

## ***SOBRE A NATUREZA DA TEORIA MORAL DE HUME***

*Jaimir Conte\**  
*conte@cchla.ufrn.br*

**RESUMO** *Este artigo discute duas variedades de interpretação para a teoria moral de Hume. De um lado, ela é representada como uma forma de subjetivismo e, de outro, como uma forma de realismo. Ao final, é proposto que esta filosofia pode ser melhor descrita como uma forma de intersubjetivismo.*

**Palavras-Chave** *Hume, Subjetivismo Moral, Realismo, Intersubjetivismo*

**ABSTRACT** *This paper discusses two varieties of interpretations of Hume's moral theory. On the one side the attempt to represent Hume's moral theory as a form of the moral subjetivism, on the other, as a form of realism. Finally, propose that Hume's moral philosophy may be rather described as a form of the intersubjetivism.*

**Keywords** *Hume, Moral Subjetivism, Realism, Intersubjetivism*

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Artigo recebido em nov./04 e aprovado em jun./05.

Como as mais importantes filosofias, a filosofia de Hume parece fornecer elementos para uma interminável discussão a respeito de qual seria sua interpretação mais adequada. Com relação à sua filosofia moral, da mesma forma que com relação à sua epistemologia, existem várias interpretações. Neste artigo procurarei destacar e contrastar alguns dos argumentos oferecidos a favor de duas dessas interpretações.

De um lado, a interpretação que qualifica a teoria moral de Hume como uma forma de subjetivismo, ou seja, como uma concepção segundo a qual a distinção entre virtude e vício é redutível aos sentimentos de *aprovação* e de *desaprovação*. Segundo esta interpretação, Hume defenderia que não existe qualquer característica objetiva no mundo a ser referida pelos juízos morais, ou que corresponderia a eles, tal como postulado por uma concepção objetivista, de modo que, ao fazermos juízos morais, não faríamos mais que expressar nossos desejos ou sentimentos pessoais. Através de nossos juízos morais nada afirmaríamos de verdadeiro ou de falso sobre o mundo, mas apenas expressaríamos ou *projetaríamos* nossas próprias reações psicológicas a certos fatos e acontecimentos.

De outro lado, a leitura que qualifica a teoria de Hume como uma forma de realismo. Segundo esta interpretação, para Hume, os juízos morais descrevem alguma coisa que é independente dos pensamentos e dos sentimentos dos sujeitos que os expressam; ou seja, descrevem ou se referem a qualidades que residem no mundo objetivo ou são inerentes a ele e que, portanto, existiriam mesmo que ninguém acreditasse ou tivesse algum sentimento ou atitude em relação a elas. O conhecimento moral pode ser caracterizado, então, como um conhecimento acerca de uma realidade independente da mente que se exprime através de juízos que contêm proposições verdadeiras, e estas proposições são verdadeiras porque representam com precisão essa realidade.

Alguns comentadores, dentre os quais Makie, argumentam que Hume é um subjetivista, enquanto outros, como Norton, sustentam que ele é um realista. Os textos de Hume parecem apoiar ambas as interpretações, mas, mesmo assim, poderíamos perguntar se elas são válidas. Meu objetivo aqui é apresentar e comentar brevemente estas duas interpretações, para, no final, sugerir uma terceira interpretação que considera Hume um *intersubjetivista*, e que parece mais adequada para descrever a sua concepção moral.

### **Sobre as distinções morais**

A teoria de Hume sobre as distinções morais na *Investigação* é uma explicação de como e por que qualificamos certos caracteres e ações como boas ou

más. Sua teoria é famosa pela ênfase que dá ao papel do sentimento. Rejeitando a razão em seu papel tradicional de fonte de nossos juízos morais, Hume alega que estes se baseiam no sentimento. De fato, a definição que ele oferece da virtude é: “qualquer ação ou qualidade mental que suscita no espectador o sentimento agradável de aprovação”.<sup>1</sup>

O contexto desta definição requer que se distinga entre o fenômeno que alguém observa e o sentimento que alguém experimenta enquanto o observa. Um fenômeno que pode ser moralmente avaliado terá as três seguintes características: 1<sup>a</sup>) deve ser *externo* ao observador; deve ser a ação ou qualidade mental de um agente externo (i.e., alguém diferente); 2<sup>a</sup>) não tem que ser alguma coisa que um agente faz, pode ser simplesmente uma qualidade de seu caráter; 3<sup>a</sup>) esta ação ou qualidade é uma ação ou qualidade *mental*, o que implica que os juízos morais podem ser pronunciados somente sobre agentes pensantes e que agem intencionalmente. Isso restringe consideravelmente a definição: virtude é aquela ação intencional ou qualidade de caráter do agente que o leva ao sentimento de aprovação. Isso exclui, por exemplo, o pronunciamento de juízos sobre acidentes, situações em que as pessoas não respondem por seus atos, e sobre objetos inanimados. Ou seja, segundo Hume, somente certas ações ou qualidades são objetos de distinções morais. Na verdade, ele considera que o principal objeto de nossos sentimentos morais são as ações ou qualidades de caráter que são *publicamente úteis*. Segundo ele, quase todos os juízos morais envolvem considerações acerca da *utilidade pública* das ações ou qualidades mentais.

