independente do modelo legalista de normatividade. Há aqui uma ideia de compartilhamento e aprimoramento moral que pode ser capaz de sofisticar a nossa experiência moral e auxiliar em nossos juízos e ações.

O capítulo que aqui iniciamos seguirá o seguinte roteiro: primeiramente, exibiremos o background moderno do debate moral entre realismo e construtivismo apresentado por Kosgaard (2003). Em um segundo momento, exploraremos a proposta construtivista, tentando problematizar a concepção procedimentalista e apresentar as alternativas de Sharon Street e James Lenman. Ao final, apresentaremos as posições de Annette Baier e Jacqueline Taylor sobre a normatividade humeana a partir da ideia de virtude. Estas propostas entendem que o “ponto de vista moral” viabiliza o diálogo e o aprimoramento de nosso gosto moral, que auxilia na avaliação dos traços de caráter.

## 5.1 BACKGROUND MODERNO DO DEBATE ENTRE REALISMO E CONSTRUTIVISMO

Em seu artigo *Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy*, Korsgaard (2003) expõe o *realismo* e o *construtivismo* como concepções morais antagônicas, de forma que o realismo seria uma reação ao construtivismo. Enquanto o construtivista compreende o conceito normativo como referindo-se sistematicamente a questões práticas e a solução para elas, o realista mantém a crença de que fenômenos morais podem ser reduzidos a fenômenos naturais. A posição construtivista, portanto, aceita que a objetividade das sentenças normativas não está desconectada do ponto de vista do agente, mas, ao contrário, depende dele. Dessa forma, enquanto o realista moral compreende que os preceitos morais devem ser *descobertos*, o construtivista, por sua vez, assimila a objetividade à posição comum na qual um agente em determinadas condições concordaria.

Conforme Timothy Sprigge (1999), o *objetivismo ético* [*Ethical objectivism*] é a visão filosófica na qual os conceitos básicos da ética como valores, obrigações, deveres, direitos, entre outros, dizem respeito a objetos existentes ou que enunciados morais proferidos por diferentes pessoas tenham as mesmas alegações factuais. A primeira concepção é guarda maiores relações de afinidade com aquele realismo encorpado, defendido por alguns modernos, ou seja, o realismo que postula a existência de uma eterna distinção entre o bem e o mal, ou o certo e o errado, e que essa distinção pode ser descoberta pela razão. Na segunda concepção, os valores são objetivos compartilhados sob determinadas condições, ou seja, a objetividade se assemelha ao *intersubjetivismo*<sup>129</sup>,

Korsgaard (2014) afirma que o debate entre realismo e construtivismo surge como resposta à filosofia de Thomas Hobbes, que compreendia a moral como “a solução para um problema” (2014, p. 17). A normatividade, então, é definida como a solução para o problema do homem que, em seu estado natural, afirma Korsgaard (2014), é egoísta, inseguro e busca incessantemente o poder. A autora aponta que Hobbes poderia apenas estar “destacando o quão profundamente enraizada na natureza humana a moralidade deve estar” (2014, p. 18), todavia, sua perspectiva foi criticada por Samuel Clarke (1996), pois parecia negar a diferença *real* entre o bem e o mal, ou seja, que determinadas ações são corretas, ou não, devido a sua própria natureza e não em função de um acordo. O realismo moral de Clarke pode ser considerado uma

---

<sup>129</sup> É em função deste segundo sentido que, segundo Sprigge, “Alguns pensadores supõem que intersubjetividade é tudo o que pode propriamente ser o significado de objetividade”. No original, “Some thinkers suppose that intersubjectivity is all that can ever properly be meant by objectivity” (BRINK, 1999, p. 284).

das posições realistas mais robustas já defendida, uma vez que o filósofo tenta mostrar que as nossas distinções morais são um reconhecimento de relações eternas e imutáveis, semelhantes à vontade divina (mesmo não sendo derivadas dela) e reconhecidas apenas pela razão.

Korsgaard (2014) atualizou um debate que ocorreu na modernidade, debate que dizia respeito às origens ou ao fundamento último da moral, ou seja, se as bases da moral encontram-se na razão ou na sensibilidade. Em resposta à teoria de Hobbes, diversos filósofos tentaram mostrar o fundamento da moral na razão, como William Wollaston e o próprio Clarke. Em contrapartida, Francis Hutcheson e Hume buscaram mostrar as origens morais na sensibilidade. Com o surgimento da filosofia moral de Immanuel Kant, o fervor do debate diminuiu, em favor dos que apostaram na razão, entretanto, retornou com força na contemporaneidade, à medida em que as neurociências revelaram a massiva participação das emoções em nossas deliberações morais.

Embora Korsgaard tenha conseguido reformular elegantemente o problema, é possível perceber que tanto o realismo quanto o construtivismo, embora disputem em alguns campos comuns, parecem possuir comprometerimentos distintos. Enquanto as correntes mais tradicionais do realismo estão interessadas em mostrar o fundamento epistêmico da moral, as teorias construtivistas parecem estar mais interessadas em resolver questões práticas. Nessa perspectiva, poderíamos dizer que o realismo estaria mais apto a apresentar uma descrição da moralidade, enquanto o construtivismo estaria mais apto a oferecer uma teoria normativa. Contudo, a constante atualização do debate moral nas últimas décadas distancia-nos desse tipo de generalização. Contamos, atualmente, com versões sofisticadas de realismo e construtivismo moral. Na próxima seção, apresentaremos a posição construtivista tradicional e, posteriormente, sua versão metaética.

## 5.2 CONSTRUTIVISMO MORAL

### 5.2.1 Visão padrão do construtivismo moral

O construtivismo na ética é a visão segundo a qual as verdades normativas dependem de um processo de deliberação racional ideal, ou seja, as verdades normativas seriam aquelas encontradas pelas pessoas engajadas em uma determinada hipótese ou processo racional ideal<sup>130</sup>. Na perspectiva do construtivismo na metaética, as verdades morais, se existem, não

---

<sup>130</sup> Essa concepção geral de construtivismo foi formulada por Carla Bagnoli no *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011).

são determinadas por fatos que independem do ponto de vista prático. Tais verdades seriam aquelas que qualquer agente escolheria em condições específicas de escolha. De acordo com Bagnoli (2011), é difícil definir de forma precisa o construtivismo, uma vez que ele possui diferentes vertentes<sup>131</sup>, além disso, não há um consenso sobre sua posição em metaética quanto ao realismo e ao anti-realismo.

Segundo Darwall (2013), o construtivismo, como denominado por John Rawls, possui raízes kantianas, e diz respeito às teorias morais que “reivindicam um certo tipo de objetividade para a moralidade e sustenta, ao mesmo tempo, que essa objetividade é nitidamente diferente da objetividade dos juízos empíricos”. Para Rawls (1980), essa objetividade não se compromete com a crença na descoberta de verdades morais enquanto fatos independentes. Ao contrário, o autor afirma que a “objetividade moral deve ser compreendida em termos de um ponto de vista social adequadamente construído que todos podem aceitar”(2013, p. 42).

Em suma, alega Darwall (2013), podemos compreender o construtivista, conforme proposto por Rawls, como “um procedimentalista hipotético. Ele endossa o procedimento hipotético que determina quais os princípios que constituem os padrões válidos da moralidade. [...] Um procedimentalista mantém, então, que não há fatos morais independentemente da descoberta de que certo procedimento hipotético teria tais e tais resultados” (2013, p. 45).

### 5.2.2 Ponto de vista prático

Embora a visão do construtivismo apresentada acima possa ser considerada a visão padrão, Sharon Street, em seu texto *What is Constructivism in Ethics and Metaethics* (2010), afirma que, de acordo com essa concepção, as verdades normativas do construtivismo não apenas se apresentam como o resultado de um procedimento, mas são “constituídos por ele”. Embora essa definição seja bastante difundida, Street alega que ela não revela o essencial no construtivismo, como, por exemplo, sua singular posição *metaética*.

A visão construtivista em ética inclui não apenas uma família de posições normativas substantivas, mas também uma visão metaética distinta e altamente atrativa - uma visão com uma forte pretensão de explicar a natureza do valor e seu lugar no mundo de forma mais convincente que qualquer das outras posições metaéticas padrão (STREET, 2010, p. 1)<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Como alternativa ao modelo de construtivismo kantiano, surgiu o construtivismo humeano. O construtivismo humeano é recente e se opõe àquele por não depender de verdades alcançadas por meio de processos racionais ideais. Nesse sentido, ele pode incorporar uma posição menos rigorosa que o kantiano, podendo assumir em alguns casos um relativismo moral.

<sup>132</sup> No original: “Constructivist views in ethics include not just a family of substantive normative positions, but also a distinct and highly attractive metaethical view—a view with a strong claim to have explained the nature of

Algumas investidas contra o construtivismo podem ser elencadas, como as críticas apontadas por Darwall, Gibbard e Railton (2013): em primeiro lugar, é possível questionar como a disputa sobre diferentes verdades normativas que surgem de procedimentos distintos difere de uma disputa normativa substantiva compatível com diferentes posições metaéticas. Em segundo lugar, é difícil perceber em que sentido o construtivismo poderia oferecer uma posição original em metaética e não ser associado a alguma posição já existente.

Street tenta mostrar que essas críticas não são diretas ao construtivismo, mas ao seu caráter procedimental, que, embora seja amplamente aceito, “falha em apreender o que é genuinamente distintivo no construtivismo” (STREET, 2010, p. 4)<sup>133</sup>. Segundo Street (2010), Embora Rawls mostre a importância do procedimento em várias de suas passagens, é possível observar que ele também enfatiza o chamado “ponto de vista” de um agente ou de um conjunto de agentes morais que compartilham certa perspectiva. Desse modo, o procedimento poderia ser entendido como um *dispositivo heurístico* [*heuristic device*] para determinar o que se segue de determinado ponto de vista.

O cerne da questão, aponta Street (2010), seria justamente a consideração de um *ponto de vista prático* e o que se segue ou não dele. No caso da *posição original* de Rawls, por exemplo, as pessoas indicadas, ao realizar o procedimento, devem ter um ponto de vista em comum, a saber, de um indivíduo livre e igual em uma sociedade democrática. O procedimento sugerido por Rawls indica, portanto, quais os princípios adequados para esse ponto de vista.

Street (2010) afirma que embora seja difícil compreender o que significa o valor, compreendemos o ato de valorar. Quando valoramos, o fazemos a partir de um ponto de vista. É possível, a partir desse ponto de vista encontrar desencadeamentos lógicos. Nesse sentido, mesmo não sabendo o que significa o valor em si, quando assumimos o ponto de vista prático, podemos afirmar que tais conclusões seguem-se a partir dos princípios que nele adotamos ou o que é implicado por este ponto de vista. Street explica que esse exercício deve funcionar como um experimento hipotético. Em suas palavras, “podemos, no entanto, pensar e discutir o que se segue, como uma questão puramente lógica e instrumental, a partir de um dado conjunto de valores, em combinação com os fatos não-normativos” (2010, p. 6)<sup>134</sup>.

---

value and its place in the world more convincingly than any of the other standard metaethical positions” (STREET, 2010, p. 1).

<sup>133</sup> No original: “Fails to isolate what is genuinely distinctive about constructivism” (STREET, 2010, p. 4).

<sup>134</sup> No original: “we can nevertheless think about and discuss what *follows*, as a purely logical and instrumental matter, from a given set of values in combination with the non-normative facts” (STREET, 2010, p. 6).

A noção de *implicação* [*entailment*], afirma Street, não pressupõe qualquer normatividade substantiva, ou seja, o vínculo é meramente lógico ou prático<sup>135</sup> e não pretende mostrar razões normativas ou uma noção de dever. Na sequência, Street afirma que para compreender essa ideia de implicação precisamos observar “o que está constitutivamente envolvido na atitude de valorar ou no julgamento normativo em si” (STREET, 2010, p. 7)<sup>136</sup>. As verdades normativas, portanto, não são independentes do sujeito e nem são o mero resultado de um procedimento, porém consistem no que o ponto de vista prático implica. Em suas palavras:

Verdades normativas consistem em o que está implicado de dentro do ponto de vista prático. O objeto da ética é o objeto do que se segue a partir do ponto de vista das criaturas que já tomam isto, aquilo ou outra coisa como valioso. Em resposta à questão "O que é valor?", o construtivismo responde que valor é uma "construção" da atitude de valorar. O que é preciso, em outras palavras, para que algo seja valioso? Para algo ser valioso ele tem de ser implicado de dentro do ponto de vista prático de uma criatura que já valora coisas (STREET, 2010, p. 7)<sup>137</sup>.

### 5.3 CONSTRUTIVISMO METAÉTICO E REALISMO MORAL

Se adotarmos a perspectiva de Street (2010), a verdade normativa, para o construtivista, depende do que um ponto de vista prático implica. Não obstante, a autora distingue entre duas visões do construtivismo, a saber, a *restrita* e a *metaética* (ou profunda). As visões restritas buscam especificar um conjunto restrito de reivindicações normativas, cuja validade ou verdade dependem do que é implicado a partir de um ponto de vista prático ao qual é dada uma substantiva caracterização. Em outras palavras, a visão restrita do construtivismo não se compromete com a verdade das reivindicações normativas em si, todavia, busca assegurar a verdade de um conjunto restrito de reivindicações normativas, apenas em função de sua implicação a partir de um ponto de vista prático. Assim, ao aceitarmos um determinado ponto

---

<sup>135</sup> Street utiliza o exemplo de Ann e seu passatempo de contar gramas, ou seja, a partir do ponto de vista de Ann, em que contar gramas é valioso, é possível concluir que ela tem boas razões para comprar uma calculadora. Mesmo que ela não saiba disso, ainda assim há um *vínculo* (que ela pode nunca perceber) entre a atividade de contar gramas e as razões para adquirir uma calculadora.

<sup>136</sup> No original: “what is constitutively involved in the attitude of valuing or normative judgment itself” (STREET, 2010, p. 7).

<sup>137</sup> No original: “Normative truth consists in what is entailed from within the practical point of view. The subject matter of ethics is the subject matter of what follows from within the standpoint of creatures who are already taking this, that, or the other thing to be valuable. In response to the question “What is value?” constructivism answers that value is a “construction” of the attitude of valuing. What is it, in other words, for something to be valuable? It is for that thing’s value to be entailed from within the point of view of a creature who is already valuing things” (STREET, 2010, p. 7).

de vista prático, temos de aceitar a verdade das normas. Street (2010) cita as perspectivas teóricas de Rawls (1980) e de Scanlon (1998) como exemplos de construtivismos restritos.

