



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rebeca Gurgel Louzada

**Simpatia e Sentimentos Morais: uma análise do  
Tratado da Natureza Humana**

Rio de Janeiro  
2017

Rebeca Gurgel Louzada

**Simpatia e Sentimentos Morais: uma análise do Tratado da Natureza Humana**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H921 Louzada, Rebeca Gurgel.  
Simpatia e sentimentos morais: uma análise do tratado da natureza humana / Rebeca Gurgel Louzada – 2017.  
98 f.

Orientador: Marcelo de Araujo.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Simpatia – Teses. 3. Filosofia – Teses.  
I. Araujo, Marcelo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
III. Título.

CDU 17.021.1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rebeca Gurgel Louzada

**Simpatia e Sentimentos Morais: uma análise do Tratado da Natureza Humana**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 20 de fevereiro de 2017.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Fernando Rodrigues  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

Rio de Janeiro

2017

## RESUMO

LOUZADA, R.G. *Simpatia e Sentimentos Morais*: uma análise do Tratado da Natureza Humana. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta dissertação objetiva descrever e analisar o princípio da simpatia na filosofia moral de Hume. No primeiro capítulo faremos uma breve descrição de como a simpatia trabalha na formação da identidade pessoal e na emergência das paixões; esta análise se faz necessária por conta da defesa de Hume de que a moralidade se baseia nos sentimentos, não na razão. Em seguida, apresentamos a teoria moral humeana propriamente dita e a relação entre sentimentos morais e juízos morais, e defendemos a tese de que, tal como qualquer outro juízo, o juízo moral é passível de verdade ou falsidade, pois é formado por ideias, não por impressões. Apesar de este trabalho ser nomeado uma análise do Tratado da Natureza Humana, expomos como a substituição de algumas funções do princípio da simpatia pelo sentimento de humanidade em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* foi necessária, para salvar a objetividade dos juízos morais. Finalizamos apresentando a simpatia em Adam Smith e na *Ética do Cuidado* de Michael Slote.

Palavras-chave: Hume. Simpatia. Sentimentos Morais. Justiça. Paixões.

## ABSTRACT

LOUZADA, R.G. *Sympathy and Moral Sentiments: an analysis of Treatise on Human Nature*. 2017. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This dissertation aims to describe and analyze the principle of sympathy in Hume's moral philosophy. In the first chapter we will give a brief description of how sympathy works in the formation of personal identity and the emergence of passions; this analysis is necessary because of Hume's defense that morality is based on feelings, not on reason. Next, we present Humean moral theory itself and the relation between moral feelings and moral judgments, and we defend the thesis that, like any other judgment, moral judgment is liable to truth or falsehood, since it is formed by ideas, not impressions. Although this work is named an analysis of the *Treatise on Human Nature*, we have discussed how the substitution of some functions of the principle of sympathy by the sentiment of humanity in *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* was necessary, to save the objectivity of moral judgments. We end with sympathy in Adam Smith and in Michael Slote's Care Ethics.

Keywords: Hume. Sympathy. Moral Sentiments. Justice. Passions.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ECE – The Ethics of Care and Empathy

IPM – Investigação sobre os Princípios da Moral

MS – Moral Sentimentalism

TNH – Tratado da Natureza Humana

TSM – Teoria dos Sentimentos Morais

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>1 AS PAIXÕES E A SIMPATIA</b> .....	11
1.1 <b>A identidade enquanto diz respeito a nossa imaginação e pensamento</b> .....	11
1.2 <b>A identidade enquanto diz respeito a nossas paixões e interesse</b> .....	18
1.3 <b>Orgulho, humildade, amor, ódio e piedade</b> .....	22
1.4 <b>Vontade: ação livre e causalidade</b> .....	29
1.5 <b>Motivação moral</b> .....	33
<b>2 A SIMPATIA NA MORAL HUMEANA</b> .....	43
2.1 <b>As virtudes artificiais: a justiça</b> .....	43
2.2 <b>O senso moral e os juízos morais</b> .....	47
2.3 <b>A simpatia em Uma Investigação sobre os Princípios da Moral</b> .....	58
<b>3 HUME, SMITH E A CONTEMPORANEIDADE</b> .....	67
3.1 <b>A simpatia em Smith</b> .....	67
3.2 <b>Diferenças entre Hume e Smith</b> .....	77
3.3 <b>Ética do Cuidado: a empatia em Michael Slote</b> .....	82
<b>CONCLUSÃO</b> .....	93
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	96



## INTRODUÇÃO

Durante muitos anos a filosofia moral de Hume foi negligenciada em comparação com sua teoria do conhecimento. Não mais. Nos últimos anos diversos estudos surgiram sobre a ética humeana, Hume desponta como o maior nome da tradição do *Sentimentalismo Moral*, movimento que contou também com a colaboração de Francis Hutcheson e Adam Smith.

Com a obra *Tratado da Natureza Humana* (1739), o jovem Hume se inseriu nos debates filosóficos de sua época, rompendo com o racionalismo da metafísica clássica do século XVII e defendendo uma teoria do conhecimento empirista que se baseia na experiência e na prática do homem. Já em sua teoria moral, Hume se opõe principalmente ao racionalismo e ao egoísmo morais, e defende três teses: 1) somos motivados sempre por paixões, não pela razão; 2) não distinguimos as virtudes dos vícios por meio da razão, e sim por meio de um sentido interno, e 3) algumas virtudes são naturais, outras, dentre elas a justiça, são artificiais.

Em suas investigações sobre as paixões e a moral, Hume defende que a natureza humana possui um princípio que explica porque somos incapazes de ficarmos indiferentes diante do sofrimento ou da felicidade alheia, e que é descrito pelo próprio Hume como “a principal fonte das distinções morais” (HUME, 2009a, p.657), esta é a simpatia. No tocante a esta dissertação, procuramos compreender a tentativa efetuada por Hume de designar as percepções responsáveis pelas distinções morais, especificamente o papel da simpatia como principal fonte das distinções morais.