Parece ser uma questão de fato que o aspecto da *utilidade*, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação; que essa utilidade é constantemente invocada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito das ações... numa palavra, que ela é a parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes.<sup>2</sup>

Hume pensa que, sempre que vemos as ações ou pessoas que tendem a aumentar ou diminuir a utilidade pública, temos um sentimento pela “felicidade dos seres humanos” ou “um ressentimento perante sua desgraça”.<sup>3</sup> Então, aquelas ações, tais como a justiça e a benevolência, que tendem a favorecer a utilidade pública e que conduzem aos sentimentos de felicidade e aprovação, são consideradas virtuosas. Por outro lado, as ações que tendem a prejudicar a

1 HUME, 1998, apêndice 1. 10.

2 *Ibidem*, apêndice 5. 44.

3 *Ibidem*, apêndice 1. 3.

utilidade pública, tais como a injustiça e a infidelidade, levam aos sentimentos de infelicidade e desaprovação e são, assim, consideradas viciosas.

Embora a utilidade pública seja o princípio básico a partir do qual julgamos a virtude, existem objetos adicionais de nossos sentimentos morais. A utilidade privada é um. Por exemplo, quando vemos alguém que tem certa habilidade, sentimos felicidade por ele e o aprovamos. As idéias de “felicidade, alegria, triunfo e prosperidade conectam-se a todos os aspectos de seu caráter e difundem em nossas mentes um agradável sentimento de simpatia e humanidade”.<sup>1</sup> Existe também o que Hume chama de “qualidades agradáveis”. Estas “qualidades agradáveis” são: a) ou traços que admiramos em uma pessoa, tais como disposição, coragem, e inteligência – qualidades *imediatamente agradáveis* à própria pessoa; b) ou virtudes sociais, tais como as boas maneiras – *imediatamente agradáveis aos outros*.<sup>2</sup>

Mas de que forma a razão se insere nesta teoria sobre as distinções morais? Embora o sentimento seja o único juiz da virtude e do vício, a razão desempenha um papel importante em nossas distinções morais. A razão apresenta os objetos a nossos sentimentos de maneira que estes possam julgá-los adequadamente. Na descrição de Hume, a razão pode realizar duas coisas: a) pode determinar questões de fato; ou b) estabelecer relações de idéias. Com estas duas capacidades, a razão nos instrui “sobre a tendência das qualidades e ações, e mostra suas conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor”.<sup>3</sup> Embora a razão não desempenhe nenhum papel no *julgar* a virtude e o vício das ações e caracteres em si mesmos, ela interpreta os seus efeitos sobre a utilidade pública em geral, por exemplo. Tendo feito isso, temos os sentimentos correspondentes de aprovação e desaprovação.

Resumidamente, o modelo humeano de como fazemos distinções morais é este: 1) temos uma impressão de alguma ação ou qualidade de caráter; 2) a razão nos diz se esta ação ou qualidade *é útil ou agradável para a sociedade ou para a própria pessoa*; 3) temos sentimentos agradáveis de aprovação ou desagradáveis de desaprovação. Se reagirmos com um sentimento de aprovação, consideramos a ação ou qualidade uma virtude. Se reagirmos com desaprovação, consideramos a ação ou qualidade um vício.

1 HUME, 1998, apêndice 6. 3.

2 *Ibidem*, apêndice 9.1.

3 *Ibidem*, apêndice 1. 2.

## A interpretação subjetivista

Na medida em que argumenta que nossos juízos morais são enunciados baseados no que *sentimos* sobre o agente e/ou seu caráter, Hume tem sido interpretado como alguém que apresenta uma teoria subjetivista, sendo considerado a fonte clássica do pensamento não cognitivista em moral.