Diferentemente da versão restrita, o “o construtivismo metaético busca dar conta do que significa para qualquer reivindicação normativa ser verdadeira” (STREET, 2010, p. 10). Para que isso ocorra, é dada uma caracterização *formal* ao ponto de vista prático. Em outras palavras, é necessário aqui dar conta do ato de “valorar” em si ou do que significa uma “sentença normativa”. A verdade já não depende de uma reivindicação normativa substantiva dada, mas o próprio juízo ou valoração é problematizado, a fim de explicar como ele funciona em geral, ou seja, “o que uma criatura deve estar fazendo para ser considerado um avaliador” e “explicar como padrões de correção no domínio normativo são gerados por essa atitude” (STREET, 2010, p. 10) <sup>138</sup>.

A partir de tais reflexões, poderíamos levantar duas questões: a primeira trata de questionar que vantagens teria um modelo construtivista metaético em relação ao realismo moral, afinal, a busca por uma caracterização formal do ponto de vista prático pode oferecer um desafio grande demais, em razão do ônus de abandonar uma visão realista. A segunda questão é levantada por Street (2008) e questiona em que medida o construtivismo metaético oferece uma posição singular em metaética, a saber, em que medida distancia-se de uma posição moral realista.

Segundo Street (2010), o realismo moral ou normativo é a visão conforme a qual (1) afirmações morais podem ser verdadeiras ou falsas e (2) algumas destas afirmações são verdadeiras. Se esta definição fosse aceita sem maiores esclarecimentos, o construtivismo poderia ser considerado um tipo de realismo, todavia, o realismo é compreendido de forma mais ampla e a discussão perpassa questões complexas como a da *dependência da mente* [*mind-dependence*], ou seja, se o valor existe independentemente do ato da valoração ou ele existe apenas em função dele. Em outras palavras, “é a normatividade melhor concebida como conferida ou reconhecida?” (STREET, 2010, p. 12). Tradicionalmente, a visão realista aposta nos valores enquanto independentes da mente, já o construtivismo sustenta o oposto. Nesse

---

<sup>138</sup> No original: “Unlike restricted constructivist views, metaethical constructivist views seek to give an account of what it is for any normative claim to true. To do so, they appeal to the idea of what follows from within the practical point of view given a formal characterization. To give the practical point of view a formal characterization is to give an account of the standpoint of valuing or normative judgment as such, where this involves giving an account of the attitude of valuing that does not itself presuppose any substantive values but rather merely explicates what is involved in valuing anything at all. Unlike their restricted counterparts, metaethical constructivist views, if successful, do not take the truth of any given substantive normative claim for granted. Instead, they explain what a creature must be doing in order to count as a value at all, and explain how standards of correctness in the normative domain get generated by this attitude” (STREET, 2010, p. 10).

sentido, o realista teria de mostrar onde se assenta a distinção entre o certo e o errado “fora de nós” e como eles nos afetam<sup>139</sup>.

Sobre isso é interessante conferir as definições de realismo e construtivismo de Brink (1999). Para ele, o realismo moral é uma visão metaética que está comprometida com a objetividade na moral. Essa visão possui três componentes: um metafísico, um semântico e um epistemológico. O primeiro afirma que os fatos e propriedades morais existem independentemente de nossas crenças ou atitudes. O componente semântico diz respeito à natureza cognitivista do realismo. Os juízos morais dizem respeito às propriedades de determinados objetos, nesse sentido, tais juízos podem ser considerados crenças morais e, assim, passíveis de verdade e falsidade. O componente epistemológico tenta refutar o cético, mostrando que algumas crenças morais são verdadeiras e que existem maneiras de justificá-las e, portanto, conhecimento moral é possível.

Em contrapartida, sobre o construtivismo ético, Brink afirma que se trata de “uma forma de antirrealismo” que sustenta que fatos e verdades morais existem, no entanto, os fatos ou verdades morais do construtivismo “são constituídos ou dependem de nossas crenças morais, reações ou atitudes” (BRINK, 1999, p. 283)<sup>140</sup>. É possível perceber que, na visão de Brink, o realismo possui comprometimentos metafísicos mais amplos que o construtivismo<sup>141</sup>.

Na seção seguinte apresentaremos o construtivismo humeano. Segundo Street, essa versão do construtivismo não depende unicamente da razão e não redundava em um formalismo. Embora busque uma explicação de como, em geral, valoramos moralmente, o construtivismo humeano reduz o escopo da normatividade ao indivíduo, grupo ou cultura e busca manter critérios de correção de padrões normativos.

---

<sup>139</sup> A questão da *Mind-dependence* em filosofia moral é complexa e o debate contemporâneo oferece diferentes posicionamentos dentro dessa temática, portanto, não será explorada neste capítulo. Todavia, para uma explicação sumária, podemos dizer que, tradicionalmente, o construtivismo adota a postura segundo a qual os valores ou distinções morais existem, mas são dependentes da mente. Os filósofos que defendem um realismo robusto afirmam que os valores independem da mente.

<sup>140</sup> No original: “ethical constructivism, a form of anti-realism about ethics which holds that there are moral facts and truths, but insists that these facts and truths are in some way constituted by or dependent on our moral beliefs, reactions, or attitudes” (BRINK, 1999, p. 283).

<sup>141</sup> Contemporaneamente, existem versões mais sofisticadas de realismo que possuem uma metafísica menos carregada e uma maior abertura para o diálogo com as ciências dando conta da pluralidade de valores de forma mais satisfatória que as versões realistas modernas. Peter Railton (2013) propõe uma teoria moral realista cujos valores morais ou imperativos não são categóricos no sentido de “prover uma razão para a ação de todos os agentes racionais independentemente dos seus desejos contingentes” (2013, p. 151). Nesse sentido, esses valores são objetivos, mas sua objetividade depende dos “fatos sobre o ser humano e o seu ambiente, fatos sobre os tipos de coisas que nos importamos, e sobre como a nossa maneira de viver as afeta” (RAILTON, 2013, p. 151).

## 5.4 CONSTRUTIVISMO HUMEANO

### 5.4.1 Sharon Street: critério de coerência

Além do modelo kantiano de construtivismo metaético, recentemente uma nova versão do construtivismo tem ganhado popularidade no debate filosófico<sup>142</sup>, a saber, o construtivismo que possui inspiração humeana. Para Street (2010), ambos concordam com a caracterização construtivista metaética pautada pelo ponto de vista prático, no entanto, a versão kantiana sustenta que as conclusões morais decorrem dele, a humeana, não. No caso do construtivismo kantiano, é possível usar como ponto de partida uma caracterização formal do que é o ato de valorar e mostrar que valores morais são implicados do ponto de vista prático de qualquer avaliador, mesmo que essa implicação não seja evidente. Diferentemente do modelo kantiano, a visão construtivista humeana não aceita que “conclusões morais substantivas estão implicadas com o ponto de vista do julgamento normativo enquanto tal” (STREET, 2010, p. 11). Essa substância deve ser provida pelo conjunto particular de valores com os quais uma pessoa se encontra. Segundo Street, para o construtivismo humeano, as semelhanças entre as “razões humanas” dependem, em última instância, das semelhanças entre os pontos de vista das pessoas, ou seja, de um ponto de vista que é particular e contingente, bem como a existência de uma natureza humana compartilhada, e não de um ponto de vista prático ele mesmo.

O construtivismo humeano compreende que a normatividade é voltada ao indivíduo dentro de seu contexto vivencial e, portanto, não é capaz de gerar leis morais universais válidas incondicionalmente. Os padrões de correção de juízos morais dependem de uma análise da nossa atitude geral de valorar e da relação de *coerência* entre o ponto de vista prático, o contexto e as crenças do agente moral para, a partir disso, julgar seus juízos e ações<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> De acordo com Bagnoli (2011), o construtivismo humeano tem sido estudado por alguns filósofos como Sharon Street, David Velleman, James Lenman e a própria Carla Bagnoli.

<sup>143</sup> No texto de Street (2010, p. 12-13), podemos encontrar um exemplo que esclarece este ponto. É o caso de um hipotético Calígula coerente, ou seja, o ponto de vista de uma pessoa que acredita ser valoroso torturar outras pessoas por diversão cuja crença nessa atitude está de acordo com todas as suas outras crenças não normativas. Neste caso específico, a visão kantiana tentaria mostrar que a tortura não pode estar entrelaçada ao ponto de vista de Calígula, o que segue do ponto de vista prático não é claro, e às vezes nos deixamos enganar pelas aparências, portanto, o Calígula deve ter cometido algum erro ou ter alguma limitação cognitiva se ele crê que suas ações são valorosas e seguem-se de seu ponto de vista prático, mesmo que nunca perceba isso. A visão humeana, ao contrário, alega que é possível que alguém de fato valore a tortura e seja coerente com isso (embora o próprio Hume, cremos, não fosse aceitar esse exemplo, o construtivismo de Street ao endossar o critério de coerência é obrigado a fazê-lo). O realista, por sua vez, diria que o Calígula pode estar correto e ser coerente ao mostrar o que se segue do seu ponto de vista, todavia, algo em seu ponto de partida avaliativo deve estar errado. Nesse sentido, afirma Street (2010), o construtivista distancia-se do realista na medida em que alega não existir no mundo, ou fora dele, algo em função do qual o Calígula hipotético poderia estar cometendo um erro. Portanto, a verdade normativa, para o construtivismo, não depende de algo externo à relação entre ponto de vista e o que dele se segue.

O problema que surge para o construtivista humeano (como surgiu para o próprio Hume) é a questão do relativismo. Aparentemente, é inescapável algum tipo de relativismo nessa versão do construtivismo. Como seria possível, portanto, falar em normas morais verdadeiras ou falsas? Uma das saídas é adotar uma noção de verdade não epistêmica, ou seja, dependente do ponto de vista prático particular do agente moral.

Embora esse modelo possa ser visto como contra intuitivo, como sugere Street, ele permanece como uma alternativa diante da “insustentabilidade do realismo mais o fracasso de versões kantiana do construtivismo metaético”, uma vez que elas “reivindicam uma forma extremamente forte de universalismo sobre razões, e razões morais em particular” (STREET, 2010, p. 11). Em contrapartida, as versões humeanas “negam que o coelho de razões substantivas possa ser puxado para fora de um chapéu formalista” (op. cit.). A normatividade do construtivismo humeano é compatível (para não dizer dependente) de um conteúdo que é, em geral, contingente, ou seja, de nossa herança biológica e de nossa cultura. Além disso, a versão humeana, mesmo flertando com o relativismo, está amparada por uma noção de natureza humana compartilhada. Nas palavras de Street:

De acordo com os construtivistas humeanos, as semelhanças nas razões dos seres humanos - as quais podem ser muitas e muito profundas - em última instância dependem para a sua existência das semelhanças contingentes em pontos partida avaliativos e das circunstâncias das pessoas - na existência de uma natureza humana compartilhada, por exemplo, na medida em que existe tal coisa, em vez de alguma coisa implicada pelo ponto de vista prático como tal (STREET, 2010, p. 11)<sup>144</sup>.

#### 5.4.2 James Lenman: normatividade e contingência

Em seu artigo *Humean constructivism in moral theory* (2010), James Lenman defende um construtivismo de inspiração também humeana. Lenman endossa Bernard Williams (1985) ao afirmar que não existe um ponto de vista totalmente destacado da moralidade, segundo o

---

<sup>144</sup> No original: “This is my own view. While it has implications some find deeply counterintuitive, I believe it is what we are forced to by the untenability of realism plus the failure of Kantian versions of metaethical constructivism. Kantian versions of metaethical constructivism, if successful, vindicate an extremely strong form of universalism about reasons, and moral reasons in particular. Humean versions, in contrast, deny that the rabbit of substantive reasons can be pulled out of a formalist hat: to get substance out, we need to put substance in. According to Humean constructivists, similarities in human beings’ reasons—of which there may be many, and very deep ones—ultimately depend for their existence on contingent similarities in people’s evaluative starting points and circumstances—on the existence of a shared human nature, for example, to the extent there is such a thing, rather than on anything entailed by the practical point of view as such” (STREET, 2010, p. 11).

qual podemos justificar princípios morais. Essa tese pressupõe que o sujeito moral não é um agente essencialmente racional que possui, em função de sua racionalidade, noções de justiça e igualdade. James Lenman alega que a teoria moral que propõe é metafisicamente “inócua” e pressupõe apenas “um mundo que contém seres humanos, sendo estes, criaturas carnis com várias preocupações, aspirações e compromentimentos e ela não pressupõe muito mais que isso” (LENMAN, 2010, 177)<sup>145</sup>.

A busca por um *equilíbrio reflexivo* enquanto método de teorização moral, ideia que aparece principalmente nos escritos de Rawls, é visto por Lenman com enorme potencial para mostrar como uma teoria moral deve funcionar. Há nesse modelo, contudo, a necessidade de explicar o status das intuições ou juízos morais que são tomados como *inputs*. Essas preocupações, aponta Lenman, foram levantadas (e respondidas) por Williams, que entende que o ponto não é que nossas intuições, ou crenças morais, devem estar corretas em última instância, mas que são nossas.

Segundo Lenman, a moral proposta pelo seu modelo contratualista é “antirrealista em espírito” ou “realista em um sentido extremamente modesto” (LENMAN, 2010, p. 178), segundo o qual o conhecimento moral é uma espécie de *autoconhecimento* [*self-understanding*]. A constrição moral é mensurada pelo que o outro pode aceitar, ou seja, ambas as partes devem estar dispostas a encontrar um conjunto de regras que leve em consideração as crenças e compromentimentos de cada um. Nesse sentido, a objetividade é compreendida em vista do que é estável ou comum [*commonality*]. Conceitos morais como o de *justiça*, por exemplo, seriam objetivos em uma forma semelhante à objetividade conferida aos enunciados de gosto *comumente* aceitos<sup>146</sup>, com a peculiaridade de que, na moral, a razão pode desempenhar um papel crucial para garantir a concordância. A objetividade é, portanto, menos compreendida como algo que encontramos do que como “algo que alcançamos [*achieve*]” (LENMAN, 2010, p. 179).

A influência humeana no construtivismo de Lenman encontra-se em sua consideração da justificação dos padrões morais em referência a procedimentos que remontam a padrões normativos não epistêmicos e, segundo ele: “não estabelece sua autoridade de uma confiabilidade em revelar a nós um constituído domínio independente da verdade moral, mas sim de sua incidência nos interesses práticos distintos para o qual a moral fala”. Esse modelo

<sup>145</sup> No original: “It presupposes a world that contains human beings, these being fleshly creatures with various concerns, aspirations and commitments and it doesn’t presuppose a whole lot else” (LENMAN, 2010, p. 177).

<sup>146</sup> Lenman (2010) utiliza como exemplo o Talisker, que, segundo essa definição, pode ser considerado *objetivamente* um bom uísque.

pressupõe que o ponto de partida da deliberação e deliberação conjunta é tomado dos “compromissos contingentes, aspirações e entendimentos avaliativos que trazemos para ele” (LENMAN, 2010, p. 180). O que difere a teoria de Lenman da teoria humeana é sua consideração à razão. O autor afirma que sua proposta não considera a razão como meramente instrumental.