O primeiro capítulo é dedicado à relação entre simpatia e paixões. Para tal, começamos a discussão sobre o papel da simpatia na construção da identidade pessoal. Como se sabe, Hume dedica a penúltima seção do livro I a uma investigação sistemática deste tema, e de forma não-sistemática o problema da identidade reaparece no livro II. Enquanto no livro I a identidade pessoal é tratada com referência a nossas ideias e imaginação, o estudo das paixões do livro II nos apresenta a identidade que surge de nossas paixões e interesses por nós mesmos. Ou seja, enquanto o livro I nos apresenta o sujeito confinado ao seu próprio mundo mental, o livro II nos apresenta o sujeito saindo deste isolamento, se socializando, lembrando-se do passado e projetando o futuro. É significativo que justamente neste momento Hume introduza o princípio da simpatia. É este princípio que nos permitirá sair deste isolamento, imaginarmos o que outros sentem e sentirmos com eles. Por meio da simpatia as paixões são socializadas. A simpatia também explica a emergência das paixões indiretas de orgulho, humildade, amor, ódio e piedade.

As paixões não são apenas o que nos permite entrar em contato com o mundo social, elas são as responsáveis por nos motivar a agir. E, com relação à motivação, Hume nega que haja uma motivação moral original, e defende que a natureza humana é movida pela expectativa do prazer e para evitar o desprazer. Assim como a motivação moral, Hume defende que não existe uma distinção moral original: distinguimos a virtude do vício apenas pela diferença fenomenológica entre prazer e desprazer.

Defender a artificialidade da motivação moral e da distinção moral evitou a Hume cair no mesmo erro de Hutcheson. Segundo este, o senso moral tem como objeto a benevolência, ou seja, aprovamos ações benevolentes porque temos uma natureza benevolente, tal como a natureza divina. Mas esta teoria da aprovação moral não explica porque aprovamos ações e disposições de caráter que não tem qualquer relação com a benevolência, tais como aquelas relacionadas à justiça.

No segundo capítulo, apresentamos a teoria moral de Hume propriamente dita, com uma análise sobre a artificialidade da justiça, o papel da simpatia nas ações morais, na distinção e no julgamento das ações e caracteres, além de dedicarmos uma análise à *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751).

Segundo Hume aprovamos as virtudes artificiais porque possuímos em nossa natureza duas paixões originais: o egoísmo e uma benevolência restrita. E é a simpatia, um princípio natural, a responsável por fazer a transição dos motivos não-morais para os motivos morais, ao nos permitir tomar um ponto de vista comum e desinteressado. O mesmo ocorre com a distinção moral; apenas quando ocupamos este ponto de vista comum e desinteressado somos capazes de sentirmos os sentimentos morais e preferirmos juízos morais imparciais.

Por defender que as distinções morais são frutos de sentimentos, Hume foi comumente lido como um defensor do não-cognitivismo: os juízos morais não possuem conteúdos representacionais e são simplesmente a projeção dos sentimentos do espectador sobre a ação ou caráter do agente, portanto não passíveis de verdade ou falsidade. Esta interpretação não leva em consideração a análise de Hume sobre a origem e as diferenças entre impressões e ideias. Os juízos morais são formados por ideias morais e, portanto, passíveis de verdade e falsidade. Eles são verificáveis do ponto de vista comum. Mas, dada à parcialidade do princípio da simpatia, Hume percebeu que quando há um conflito de interesses entre nós mesmos e a pessoa que julgamos não somos capazes de ocupar o lugar comum, não atingimos a imparcialidade necessária. O nosso *eu* está sempre presente a nós mesmos e não conseguimos ultrapassar esta presença constante para nos imaginarmos em um ponto de vista comum, a simpatia torna-se

inoperante nestes casos. Foi este “defeito” que obrigou Hume a rever o papel da simpatia e a introduzir um princípio menos parcial, o sentimento de humanidade.

Ao término do *TNH*, Hume se deparou com uma interessante crítica que poderia ser dirigida a sua teoria moral: visto a natureza parcial da simpatia e dos sentimentos morais, como é possível que formulemos juízos morais imparciais? E a resposta de Hume é um recurso às regras gerais. São estas que corrigem nossos juízos e linguagem, visto ser impossível, pelo menos no *TNH*, que corrijamos nossos sentimentos. Além disto, Hume precisou explicar porque aprovamos ações que sequer foram efetivamente efetuadas. Por exemplo, quando percebemos que o agente tinha a intenção de efetuar determinada ação, mas não conseguiu efetuar-la. Novamente, são às regras gerais que Hume recorre. Mas as regras gerais não conseguem explicar como conseguimos ocupar o ponto de vista comum quando nosso próprio interesse está sendo avaliado. Na *IPM* Hume procura corrigir estas críticas, reformulando o papel da simpatia, introduzindo o sentimento de humanidade e defendendo que o único motivo da aprovação de diversas virtudes, dentre elas a benevolência e a justiça, reside em suas utilidades para a sociedade.

Apesar de ser esta dissertação uma análise do *TNH*, o estudo da *IPM* serviu como uma complementação ao estudo da simpatia, visto que nesta obra o mecanismo é substituído parcialmente pelo sentimento de humanidade.

Além da *IPM* fizeram-se necessárias as análises da obra *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), de Adam Smith, e da *Ética do Cuidado*, de Michael Slote, efetuadas no terceiro e último capítulo desta dissertação.

A introdução das discussões levantadas por Smith e Slote acerca da simpatia visa trazer as visões de um contemporâneo ao próprio Hume e um contemporâneo nosso. As diferenças entre Smith e Hume, embora não sejam gritantes, são marcantes: primeiramente, quanto às suas teorias da aprovação moral e, em segundo lugar, na crítica de Smith ao recurso à utilidade por Hume. Smith, contrariamente a Hume, vê a aprovação moral como um fenômeno composto por dois sentimentos: (1) sentimos prazer ao simpatizarmos com os sentimentos de outrem e (2) sentimos prazer ou desprazer ao aprovarmos ou desaprovamos esta ação. Esta concepção da aprovação moral foi alvo de críticas por parte de Hume.