Broad é um dos comentadores que afirma que Hume tem uma concepção subjetivista e para quem, na doutrina de Hume,

existe certo tipo específico de emoção que quase todos os seres humanos sentem às vezes. Trata-se da emoção de *aprovação* ou *desaprovação*, suscitada pela contemplação de certos objetos, e dirigida para tais objetos. De modo que, para Hume, o enunciado “x é bom” *significa* o mesmo que o enunciado “x é tal que a sua contemplação suscitaria uma emoção de aprovação dirigida a ‘x’ em todos ou na maior parte dos homens”. A definição de “x é mau” seria idêntica, com “desaprovação” substituindo “aprovação”.<sup>1</sup>

Segundo Broad, esta teoria torna “bom” e “mau” predicados relacionais, e “seu próprio significado envolve uma relação com a espécie humana”. Trata-se, enfim, de “uma teoria psicológica, visto que ela define “bom” e “mau” com referência a certos tipos de estados mentais, a saber, certos tipos de emoções”.<sup>2</sup> Segundo o autor, portanto, Hume estaria comprometido com uma teoria meta-ética sobre o significado de enunciados ou “pronunciamentos” morais, que consistiria em uma forma de subjetivismo lógico ou conceitual, ou seja, os enunciados meramente expressam que o falante tem certos sentimentos, ou dão expressão àqueles sentimentos.

Mackie é outro comentador que classifica a filosofia de Hume como uma forma de subjetivismo.<sup>3</sup> Ele alega que Hume supõe que uma atitude moral é uma questão de sentimentos e que os juízos são expressões de tais sentimentos. Alega também que Hume aceitou a visão segundo a qual a mente projeta os predicados morais sobre o cenário humano; que nas características morais atribuídas às ações, parte dos enunciados são fictícios, criados no pensamento pela projeção de sentimentos morais sobre as ações que são os objetos dos sentimentos. Isso o leva a negar que Hume seja um objetivista e a sugerir que a interpretação mais plausível acerca da explicação humeana dos juízos morais é o que chama de “teoria da objetificação”. Os sentimentos morais seriam comparáveis a qualidades secundárias como cor, sabor, etc., ou seja, não existiriam independentemente mas envolveriam a projeção por

1 BROAD, 1948, p. 84-85.

2 *Idem.*

3 MACKIE, 1980, p. 73.

parte de um sujeito, pois “tendemos a projetar esses sentimentos em ações ou caracteres que os provocam”.<sup>1</sup> Além disso,

esta projeção ou objetificação não é meramente um artifício da psicologia individual..., existe um sistema em que os sentimentos de cada pessoa tanto modifica como reforça os das outras; os traços morais supostamente objetivos tanto auxiliam como refletem esta comunicação de sentimentos, e todo o sistema de pensamento do qual a objetificação, a crença falsa nos traços fictícios, é uma parte contribuinte, floresce parcialmente porque (...) cumpre uma função social.<sup>2</sup>

Fogelin também, tal como Mackie, considera que Hume desenvolve um tipo de “projetivismo”, tanto sobre a moral como sobre o pensamento causal. Ele sugere que a teoria de Hume é equivalente à negação de que exista nos próprios “objetos” alguma coisa correspondendo a nossos sentimentos morais ou estéticos.<sup>3</sup> Fogelin recorre a um dos ensaios de Hume – “O cético” – para apoiar sua interpretação de que ele defenderia um tipo de projetivismo. De fato, este ensaio parece favorecer essa interpretação de Fogelin, pois é destinado a revelar o quanto nossos sentimentos, que nos levam a atribuir valores aos objetos, dependem da estrutura e constituição da mente. Neste ensaio, por exemplo, é dito que

é apenas a paixão, derivada da formação e estrutura originais da natureza, que atribui valor ao mais insignificante dos objetos. (...) ao experimentar o sentimento de censura ou aprovação, declarando disforme e odioso um dado objeto, e declarando belo e apreciável um outro; sustento que, mesmo neste caso, essas qualidades não se encontram realmente nos objetos, pertencendo inteiramente aos sentimentos do espírito que censura ou aprova.<sup>4</sup>

No mesmo ensaio, ao refletir sobre nossos juízos estéticos, Hume afirma também que “os objetos não possuem absolutamente nenhum valor em si mesmos, seu valor deriva exclusivamente da paixão”,<sup>5</sup> de modo que, quando um leitor aprecia um poema, por exemplo, “a beleza, em sentido próprio, não reside no poema, mas no sentimento ou gosto do leitor”.<sup>6</sup> Apesar de estabelecer sua interpretação baseado em passagens de “O cético”, Fogelin admite que uma interpretação projetivista enfraquece-se bastante dependendo de como se interpreta a passagem do *Tratado* na qual é apresentado o exemplo do

1 *Ibidem*, p. 71.

2 MACKIE, 1980, p. 72.

3 FOGELIN, 1985, p. 125.

4 HUME, 1985, p. 163.

5 *Ibidem*, p. 166.

6 *Idem*.

assassinato deliberado. Nesta passagem, nega-se que a moralidade consista em alguma questão de fato e parece que a virtude e o vício estão localizados nos sentimentos do observador, uma vez que se sugere que, por mais atentamente que olhemos para qualquer ação tomada como virtuosa ou viciosa, nunca descobriremos a virtude e o vício como características da ação em si mesma.