Lenman (2010) pretende defender um construtivismo expressivista e alega que não é necessário adotar um realismo robusto para ter objetividade na moral. Todavia, alguns pontos em comum com algumas teorias realistas contemporâneas, como a de Scanlon (2003), são possíveis, por exemplo: a verdade de uma sentença normativa não é fundamentalmente epistemológica, mas prática. Segundo Lenman (2010, p. 182), Scanlon distingue, o que é *verdadeiro* [truth] do que é *verdadeiro para* [truth-apt]. Na moral, algo seria verdadeiro no segundo sentido, ou seja, se possui critérios comumente aceitos no sentido de nos habilitar a realizar algo. Nesse sentido, Scanlon defende que se eu considero assassinato, estupro ou tortura como algo compreensível ou aceitável, é provável que eu tenha um defeito moral ou normativo. Esse defeito pode ser considerado cognitivo, mas de uma maneira deflacionada, ou seja, é um problema em compreender como algo/alguém é apto a realizar tal função ou como algo seria *truth-apt*. Lenman entende que um expressivismo do tipo que ele defende pode aceitar essa tese na medida em que compreende que:

é uma característica de nosso entendimento moral que entendimentos morais alternativos podem estar gravemente desfalcados. Isso mesmo já é um julgamento moral feito de dentro de nosso entendimento moral (LENMAN, 2010, p. 184).

Semelhante ao construtivismo de Street (2010), o construtivismo de Lenman é considerado profundo [*thoroughgoing constructivism*]. Lenman entende que paixões não são razões em si, mas “paixões são o que nossa fala sobre razões fundamentalmente expressa. Para que haja razões no mundo [...]”, portanto, é necessário que existam “criaturas apaixonadas”, que gostam de coisas, que desejam coisas e “se importam com o que ocorre com elas e com o mundo ao seu redor”. Uma “paisagem de razões [*landscape of reasons*], como chama Lenman, é o que se torna uma paisagem de paixões a partir da autorreflexão ou algo como um “mundo intrapessoal de reflexão normativa” (2010, p. 186). Uma paisagem de razões só existe se realmente ocorre essa reflexividade das paixões<sup>147</sup>. Portanto, tanto um ser simples a ponto de

---

<sup>147</sup> O autor chama atenção para o fato de que a razão não deve ser compreendida como uma mera subordinada das paixões, o que poderia ser considerado não tão humeano. Como vimos, a razão possui, segundo nossa leitura da obra humeana, um papel essencial na moralidade. Portanto, pensar em um pano de fundo reflexivo das paixões - o que caracteriza uma expressiva participação da razão - pode ser facilmente associado à teoria moral de Hume. Cabe averiguar se Lenman possui uma teoria motivacional que dá mais crédito à razão do que Hume deu.

desejar apenas seguir mergulhando enquanto se alimenta de plâncton, quanto um ser cujas paixões sejam caóticas, flutuantes e instáveis, ambos seriam capazes de formar tal conceito.

Esse panorama diferenciaria-se de uma estrutura de desejos complexa, estável e uniforme que pode gerar razões ou normatividade de uma forma essencialmente *holista*. Lenman utiliza um exemplo de Scanlon, a saber, o desejo de ter um computador com um bom processador: desejo melhorar meu trabalho, melhorar a comunicação com meus amigos, visto que gosto de ter momentos de lazer com jogos e esse computador é essencial para a realização dessas e outras boas atividades. Neste caso, parece que tenho boas razões para comprar um computador. Todavia, as razões não surgem do mero desejo, mas “do espaço estruturado de razões que, tomado como um todo, é expressivo da forma complexa e estruturada dos meus desejos” (2010, p. 187). Em um exemplo distinto, eu poderia desejar apenas impulsivamente ter um computador, mas não sendo ele útil para o meu trabalho ou para a comunicação com amigos e, somando-se a isso, o preço do computador é caro para mim. Neste caso, não tenho razão para comprá-lo.

Segundo Lenman (2010), se tivermos sorte em possuir uma comunidade de juízo normativo, teremos estabilidade desiderativa, comunalidade [*commonality*] e entendimento de nossas razões, de tal forma que elas podem ser compartilhadas. O filósofo alega que “Nem todos nós queremos ser filósofos, mas felicidade, prosperidade e respeito são considerações cujo status de razões todos nós aceitamos em virtude do fato de que todos gostamos dessas coisas” (2010, p. 188)<sup>148</sup>. Seguindo o exemplo do computador, eu posso mostrar que tenho razão em comprá-lo, e outro sujeito pode concordar, ou inclusive aconselhar-me a comprar um, se compreende minha situação. O segundo sujeito poderia ainda discordar de mim, por uma questão de fato que precisa ser averiguada. Pode haver, no entanto, discordância em função das normas da razão prática, nesse caso o desentendimento é essencialmente normativo.

Scanlon entende que possuir um juízo normativo sobre as razões dos outros pode ser um problema para o expressivista. Lenman (2010) responde a essa objeção mostrando que é comum darmos conselhos, como sugerir a um aluno de filosofia que leia Hume se quiser buscar excelência filosófica (exemplo do autor). Em um âmbito moral, podemos sugerir a alguém que respeite determinado princípio moral que gostaríamos muito de ver em nossa comunidade. Podemos também mostrar, se compreendemos, por um princípio de coerência, que alguém teria

---

<sup>148</sup> No original: “Not all of us want to be philosophers but happiness, prosperity and respect are considerations whose status as reasons we all accept in virtue of the fact that we all want and like these things” (LENMAN, 2010, p. 188).

razões para fazer algo que é prejudicial e nós mesmos não desejamos, mas não é assim que ocorre no contexto de um conselho sincero<sup>149</sup>.

O construtivismo humeano que Lenman defende, portanto, entende *razões* como expressão de nossas preocupações e paixões, todavia, há um pano de fundo reflexivo que pressupõe que nosso complexo conjunto de preocupações e desejos seja bem estruturado, compartilhado e em constante revisão. Nesse sentido, Lenman descarta a visão da razão como mera escrava de nossa sensibilidade<sup>150</sup>,

A razão é a criatura das paixões, mas não, do ponto de vista da própria razão, sua escrava. [...] Em nossa fala sobre razões, nós expressamos nossas preocupações, mas as preocupações que expressamos de uma maneira complexa, estruturada, estável e muitas vezes compartilhadas e constantemente em revisão no tribunal da reflexão e deliberação. Nossas paixões sustentam, mas não fundamentam nossas vidas normativas (LENMAN, 2010, p. 191)<sup>151</sup>.

No entendimento de Lenman (2010, p. 192), temos razões normativas quando “experimentamos o mundo” na medida em que temos padrões desiderativos estruturados e envolvemo-nos reflexivamente com nossos desejos e gostos de uma maneira holista, ou seja, “um à luz do outro”. “Um ingrediente especial” do sentido de nosso discurso normativo é “ser expressivo dessas preocupações”. Os desejos mais interessantes são os que “se encaixam e implicam complexos padrões de desejos, preocupações e crenças” e esses padrões implicam do ponto de vista da primeira pessoa, razões. No entanto, sugere o autor, um desejo isolado, aparentemente desconectado ou compulsivo pode “valer a pena” dentro de um quadro maior. Por exemplo, um impulso de dar uma mordidinha na orelha de seu companheiro amoroso em um momento íntimo e privado pode ser adequado, entretanto, certamente esta ação seria inadequada com um estranho no trem. Com esse exemplo, Lenman explicita que essa diferença

---

<sup>149</sup> Outra crítica sobre o *ter razões* no construtivismo humeano pode ser a existência de razões epistemológicas reconhecidas como tendo validade normativa independente de nossos desejos e preocupações. No entanto, Lenman (2010) entende que há uma ambiguidade aqui. Quando falamos que fumaça na chaminé é uma boa razão para pensar que há fogo, não estamos fazendo nada mais do que dizer que a fumaça é uma evidência da presença do fogo, ou seja, é apenas uma verdade não normativa sobre o mundo. O que haveria de normativo aqui é, se vemos a fumaça na chaminé, em função da verdade não normativa sobre esse fato, “*devemos* estar dispostos a concluir que há fogo”. Ou seja, é normativo apenas na medida em que o ponto de vista da pessoa seja o de alguém que quer que sua crença seja verdadeira.

<sup>150</sup> Em nossa compreensão, apenas o enfoque na reflexão não tira o caráter humeano da proposta de Lenman. O próprio Hume reconheceu o papel essencial da razão em nossas deliberações morais, não obstante, o que ele insistentemente tentou mostrar é sua incapacidade de *sozinha* fazer distinções morais ou nos motivar a agir moralmente.

<sup>151</sup> Reason is the creature of the passions but not, from the standpoint of reason itself, their slave. [...] In our talk of reasons we voice our concerns but the concerns we voice are, in complex ways, structured, stable and often shared and constantly up for revision in the court of reflection and deliberation. Our passions sustain but do not ground, our normative lives (LENMAN, 2010, p. 191).

é determinada por toda uma “tapeçaria de considerações sobre normas estéticas, eróticas, sociais e morais” (LENMAN, 2010, p. 192) que regem nossas relações. A aceitação dessas normas reflete e incorpora nossas preocupações compartilhadas de como devem ser nossos relacionamentos.

Portanto, o que há de humeano aqui é justamente a defesa de que os “padrões de razões que possuímos são expressivos de todos os padrões de desejos, paixões, afeições, gostos e preocupações com os quais me encontro”. Para reconhecer como toda a vida humana é incorporada nesse ambiente normativo estruturado, é necessário um entendimento de razões que é “distintamente humeano” (LENMAN, 2010, p. 192).

Lenman levanta ainda uma questão: considerando a “rica paisagem estruturada” e todo o complexo espaço da razão humana, “é *isso* racional? Ou é *isso*, em última instância, *apenas nós*? Bem, nós humeanos devemos dizer, é apenas nós” (LENMAN, 2010, p. 193)<sup>152</sup>. Não existe justificção racional fora do sistema. Nesse sentido, a normatividade depende da maneira como nós humanos, em nossa contingência, somos. Segue-se que devemos dar a atenção adequada a elementos que são centrais de nossa constituição normativa e reconhecer aquilo que compartilhamos ou, segundo Lenman (2010), é “inescapavelmente nosso”, a saber, nossa humanidade.

## 5.5 MORAL E REFLEXIVIDADE EM ANNETTE BAIER

Annette Baier, no capítulo 9 de seu livro *Postures of Mind* (1985), faz uma comparação entre as teorias do filósofo americano William Frankena e de Hume, particularmente em relação à noção de “ponto de vista moral”, presente em ambas. Inicialmente ela atenta para a caracterização de Frankena das teorias do “ponto de vista moral [*moral point of view*]”. Segundo as reflexões apresentadas, essa abordagem “limita a gama de julgamentos morais, fornece alguma base para esperar concordância entre diferentes juizes morais e gera padrões, se não de verdade, pelo menos de aceitabilidade moral” (BAIER, 1985, p. 157).<sup>153</sup> Baier pontua que Frankena admite que juízos categóricos podem ser feitos a partir do ponto de vista compartilhado. Ocorre que, segundo essa visão, qualquer pessoa que concorde com aquele

<sup>152</sup> No original: “About this richly structured landscape a worry may persist. Take the whole caboodle, the whole complex space of human reason. Now is *that* rational? Or is it ultimately *just us*? Well, we Humeans must say, it’s just us” (LENMAN, 2010, p. 193).

<sup>153</sup> No original: “The constraints of a distinctive point of view limit the range of moral judgments, provide some basis to expect agreement between different moral judges, and generate standards if not of moral truth at least of moral acceptability” (BAIER, 1985, p. 157).

ponto de vista vai necessariamente chegar às mesmas conclusões. Ou seja, afirma Baier: “Quando e se alguém toma aquele ponto de vista, certas demandas são inescapáveis e incondicionais” (BAIER, 1985, p. 157)<sup>154</sup>. É possível, inclusive, falar em “ponto de vista da razão prática enquanto tal”. Baier entende que essa perspectiva supõe que alguns dos juízos ou obrigações que surgem do ponto de vista adotados são “externamente condicionais” ou categóricos. Segundo esta posição, teríamos de aceitar todos os juízos implicados por um ponto de vista prático. Contudo, Baier questiona essa postura alegando que “Não é, no entanto, parte do próprio significado de “ponto de vista moral” que esse ponto seja final ou inescapável para as pessoas humanas” (BAIER, 1985, p. 158)<sup>155</sup>. Neste ponto a autora lança mão da noção humeana de “ponto de vista moral”. Para Baier, Hume desenvolveu, em sua época, uma teoria do ponto de vista moral utilizando inclusive expressões como “ponto de vista geral [*general point of view*]”. Apesar da semelhança com a postura construtivista de Street (2010) e Lenman (2010), o ponto de vista aqui não deve ser compreendido como um mecanismo ou procedimento lógico através do qual é possível inferir quais juízos estão implicados ou não naquela perspectiva, mas sim uma “metáfora” para exercitarmos nossa simpatia e julgar de forma menos parcial. Ademais, a moral, para Hume, diz mais respeito ao gosto do que à verdade.

O que caracteriza a teoria do ponto de vista moral de Frankena, segundo Baier (1985, p. 159), é a noção de “*cuidar [caring]*”, ou seja, “importar-se com a vida das pessoas e outros seres sensientes e conscientes”, para isso, é necessário uma “realização imaginativa” das vidas de outras pessoas. Frankena sugere que sua noção de cuidar difere da ideia de simpatia, de Hume, uma vez que esta assume que sentirmos de forma semelhante o que os outros sujeitos sentem. Baier ressalta que a simpatia humeana, como ele mesmo reconhece, não é suficiente para produzir o “sentimentos moral”. A simpatia não é imparcial e, para valer como um sentimento moral, é preciso que ela seja corrigida. Essa correção remete-nos ao ponto de vista geral que caracteriza também a teoria humeana.

A simpatia deve ser “corrigida” para eliminar uma tendência a favor daqueles que nos são próximos em algum sentido antes que ela possa contar como um sentimento moral, e é precisamente essa correção da parcial e tendenciosa simpatia que Hume pensa que o ponto de vista moral ou “geral e estável” atinge (T. 581) [...] Então, o “cuidado” de Frankena não é, de modo algum, mais “neutro” do que o sentimento moral de Hume, embora seja mais neutro que a simpatia humeana. (BAIER, 1985, p. 159).<sup>156</sup>

<sup>154</sup> No original: “when and if one takes that viewpoint, certain demands are inescapable and unconditional” (BAIER, 1985, p. 157).