E, por fim, Slote reendossa as críticas de Smith contra Hume, e propõe uma substituição das duplas prazer-aprovação e desprazer-desaprovação pelos sentimentos empáticos, com o agente na forma de caloroso-aprovação e frieza-desaprovação. A teoria moral de Slote visa reavivar a discussão sobre os sentimentos morais na contemporaneidade

dentro da chamada *Ética do Cuidado*, concepção moral feminista recente, que objetiva ser uma complementação<sup>1</sup> às teorias morais dominantes.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> As principais autoras da *Ética do Cuidado*, tais como Baier, Held e Gilligan, vêem esta teoria moral como uma complementação às demais teorias éticas, já Slote (2007) defende que a ética do cuidado deve substituir completamente às teorias morais dominantes.

<sup>2</sup> Com teorias morais dominantes nos referimos, principalmente, às éticas utilitarista e kantiana.

## 1 AS PAIXÕES E A SIMPATIA

### 1.1 A identidade enquanto diz respeito a nossa imaginação e pensamento

O que sou eu? A que me refiro quando uso o pronome “eu”? O que nos faz acreditar sermos únicos e os mesmos ao longo de toda a nossa vida, mesmo que tenhamos passado por mudanças físicas e psicológicas? Ou seja, o que nos dá a crença de que somos a mesma pessoa desde que éramos bebês? Como permanecemos os mesmos apesar das diversas mudanças ocorridas ao longo da vida? Como me considero responsável pelas ações feitas por mim no passado e pelas que farei no futuro?

Hume, assim como diversos filósofos de seu período desde Locke<sup>3</sup>, investigou a questão da identidade pessoal. Hume defende que o assunto deva ser tratado a partir de duas perspectivas: da crença na continuidade da identidade pessoal ao longo do tempo e do interesse próprio e responsabilidade moral. A divisão do tema é explicada pelo próprio Hume na seguinte passagem: “[...] devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões e interesse que temos por nós mesmos.” (HUME, 2009a, p.285-6).

No livro I do *TNH* Hume discute a identidade pessoal enquanto diz respeito à imaginação e ao pensamento. A questão que determina sua investigação nesta parte da obra é a crença compartilhada pelos seres humanos de que sua pessoa permanece a mesma durante toda a vida, apesar das mudanças. A discussão da identidade pessoal com respeito às paixões não obteve, por parte de Hume, uma investigação sistemática. Mas na investigação acerca das paixões, efetuada no livro II da mesma obra, é possível compreender em que medida a identidade pessoal surge a partir do campo afetivo do ser humano. Assim, a abordagem do livro II completa o exame feito no livro I.

A identidade pessoal é provavelmente um dos temas de maior dificuldade na filosofia humeana, tanto ao ser investigado pelos diversos estudiosos como pelo próprio Hume. Quando retoma o problema da identidade no *Apêndice* do *TNH* Hume confessa sua incapacidade de solucionar algum problema que viu, mas que não deixa claro aos leitores. É a esta obscuridade da revisão feita no *Apêndice* que se deve as muitas interpretações efetuadas até o momento.

---

<sup>3</sup> No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1694) Livro II, cap. XXVII - *Da identidade e da diversidade*, John Locke tratou pela primeira vez, de forma sistemática, o problema da identidade pessoal. Para ele o critério sobre o qual se funda a identidade nas pessoas não é a substância, mas sim a consciência que cada um tem de ser o mesmo ao longo do tempo.

Ao término do livro I, após ter discutido o problema da existência contínua dos corpos externos, Hume examina a discussão acerca da identidade pessoal. Garrett resume as questões que Hume tenta responder da seguinte maneira:

Questão metafísica: O que é a mente, eu ou pessoa a que identidade e simplicidade são atribuídas?

Questão psicológica: Como e por que são atribuídas identidade e simplicidade a uma mente, eu ou pessoa?<sup>4</sup> (GARRETT, 2011, p.3, tradução nossa)<sup>5</sup>

Podemos adiantar que a resposta apresentada por Hume à primeira questão é que a mente é um feixe de percepções e não uma alma substancial, ou seja, ele nega a concepção defendida na filosofia moderna de que o *eu* seria um suporte ao qual todas as percepções da mente adeririam<sup>6</sup>. As percepções que formam o feixe são associadas por meio da relação de semelhança via memória e da relação de causa e efeito. Esta última permite que mesmo percepções já esquecidas continuem a fazer parte deste feixe.

Quanto à segunda questão, Hume afirma que a identidade atribuída à mente nada mais é que uma ficção criada pela imaginação, valendo-se das relações de semelhança e causalidade.

Aparentemente, afirma Hume, estamos sempre conscientes daquilo que costumamos chamar de *eu*: sempre temos uma noção bastante clara de sua existência, sentimos e temos consciência de sua continuidade.

Mas um problema logo surge: de qual impressão esta ideia derivaria? Hume afirma que tudo o que temos na mente são impressões ou ideias. As primeiras se dividem em impressões de sensação e de reflexão, isto é, impressões provenientes diretamente dos nossos sentidos, ou impressões tais como as emoções e as diversas paixões. Quanto às ideias, Hume afirma que não passam de cópias das impressões, e são mais fracas e menos vívidas. Assim, a questão formulada por Hume só pode ser respondida negativamente, pois a ideia que fazemos

---

<sup>4</sup> O texto em língua estrangeira é: “The Metaphysical Question: What is the mind, self, or person to which identity and simplicity are attributed?  
The Psychological Question: How and why are identity and simplicity attributed to a mind, self, or person?”

<sup>5</sup> Garrett (2011, p.3, tradução nossa) faz questão de salientar que Hume designa por identidade “uma propriedade puramente diacrônica que é a ausência tanto de variação qualitativa quanto de interrupção” e por simplicidade “uma propriedade puramente sincrônica que é a ausência de composição por partes”. Mente, eu, ou pessoa significa para Hume “uma entidade mental potencialmente introspectível para a qual identidade e simplicidade são naturalmente atribuídas, [...]”