Tome-se qualquer ação considerada viciosa; um assassinato deliberado, por exemplo. Examinemo-lo sob todos os aspectos e vejamos se podemos encontrar qualquer fato ou existência real que pudéssemos chamar *vício*. Seja como for que o consideremos, descobriremos apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há, no caso, nenhum outro fato. O vício nos escapa inteiramente quando consideramos o objeto. Jamais poderemos encontrá-lo até que voltemos nossa reflexão para nosso próprio peito, encontrando aí um sentimento de desaprovação, que surge em nós com respeito a essa ação. Eis aqui um fato, mas ele é objeto do sentimento, não da razão. Ele reside em nós mesmos, não no objeto. Assim, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, não estamos dizendo nada a não ser que, pela constituição de nossa natureza, temos um sentimento ou percepção de desaprovação diante deles.<sup>1</sup>

Para Fogelin, seja qual for a interpretação desta passagem, “o emotivismo, ou alguma outra versão não-cognitivista, parece bastante plausível dentro do plano geral da obra de Hume”. E, em apoio a uma interpretação projetivista, ele evoca também o comentário de Hume sobre a necessidade causal, traçando um paralelo com seu comentário sobre o vício e a virtude.<sup>2</sup> De fato, a explicação sobre a necessidade causal pode ser comparada à explicação sobre o sentimento moral do vício, na medida em que sustenta que tanto a *necessidade causal* como o *vício* não residem em outra parte a não ser na *mente*.

Os vários casos de conjunções semelhantes nos levam à noção de poder e necessidade. Estes casos são em si totalmente diferentes um do outro, e não têm mais união que na mente que os observa e junta suas idéias. A necessidade, portanto, é o efeito desta observação, e não consiste em outra coisa senão numa impressão interna da mente.<sup>3</sup>

Tanto no comentário a respeito dos sentimentos morais quanto sobre a conexão causal, existe uma questão sobre se uma certa qualidade, por um lado, vício, por outro, poder ou necessidade, pertence ao “objeto” ou a seu observador, e, em ambos os casos, Hume parece sugerir que pertence apenas ao observador. Ele reconhece que “nós supomos que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, não em nossa mente que os considera”;<sup>4</sup> e explica isso referindo-se à grande “propensão” da mente para “espraiar-se sobre os

1 HUME, 2000, 3.1.1.26.

2 FOGELIN, 1985, p. 140.

3 HUME, 2000, 1.3.14.20.

4 *Ibidem*, 1.3.14.25.

objetos externos”.<sup>1</sup> Hume reconhece da mesma forma o caráter objetificante de nossos juízos morais e estéticos, como revela o ensaio “O cético”:

(...) em relação à beleza, tanto natural quanto moral, geralmente se supõe que o caso é diferente. Pensa-se que a qualidade agradável reside no objeto, não no sentimento, e isso simplesmente porque o sentimento não é suficientemente turbulento e violento para se distinguir, de maneira evidente, da percepção do objeto.<sup>2</sup>

Com relação à interpretação projetivista, Fogelin admite, porém, que

existe alguma coisa estranha a respeito da noção de que projetamos nossos sentimentos sobre o mundo – pelo menos a doutrina precisa de maior elaboração do que a dada por Hume. (...) de fato não faz sentido atribuir meus *sentimentos* aos objetos ou ações que contemplo. Se me sinto melancólico, então o mundo pode parecer-me também obscuro, e esta obscuridade pode ser uma projeção de meu sentimento de melancolia. Não posso supor, porém, que o mundo possui esta sensação. A obscuridade, então, parece ser a forma que a melancolia toma quando projetada sobre o mundo. De maneira paralela, a conexão necessária pode ser a forma que meus sentimentos de expectativa tomam quando projetados sobre acontecimentos que experimentei como constantemente conjugados. O vício moral pode ser a forma que a desaprovação moral toma quando é projetada sobre uma ação que provoca esta desaprovação. E assim por diante. O que é necessário aqui é uma explicação desta ligação entre sentimentos e qualidades projetadas. Sem isto, será difícil escolher entre a posição do senso comum e a do projetivista. O juízo mais sensato poderia ser o de que a atribuição de certas qualidades da consciência (as cores, por exemplo) é o resultado de *introjetar* características do mundo público na consciência.<sup>3</sup>

### **Duas razões para rejeitarmos a interpretação subjetivista**

Uma das razões para rejeitarmos a interpretação subjetivista é o fato de Hume, mesmo afirmando que os juízos morais dependem de nossos sentimentos que são variáveis, acreditar que podemos superar o relativismo dos juízos de valor que isso parece implicar. Hume na verdade tem uma maneira de explicar a existência de conflitos morais na sociedade. Ele acredita que as controvérsias morais surgem devido a um conhecimento imperfeito sobre o caso em questão; ou devido à possibilidade de distorcer os fatos se não assumimos um ponto de vista imparcial que preserve a objetividade. A fim de fazer um juízo moral adequado, devemos estar certos de que não estamos pervertendo o