<sup>155</sup> No original: “It is not, however, part of the very meaning of “moral point of view” that that point be final or inescapable for human persons” (BAIER, 1985, p. 158).

<sup>156</sup> No original: “Sympathy must be “corrected,” to eliminate a bias towards those close in some sense to one, before it can count as moral feeling, and it is precisely this correction of partial and biased sympathy which Hume

Baier (1985) afirma que o “sentimento de humanidade” ao qual Hume refere-se na *EPM* diz respeito a essa simpatia corrigida, ou “qualquer sentimento que se expressasse em um julgamento moral considerado” (1985, p. 160). O “sentimento moral” ou “sentimento de humanidade” de Hume possui, segundo a autora, pouca semelhança com o sentimento real de simpatia. De forma análoga, o “cuidado” de Frankena distancia-se do sentimento de amor.

Para que a simpatia seja sentida, é necessária, também, uma “realização imaginativa”, como descreve Baier (1985), assim, temos uma ideia do que as outras pessoas estão experimentando e, por comparação, simpatizamos. A simpatia, como temos mencionado, é parcial, e pode gerar sentimentos distintos daquele que buscamos, e nem sempre vai gerar grande comoção, mas ao invés disso, apenas uma “inquietação” que, apesar de não ser capaz de controlar as paixões violentas, afasta a indiferença. Baier afirma que “o que torna o ponto de vista moral possível, para Hume, é a reconstrução imaginativa das paixões dos outros, a inquietação e o sentimento agradável que produz, e a habilidade de corrigir tendências e contradições nessas reações” (p. 160)<sup>157</sup>. Nesse sentido, tanto Hume quanto Frankena assumem que qualquer um que não seja capaz de importar-se com o sentimento dos outros, não será capaz adotar o ponto de vista moral.

Baier (1985, P. 162) ressalta que a terminologia do *antirrationalíssimo* de Hume, fortemente endossado no *Tratado*, era direcionado a uma noção vulgar de razão. Hume entendia que a razão não estava na base da nossa motivação para decisões ou preferências em geral. O que a razão faz é “apenas selecionar crenças sobre fatos ou relações de ideias” e é em função dessa concepção que ele dramaticamente sugere que não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a um arranhão no próprio dedo. Baier alega que:

As "paixões calmas" que incluem o que Hume chama de sentimento moral são equivalentes à razão prática - elas são reflexivas, consideram preocupações remotas e contíguas, superam as “contradições” que geram mais paixões parciais (BAIER, 1985, p. 162-3).

Ocorre que as nossas disposições morais ou sentimentos básicos, como a própria simpatia, são instáveis e podem gerar contradições. Os sentimentos que chamamos de *virtudes*

---

thinks the moral or "steady and general" point of view achieves (T. 581) [...] So Frankena's "caring" is, in one way, no more "neutral" than is Hume's moral sentiment, although it is more neutral than Humean sympathy” (BAIER, 1985, p. 159).

<sup>157</sup> No original: “What makes the moral point of view possible, for Hume, is the imaginative reconstruction of the passions of others, the uneasinesses and fellow feeling that produces, and the ability to correct bias and "contradiction" in such reactions” (BAIER, 1985, p. 160).

*naturais* possuem primazia em relação aos artificios que criamos para o convívio em sociedade. No entanto, como mostra Baier, podemos adotar um ponto de vista mais firme e evitar a instabilidade. Há uma questão complexa aqui: afinal, é possível que a moral seja corrigida? Aparentemente, sim. As virtudes naturais parecem extensivas a pequenos núcleos, os quais envolvem a família e os amigos. Tendo em vista o aumento da complexidade das nossas relações, não nos reportamos apenas a estes pequenos grupos. Quando nos confrontamos com algumas situações em sociedade, nosso juízo é comprometido. Nesses casos, podemos abdicar da posição inicial e buscar um ponto de vista imparcial. Contudo, podemos questionar: por que faríamos isso? Segundo Hume, porque refletimos sobre as infinitas vantagens que a cooperação pode nos oferecer. Baier afirma que “Hume rejeita a soberania da ‘razão’, mas não rejeita os ideais de consistência e integridade” (BAIER, 1985, p. 163). Não há contradição alguma aqui. Ocorre, como já mencionado, que Hume não está tentando abdicar dos raciocínios, reflexões, deliberações ou tantos outros aspectos que dependem da razão. O filósofo escocês busca harmonizar os papéis da sensibilidade e da razão. Baier afirma “O sentimento moral é capaz de conciliar esses movimentos contraditórios nas pessoas” e, nesse sentido, as contradições que surgem do entendimento e das paixões pré-morais possuem o papel de “preparar o terreno para a moralidade e para os prazeres civilizados que torna possível” (BAIER, 1985, p. 163).

Não obstante, os princípios de não contradição e de mútuo acordo na moral não são suficientes para elegermos uma teoria moral como a “verdadeira”. A defesa de diferentes visões morais ao longo da história tem mostrado que conflitos existiram sem que os nossos valores estivessem atrelados à religião. Baier sugere que Hume não ignorou essa possibilidade. Analogamente às religiões, que sob a bandeira da “união sob uma verdadeira fé”, a moral secular pode nos dividir ainda que busque evitar a contradição e endossar o acordo. Segundo Baier:

Hume estava bem ciente de que, para se chegar a um acordo e superar as contradições, não bastava simplesmente anunciar esse objetivo, mas a maquinaria real da moral secular, que é fazer o trabalho de desviar os egoístas e os fanáticos em concordar com os cooperadores, não é suficientemente descrita em detalhe por ele para garantir nossas chances de sucesso, nem o curso da história fez nada para tranquilizar o pessimista (BAIER, 1985, p. 165)<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> No original: “Hume was well aware that to actually reach agreement and overcome contradictions it was not enough simply to announce that aim, but the actual machinery of secular morality which is to do the work of turning disagreeing egoists and fanatics into agreeing cooperators is not described by him in sufficient detail to assure us of its chances of success, nor has the course of history done anything to reassure the pessimist” (BAIER, 1985, p. 165).

Ainda seguindo as reflexões da autora essas consequências não tiram o mérito das realizações de Hume. A descrição de nossas práticas sociais e a busca pela correção conjunta de nossas convenções e costumes da educação moral são práticas capazes de “fazer algo para minimizar possíveis conflitos”. Além disso, a filósofa alega que dessas práticas podem surgir novos tipos de conflito e, conquanto seja possível resolver estes conflitos através de novas virtudes ou convenções, a “moralidade humeana pode ser salva” (BAIER, 1985, p. 165).

Segue-se que não há uma forma última de moral que seja blindada contra qualquer conflito. A teoria mais satisfatória seria aquela capaz de resolver os conflitos na medida em eles que surgem. Nesse sentido, temos a sensação de que a normatividade em Hume possui uma abertura que, em alguns momentos, parece uma tentativa de esquivar-se da tarefa de oferecer uma teoria normativa fixa e, portanto, testável. Não obstante, tal abertura pode sugerir que uma normatividade única seja impossível de alcançar-se. Os costumes que eram aceitáveis antes, podem não ser agora, e isso não significa que estávamos sendo imorais, em um sentido rigoroso, ao defendermos determinadas vias de ação. Temos que constantemente reavaliar os nossos valores e práticas a fim de conjuntamente prosperar, reconhecer os nossos limites e exercitar o diálogo e a tolerância.

A versão humeana do ponto de vista moral pretende-se “firme”, “geral”, “universal”. Não obstante, Baier (1985) afirma que esse ponto de vista não é rigorosamente estático, ou, ainda, não se trata de um *ponto* de vista, mas de *pontos* de vista. Os seres humanos possuem diferentes objetivos, como saúde, bem-estar, reputação ou a salvação da alma. Os pontos de vista auxiliam na descoberta de quais objetivos são dignos de adotar ou preservar e quais não são. No caso de Hume, o ponto de vista geral ou comum, o qual ele considera, em última instância, o ponto de vista moral, é aquele no qual consideramos os pontos de vistas de todas as pessoas afetadas. É pressuposto que esse ponto de vista possa ser compartilhado sem contradições por outros seres humanos, quando também abdicam de sua posição particular e interessada em direção ao ponto de vista moral.

Ao falar a linguagem moral como um juiz moral, não vejo meus companheiros como meus concorrentes ou inimigos, mas posso vê-los como competidores ou inimigos uns dos outros. Então, o que eu vejo de alguma forma inclui a maneira como eles se veem a partir dos seus pontos de vista não morais, sem que eu tenha que tomar esse ponto de vista. Eu não acho que qualquer jogo com a metáfora do ponto de vista possa capturar esse tipo de compreensão (BAIER, 1985, p. 169)<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> No original: “When speaking the moral language as a moral judge I do not see my fellows as my competitors or enemies, but I may see them as one another's competitors or enemies. So what I see somehow includes the way they see each other from nonmoral viewpoints, without my having to take that viewpoint. I do not think that any playing with point of view metaphor quite captures this sort of comprehending” (BAIER, 1985, p. 169).

A ideia de que a adoção de um ponto de vista moral, no sentido humeano, não seja um mero mecanismo, mas uma metáfora, é muito atraente. Quando adotamos a linguagem da moral, compartilhamos nossas preocupações, nossos sentimentos e desejos, tomando consciência de nossa natureza humana comum. A experiência moral é mais complexa do que o procedimento e é nesse sentido, penso, que Baier entende que o ponto de vista deve ser compreendido apenas como uma metáfora. Assim, a autora afirma que além de entender a inimizade existente entre dois competidores, somos compelidos à ação na tentativa de modificar essa situação para “eliminar o potencial destrutivo do conflito” (BAIER, 1985, p. 170).

Há uma ideia de “correção” e de “progresso de nossos sentimentos” na moral humeana. Há uma série de pontos de vista. O ponto de vista moral possui a vantagem de considerar todos os outros abrindo caminho para sentirmos de maneira adequada, ou seja, de forma reflexiva e compartilhada, sem que os nossos interesses e preconceitos particulares distorçam o nosso gosto.

A moralidade foi o estágio mais avançado, um estágio em que ambos somos capazes e motivados de ignorar o interesse próprio e olhar por trás das ações de nossos companheiros, para os motivos e personagens que essas ações exibem, o tipo de companhia que essas pessoas fornecem. Aquele sentimento torna-se reflexivo, volta-se ao sentimento, e tanto a durabilidade quanto a aceitabilidade geral dos traços de caráter discernidos combinam a “firmeza” e a universalidade do ponto de vista a partir do qual eles são discernidos (BAIER, 1985, p. 172)<sup>160</sup>.

As limitações dessa abordagem aparecem principalmente quando tentamos esboçar uma teoria normativa e estabelecer seu funcionamento em casos concretos. No terceiro capítulo da presente tese, mostramos que, apesar da leitura tradicional da questão *é-deve*, Hume possui uma ideia de *dever* ou de *obrigação* moral que perpassa sua teoria moral. O que ele não possui é uma teoria normativa pautada por leis morais rigorosas. Para Baier (1985), há um engano na ideia de uma ética aplicada que estabelece regras de ação para auxiliar na tomada de decisões de um profissional. A experiência moral é mais complexa, e a reflexão moral possui um papel essencial e não deve ser substituída pela escolha de uma teoria e aplicação de regras com o objetivo de resolver situações como se resolve equações.

---

<sup>160</sup> No original: “morality was the most advanced stage, a stage where we are both able and motivated to overlook self-interest and to look behind the actions of our fellows to the motives and characters those actions display, the kind of company such persons provide. There sentiment becomes reflexive, is turned on sentiment, and both the durability and the general acceptability of the discerned character traits match the “steadiness” and the universality of the point of view from which they are discerned” (BAIER, 1985, p. 172).

A própria ideia de uma teoria moral, para Baier (1985), é colocada em questão. Uma teoria supõe uma representação do mundo ou de alguma realidade independente e como ele e todas as suas partes funcionam e conectam-se. Tradicionalmente, o mundo era representado a partir da ideia de expressão divina. Compreende-se o mundo como uma realidade organizada que pode ser corretamente representada com leis hierárquicas. Esse modelo permitiu que a ciência pudesse analisar e prever eventos em um mundo existente.

Contudo, uma teoria moral normativa, segundo Baier (1985), não descreve um mundo que realmente existe, porém busca guiar a nossa conduta num mundo contemplado. Ela ressalta que somos apenas uma das espécies nesse mundo, e confundimos nossas diretrizes e tabus com descrições factuais desse mundo. A representação de um mundo idealizado não nos auxilia na resolução dos problemas que surgem no mundo não ideal, ou seja, como ele realmente é. Segundo Baier, a moral deve ser um guia nesse mundo não ideal em que vivemos e para isso, não podemos contar com as leis criadas nas representações ideais. “A descrição ou contemplação de uma Utopia imaginada é um escape, não uma solução, para os problemas desse mundo” (BAIER, 1985, p. 210).

Além disso, Baier (1985) critica a ideia de uma teoria normativa representada em forma de leis morais em analogia às leis do direito positivo. Segundo reflexões da autora, as normas morais são sempre responsivas, uma vez que elas não podem ser devidamente hierarquizadas. Da maneira como nos comportamos em nosso mundo, não concordamos com regras absolutas de tipo “não ferir” e “não matar”. Nosso tratamento com os animais ignora essas regras, e, mesmo que tenhamos em mente apenas seres humanos, existem diversas profissões que são autorizadas a ferir e matar em situações específicas, como a dos soldados, dos médicos e em alguns lugares, dos executores. A própria existência nesse mundo é condição para enfrentar o sofrimento e o mal. A moralidade tem a função de regular as nossas relações sem ignorar a nossa vulnerabilidade. Assim, a moral deve ser eficiente em um mundo onde nossa preocupação em preservar outros seres confronta-se com a nossa própria preservação.

Para lidar com escassez, vulnerabilidade e impotência, precisamos da cooperação e da ajuda dos mesmos que também representam a ameaça. Os aspectos bons e esperançosos de nossa condição, tanto quanto os males, derivam do fato da interdependência. O controle dos sentimentos morais reforça positivamente nossas respostas ao bem da cooperação, da confiança, da ajuda mútua, da amizade, do amor, bem como da regulação das respostas ao risco do mal (BAIER, 1985, p. 218)<sup>161</sup>.

---

<sup>161</sup> No original: “For to cope with scarcity, vulnerability, and powerlessness, we need the cooperation and help of the very ones who also pose the threat. The good and hopeful aspects of our condition, as much as the evils, stem from the fact of interdependence. Moral feelings control by positively reinforcing our responses to the good of cooperation, trust, mutual aid, friendship, love, as well as regulating responses to the risk of evil” (BAIER, 1985, p. 218).