<sup>6</sup> A crítica de Hume a esta concepção de alma substancial se encontra em TNH 1.4.5- *Da Imaterialidade da Alma*, ou seja, na seção anterior a TNH 1.4.6- *Da Identidade Pessoal*. Na seção 5 Hume elabora argumentos tanto contra uma concepção materialista de substância, segundo a qual as percepções são inerentes a uma substância material, quanto contra uma concepção imaterialista que defende as percepções como inerentes a uma substância imaterial. Para Hume a própria ideia de substância é ininteligível, visto que não podemos indicar de qual impressão esta ideia surgiu.

de nós mesmos continua a mesma durante toda a vida, e a impressão também deveria continuar invariável por toda a vida, mas não existe tal impressão. Só há impressões e ideias sucedendo umas às outras em um fluxo contínuo. Quando olhamos para dentro de nós mesmos, a única coisa que encontramos são diferentes percepções:

[...] arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem uma às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. [...] A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (HUME, 2009a, p.285)

Se a mente é apenas este feixe de diferentes percepções, o que nos dá esta propensão a acreditarmos que temos uma identidade invariável e ininterrupta ao longo de toda a nossa vida? Para Hume há uma analogia entre a identidade pessoal e a identidade que atribuímos às plantas e aos animais, e é por causa desta semelhança que ele propõe um estudo da última para compreender perfeitamente a primeira.

Temos uma ideia de *identidade* ou *mesmidade*; de uma ideia invariável e ininterrupta de um objeto através do tempo, e temos uma ideia de *diversidade*; de diversos objetos existindo simultaneamente ou em sucessão. Mas muitas vezes confundimos estas duas ideias, que embora distintas e muitas vezes contrárias, efetuam uma ação muito semelhante em nossa imaginação, e por isto, nossa mente passa facilmente de um objeto ao outro, fazendo-nos crer que contemplamos um objeto contínuo:

Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. Embora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma identidade perfeita, considerando-a como invariável e ininterrupta. Nossa propensão para este erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que o cometemos antes mesmo de nos darmos conta disso. E, mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um modo mais exato de pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação. Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. (HUME, 2009a, p.286)

A identidade que atribuímos aos objetos e a nós mesmos nada mais é que uma ficção criada pela imaginação de uma sucessão de partes conectadas por semelhança e causalidade. Estas relações também são as responsáveis pela nossa noção de diversidade, uma vez que são elas a fazerem a conexão entre os diferentes objetos. A única forma, segundo Hume, de

demonstrar esta ficção da mente nas noções de identidade e de diversidade é através da experiência e da observação diária.

Antes de tratar da identidade de animais e plantas Hume examina o que se passa em nossa mente quando atribuímos identidade a objetos inanimados. Pensemos em uma massa de matéria, diz ele, suas partes são contíguas e conectadas. Atribuiremos identidade a esta massa se suas partes continuarem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, mesmo que elas se movimentem e mudem de lugar. Se, por exemplo, adicionarmos ou subtrairmos uma pequena quantidade a esta massa, nossa mente continuará a atribuir a mesma identidade anterior, mesmo que a rigor a massa tenha sofrido uma mudança. Isto acontece, de acordo com Hume, porque a transição entre a ideia do objeto antes da mudança e a ideia depois da mudança é suave e fácil, e por isto a nossa imaginação nos faz crer que se trata do mesmo objeto. Mas isto só ocorrerá nos casos em que a proporção da parte em relação ao todo for pequena: “A adição de ou subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos.” (HUME, 2009a, p.288)

Ao modificarmos parte considerável de um dado objeto destruímos sua identidade, mas se a mudança for gradual e insensível nossa tendência será considerar que o objeto continua sendo o mesmo. A razão disto é que, novamente, a mente sente facilidade em passar de um momento ao outro como se fosse uma percepção contínua, atribuindo assim identidade e existência contínua a tal objeto.

Assim como as identidades que atribuímos aos objetos, animais e plantas, a identidade pessoal não passa de uma ficção de nossa mente. Hume acrescenta outro argumento: apesar de atribuímos identidade à mente, ela não é capaz de juntar as diversas percepções que a permeiam. Cada percepção continua a ser única, distinguível e separável das demais, e apesar disto, supomos que todas as nossas percepções estão unidas pela identidade. Para Hume isto suscita a seguinte questão:

ela [a identidade] é algo que realmente vincula nossas diversas percepções, ou apenas associa suas ideias na imaginação? Em outras palavras, quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, observamos algum vínculo real entre suas percepções, ou apenas sentimos um vínculo entre as ideias que formamos dessas percepções? (HUME, 2009a, p. 292)

Em sua teoria das ideias Hume demonstrou que o entendimento não observa uma real relação entre os objetos; só há associação entre ideias e impressões. A identidade não é a união entre as diferentes percepções, mas apenas uma qualidade que atribuímos à união de suas ideias na imaginação. A única forma de unir as ideias é por meio de três relações:



contiguidade, semelhança e causa e efeito, e, afirma Hume, é de uma ou mais dentre estas relações que a identidade depende. Estas relações permitem à mente formar cadeias ininterruptas de ideias conectadas, de maneira que a transição entre uma ideia e outra se dê facilmente.

Já de início Hume nega que a contiguidade tenha alguma influência na mente quando o assunto é identidade. Mas ele não justifica esta tese. A relação de semelhança atua junto da memória para facilitar o trabalho da imaginação, ao conduzir de um elo ao outro. É em razão da memória que a relação de semelhança consegue trabalhar: precisamos preservar uma parte considerável de todas as nossas percepções passadas, a fim de que a semelhança encontre as ideias e impressões que devam se relacionar.

O problema é que não nos lembramos de tudo, ou mesmo da maioria de nossas experiências. Não nos lembramos de quando nascemos, nem nos lembramos de tudo que nos acontece no decorrer de um mesmo dia. Logo, apenas a relação de semelhança não é suficiente para que criemos a noção de identidade pessoal. É a relação de causa e efeito que nos dá a ideia de continuidade da existência do *eu*, mesmo quando não temos nenhuma lembrança desta existência.