1 HUME, 2000, 1.3.14.25.

2 HUME, 1985, “O cético”, p. 165.

3 FOGELIN, 1985, p. 143-144.



*modo como vemos* os fatos ao deixar nossos próprios interesses interferirem. Hume nota que somente partilhemos o sentimento comum de humanidade quando o “interesse, o desejo de vingança ou a inveja não pervertem nossa disposição”.<sup>1</sup> Ele acredita, entretanto, que sob certas condições, se nós tivéssemos um conhecimento perfeito de todos os fatos, e olhássemos todos os fatos de um ponto de vista objetivo, nossos sentimentos comuns nos levariam a um padrão similar de julgamento moral e todos chegaríamos às mesmas distinções morais. Um ponto de vista objetivo seria a perspectiva de um agente que pudesse sair de sua “situação privada e particular”, abstraindo situações e sentimentos pessoais particulares para alcançar uma perspectiva imparcial. Neste caso, a possibilidade de padrões impessoais e objetivos é uma realidade possível e os juízos morais deixam de ser meramente a expressão de sentimentos privados. Ao adotar uma perspectiva imparcial, o agente sai de sua situação privada e envolve também os sentimentos dos outros numa tentativa para assumir um ponto de vista geral e estável, com tendências voltadas para o acordo. As crenças e sentimentos morais são muitas vezes relativos às situações particulares dos indivíduos, mas Hume pensa que as pessoas universalmente têm os mesmos sentimentos morais e alcançam os mesmos juízos morais se forem imparciais e colocadas em circunstâncias relativamente similares.<sup>2</sup> Este esforço de Hume em busca de um universalismo ético, sua crença de que é possível alcançarmos um ponto de vista “estável e geral”,<sup>3</sup> é uma das razões pelas quais não deveríamos considerá-lo um subjetivista. Um subjetivista sustentaria que, devido ao fato de os juízos morais não terem “valores de verdade”, os conflitos morais não podem ser resolvidos. Hume, no entanto, procura defender a idéia de um padrão de sentimentos universais que ele acredita que nos levará sempre às mesmas conclusões.<sup>4</sup>

Outra razão para rejeitar a interpretação subjetivista é o próprio fato de Hume defender a possibilidade de um conhecimento sobre princípios estáveis e uniformes que regem o comportamento humano e, conseqüentemente, o fenômeno da moralidade, semelhante ao que pode ser obtido pelas ciências que tratam de fenômenos físicos. Ele parte da idéia de que não há diferença de natureza entre a evidência moral e a evidência física. “Tão prontos são todos os homens a reconhecer uma uniformidade nos motivos e ações humanas quanto nas operações do corpo”.<sup>5</sup> Essa pressuposição de uma

1 HUME, 1998, 5. 40.

2 *Ibidem*, 9. 7.

3 HUME, 2000, 3.3.1.15.

4 Cf. HUME, 1985, “Do padrão do gosto” e HUME, 1998, “Um diálogo”.

5 HUME, 1999, 8. 8.

uniformidade psicológica segundo a qual todos os seres humanos são fundamentalmente semelhantes:

(...) quereis conhecer os sentimentos, inclinações e gênero de vida dos gregos e romanos? Estudai bem a índole e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se transferirdes para os primeiros a *maioria* das observações que tiverdes feito sobre os segundos<sup>1</sup>

e a pressuposição de “princípios constantes e universais da natureza humana”, de padrões estáveis e universais de sentimentos, que “a natureza tornou universal na espécie toda”,<sup>2</sup> é fundamental para o projeto de Hume de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Ele sustenta que esses princípios gerais e universais são condições ou características “originais” da natureza humana, exatamente como os princípios da natureza estudados na física são leis da natureza física; podendo, portanto, ser estudados empiricamente e expressados numa ciência da natureza humana. Isso significa dizer que Hume defende que todas as pessoas, por mais que difiram em suas crenças e juízos, têm estes princípios em sua natureza. E que o fato de as concepções morais variarem não somente de uma sociedade para outra mas também de um indivíduo para outro na mesma sociedade não exclui a existência de princípios morais uniformes, de padrões morais universais por trás da aparente relatividade moral, e a conseqüente possibilidade de generalizações sobre sentimentos morais. Tal como as variações superficiais existentes em fenômenos físicos não excluem a existência de princípios uniformes da natureza e a possibilidade do estabelecimento de leis gerais da natureza, o mesmo ocorre com relação aos fenômenos morais.