A forma como a moral pode regular o nosso comportamento e ajudar-nos a refletir sobre os nossos traços de caráter não é ainda algo preciso. Curiosamente, alega Baier (1985), as crenças morais que aprendemos com nossos pais, geralmente passam por um teste de viabilidade, e isso indica que sobreviveram a duas gerações. Ela relembra Aristóteles, ao utilizar o exemplo da virtude da “gentileza”. O traço de caráter que uma pessoa gentil possui está entre os extremos da “frieza” e da “servidão”. Uma pessoa gentil pode deparar-se com pessoas também gentis, mas pode ocorrer de encontrar pessoas que não acreditam em gentileza e tentam tirar proveito dessa situação. É natural de um caráter amigável dar o benefício da dúvida e tratar a todos amigavelmente, contudo faz-se necessário exercitar uma espécie de criticismo para identificar quando ser gentil ou amigável pode deixar de ser uma virtude e prejudicar-nos.

Apesar de ser possível melhorar a nossa capacidade de avaliar traços de caráter e discernir quais as ações morais são as mais adequadas para determinadas situações, é difícil estabelecer regras para como devemos nos comportar. Cada tradição cultural, religiosa ou mesmo as teorias morais existentes possuem, na maioria dos casos, um conjunto de regras que são derivadas de alguns poucos princípios. Nesse sentido, Baier (1985) alega que não podemos assumir que seja fácil representar normas morais em forma de leis escritas. Apesar de não ser difícil reconhecer e encorajar uma norma quando relativa a virtude, é muito difícil formular uma norma moral desse tipo, ainda que nossa descrição científica do mundo seja a de uma natureza ordenada e governada por leis.

Baier entende que as normas morais que buscam uma representação da virtude são imprecisas, mutuamente referenciais e impossíveis de hierarquizar. Segue-se que precisamos repensar o modelo de representação da virtude através de normas ou leis morais. Há dispositivos naturais com os quais respondemos à tensão entre o bem e o mal em nosso cotidiano e buscar exercitar nossa capacidade crítica e reconhecer as ações dignas de aprovação ou censura.

Se vemos a moralidade essencialmente como o controle de nossas respostas naturais ao risco misto do mal e do acaso do bem enquanto inerentes à nossa situação interdependente, podemos ver a resposta moral, sob a forma de treinamento, criticismo e assim por diante, como uma resposta a uma resposta natural, e podemos ver os males e os bens que vêm de ações moralmente reprovadas e aprovadas como eles próprios filhos daquelas más e boas respostas que a moralidade controla (BAIER, 1985, p. 220)<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> No original: “If we see morality essentially as control of our natural responses to the mixed risk of evil and chance of good inherent in our interdependent situation, we can see moral response, in the form of training, criticism, and so on, as a response to a natural response, and we can see the evils and goods which come from morally disapproved and approved action as themselves the offspring of those evils and goods responses which morality controls” (BAIER, 1985, p. 220).

## 5.6 CONHECIMENTO MORAL COMPARTILHADO E APRIMORAMENTO

Em seu texto *Virtue and the Evaluation of Character* (2006), a filósofa Jacqueline Taylor defende que a teoria moral de Hume pode ser plausivelmente compreendida como uma teoria das virtudes que compreende os padrões de virtude e o cultivo de nosso gosto moral enquanto produto de um processo social. Nessa visão, o conhecimento moral depende de diálogo e de reflexão compartilhada. O modelo humeano de teoria das virtudes, no entanto, possui alguns contrastes com a teoria das virtudes geralmente associada a Aristóteles. A teoria das virtudes aristotélica está preocupada em descobrir como tornamo-nos virtuosos, qual o papel da virtude na deliberação e no desenvolvimento de uma vida boa. A teoria humeana, por sua vez, é centrada no reconhecimento e avaliação de nossos traços de caráter.

O que há de essencialmente diferente nas duas teorias, sugere Taylor (2006), é a adoção de distintas perspectivas sobre conhecimento moral [*moral knowledge*]. A visão aristotélica aponta para a figura do agente virtuoso como alguém que possui percepção moral e capacidade de uma correta deliberação moral, qualidades necessárias para o desenvolvimento de uma vida boa [*flourishing life*]. Quem estabelece o modelo de virtude moral a ser seguido é o próprio agente virtuoso. Taylor sugere que a teoria humeana segue outra visão. Ela busca explicar como distinguimos traços de caráter virtuosos e viciosos e como estabelecemos, conjuntamente, padrões de virtude que guiam nossa apreciação moral. Nas palavras de Taylor:

A teoria de Hume explica como reconhecemos traços de caráter enquanto virtudes e vícios, e como formamos padrões para nossas avaliações baseadas na sensibilidade [sentiment-based] dessas características. A identificação e avaliação dos traços de caráter é um processo social, que requer conversa e, às vezes, negociação e debate. Neste ponto de vista, o conhecimento moral sobre quais caracteres são louváveis ou condenáveis é um recurso coletivamente estabelecido (TAYLOR, 2006, p. 276-7)<sup>163</sup>.

### 5.6.1 Avaliação do caráter e mecanismos de correção de juízos morais

Taylor pretende mostrar como é possível estabelecer um padrão de correção de nossos sentimentos morais calcados no princípio de simpatia. A filósofa acompanha o argumento de Hume de que um juízo baseado em nossa simpatia natural pode ser equivocado, e que o caminho

---

<sup>163</sup> No original, “Hume’s theory explains how we recognize character traits as virtues and vices, and how we form standards for our sentiment-based appraisals of these traits. The identification and valuation of character traits is a social process, requiring conversation, and at times, negotiation and debate. On this view, moral knowledge about which characters are praiseworthy or blameworthy is a collectively established resource” (TAYLOR, 2006, p. 276-7).

para um ajuizamento adequado é compreender o que Hume chamou de ponto de vista geral [*general points of view*]. Dessa forma, Taylor elenca as três causas de erros decorrentes de um desajuste de nossa simpatia natural, a saber: (1) o “distanciamento”, a (2) “compensação de interesses” e o (3) erro “consequencialista”. O erro do “distanciamento” acontece quando o agente está muito distante de nós e a nossa simpatia acaba por ser “fraca demais para produzir o sentimento apropriado de louvor ou censura”, o erro da “compensação de interesses” ocorre quando “nosso próprio interesse ou parcialidade é tão forte que confundimos nosso amor ou ódio a alguém com aprovação ou desaprovação moral”. E o erro “utilitarista”, por sua vez, ocorre quando avaliamos “as consequências de alguém ter agido ou não, em vez de seu caráter, de modo que não conseguimos separar a disposição virtuosa ou viciosa das circunstâncias acidentais presentes” (TAYLOR, 2006, p. 284).

Há uma semelhança entre os casos (1) e (2). Ambos evidenciam que nossa simpatia pode ser assimétrica, considerando nossa relação com o objeto. No primeiro caso, nossa simpatia tende a ser mais forte quando seu objeto é mais próximo de nós. Nossa família e nossos amigos possuem certo privilégio, em detrimento de desconhecidos. Assim ocorre também em relação aos nossos conterrâneos, em comparação a estrangeiros. Todavia, o distanciamento não ocorre apenas espacial ou temporalmente, ele pode estar baseado em uma diferença de cultura, de valores ou de interesses. Nesse sentido, temos uma tendência a simpatizar com opiniões e paixões que são semelhantes ou familiares às nossas. No segundo caso, nosso interesse próprio direciona nossos sentimentos de amor e ódio, e tende a desregular nossos juízos de aprovação e desaprovação morais. Assim, confundimos nossos sentimentos pessoais com juízos morais, e realizamos uma avaliação parcial em detrimento de um legítimo juízo moral, que é desinteressado.

Hume possui uma solução semelhante para os dois primeiros casos. Em ambos, o que pode regular a balança moral é tentarmos afastar-nos desse ponto de vista particular em que nos encontramos e buscar uma perspectiva imparcial. Assim, o adequado temperamento e discernimento pode auxiliar a perceber e evitar essas imprecisões, ou “ilusões” como chama Hume. Para tanto é necessário despirmo-nos de nossos preconceitos e de nossos interesses particulares. Nas palavras de Taylor,

A ênfase de Hume no temperamento assim como o juízo indica a importância de ambos serem sentidos apropriadamente e coerentemente pensados. Sentimentos de admiração ou de condenação com base em nossa parcialidade ou preconceito não contam avaliações como morais. "É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau" (T 3.1.2.4;

SBN 472). A solução para o erro do afastamento nos obriga a reconstruir imaginativamente o círculo pessoal do agente, tornando a imagem moral mais viva para que simpatizemos mais facilmente. Hume sugere que o processo de correção do erro de afastamento é tão natural quanto corrigir nosso julgamento sobre o tamanho de um objeto visto de uma distância, apesar das evidências sensíveis aparentes (TAYLOR, 2006, p. 286)<sup>164</sup>.

Temos visto que esses padrões de correção de nossos juízos, que também podem refletir em nossas ações, estão a nossa disposição. No entanto, há uma ideia de doação, esforço ou dedicação na direção de um amadurecimento moral. A partir da percepção de que não estamos agindo da forma que gostaríamos, podemos buscar a autocorreção e o aprimoramento. Cabe ressaltar que essas correções do juízo podem não afetar os nossos sentimentos particulares mais fortes. Em algum caso particular do exemplo (2), podemos permanecer sentindo raiva do inimigo, contudo, temos que nos empenhar para deixar de lado nossos interesses particulares e julgar não a pessoa em relação a nós, mas o efeito de seu caráter em si mesma e nas pessoas próximas a ela. Dessa forma, proferimos nossos juízos a partir desse ponto de vista geral e, portanto, imparcial.

No terceiro caso, a saber, o “erro consequencialista”, não é a variabilidade da simpatia, senão a sua ausência que nos induz ao juízo inadequado. Esse erro ocorre quando consideramos apenas as consequências das ações de um agente moral, sem atentar para suas motivações e seu caráter e a correção aplicada nos casos (1) e (2) não é suficiente. Taylor relembra a indicação de Hume no livro I do *Tratado*, texto em que o autor afirma que “nós distinguimos as circunstâncias “supérfluas” ou “acidentais” de um evento das causas eficazes adequadas aplicando regras gerais associadas ao entendimento e raciocínio coerente” (TAYLOR, 2006, p. 288)<sup>165</sup>. Segundo a filósofa, essas regras gerais são confiáveis também nos casos de “erro consequencialista”, a diferença é que “nesse caso eles produzem um sentimento moral, em vez de um juízo do entendimento” (TAYLOR, 2006, p. 288)<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> No original: “Hume’s emphasis on temper as well as judgment indicates the importance of both feeling appropriately and reasoning soundly. Responses of admiration or condemnation based on our partiality or prejudice do not count as moral evaluations. “This only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment, as denominates it morally good or evil” (T 3.1.2.4; SBN 472). The solution to the remoteness error requires us to reconstruct imaginatively the agent’s circle of associates, making the moral picture more vivid so that we sympathize more readily. Hume suggests that the corrective process for the remoteness error is as natural as correcting our judgment about the size of an object viewed from a distance in spite of the apparent sensible evidence” (TAYLOR, 2006, p. 286).

<sup>165</sup> No original: “we distinguish the “superfluous” or “accidental” circumstances of an event from the properly efficacious causes by employing the general rules associated with the understanding and sound reasoning” (TAYLOR, 2006, p. 288).

<sup>166</sup> No original: “in this case they produce a moral sentiment rather than a judgment of the understanding” (TAYLOR, 2006, p. 288).

A experiência ajuda-nos a reconhecer os efeitos usuais da benevolência quando ela é plenamente exercida e, dessa forma, ela é aprovada mesmo quando a ação, por acidente, não alcança o objetivo e a consequência dela esperados. Isso ocorre, segundo Hume (T.3.3.1.20), porque a imaginação percorre o caminho da causa para o efeito, sem considerar as circunstâncias que faltam para que a causa seja completa. No entanto, os sentimentos despertados pela representação dos efeitos da benevolência através da imaginação não são os mesmos que decorrem da apreciação de uma ação benevolente existente de fato. Esses sentimentos são distintos e, por vezes, contrários, porém podem coexistir de forma semelhante ao caso (2), em que os sentimentos particulares permanecem, entretanto não alteram o correto juízo moral. Dessa forma, ainda que esses sentimentos nem sempre possuam o poder de controlar as nossas paixões, eles influenciam em nosso gosto e, conseqüentemente, em nossos juízos. Por isso, ressalta Taylor (2006), embora possamos corrigir nossos juízos morais, adotando um ponto de vista geral, nos três tipos de erros acima citados, decorrentes da assimetria ou falta de simpatia, isso não significa necessariamente que nossos sentimentos ou paixões serão eles mesmos corrigidos.

### **5.6.2 Aprimoramento do gosto moral**

O apelo à noções abstratas ou a um ponto de vista geral pode conduzir-nos à conclusão inadequada de nossos sentimentos devem ser submetidos à imparcialidade da razão, ou que nossos juízos morais são, na verdade, juízos do entendimento. Esse distanciamento proposto por Hume, pensamos, é uma forma de tomar um caminho mais reflexivo, que não se deixe corromper pela imparcialidade de nossos afetos mais egoístas, mas que rume em direção de uma apreciação adequada do gosto moral. Em diversos momentos, o filósofo escocês faz alusão ao gosto estético para explicar alguns dos mecanismos presentes na moral, mostrando a importância da sensibilidade amparada por experiência e por raciocínios. Assim como no juízo estético, o juízo moral está condicionado pela “autoridade do sentimento” (para utilizar um termo de Taylor), porém isso não significa que alguns mecanismos não possam nos auxiliar na correção de juízos prejudicados por distorções acidentais.

Dessa forma, é importante deixar claro que Hume não busca mostrar que devemos adotar uma postura racional, aliás, é provável que isso não seja possível, em sentido estrito. E não devemos enganar-nos em função do emprego de determinados conceitos que mais se aproximam de uma linguagem da razão do que da sensibilidade. Como sugere Taylor, “embora

ele utilize a linguagem da razão, ele vincula nosso julgamento moral refletido-informado com as paixões calmas e a simpatia ao invés da razão” (TAYLOR, 2006, p. 290)<sup>167</sup>. Assim, as noções abstratas e uma linguagem imparcial são úteis para deslocar-nos de uma posição tendenciosa ou parcial e nos colocar em um ponto de vista que permite sentir adequadamente e proferir um juízo moral desinteressado.