Estas lacunas que temos em relação à nossa existência são preenchidas pelas ideias trazidas à tona na cadeia de causa e efeito. Mas, após esclarecer o lugar da imaginação na nossa noção de *eu*, Hume reafirma o papel desempenhado pela memória. É ela que revela a identidade pessoal antes de produzi-la, ao reter a noção de causalidade, e com isto nos faz abarcar a relação de causa e efeito para além do que realmente guardamos na memória. A nossa crença na causalidade nos faz supor que existimos continuamente, ainda que haja diversos momentos da nossa existência dos quais não nos lembramos.

O *TNH* foi escrito com a intenção de introduzir o método de Newton na “ciência do homem”<sup>7</sup>. O objeto de interesse em tal estudo seria os fenômenos mentais. O problema é que, para Hume, a mente nada mais é que um “feixe de percepções”, e esta definição parece trazer mais problemas do que resolver. O que nos permite afirmar que estas percepções pertencem a uma única mente? Se a mente nada mais é que uma ficção, o que nos leva a pensar que há um *eu*? Segundo Hume a “coisa” que se pergunta o que é, que comete enganos, cria ficções, faz inferências, pensa e sente, nada mais é que um feixe de percepções.

---

<sup>7</sup> HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009ª. p. 19-24.

Como afirmamos acima, Hume não acredita que apenas a semelhança seja suficiente para nos proporcionar uma noção do *eu*, pois esta relação necessita da memória para criar uma cadeia de percepções, e esta faculdade falha na maioria das vezes. Assim, o *eu* não pode ser construído exclusivamente pela semelhança. Então se faz necessária a causalidade. Embora a causalidade consiga formar cadeias de percepções muito mais “fortes” que a semelhança, não é muito claro que ela consiga nos fazer acreditar em um feixe de percepções como uma única mente. Stroud (1977, p.124-7) defende que as relações de semelhança e causalidade não são suficientes para criar a ficção da identidade, por dois motivos: primeiramente, porque uma percepção na mente de uma pessoa pode causar uma percepção na mente de outra; e em segundo lugar, porque nem todas as nossas percepções, e este é o caso da impressão de sensação, são relacionadas por semelhança e causalidade.

Suponhamos que haja uma regularidade entre as percepções, e que toda vez que um A ocorra, ocorra um B, e toda vez que um B ocorra, ocorra um C, mas que tudo isto ocorra em mentes diferentes, ou seja, o A ocorre em uma mente A, o B em uma mente B e o C em uma mente C. Nada nos impediria de chamar estas percepções de uma cadeia causal, embora ela seja transpessoal. Para Stroud (1977, p.125), nada na teoria causal de Hume nos impede de pensar em uma cadeia de percepções relacionadas causalmente, e que aconteça em diferentes mentes. Podemos assim pensar num feixe de percepções em que uma mente tem uma percepção A que causa uma percepção B em outra pessoa, e esta causa uma percepção C em uma terceira pessoa. Ninguém afirmaria que este feixe de percepções seria uma única mente. A Hume restaria, segundo Garrett (1997, p.172), duas respostas: (1) afirmar que estes feixes pertencem a um único grande feixe, ou (2) defender que, apesar desta relação causal entre as percepções, trata-se de diferentes feixes de percepções. Certamente, a última resposta seria a mais plausível para o filósofo.

A regularidade necessária para criar um feixe de percepções por causalidade é tal que seria impossível encontrá-la no mundo real. Uma cadeia causal como defendida por Hume é uma experiência do tipo que quando ABCDEFGH acontece, cada uma destas percepções tem de ser a causa da percepção seguinte. Por exemplo, toda vez que A surgir teremos, necessariamente, B, e assim sucessivamente. Mas nossa experiência não funciona desta forma. Não é verdade que toda vez que temos tal percepção, outra percepção previamente definida se segue. Isto também não quer dizer que não exista nenhum tipo de conexão causal. Hume estabelece em sua teoria do conhecimento que toda ideia simples é causada por uma impressão simples. Mas, de acordo com Stroud (1977, p.126), não é desse tipo de causalidade que Hume necessita para mostrar como atribuímos identidade a nós mesmos. O princípio da

cópia é uma conexão causal “vertical” da impressão para a ideia e, às vezes, desta para outras ideias e impressões; a conexão causal da qual Hume necessita teria que ser “horizontal”, ou seja, ao longo das séries inteiras de percepções que nós temos. E isto Hume não consegue estabelecer. Por exemplo, quando tenho a impressão de uma árvore e logo em seguida tenho a impressão de um prédio, não há qualquer relação causal entre estas impressões de sensação: a primeira não é a causa da segunda.

Quanto às nossas impressões de sensação, Hume não sabe explicar exatamente como elas surgem na mente:

[...] *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor do nosso ser. (HUME, 2009a, p.113)

Já no livro II, Hume afirma: “é preciso que algumas impressões apareçam na alma sem que nada as introduza.” (HUME, 2009a, p.311). Em nenhum momento Hume questiona a possibilidade de algumas impressões de sensação se originarem de outras impressões de sensação. A imprecisão de Hume com relação à origem da impressão de sensação implica que não haveria uma única cadeia causal formando uma única mente.

No *Apêndice*, Hume retorna à questão da identidade: “[...] ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal abismo que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes.”<sup>8</sup> (HUME, 2009a, p.671-2). O desabafo de Hume não deixa claro quais são as incoerências que ele encontrou em sua investigação acerca da identidade pessoal.