O rio Ródano escoia em direção ao norte, o Reno em direção ao sul; contudo, ambos nascem na *mesma* montanha, e também correm em direções opostas pelo *mesmo* princípio da gravidade. As diferentes inclinações do solo, sobre o qual eles correm, produzem toda a diferença de seus cursos.<sup>3</sup>

Da mesma forma, ainda que as conclusões que os homens tirem sejam “freqüentemente muito diferentes”, “os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos.”<sup>4</sup>

1 HUME, 1999, 8.7.

2 HUME, 1998, 1. 9.

3 *Ibidem*, “Um diálogo”, 26.

4 *Ibidem*, “Um diálogo”, 36.

### A interpretação realista

Norton é um dos comentadores que procura mostrar que Hume não é um “subjetivista”, ou seja, que Hume não “mantém que a distinção entre virtude e vício é meramente uma distinção subjetiva ou baseada em fatores psicológicos privados”, mas, ao contrário, que pode mesmo ser visto como um proponente de uma forma mitigada de “realismo”; como alguém que “mantém que existem na realidade distinções *independentes da mente* – virtudes e vícios reais – e que podemos conhecer estas realidades independentes”.<sup>1</sup>

Segundo Norton, Hume compartilha de uma *concepção metafísica* – a concepção de que as distinções morais são “baseadas em existências reais que são independentes da mente do observador”, ou seja, que “as idéias de virtude e vício, são representativas da realidade moral objetiva ou externa” – e de uma *posição epistemológica* segundo a qual “existem também sinais pelos quais estas distinções podem ser conhecidas”.<sup>2</sup>

Norton argumenta que Hume está comprometido com a visão segundo a qual os sentimentos morais são “respostas afetivas a aspectos do mundo publicamente disponível” que apontam para alguma coisa para além deles mesmos, ou seja, realmente acredita em verdades morais objetivas que existem independentemente de nossos sentimentos. Hume sustentaria que vício e desaprovação não são idênticos e que qualidades morais não são meramente sentimentos, mas, antes, os “correlatos objetivos dos sentimentos”. Norton apresenta seu argumento a partir do reconhecimento de que Hume distingue entre o fato de uma ação ser virtuosa e os sentimentos que essa ação invoca. Na opinião desse autor, dado que virtude e vício são “suficientemente diferentes de tais estados psicológicos”, eles “podem ser considerados como a *origem* desses estados”.<sup>3</sup>

É somente na condição de um certo estado de coisas objetivo (seu ser virtuoso) que a paixão da estima surge. Mas se as paixões são desta maneira signos de qualidades morais; e se as paixões são *dependentes* de estados de coisas objetivos e os *refletem*, como Hume alega; então segue-se que as *virtudes significadas pelas paixões também dependem destes mesmos estados de coisas objetivos e os reflete*.<sup>4</sup>

O raciocínio de Norton, resumidamente, é o de que: (1) um certo estado de coisas objetivo (seu ser virtuoso) afeta nossas paixões, e (2) dado que as

1 NORTON, 1995, p. 156-157.

2 NORTON, 1982, p. 86 e 120.

3 NORTON, 1995, p. 158.

4 *Ibidem*, p. 159.

paixões refletem seu ser virtuoso, elas também refletem um estado de coisas objetivo. Em suma, para Hume existe: (a) uma realidade moral, (b) os sentimentos morais, (c) relações causais entre eles, e (d) uma relação epistêmica entre eles.<sup>1</sup>

### Crítica à interpretação realista de Norton

A fim de chamar Hume um realista, Norton tem que mostrar não somente que virtude e vício existem como entidades separadas, mas também que o valores morais atribuídos a essas entidades não são derivados de elementos subjetivos de nossa consciência. Em outras palavras, ele tem que mostrar que Hume acredita que virtude e vício existem como entidades separadas na ausência de nossos sentimentos a seu respeito. Virtude e vício neste sentido seriam “descobertos” por nossa consciência, não “criados” por ela.

Se examinarmos a *Investigação*, entretanto, Hume parece acreditar que virtude e vício surgem em consequência de termos sentimentos agradáveis e desagradáveis em certas situações. Na descrição humeana, se não tivéssemos quaisquer sentimentos sobre o mundo, *nada seria virtuoso ou vicioso*. Na *Investigação*, Hume afirma que nosso sistema de moralidade resulta diretamente da maneira particular como os seres humanos foram criados nessa “estrutura humana”. Em sua discussão sobre se a moral é derivada da razão ou do sentimento, ele diz que a moral, tal “como na percepção da beleza e da deformidade – funda-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana”.<sup>2</sup> Hume não acredita que virtude e vício são meramente descobertos por nossa particular “estrutura humana”. Ele acredita que virtude e vício *derivam* sua existência da maneira como nossos sentimentos são construídos.