A discussão sobre a função da razão e da sensibilidade é constante nos escritos humeanos, e cabe ressaltar, como já fizemos em outros momentos, que essa disputa entre as bases sensíveis ou racionais da moral é o ponto de partida e também a motivação de parte dos escritos morais de Hume. Em suas primeiras obras, a resposta à tradição racionalista é geralmente confundida com um ataque à razão ela mesma. Pensamos que a leitura da filosofia humeana é mais frutífera se vista como uma tentativa de reequilibrar os papéis da sensibilidade e da razão, e não uma reivindicação daquela ao “trono” até então ocupado por esta. Embora essa visão equilibrada e madura seja facilmente associada as suas obras morais tardias, ela está presente no *Tratado* e é geralmente ofuscada pelos seus arroubos dramáticos que colorem os ataques ao racionalismo. Um dos exemplos dessa visão integradora está presente em T.3.2.2.14, momento da obra em que Hume, ao fazer considerações sobre a condição natural do homem, afirma que:

A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade. Mas podemos considerar separadamente os efeitos resultantes das operações de cada uma dessas duas partes que compõem a mente. Pode-se conceder aos filósofos morais a mesma liberdade concedida aos filósofos naturais; estes últimos muito frequentemente consideram um movimento qualquer como composto e consistindo em duas partes separadas, embora ao mesmo tempo reconheçam que, em si mesmo, esse movimento é simples e indivisível (HUME, 2009, p. 533-4).

Nesse contexto, Hume expõe algumas ponderações sobre a ideia da saída do homem de seu estado selvagem para a formação da sociedade. Ele alega que, embora essa hipótese seja uma ficção útil à filosofia, provavelmente distancia-se da primeira condição do homem, que, segundo Hume, já é social. O homem, como compreendemos, embora seja devedor de uma sensibilidade compartilhada e motivadora, é um ser inventivo. Assim, a sensibilidade é, por vezes, dependente de raciocínios, mas também os artifícios que criamos estão enraizados em nossos afetos.

---

<sup>167</sup> No original: “And although he uses the language of reason, he links our reflection-informed moral judgment with the calm passions and sympathy rather than reason” (TAYLOR, 2006, p. 290).

Retomando a questão do ponto de vista geral enquanto mecanismo de correção de nossos juízos morais, é importante recordar que, no segundo livro do *Tratado*, Hume alega que “a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade” e “nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade” (T 2.3.3.1). No entanto, é comum, após refletirmos sobre determinado assunto, abrirmos mão de um desejo imediato e escolhermos uma via de ação distinta. Hume alega que motiva essa mudança de postura não é a razão, mas das paixões calmas. Segundo o filósofo escocês, “toda a ação da mente que opera com a mesma calma e tranquilidade é confundida com a razão por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência” (T.2.3.3.8). As paixões calmas muitas vezes determinam nossa vontade, porém, por agirem de maneira tranquila, podem ser confundidas com as operações da razão, uma vez que estas não geram emoção sensível. Nas palavras de Hume:

Aquilo que comumente entendemos por *paixão* é uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite. Com a palavra *razão* referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores, mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; Essa tranquilidade faz que nos enganemos a seu respeito, vendo-os exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais (T.2.3.8.13).

Dessa forma, sempre há um processo de deliberação, e abrirmos mão de nossa posição inicial, tanto em nossos juízos, como nos exemplos anteriormente citados, quanto em nossas ações, não significa que estamos diante de uma disputa entre a razão e a sensibilidade. Quando nos deslocamos de nossa posição inicial, somos capazes de pesar o que realmente é mais desejável, sobrepujando nossas emoções momentâneas mais intensas e priorizando aquelas tendências ou desejos que são preferíveis em função de seus efeitos, mesmo que a longo prazo. Segundo Taylor:

Quando consideramos os objetos de nossas paixões à distância, de uma perspectiva mais desapaixonada, esses caprichos que fazem o bom a curto prazo parecer tão tentador desaparecem, e em seu lugar, nós preferimos o que é mais digno [*choiceworthy*]. Aqui, é através da nossa resposta apaixonada, neste caso, uma forma reflexiva de interesse, ou interesse a longo prazo, que nós determinamos o que é realmente preferível. No caso da avaliação moral, a alegação de Hume de que nós acharíamos a pessoa virtuosa amável se fôssemos um conhecido em seu círculo, sugere que do reflexivo ponto de vista compartilhado acharemos ela admirável e digna de louvor (mesmo se nós não sentimos amor por ela) (TAYLOR, 2006, p. 290-1)<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> No original, “When we consider the objects of our passions at a distance, from a more dispassionate perspective, those vagaries that make the short term good seem so tempting disappear, and we instead prefer what is most choiceworthy. Here, it is through our passionate response, in this case, a reflective form of interest, or long-term interest, that we determine what is really preferable. In the case of moral evaluation, Hume’s claim that we *would* find the virtuous person lovable if we were an acquaintance in her circle, suggests that from the reflective, shared

### 5.6.3 Conhecimento moral compartilhado

Hume distingue não apenas as paixões por sua intensidade (calma ou violenta), mas também por sua força, assim, uma paixão calma pode ser mais forte que uma violenta. Podemos recordar que um homem dotado de temperamento e juízo é capaz de evitar as ilusões que nossa simpatia assimétrica impõe. De forma semelhante, relembra Taylor (2006), Hume afirma que quando um agente moral consegue fazer prevalecer as paixões calmas em detrimento das violentas, isso significa que ele possui “força de vontade [*strength of mind*]”. Nesse sentido, reconhecer a importância da sensibilidade e o papel da imaginação, da reflexão e da linguagem moral compartilhada é de extrema importância para compreender a teoria moral humeana. As distinções fornecidas podem auxiliar a tornar claro como é possível evitar que as oscilações da nossa sensibilidade, nossos preconceitos e, por vezes, nosso egoísmo alterem nossos juízos morais e nos afastem das ações que moralmente aprovamos – ou aprovaríamos sem estas distrações. Assim, Taylor afirma que

O avaliador moral com força mental [*strength of mind*] vai achar que mais fácil deixar de lado seus próprios interesses, trazer personagens distantes para perto, e desconsiderar consequências em favor do caráter. Seu louvor moral ou a culpa é informado pela reflexão sobre os caprichos de suas paixões e da imaginação, na comunhão de interesses entre os homens, na naturalidade de estar mais preocupado com os caracteres daqueles que o afetam, e em nossa tendência a ficar preso no presente no presente e o que realmente está acontecendo ao nosso redor. Sua resolução para estabilizar seus próprios julgamentos internos dos outros e conversar de forma inteligível com os outros levarão ela a formar um hábito ativo da avaliação moral e então cultivar forte e autoritário gosto moral (TAYOR, 2006, p. 292)<sup>169</sup>.

A adoção do ponto de vista geral e a utilização de uma linguagem moral comum não apenas sugerem nossa preocupação com os desejos, gostos e perspectivas dos outros, mas revela também que o desenvolvimento e o aprimoramento do nosso gosto moral depende do diálogo e da reflexão que compartilhamos em sociedade. Nossa observação e nossas experiências compartilhadas sobre os efeitos de determinados traços de caráter na vida do próprio agente

---

point of view we *do* find her admirable and praiseworthy (even if we don't feel love for her)” (TAYLOR, 2006, p. 290-1).

<sup>169</sup> No original, “The moral evaluator with strength of mind will find it easier to set aside her own interests, bring the distant characters closer, and disregard consequences in favor of character. Her moral praise or blame is informed by reflection on the vagaries of her passions and the imagination, on the commonality of interest among humankind, on the naturalness of being more concerned with the characters of those who affect one, and on our tendency to get caught up in the present and what is actually happening around us. Her resolution to stabilize her own internal judgments of others and to converse intelligibly with others will lead her to form an active habit of moral evaluation, and in turn cultivate a strong and authoritative moral taste” (TAYOR, 2006, p. 292).

moral e das pessoas que o circundam são essenciais para o estabelecimento de noções gerais através das quais designamos quais características são virtuosas e quais são virtuosas.

Para Taylor (2006, p. 292), através do ponto de vista geral “damos uma justa audiência à visão dos outros, facilitando uma conversação inteligível”. Além disso, a possibilidade do diálogo permite também que “avaliadores morais também submetam as suas atitudes ao escrutínio mútuo e tentem chegar a um acordo de perspectiva”. Nossos sentimentos morais, portanto, pressupõem um conhecimento moral compartilhado baseado em nossa justa consideração dos pontos de vistas das outras pessoas e da disposição do nosso próprio ponto de vista à apreciação em comunidade. Taylor afirma, portanto, que “o sentimento moral exhibe reflexão compartilhada sobre os valores de uma ampla gama de traços de caráter e qualidades, bem como políticas práticas sociais, que fazem a diferença para o quão bem as pessoas vivem” (TAYLOR, 2006, p. 292).<sup>170</sup> Embora a busca por um acordo sobre quais traços de caráter são viciosos ou virtuosos não tenha a finalidade de encontrar um “absoluto consenso”, “o ponto de vista geral e a prática de avaliação moral permitem que o avaliador moral desenvolva um gosto moral e um *sensu* do valor de traços particulares ou tipos de caráter” (TAYLOR, 2006, p. 292-3).<sup>171</sup>

As considerações de Taylor apontam para a importância de compreendermos o conhecimento moral como um recurso compartilhado e de tornar a prática de avaliação moral um hábito. Dessa forma, seremos capazes de estabelecer uma linguagem moral coerente com outros membros de nossa comunidade e assim, alcançar estabilidade interna. Essa troca é fundamental, uma vez que esses valores nem sempre caminham na mesma direção de nossos sentimentos e interesses particulares. O intercâmbio possível através do diálogo inteligível acerca dos traços de caráter que aprovamos ou não aprovamos é importante, pois reflete os valores morais com os quais desejamos educar nossos filhos, que queremos que sejam endossados por figuras públicas, e também são aqueles que devem guiar nossos representantes na política. Nesse sentido, assevera Taylor, “longe de serem reações meramente subjetivas, nossas avaliações morais têm uma influência real em como nossa sociedade se afigura”. Ao considerar o conhecimento moral como um recurso compartilhado, que afeta os valores capazes

---

<sup>170</sup> No original: “From the common point of view, we give a fair hearing to the views of others, thereby facilitating intelligible conversation. Moral evaluators also subject their attitudes to mutual scrutiny and attempt to reach agreement in outlook. The moral sentiments thus exhibit shared reflection on the value of a broad range of character traits and qualities, as well as social policies and practices, that make a difference to how well people live” (TAYLOR, 2006, p. 292).

<sup>171</sup> No original: “The common point of view and the practice of moral evaluation thus enable moral evaluators to develop a moral taste, a sense of the value of particular traits or kinds of characters (TAYLOR, 2006, p. 292-3)

de moldar a sociedade que vivemos, é possível reconhecer que “é crucialmente importante para nós fazermos identificações de caráter precisas e ter uma apropriada apreciação da virtude e aversão ao vício” (TAYLOR, 2006, p. 293)<sup>172</sup>.

Os sentimentos, nessa perspectiva, “possuem uma função produtiva em vez de representativa”, conferindo valor aos traços de caráter com a finalidade de construir através do diálogo um convívio benéfico com os outros. Além disso, afirma Taylor (2006, p. 293) “através de nossas ações e atitudes nós estabelecemos nosso caráter e ganhamos uma reputação pelos demais”. Assim, a apreciação externa de nossas ações e traços de caráter nos confere uma reputação e “informa nosso sentido de nosso próprio caráter”. Segue-se disso que nosso aprimoramento moral, tanto individual quanto social, depende essencialmente de nossa capacidade de julgar adequadamente. E, para isso, é necessário o refinamento de nosso gosto moral e do adequado intercâmbio de nossos sentimentos e avaliações morais em sociedade. Se levarmos a sério as considerações acima, podemos compreender parte da teoria moral de Hume de uma oposição às teorias normativas clássicas. Dessa forma, podemos afirmar, com Taylor que

Em cultivar a apreciação adequada para o que é louvável sobre o caráter de alguém, nós também podemos transformar a prática da avaliação moral em nosso próprio caráter. Um caráter virtuoso é uma fonte particularmente durável do orgulho. Nossa “paz e para satisfação interior” dependem do nosso cultivo de um caráter virtuoso, assim como o gosto moral, de modo que nossa mente pode “suportar o seu próprio inquérito” (T 3.3.6.6; SBN 620) Nossa apreciação da virtude e da culpa do vício pode então ser implementado como atitudes práticas que influenciam as nossas próprias escolhas e conduta (TAYLOR, 2006, 293-4)<sup>173</sup>.

Essa concepção de que o conhecimento moral é compartilhado e desenvolvido através do diálogo e da troca em comunidade é essencial para entender qual o caminho Hume pretendia trilhar em sua teoria moral. Tal reflexão explica também a preocupação do autor em analisar catálogos de virtudes e de vícios, com os quais geralmente concordamos, e ensinar mecanismos para correção de juízo e aprimoramento de nosso gosto moral, em vez de deduzir e apresentar leis morais para regular o nosso comportamento. A moral aqui é compreendida como algo que

---

<sup>172</sup> No original: “Far from being merely subjective reactions, our moral evaluations have a real influence on what our society looks like. It is, as Hume recognizes, crucially important for us to make accurate identifications of character and to have a proper appreciation of virtue and an abhorrence of vice” (TAYLOR, 2006, p. 293).

<sup>173</sup> No Original: “In cultivating the proper appreciation for what is praiseworthy about someone’s character, we can also turn the practice of moral appraisal on our own character. Virtuous character is a particularly durable source of pride. Our “peace and inward satisfaction” depend on our cultivating a virtuous character, as well as moral taste, so that our mind can “bear its own survey” (T 3.3.6.6; SBN 620). Our appreciation of virtue and blame of vice may thus be deployed as practical attitudes that influence our own choices and conduct” (TAYLOR, 2006, 293-4).

buscamos e que está associada a uma sensibilidade reflexiva e à inclinação ao prazer que acompanha a virtude. Se há um esforço, é o do aprimoramento de nosso gosto moral e da força de vontade para frustrar as motivações momentâneas e optar por aquelas que realmente representam o que desejamos para nós e para os outros.

Retomando, as versões do construtivismo apresentadas anteriormente possuem uma posição metaética original, expondo uma noção plausível de objetividade e uma forma singular de dar conta de nossas atitudes valorativas na moral. Nesse caso, é importante pensar no construtivismo não apenas como uma opção a quem não está convencido pelo ceticismo ou pelo realismo. A perspectiva construtivista pode amparar uma teoria que dá conta da normatividade moral sem o ônus metafísico de apontar um âmbito próprio da moral independente de nós. Além disso, pode garantir a consideração do que já valoramos, e atender à herança biológica e cultural sem precisar instanciar as propriedades morais nesses âmbitos. Assim, o construtivismo desloca a necessidade de explicar a natureza mesma do valor para uma explicação do ato de valorar e o que se segue dele.