Hume se dá conta de que sua teoria acerca da identidade pessoal deixa lacunas, mas também não quer abrir mão de dois princípios de sua teoria do conhecimento: o da *cópia* e o da *distinção*. O primeiro afirma que todas as nossas ideias simples são retiradas de percepções anteriores, o segundo afirma que tudo o que é distinto é distinguível, e tudo que é distinguível pode ser separado pela imaginação. São dois princípios que parecem funcionar muito bem sozinhos, mas que quando dirigidos para a questão da identidade criam um problema. O problema é: como estas diversas percepções deixam de ser apenas um fluxo constante e passam a ser a ficção que chamamos de *eu*? O fenômeno da identidade é criado em dois momentos: (1) há o fluxo constante das percepções originadas de objetos sem qualquer

---

<sup>8</sup> STROUD, B. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. New York: Routledge, 1977. p. 123-124. Para o autor, a explicação de Hume acerca da identidade pessoal é mais breve e superficial do que sua discussão sobre a existência e continuidade dos objetos externos. O retorno ao tema no *Apêndice* apenas demonstraria que Hume não deu uma explicação satisfatória do assunto, e que estava profundamente perturbado com isto.

vínculo real entre eles; (2) as relações de semelhança e causalidade conectam estas percepções, e então surge o *eu*. Assim cria-se uma ficção a qual todas as percepções se remeteriam, mas ao mesmo tempo esta não seria uma percepção, por entrar em conflito com o “*princípio de distinção*”:

Em suma, há dois princípios que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe uma conexão real entre existências distintas*. Se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma. (HUME, 2009a, p. 674, grifo do autor)

Por que Hume pensa que estes princípios são inconciliáveis, quando obviamente não o são? Na verdade estão na base de toda sua teoria, e em nenhum outro momento Hume parece se sentir desconfortável ou ter percebido qualquer erro nestes princípios. Ideias fundamentais como a da causalidade e a da existência contínua de objetos externos utilizam estes mesmos princípios. Então, a questão que podemos nos fazer é a seguinte: qual é a diferença entre estas ideias e a ideia do *eu*?

Hume termina a discussão no *Apêndice* sobre a identidade pessoal recorrendo a uma posição cética, e admitindo não conseguir sair desse impasse, embora negue que a questão seja insuperável.

## 1.2 A identidade enquanto diz respeito a nossas paixões e interesse

No livro II a identidade pessoal não é tratada de forma sistemática. Mas ainda no livro I em dois momentos Hume apresenta a distinção que fez com relação ao *eu*: no já citado (HUME, 2009a, p. 285-6), e mais adiante, na mesma seção (HUME, 2009a, p.294). Neste parágrafo ele afirma o seguinte:

Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros. (HUME, 2009a, p.294)

Deste modo, Hume revela a complementação entre a identidade pessoal investigada no livro I e a que ele apresentará no livro II. Neste livro a questão da identidade está implícita na investigação das paixões. Como trataremos das paixões nos capítulos seguintes, não se faz necessário apresentar a investigação de Hume sobre este tema. Mas o que o livro II deixa claro, é que Hume acredita que temos um *eu*: “[...] o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima.” (HUME, 2009a, p.311) Temos uma ideia do *eu*; o que Hume nega no livro I é que tenhamos uma ideia

simples: a ideia do *eu* é complexa. Em sua teoria do conhecimento, Hume formulou o seguinte princípio: *todas as nossas ideias simples são cópias de impressões simples*. Nossas ideias complexas não são causadas por impressões, mas formuladas pela faculdade da imaginação: “Observo que muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como ideias.” (HUME, 2009a, p.27)

A formulação de Hume sobre o *eu* no livro I tem como objetivo negar duas concepções correntes de identidade pessoal: a noção de um *eu* substancial<sup>9</sup>, e a noção de um *eu* simples e idêntico. De acordo com Capaldi: “O ponto principal da discussão [*acerca do eu*] no livro I é expor a crença em um *eu* simples, e assim uma ideia simples do *eu* como um mito.” (CAPALDI, 1989, p. 170, tradução nossa)<sup>10</sup>. Logo, não há qualquer imprecisão ou contradição por parte de Hume quando fala em ideia do *eu*.

A continuação, mesmo que de maneira implícita, da discussão sobre a identidade pessoal no livro II do *TNH* demonstra que, para Hume, a investigação formulada no livro I ficaria incompleta sem a discussão acerca das paixões. Segundo Jane McIntyre (2009, p.191), ao tratar do *eu* em relação ao interesse próprio Hume está se inserindo em um debate que, após a investigação lockeana, ganhou fôlego com nomes como Clarke e Butler. Para estes, respondendo as negações de Locke sobre um *eu* substancial, se retirássemos a substancialidade do *eu*, que supostamente faz com que ele permaneça o mesmo ao longo do tempo, não haveria responsabilidade moral. Não haveria qualquer substância idêntica que existisse no passado, no presente e no futuro, portanto, a pessoa não poderia ser responsabilizada por suas ações passadas, visto não ser mais a mesma que as cometera, tampouco sofrer as consequências futuras por seus atos presentes. Esta crítica pode ser endereçada ao próprio Hume, posto que, tal como Locke, nega o *eu* substancial.

A resposta a este problema pode ser encontrada no livro II. Enquanto no livro I Hume formulou uma análise negativa da natureza humana, e assim, da identidade pessoal, no livro seguinte apresenta uma análise positiva.<sup>11</sup> O *eu* não é uma substância simples idêntica ao longo dos anos. A identidade pessoal nada mais é que uma ficção criada pela imaginação. A análise sistemática efetuada por Hume não tem a função de negar a existência de um *eu* ou sua ideia, serve somente para criticar as interpretações anteriores sobre o assunto.

---

<sup>9</sup> Esta discussão se inicia na seção 5 do *TNH*, intitulada *Da imaterialidade da alma*

<sup>10</sup> O texto em língua estrangeira é: “The main point of the discussion in Book I is to expose the belief in a simple self and thereby a simple idea of the self as a myth.”

<sup>11</sup> CAPALDI, N. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1989. p. 170-1.

Mas se a ideia de *eu* é complexa, como a adquirimos? A resposta de Hume é: por meio da ação. É enquanto agentes e sujeitos das paixões de orgulho e humildade que a ideia de *eu* emerge. No livro I Hume estava exclusivamente interessado em descrever o *eu* em relação a sua dimensão mental, portanto, quando afirma que nada mais somos que um feixe de percepções, está se referindo apenas a uma dimensão do *eu*. A outra dimensão só pode ser avaliada quando afetada pelas paixões e enquanto ser moral.