Assim, os diferentes limites e atribuições da *razão* e do *gosto* são facilmente determinados. A primeira (a razão) transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o segundo (o gosto) fornece o sentimento de beleza e fealdade, de virtude e vício. A primeira (a razão) exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição; o segundo (o gosto) tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, dá origem, de certo modo, a uma nova criação.<sup>3</sup>

Uma das razões, portanto, para rejeitarmos a interpretação realista é o fato de Hume acreditar que a origem da virtude e do vício tem a ver com

1 NORTON, 1982, p. 149.

2 HUME, 1998, 1. 3.

3 *Ibidem*, apêndice 1. 21.

a faculdade “produtiva” do sentimento, concepção esta que está em oposição direta com a alegação realista moral de que as verdades morais existem no mundo independentemente de nossos sentimentos. Na concepção de Hume, se suprimíssemos o sentimento humano, não haveria nenhuma relação ou questão de fato no mundo que poderia ser chamada boa ou má.

Examine-se por exemplo o ato condenável da ingratidão... Analisem-se todas as circunstâncias e examine-se pela pura razão em que consiste o demérito ou culpa. Jamais se chegará a qualquer resultado ou conclusão.... o ato condenável da ingratidão não é nenhum *fato* particular e individual, mas decorre de um complexo de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, provocam o *sentimento* de censura, em função da peculiar estrutura e organização de sua mente.<sup>1</sup>

Ao contrário, segundo a interpretação realista, virtude e vício existem no mundo independentemente de nossos sentimentos; neste caso, nós não criaríamos as verdades morais, mas simplesmente as descobriríamos, seja através da intuição, da racionalização ou dos sentimentos. Num mundo desprovido de sentimentos, um realista poderia sustentar que virtude e vício existiriam em relações ou questões de fato, como “estados de coisas objetivos”. Mas, ainda neste caso, Hume, afirma, entretanto, que virtude não consiste em relações ou questões de fato. Além disso, a idéia de relações ou fatos morais não emotivos parece contrária a todo o espírito do papel que Hume atribui ao sentimento e à razão. Se o papel que Hume atribui à razão é *julgar questões de fato* ou *relações*, um realista poderia assumir que a razão, portanto, seria capaz de distinguir virtude e vício em um mundo não emotivo meramente através de sua habilidade para julgar relações e questões de fato. Entretanto, Hume esclarece em toda sua *Investigação* que a razão desempenha um papel meramente interpretativo e “não basta para originar qualquer censura ou aprovação moral”.<sup>2</sup>

### Uma posição intermediária

Embora as concepções subjetivista e realista pareçam incompatíveis como apresentadas aqui, deve-se reconhecer, no entanto, que os textos de Hume, de fato, apresentam elementos que favorecem ambas as concepções. Isso implicaria alguma incoerência? Não necessariamente, desde que se considere que Hume talvez defenda uma concepção intermediária, uma teoria moral que alguns comentadores, como Capaldi, descrevem como “intersubjetivista”.

1 HUME, 1998, apêndice 1. 6.

2 *Ibidem*, apêndice 1.3.

Um tal termo é comumente usado para descrever alguém que acredita que juízos morais são universais, mas são também uma questão de reações psicológicas humanas. Dado que esta descrição capta os elementos da teoria de Hume que refletem tanto o subjetivismo quanto o realismo moral, uma tal descrição parece apropriada.

Capaldi é um dos comentadores que defende uma interpretação intersubjetivista a partir da tese de que Hume dá à filosofia um novo caráter, um caráter que ele qualifica como sendo uma “revolução Copernicana em filosofia”. Segundo Capaldi, esta revolução consiste no fato de Hume ter abandonado o individualismo epistemológico e ter assumido a reflexão de uma perspectiva ao mesmo tempo social, prática e radicalmente histórica. De acordo com Capaldi, segundo a perspectiva clássica, “os seres humanos eram concebidos como sujeitos pensantes isolados em contraste com um mundo de objetos. O dever destes (...) era concebido como um dever teórico, a saber, descobrir como o mundo dos objetos realmente é”.<sup>1</sup> Mas, Hume, por outro lado, refletindo em termos de uma perspectiva prático-social,

concebeu os seres humanos fundamentalmente como agentes, como criadores, imersos ao mesmo tempo num mundo físico e num mundo social junto com outros agentes. Hume considerou que o dever principal dos homens era prático, não teórico. Esta não é somente uma mudança radical de perspectiva, mas é uma visão intrinsecamente social do homem. Ao invés de tentar examinar nosso processo de pensamento na esperança de descobrir princípios racionais que poderiam ser aplicados para comandar nossa ação, Hume inverteu o procedimento. Ele começou com nossa prática, nossa ação, e buscou extrair dela as normas sociais inerentes.<sup>2</sup>