O construtivismo humeano possui uma abertura à contingência que, a despeito desta “abertura”, pode apostar em uma natureza humana compartilhada calcada em nossos interesses comuns, sejam eles biológicos ou culturais. Nesse sentido, o construtivismo humeano não deduz sua normatividade do ponto de vista prático em si, mas de pontos de vista práticos particulares. O que há de essencialmente humeano nessa abordagem, cremos, é o deslocamento da ação ou dos juízos como portadores de valor moral, como as versões tradicionais do realismo, ou de uma normatividade formalista, para uma visão focada no agente moral e nas exigências que surgem no contexto da vida e do meio que cerca este agente.

Não obstante, sempre é possível questionar como estas teorias funcionariam se efetivamente aplicadas, e de que maneira poderíamos fomentar o diálogo entre culturas que apresentam posições antagônicas sobre questões morais. A direção na qual apontam as teorias do “ponto de vista geral” é a de que podemos recorrer a uma ideia de natureza humana compartilhada que garanta ao menos algumas reivindicações morais comuns. Apesar das limitações impostas, seja pelo tema, seja pela extensão do trabalho, o capítulo pôde indicar teorias que apresentam modelos normativos naturalistas que sustentam elementos universalistas compatíveis com uma abordagem humeana.

## CONCLUSÃO

O objetivo geral da tese foi apresentar os conceitos de *universalismo* e *dever* que perpassam a teoria moral humeana. Durante o desenvolvimento deste trabalho, buscamos amadurecer o argumento de que é necessário contextualizar estas noções no centro de uma teoria naturalista, e tornar evidente que elas não estão confinadas na perspectiva moral do racionalismo. Para este fim, explorar a proposta humeana parece adequado, uma vez que ela emerge do debate sobre os princípios da moral, responde à tradição e permanece sendo uma alternativa naturalista de moral. Nesse sentido, a análise dos escritos morais de Hume identificou a tentativa de encontrar os princípios que influenciam em nossa aprovação e censura e, conseqüentemente, na distinção entre virtude e vício.

Se reportarmos-nos sempre à atual discussão sobre a função da razão e da sensibilidade em nossos juízos de gosto, em geral, e nossos juízos morais, em particular, podemos questionar se há um critério que estabeleça quais são as condições que legitimariam estes juízos. A busca por uma via reflexiva que priorize os raciocínios e deliberações morais parece correr na linha da universalização, porém, ao afastar-se da vida comum, pode tornar-nos insensíveis e fazer com que percamos algo que parece essencial na experiência moral. Por outro lado, reconhecer uma sensibilidade soberana, que recusa a participação dos raciocínios e da reflexão para o estabelecimento de princípios gerais na moral, pode reduzir o debate moral à subjetividade e ao relativismo. A saída de Hume é admitir que tanto a sensibilidade quanto os raciocínios possuem papéis relevantes em nossa deliberação moral.

Nessa direção, apresentamos, no primeiro capítulo, algumas considerações gerais sobre o empreendimento de Hume em descentralizar a razão nos assuntos morais e trazer a sensibilidade para o interior do debate sobre os princípios da moral. Hume é um cético autoproclamado, contudo, pretende responder a um ceticismo extremado e nocivo, logo, tentamos mostrar que seu ceticismo é moderado e compatível com uma visão construtiva da moral. Não obstante, a adoção de uma postura cética, bem como a utilização de elementos empiristas na moral e o ataque ao racionalismo, cada um desses elementos trouxe para a filosofia moral de Hume o ônus de explicar o fenômeno da normatividade em termos naturalistas. Nesse ponto, sua obra parece evasiva, o que torna o trabalho do pesquisador mais complexo. Mostramos, ainda, no capítulo inicial, com apoio nos textos de Anscombe (1969) e MacIntyre (2001), que os conceitos que Hume utiliza parecem associados à tradição que estava sendo criticada pelo autor e, portanto, precisam de esclarecimento. Também, na figura de Kant, procuramos mostrar que uma teoria de bases empiristas não poderia arcar com uma noção de

lei moral em sentido rigoroso. Não foi necessário aprofundar nossas reflexões nesse argumento, uma vez que, de acordo com a leitura que propomos no terceiro capítulo, a noção de dever de Hume prescinde da ideia de lei ou obrigação moral naquele sentido robusto.

No segundo capítulo exploramos a noção de virtude em Hume. Após concluir que a razão, sozinha, é incapaz de distinguir entre a virtude e o vício, o filósofo escocês infere que a virtude é uma percepção da mente. Somente em função de um sentimento ou sentido interno somos capazes de aprovar ou censurar uma ação. Além disso, uma ação, em si mesma, não possui valor, senão em função dos traços virtuosos que se encontram no caráter do agente. A avaliação dos traços de caráter em Hume depende de uma noção de uniformidade nas ações humanas. Não obstante, encontramos uma adversidade na ideia de que não as ações, mas os traços de caráter são virtuosos, afinal, eles não podem ser virtuosos em si, porém sempre em referência aos padrões de ação comumente aprovados. Essa aparente circularidade foi indicada por Ayer (1980) e Wiggins (2003), e buscamos mostrar que a aprovação dos padrões de ação depende de princípios humanitários calcados em nossa sensibilidade e, portanto, obtêm valor em função desses princípios, e não das ações ou padrões de ação. É possível que esse argumento careça de maior exame, afinal, as considerações sobre o valor na teoria moral de Hume não são claras.

A *Uma investigação sobre os princípios da moral (EPM)* não busca enfatizar a distinção entre virtudes naturais e virtudes artificiais, ao menos não com a mesma intensidade que o *Tratado da Natureza Humana*. Para explicar o intrincado conceito de natural, Hume o opõe a milagre, a raro e a artifício. A virtude, por sua vez, só pode ser considerada não natural se compreendermos o conceito de artifício de um certo ângulo. Nesse sentido, o artifício é visto por Hume como algo que se espera da nossa espécie. A própria virtude da Justiça - que é artificial e existe apenas em função de sua utilidade - está ajustada aos profundos interesses que temos no bem público e no bem da humanidade. Em síntese, princípios humanitários guiam nossas considerações morais e nossas leis devido ao fato de que nos importamos profundamente com isso. Aparentemente, a linguagem moral pode sintetizar aquilo que é valioso para nós, humanos, quando deixamos de lado os interesses particulares. Assim, a diferença entre a virtude enquanto artifício e a virtude natural parece esmorecer. A virtude agrada-nos e é importante para nós. Mesmo considerando que o dever não é absoluto, porém apresenta, em seu pano de fundo, a natureza contingente das necessidades humanas, as distinções morais ainda devem ser compreendidas a partir de uma perspectiva que é propriamente nossa e, portanto, afeta-nos.

No terceiro capítulo foi explorado o *is-ought problem*. Na ocasião, construímos um panorama do debate sobre o tema, que se seguiu da crítica de MacIntyre (1969) à interpretação

tradicional da passagem. A relação entre a esfera do *dever* e a esfera do *ser* é fruto de debate, contudo, no contexto da obra humeana, defendemos que o autor não teve a pretensão de estabelecer uma barreira lógica entre elas. Conforme buscamos elucidar, a passagem está situada na sessão dedicada a tese “as distinções morais são derivadas de um sentido moral”, e seu objetivo é confirmar essa hipótese. Considerando amplamente, Hume compreende a noção de dever de uma forma distinta daquela que a tradição racionalista, como a de Clarke, sustentava. Um dever robusto, comparável a uma lei divina, não pode seguir-se da mera observação de fatos da natureza. Assim, as teorias que defendiam uma normatividade desse tipo não teriam condições de apresentar os elementos necessários para uma derivação ou dedução de um âmbito a outro. Inferimos, na ocasião, portanto, que o dever, em Hume, está associado às expectativas que possuímos ou criamos em função dos nossos afetos.

Dedicamos o quarto capítulo ao mapeamento e à exploração de alguns elementos universalistas da moral de Hume, sobretudo a partir do reconhecimento de uma humanidade compartilhada. Além de estabelecer alguns limites referentes ao seu método de investigação filosófica, que são condizentes com o ceticismo moderado que defendia, exploramos o princípio da simpatia, responsável pela comunicação dos sentimentos e, dessa forma, pela possibilidade de vivenciarmos a dor ou prazer de outros seres humanos. A linguagem e a reflexão aparecem como aliadas para que possamos deslocar-nos de nosso ponto de vista particular e conseguir julgar desinteressadamente as ações e os traços de caráter a partir da experiência das pessoas por eles afetadas. Assim, enquanto a reflexão corrige as assimetrias que a simpatia possui, a linguagem fornece noções gerais para facilitar a nossa conversação em sociedade.

Nossos juízos morais genuínos são extensos a toda a humanidade, ou seja, não importa o tempo, lugar ou cultura, somos capazes de colocar nossos interesses particulares de lado e compreendermos as ações e os costumes de um povo em referência a princípios internos que compartilhamos em função de nossa natureza humana. A utilidade, apontada por alguns como o fundamento da moral de Hume, é apenas um meio para um fim. Segundo o filósofo escocês, nossa consideração pela utilidade e pelas virtudes sociais depende de sentimentos ou instintos básicos que possuímos. Importamo-nos com outros seres humanos, ao menos quando interesses particulares não interferem. Constatamos, com isso, que existem princípios humanitários na base de nossa aprovação de determinadas virtudes.

Em certo sentido, nossos juízos morais não são universais, e mesmo os valores que defendemos em função de nossa educação, cultura ou costumes podem entrar em conflito se observados a partir de um viés multiculturalista. Hume deixa claro que o relativismo é aparente, e que o importante é o princípio que influencia os valores que defendemos. Assim, tudo o que

é útil ou agradável, ou possui uma tendência ao bem público, angaria a nossa estima. A maneira que uma ação afeta, em função de sua consequência, pode ser diferente de uma cultura para outra, daí que seu valor vai divergir em cada situação. Seria possível mapear a maior parte de nossos desacordos sobre questões de valor a partir da análise das diferenças culturais e afetivas que influenciam superficialmente, por assim dizer, os nossos costumes. Hume poderia ter aceitado um relativismo moderado sem perdas para a sua tese, contudo, além das divergências sobre a definição de relativismo, o autor encontrava-se em um contexto em que o termo relativismo era essencialmente nocivo. Considerando, porém, a contribuição de Bohlin (2013) e Taylor (2006), o que podemos chamar de conhecimento moral é dependente da troca e do diálogo em comunidade. Essas tensões culturais existem em um primeiro momento, contudo, Hume parece apontar para uma base comum que nos torna aptos a justificar a adoção de determinados padrões de ação em detrimento de outros. É possível que, a partir do diálogo e reflexão, possamos concordar com o ponto de vista do outro e até mesmo abandonar o nosso ponto de vista inicial ou, igualmente possível, compreender e tolerar as diferenças.

No quinto e último capítulo, apresentamos quatro teorias normativas humeanas alicerçadas na noção de *common point of view*, de Hume. As duas primeiras são essencialmente construtivistas e buscam mostrar que a normatividade surge da compreensão de que o juízo moral depende da adoção de um ponto de vista imparcial humano. Street (2010) compreende que, respeitando o princípio de coerência, é possível encontrar implicações lógicas a partir da análise do ponto de vista prático e o contexto de crenças do agente moral. Embora o construtivismo defendido por Street pareça demasiadamente procedimentalista, o autor considera razões humanas que, apesar de contingentes, podem convergir em função de uma natureza compartilhada.

O construtivismo defendido por Lenman (2010) parece menos dependente da ideia de procedimento, e entende que a objetividade na formação de nossos juízos normativos depende de sua ligação com padrões de ação comumente aceitos. A experiência moral está associada a um processo de autoconhecimento e a uma ideia de reflexividade das paixões. Comprendemos que conhecimento de quais as razões devem guiar nossos juízos normativos e confrontamo-nas com as razões dos demais. Nesse sentido, as nossas razões são expressões estruturadas de nossas preocupações e de nossas paixões, permanecendo em constante revisão. Por este viés, apesar da contingência e do caos de nossas paixões e desejos, ao reportarmos-nos a essa natureza humana que compartilhamos, somos capazes de estabelecer razões comuns, como a felicidade, a prosperidade e o respeito.

Baier (1985) e Taylor (2006) sugeriram que a filosofia de Hume deve ser compreendida

como uma teoria das virtudes. Nesse sentido, devemos estar em constante avaliação de quais os traços de caráter são estimáveis ou condenáveis. A adoção do ponto de vista geral serve tanto ao propósito de permitir o deslocamento do ponto de vista particular em que nos encontramos para, assim, julgar de forma imparcial, quanto para o compartilhamento de uma linguagem moral que deve ser constantemente aprimorada. Baier sugere ainda que a compreensão da moral a partir das virtudes afasta a normatividade de tipo legalista. Ou seja, ao invés de falar sobre as ações que devemos ou não devemos empreender, passamos a avaliar traços de caráter que queremos ou não queremos desenvolver.

Jacqueline Taylor (2006) vai além em suas reflexões e propõe que há uma ideia de conhecimento moral compartilhado e constantemente em desenvolvimento. Hume busca explicar que formamos padrões de avaliação de traços de caráter e isso é um processo social que depende de debate, diálogo e reflexão. Segundo Taylor, Hume não entende a ética enquanto uma busca pela ação ou traço de caráter que devo ou não devo ter, em um sentido objetivo. Como a sensibilidade perpassa nossa experiência moral, o mero reconhecimento do que consideramos virtuoso e vicioso influenciaria-nos notavelmente. A adoção de um ponto de vista geral amparado pela linguagem moral é necessária para corrigir os nossos juízos e contrabalançar alguns afetos que distorcem a nossa percepção, bem como para facilitar a comunicação de nossas avaliações morais. Taylor sugere que essa postura facilita o diálogo em sociedade e permite que as pessoas sejam ouvidas por nós, e também que a nossa avaliação passe pelo crivo da comunidade. Ao adotarmos o ponto de vista geral, estamos assumindo que a perspectiva dos outros não deve ser ignorada. Os sentimentos e os desejos dos demais são levados em consideração, ademais, o diálogo e a reflexão colaboram para o refinamento do nosso gosto moral.

Podemos, a partir disso, citar alguns pontos positivos deste trabalho, como a apresentação de elementos importantes para colaborar com o florescimento recente da pesquisa em Hume. Apesar da importância inestimável do filósofo escocês para a história da filosofia, apenas nas últimas décadas a sua filosofia moral tem recebido maior atenção. Isso deve-se, principalmente, ao reconhecimento da atualidade de sua contribuição filosófica. Contudo, algumas dificuldades que o autor enfrentou na modernidade permanecem também atuais, a saber, considerando as diferentes tradições filosóficas, bem como a carga cultural e religiosa que a nossa linguagem herdou dos modernos, seria recomendável substituir os termos<sup>174</sup> *dever*

---

<sup>174</sup> A partir da filosofia de Wittgenstein, alguns filósofos propuseram revisões radicais ao modelo de filosofia moral academicamente instituído. É o caso das propostas de Anscombe, Raymond Gaita, Cora Diamond, dentre outros.

e *universalismo* por expressões mais “amenas”. Hume, contudo, não utilizou esse subterfúgio, e provavelmente o fez por bons motivos. A despeito das tradições acadêmicas, em nosso cotidiano, falamos em deveres e obrigações morais com muita naturalidade e, muitas vezes, fazemo-lo com a pretensão de que os nossos juízos sejam aceitos por qualquer pessoa que se esforce em compreender o nosso ponto de vista.