As paixões são divididas em dois tipos, conforme a origem: diretas são aquelas que surgem imediatamente do prazer e da dor, e indiretas são aquelas que surgem indiretamente do prazer e da dor, por requererem uma relação entre impressões e ideias.

As paixões indiretas de orgulho e humildade têm como objeto o *eu*, são impressões de reflexão, e por isto necessitam de uma ideia anterior que as causem. As ideias que as causam são frutos da memória, e não passam de cópias dos prazeres e dores passadas. As paixões de orgulho e humildade, posteriormente, causarão outra ideia: a do *eu*.

As sensações de prazer e dor estão relacionadas umas às outras por meio da semelhança e da causalidade. O prazer que sinto ao recordar algum ato nobre realizado no passado é relacionado por semelhança ao prazer que sinto no momento presente. Assim, esta relação assegura que as sensações que experimentei pertençam ao *eu* no presente. A ação passada só causará prazer se for recordada com orgulho; esta paixão é formulada por Hume como constituída de uma dupla relação entre impressões (a impressão agradável do passado e a sensação prazerosa do orgulho no presente) e ideias (a ideia da ação realizada e a sua relação com o *eu*).

Além de lembrarmos atos passados, nos preocupamos, planejamos, somos motivados, ou evitamos algo por recompensas e punições, prazeres e dores que projetamos receber ou sentir. Este interesse pelo futuro é explicado por Hume por meio da relação de causalidade. Jane McIntyre (2009, p.193) afirma que no livro II o filósofo introduz uma relação causal nova ao discutir as questões referentes à vontade, à liberdade e à necessidade: trata-se da relação entre intenção e ação. Segundo Hume: “nenhuma união pode ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres” (2009a, p.440). Estamos de tal modo acostumados a vermos uma união entre determinadas ações e seus motivos ou intenções que acreditamos existir uma conexão causal de necessidade, ou seja, cremos que uma ação deve sempre ser precedida de certa intenção: “ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferências concernentes às ações humanas, e que tais inferências se fundam na experiência da união constante de ações semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes” (HUME,2009a, p.445). Sempre pensamos a nossa vida como

uma relação causal entre o que fizemos no passado, o que fazemos no presente e o que faremos no futuro. Acreditamos que este conjunto de ações, motivos, intenções e planejamentos fazem parte de quem somos.

Minha preocupação presente comigo mesmo no futuro é explicada por Hume pelo princípio da simpatia. Embora a simpatia seja descrita em muitos momentos como a capacidade da mente de passar da ideia de nós mesmos à ideia de outro, isto é, como princípio interpessoal, ela também é capaz de assimilar nosso *eu* presente a um *eu* futuro. Segundo Hume:

Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente. (HUME, 2009a, p.420)

Hume defende ser o princípio da simpatia, associado à relação causal entre intenção e ação, o responsável pelo interesse que temos pelas ações, prazeres e dores futuras:

Esta consideração explica porque, apesar de não haver identidade estrita do eu através do tempo, identificamos um interesse futuro como nosso próprio. Uma mera ficção da imaginação não teria influência sobre as paixões, de acordo com Hume, mas a simpatia com um eu futuro pode servir como a motivação para a ação. Isto não ocasiona, contudo, que sempre ajamos com base neste interesse futuro. Pensar em mim mesmo num ponto do tempo no futuro requer que eu trace uma cadeia causal entre eu e este tempo futuro (T 2.3.6.10, 2.3.7.2). (McINTYRE, 2009, p. 195, tradução nossa)<sup>12</sup>

Uma análise da identidade pessoal na filosofia humeana é incompleta se não levar em consideração as duas dimensões do *eu*: a que diz respeito ao entendimento e a que diz respeito às paixões. Capaldi (1989, p.162) defende que enquanto o livro I do *TNH* é a análise negativa da perspectiva racionalista, o livro II é a análise positiva da filosofia de Hume. É preciso retirar do caminho do pensamento os erros cometidos por uma perspectiva racionalista, para em seguida introduzir o fundamento da teoria moral, a teoria das paixões. E o mesmo acontece acerca da identidade pessoal: a análise da dimensão do pensamento e da imaginação é negativa, a análise da dimensão referente às paixões e interesse é positiva. É somente se consideramos esta separação entre os livros que conseguimos entender porque Hume encerra uma discussão epistemológica e passa, logo em seguida, à discussão de princípios intersubjetivos como a simpatia.

---

<sup>12</sup> O texto em língua estrangeira é: “This account explains why, even though there is no strict identity of the self through time, we identify a future interest as our own. A mere fiction of the imagination would have no influence on the passions, according to Hume, but sympathy with a future self can serve as the motivation for action. This does not entail, however, that we always act on the basis of that future interest. To think of myself at a point of time in the future requires that I trace a causal chain between myself and that future time (T 2.3.6.10, 2.3.7.2).”

O *eu* só pode ser completamente explicado por Hume quando pensado a partir das paixões; é apenas por meio da ação como objeto das paixões indiretas que o *eu* pode emergir como ideia complexa. E, novamente, a simpatia tem um importante papel na explicação da formação destas paixões.

### 1.3 Orgulho, humildade, amor, ódio e piedade

É significativo que a última análise de Hume no livro I seja o *eu*, pois é a esta sucessão de impressões e ideias que o filósofo aponta no livro II como objeto das paixões indiretas. O *eu* é descrito neste livro como mente e corpo (HUME, 2009a, p.337), e novamente na *Dissertação sobre as paixões* (1757) (HUME, 2011, p.381). É necessário pensar em um *eu* encorpado, que age, pensa e sente em comunidade com outros *eus*. E este é o papel do livro II: demonstrar como o *eu* sai de seu isolamento mental e se sociabiliza, abrindo caminho para a discussão moral do livro III.