Capaldi alega que reconhecer a revolução Copernicana “superará as dificuldades geralmente atribuídas a Hume, e o mostrará como um filósofo moral consistente e vigoroso”.<sup>3</sup> Segundo ele, Hume não é, portanto, um realista moral no sentido estrito, mas um intersubjetivista cuja posição é melhor explicada em termos das perspectivas práticas sociais que ele contrasta com a do *cogito* cartesiano.<sup>4</sup> Em outras palavras, a “objetividade para Hume é claramente objetividade no sentido de intersubjetividade”.<sup>5</sup> Capaldi rejeita, deste modo, a sugestão de Mackie, segundo a qual Hume consideraria que os juízos morais envolvem projeção. Criticando a interpretação tradicional, de acordo com a qual Hume subordina a razão ao instinto ou ao sentimento, Capaldi sustenta que

1 CAPALDI, 1989, p. 22.

2 *Ibidem* p. 23.

3 *Ibidem*, p. 27.

4 *Ibidem*, p. 150-51.

5 *Ibidem*, p. 144.

Norton falha ao estabelecer que os sentimentos morais são objetivos.<sup>1</sup> Para ele, o que Norton mostra, e corretamente, é que Hume subscreve o intersubjetivismo e não o realismo. Capaldi alega, também, que “a intersubjetividade que encontramos na filosofia moral de Hume é certamente encontrada também na sua epistemologia e na sua metafísica”, sendo seu elo de ligação.

Esta é, muito resumidamente, a posição defendida por Capaldi. Uma posição que considero não como uma resposta conclusiva para a controvérsia aqui apresentada, entre a interpretação subjetivista e a realista, mas como uma outra via para a compreensão da filosofia moral de Hume. E uma vez que “a sua teoria moral assenta num postulado crucial: que o fenômeno da moralidade não pode ser entendido independentemente da sociedade onde tem vigência”,<sup>2</sup> e uma vez que “toda esta esfera humana da moralidade tem seu aparecimento em nossa espécie determinado por nossa vida em sociedade, e apenas por esta”,<sup>3</sup> faz sentido dizer que Hume sustenta uma concepção moral intersubjetivista. Afinal de contas, nossa maneira de constituir o mundo não é solipsista, ao contrário, “as mentes dos homens são como espelhos uma das outras” em que “cada uma reflete as emoções das demais” e “as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes”,<sup>4</sup> de modo que constituímos o mundo como um mundo partilhado, ainda que todos tenhamos experiência dele a partir de perspectivas diferentes.

### Referências Bibliográficas

- ATKINSON, R. F. Hume on the Standard of Morals. In: TWEYMAN, S. *David Hume: Critical assessments*. Londres: Routledge, 1995. v. 4, p. 41-60.
- BROAD, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Londres: Kegan Paul, 1948.
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1989.
- FOGELIN, Robert J. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- GLOSSOP, Ronald J. The Nature of Hume's Ethics. *Philosophical and Phenomenological Research*, v. 27, n. 4, p. 527-536, 1967.
- HEPBURN, R. W. Ethical objectivism and subjectivism. In: *Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Liberty Fund: Indianapolis, 1985.

1 CAPALDI, 1989, p. 320.

2 MONTEIRO, 1984, p. 10.

3 MONTEIRO, 1975, p. 232.

4 HUME, 2000, 2.2.5.21.

\_\_\_\_\_. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford University Press: Oxford/New York, 1998.

\_\_\_\_\_. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*. Org. David Fate Norton e Mary J. Norton. Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.

MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Londres: Penguin, 1977.

\_\_\_\_\_. *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge, 1980.

MONTEIRO, J. P. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*. 1975. (Tese de livre-docência). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

NORTON, David Fate. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. Hume's Moral Ontology. *Hume Studies*, Ontário, v. 11, n. 2, p. 189-214, 1985.

\_\_\_\_\_. Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality. In: NORTON, D. F. (Org.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 148-181..

\_\_\_\_\_. Hume's Common Sense Morality. *David Hume: Critical assessments*. Org. S. Tweyman. Routledge: Londres, 1995. v. 4, p. 156-174.

PITSON, A. E. Projectionism, Realism and Hume's Moral Theory. *Hume Studies*, Ontário, p. 61-91, v?, 1989.

RACHELS, James. Subjetivism. In: SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993. p. 432-441.

RAILTON, Peter. Moral Realism. *The Philosophical Review*, XCV, n. 2, p. 163-206, 1986.

STROUD, Barry. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

\_\_\_\_\_. Gilding or Staining' the World with "Sentiments" and "Phantasms". *Hume Studies*, v. 19, n. 2, p. 253-272, 1993.