Com isso, optamos por não abandonar os termos *dever* ou *universalismo*, entretanto, é importante fazer notar, como o fizemos em diversas ocasiões, que dever e normatividade, na teoria humeana, carecem daquele rigor da tradição racionalista, e não podem ser associados à noção de *lei* ou *lei divina*. Podemos falar em *norma* moral, como sugeriu Anscombe (1969), considerando o que é a norma de um ser humano em determinadas situações. Ou o que é normal de se esperar a partir de um ponto de vista moral, como o humeano. Assim, o que é normativo pode ser associado a regra ou prescrição em um sentido menos rigoroso do que o de lei. O dever está associado às nossas expectativas, que, por sua vez, estão ancoradas em nossos afetos. A assimilação de valores morais através da educação, do diálogo e do exemplo, bem como as orientações ou prescrições que surgem com a reflexão moral parecem mais produtivos e condizentes com a ideia de normatividade defendida por Hume.

É aconselhável, também, que a noção de um universalismo não seja menosprezada em função da contingência associada à concepção de uma natureza humana a partir da perspectiva naturalista. Ou seja, temos que reconhecer que a nossa natureza poderia ser diferente e, com isso, os valores básicos que compartilhamos seriam também diferentes. Ocorre que, para Hume, nossa natureza, ao menos no que concerne à moral, é e sempre foi a mesma. É conveniente lembrar que Hume escreveu um tratado sobre a *natureza humana* e pretendeu mostrar, em suas obras morais, que, ao longo da história, apesar das diferentes culturas e costumes, o homem sempre estimou o *útil* e o *agradável*. Dessa forma, podemos concluir que há um universalismo moral em Hume.

Cabe a nós o reconhecimento do esforço do filósofo ao confrontar a tradição vigente em sua tentativa de estabelecer princípios mais seguros para a moral. Não obstante, é preciso notar que faltou clareza na apresentação de elementos importantes de sua teoria moral. A ideia de *sentimentos humanitários* não foi desenvolvida completamente, mesmo na *EPM*, e a constatação de que ela figura como o elemento final da cadeia causal que explica o prazer e a aprovação pela virtude, bem como a dor e desaprovação pelo vício consta, no texto, em uma nota de rodapé. Algumas inferências de teor universalista estão no corpo da obra, contudo,

---

Um exemplo dessas revisões é a sugestão de abandonar alguns elementos da linguagem moral herdadas da modernidade.

conclusões persuasivas encontram-se no ensaio *Um Diálogo*, apêndice da *EPM*<sup>175</sup>.

Os resultados apresentados até agora corroboram a hipótese inicial, a saber, a teoria humeana da moral apresenta elementos normativos e universalistas. A normatividade é aqui compreendida a partir de uma perspectiva naturalista e, dentro desse escopo, foi possível resgatar os conceitos de dever e universalismo morais amparados pela ideia de uma natureza humana compartilhada e de uma adequada consideração da função da razão e da sensibilidade em nossa deliberação moral. Não obstante, uma das dificuldades encontradas durante a pesquisa foi a descoberta de um denso e frutífero debate metaético que surgiu recentemente. A proposta inicial desta pesquisa não considerou essa crescente tendência, o que pode ser feito a partir deste trabalho buscando dialogar e colaborar com a tradição. Outro caminho é empreender reflexões no estabelecimento de uma ética normativa, considerando a ressignificação dos termos *dever* e *universalismo*. A posição construtivista de inspiração humeana pode oferecer uma saída interessante para a questão da normatividade, desde que não se restrinja à compreensão da moral como meramente procedimental. Nossa sensibilidade não pode ser apenas uma variável em um procedimento, ela é o que permite a nossa experiência moral, e o procedimento deve apenas auxiliar na correção de nossos juízos quanto aos traços de caráter e ações, se virtuosas ou não. A esse respeito, as propostas que assumem a centralidade da virtude, como a de Baier e de Taylor, parecem mais próximas da teoria de Hume.

Em seu ensaio *Do suicídio*, Hume (1993, p. 315) afirma que “Uma vantagem considerável que surge da filosofia consiste no antídoto soberano que ela proporciona à superstição e falsa religião” e mesmo “a alegria e a doçura do temperamento, que infundem um bálsamo a qualquer outra ferida, não oferecem remédio a tão virulento veneno”.<sup>176</sup> Dessa forma, a filosofia figura como um antídoto que não permite a corrupção de nossos sentimentos de aprovação e censura. É preciso notar que não é o “entusiasmo filosófico” de Diógenes e nem a morosidade dos raciocínios morais que se distanciam de nossa vida comum, mas uma “sã filosofia” é o que devemos buscar. Entendemos que Hume não apresentou leis morais como o modelo normativo clássico, tampouco ofereceu um método claro para abordar a questão da normatividade. Contudo, o legado que Hume deixou é o constante questionamento de nossos dogmas, com a finalidade de estabelecer bases para o aprimoramento de nosso discurso moral,

---

<sup>175</sup> Também a esse respeito é compreensível, como já mencionamos, que a discrição de Hume provavelmente teve como objetivo esquivar-se de uma reação negativa por parte do público de sua época, o mesmo que se abalou com as passagens mais “dramáticas” do *Tratado*.

<sup>176</sup> No original: “One considerable advantage that arises from philosophy, consists in the sovereign antidote which it affords to superstition and false religion [...] Even gaiety and sweetness of temper, which infuse a balm into every other wound, afford no remedy to so virulent a poison” (HUME, 1993, p. 315).

das nossas crenças e dos nossos sentimentos, a partir da ideia de um refinamento do gosto e do exercício da reflexão. A experiência moral livre de distorções e o devido compartilhamento ou diálogo em sociedade pode auxiliar nesse aprimoramento e tornar-nos aptos a julgar e agir cada vez melhor. Por vezes, Hume parece sugerir que nossos sentimentos amparados pela reflexão seriam capazes de dar conta dos objetivos que possuímos na moral, e que isso seria suficiente para afastar-nos de determinadas armadilhas capazes de distorcer algo que nos seria tão natural, a saber, estimar a virtude e condenar o vício. A moral, portanto, depende de um olhar propriamente humano, que é, ao mesmo tempo, sensível, reflexivo e passível de aprimoramento.

## REFERÊNCIAS

ANNAS, J. Hume e o ceticismo antigo. **Sképsis**. São Paulo, ano 1, n. 2, p. 131-148, 2007.

ANSCOMBE, E. G. M. Moral Modern Philosophy. In: HUDSON, W. **The Is/Ought Question**. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy, London: Macmillan, p. 35-50, 1969.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova cultural, Vol. II, 1991. (Col. Os Pensadores)

AYER, A. J. **Hume**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Hume**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

BAGNOLI, Carla. "Constructivism metaethics". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/>>. Acesso em: 19 mai. 2015.

BAIER, A. **A Progress of Sentiments**: Reflections on Hume's Treatise. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Postures of the Mind**: Essays on Mind and Morals. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

BALIEIRO, M. Hume e os propósitos da filosofia. Revista **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 124, p. 385-396, 2011.

BOHLIN, H. Universal Moral Standards and the Problem of Cultural Relativism in Hume's 'A Dialogue'. **Philosophy**, 88, p. 593-606, 2013.

BRINK, D. "Ethical Constructivism". In: AUDI, Robert (Ed.). **The Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 283-284.

\_\_\_\_\_. "Moral Realism". In AUDI, Robert (Ed.). **The Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 588-589.

BRITO, A. Falácia naturalista e naturalismo moral: do *é* ao *deve* mediante o *quero*. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 121, p. 215-226, 2010.

\_\_\_\_\_. Hume: e o Universalismo na Moral. **Ethic@**. Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 123-136, 2008.

\_\_\_\_\_. Hume ou Kant? **Philosophos**, v. 7, n. 2, p. 121-128, 2008.

CHURCHLAND, P. **Braintrust**. Princeton/New Jersey: PUP, 2011.

DAMASIO, A. **Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain**. New York: New York, 1994.

DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. Tendências da Metaética. In: \_\_\_\_\_. **Metaética**. Algumas tendências. Florianópolis: UFSC, 2013. p. 15-97.

DORSEY, D. **Relativism and Constructivism: A Humean Response**. University of Kansas, 2008. Disponível em: <<http://people.ku.edu/~ddorsey/hume.pdf>>. Acesso em: 03/03/17.

FIESER, J. Is Hume a Moral Skeptic? *Philosophy and Phenomenological Research*. **International Phenomenological Society**, v. 50, n. 1, p. 89-105, 1989.

\_\_\_\_\_. “David Hume (1711-1776)”. **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. 2001. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/hume/>>. Acesso em: 4 mai. 2015.

FLANAGAN, O.; SARKISSIAN, H.; WONG, D. Naturalizing Ethics. In: CARK, K. J. (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**. Oxford: Blackwell, p. 16-33. 2016.

FOGELING, R. A tendência do ceticismo em Hume. Tradução de Plínio Junqueira Smith. **Revista Sképsis**. ano I, n. 1, p. 99-119, 2007.

FOOT, P. **Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FRAZER, M. L. **The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GILL, M. B. Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]. In: Edward N. Zalta (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/shaftesbury/>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

GREENE, J. anfMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. **Science**, n. 293, p. 2105-2108, 2001.

\_\_\_\_\_. From neural “is” to moral “ought”: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? **Neuroscience**, n. 4, p. 847-850, 2003.

HUDSON, W. **The Is/Ought Question**. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy, London: Macmillan, 1969.

HUME, D. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Treatise of Human Nature**. Edited by Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo. Tradução de Plínio J. Smith. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**. Campinas, v. XX, n. 2, p. 15-27, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ensaio morais, políticos e literários**. Trad. João Paulo Gomes Monteiro et al. São Paulo: Abril, 1996.

\_\_\_\_\_. **Essays Moral, Political and Literary**. E. Miller (Ed.). Indianápolis: Liberty Fund, 1985.

\_\_\_\_\_. **Four Dissertations**. John Immerwahr (Ed.). Reprint of the 1757 edition. Bristol: Thoemess Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Selected Essays**. Copley, S; Edgar, A (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Uma Investigação sobre os princípios da moral. In: HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. 2, ed, rev. e ampliada. São Paulo: Unesp, 2009.

\_\_\_\_\_. **Uma Investigação sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: UNICAMP, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

KORSGAARD, C. Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. **The Journal of Philosophical Research**, p. 99-122, 2003.

KIENZLER, W. **Hume's best Book** Or: Why did Hume call his Enquiry concerning the Principles of Morals 'incomparably the best' of everything he wrote? University of Jena, 2011. [não publicado]

LENMAN, J. Humean Constructivism in Moral Theory. **Oxford Studies in Metaethics**. Oxford, Clarendon Press, v. 5, p. 175-193, 2010.

\_\_\_\_\_. Michael Smith and the Daleks: Reason, Morality, and Contingency. **Utilitas**, p. 164-177, 1999.

MACINTYRE, A. Hume on 'is' and 'ought'. In: HUDSON, W. **The Is/Ought Question**. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy, London: Macmillan, p. 35-50, 1969.

\_\_\_\_\_. **Depois da Virtude**. Tradução de Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MACKIE, J. **Hume's Moral Theory**. London: Routledge, 1980.

MOLL, J. The cognitive Neuroscience of Moral Emotions. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (Ed.). **Moral Psychology**. v. 3. London/Massachusetts: MIT Press, 2008. p. 2-22.

- MOSSNER, E. C. **The life of David Hume**. London: Oxford University Press, 1980.
- NORTON, D. (Org.) **The Cambridge Companion to David Hume**. New York: Cambridge University Press, 1993.
- PAPINEAU, D. "Naturalism". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2015. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: < <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>>. Acesso em: 01 jun. 2017.
- PENELHUM, T. Hume's moral psychology. In: NORTON, David Fate. **The Cambridge Companion to Hume**. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 117-147.
- PIMENTA, P. **A imaginação crítica: Hume no século das luzes**. Rio de Janeiro: PB, 2011.
- PRINZ, J. **The emotional construction of morals**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- RAILTON, P. Moral Realism. In: \_\_\_\_\_. **Facts, Values and Norms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. Realismo moral. In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. **Metaética**. Algumas tendências. Tradução de Janyne Sattler. Florianópolis: UFSC, 2013. p. 105-158.
- RASMUSSEN, D. **The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: \_\_\_\_\_. **Collected Papers**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. p. 303-358.
- RAWLS, J. **História da Filosofia Moral**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SATTLER, J. Alternativas à 'Filosofia Moral Moderna': Considerações Wittgensteinianas, Estoicas e Literárias. In: CARMO, J; SANTOS, R. (org.). **Ética, Linguagem e Antropologia: Perspectivas Modernas e Contemporâneas**. Porto Alegre: EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS, 2012. v.1, p. 103-148.
- SCHLIESSER, E. "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Zalta, E (ed.), 2008. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/>>. Acesso em: 16 set. 2016.
- SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral Moderna**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SMITH, N. K. **The philosophy of David Hume**. New York: Macmillan, 2005.
- SMITH, P. J. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. Razão e Universalidade na moral humeana. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 7, n. 2, p. 107-119, jan. 2008.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e naturalismo: algumas variedades**. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

STREET, S. Coming to terms with contingency: Humean constructivism about practical reason. In: LENMAN, J.; SHEMMER, Y. (Eds.). **Constructivism in Practical Philosophy**, Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 40-59.

\_\_\_\_\_. What is constructivism in ethics and metaethics? **Philosophy Compass**, v. 5, p. 363-384, 2010.

\_\_\_\_\_. Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection. In: POPKIN, R. H. (Org.). **Scepticism in the History of Philosophy**. Holanda: Kluwer, 1996, p. 115-134.

STROUD, B. **Hume**. London: Routledge, 2000.

TAYLOR, J. Virtue and the Evaluation of Character. In: **The Blackwell Guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell. 2006, p.276–95.

WIGGINS, D. Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume's Scheme. In: CRISP, R. (Ed.). **How Should one live?** Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 131-140.

WILLIAMS, B. **Morality: An introduction to ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. Florianópolis: Ed. da UFSC; São Leopoldo: Unisinos, 1995. p. 206-221.

ZIMMERMANN, F. **Hume e o Ceticismo Moderno**. 2010. 265 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.