As paixões, afirma Hume, são existências originais sem qualidade representativa<sup>13</sup> e ao contrário das ideias não nos dão nenhum conhecimento da realidade. Orgulho e humildade, embora paixões contrárias, isto é, embora não possam ser sentidas ao mesmo tempo, partilham do mesmo objeto, o *eu*: “é evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo objeto. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima.” (HUME, 2009a, p.311).

Só sentimos orgulho ou humildade de algum objeto que está relacionado a nós mesmos. Por exemplo, não nos sentimos orgulhosos da casa de nosso vizinho. Após descobrir o objeto para o qual se direcionam as paixões de orgulho e humildade, Hume investiga quais as possíveis causas destas paixões e nega veementemente que seja o *eu*. Assim, temos uma paixão ou uma impressão situada entre duas ideias: a ideia, causa da paixão e que está à pessoa conectada, e a ideia do *eu* para a qual a paixão, após ser despertada pela primeira ideia, dirige seu olhar.

Quando sentimos orgulho ou humildade, três pontos precisam estar presentes: um sujeito, um objeto e uma qualidade. Por exemplo, tenho uma bela casa da qual me orgulho. O *eu* é o objeto de meu orgulho, a casa o sujeito, e sua beleza a qualidade da qual me orgulho.

---

<sup>13</sup> HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009. p.451



Após esta divisão, resta a Hume explicar como estas ideias e impressões atuam na mente para originar estas paixões. São três os princípios que explicam as paixões indiretas: (1) a associação entre ideias, (2) a associação entre impressões, e (3) uma dupla associação entre ideias e impressões. Para Hume, as ideias se associam por semelhanças, por contiguidade no tempo e no espaço e por causa e efeito, enquanto as impressões se associam exclusivamente por semelhança. Por exemplo, um sentimento de tristeza pode dar origem à raiva, a inveja à malevolência, e assim sucessivamente.

Assim temos as seguintes propriedades referentes a estas paixões: (1) o *eu* é sempre seu objeto; (2) o orgulho é sempre prazeroso, a humildade, sempre dolorosa. E, no tocante às suas causas, podemos afirmar que: (1) a causa destas paixões sempre está relacionada com o *eu*; (2) a causa destas paixões produz prazer ou dor, independente das próprias paixões.

Voltemos ao exemplo da bela casa. A beleza da casa nos causa prazer independentemente da paixão de orgulho, e sua feiura nos causa desprazer, independentemente da paixão de humildade que possa nos fazer sentir. Mas o sujeito desta qualidade, neste caso a casa, deve estar relacionado conosco:

Comparo, portanto, essas duas propriedades *estabelecidas* das paixões – a saber, seu objeto, que é o eu, e sua sensação, que é prazerosa ou dolorosa – com as duas propriedades *supostas* das causas – sua relação com o eu e sua tendência a produzir dor ou prazer, independentemente da paixão; e imediatamente descubro que, se considerar essas duas suposições como sendo corretas, o verdadeiro sistema se impõe a mim com uma evidência irresistível. A causa que suscita a paixão está relacionada com o objeto que a natureza atribuiu à paixão; a sensação que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação da paixão. Dessa dupla relação, de ideias e impressões, é que deriva a paixão. Uma ideia converte-se facilmente em sua ideia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela. Quão mais fácil não deve ser tal transição quando esses movimentos se auxiliam um ao outro e quando a mente recebe um duplo impulso das relações de suas impressões e ideias! (HUME, 2009a, p. 321, grifo do autor)

Há na emergência das paixões de orgulho e humildade duas ideias relacionadas e duas impressões relacionadas: a ideia de *eu* associada à ideia do objeto do qual nos orgulhamos ou não, e as impressões de prazer ou dor, que se associam por semelhança. É esta dupla relação que Hume responsabiliza pela força destas paixões.

De acordo com Capaldi (1989, p.161-2) há três importantes princípios na teoria humeana: o primeiro é o *princípio da cópia*, o qual defende que todas as nossas ideias simples em sua primeira aparição procedem de uma impressão. O segundo princípio é o da *distinção*, ou seja, tudo que a imaginação constata ser distinguível é capaz de existir separadamente, e, por fim, o princípio da *comunicação de vivacidade* entre impressões e ideias. Hume deixa claro que a teoria acerca das paixões reafirma o que já descobrira acerca do entendimento: o

princípio de comunicação de vivacidade explica a crença no livro I e as paixões no livro II. A presença deste princípio na explicação do surgimento da crença nada mais é que um prelúdio de sua eficácia: as paixões indiretas só podem ser explicadas pelo princípio de comunicação de vivacidade, que, por sua vez, pressupõe a dupla relação entre impressões e ideias.

Orgulho e humildade são impressões de reflexão que precisam de uma ideia precedente que as origine. Esta ideia precisa passar a vivacidade que adquiriu de uma impressão precedente. A transferência de vivacidade ocorre da seguinte maneira: 1) há a ideia de prazer ou dor, 2) há a impressão de prazer ou dor que se associa à impressão do orgulho ou da humildade, 3) esta última reaviva a ideia do *eu*. Assim temos uma cadeia de transferência da primeira ideia para a primeira impressão, em seguida, para a segunda impressão, e desta para a segunda ideia.

Após reconhecer a dupla relação entre impressões e ideias, Hume passa a investigar quais são as causas comuns destas paixões, e uma em especial, que ele afirma ser secundária, nos interessa neste momento. As causas apontadas por Hume são: a beleza e a deformidade, o vício e a virtude, as vantagens e as desvantagens externas e, por fim, o amor à boa reputação. Em todas estas causas Hume aponta a mesma dupla relação entre impressões e ideias, mas apenas na última emprega o mecanismo da simpatia.

Há na natureza humana, afirma Hume, uma “propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes e contrários aos nossos” (HUME, 2009a, p. 351). A simpatia é utilizada em seu estudo das paixões para explicar a comunicação ou transferência de vivacidade que acontece entre a ideia e a impressão.

Os afetos que são transmitidos por simpatia são percebidos pela expressão no rosto ou nas palavras das pessoas com as quais simpatizamos, ou seja, são transmitidos por signos externos e por efeitos oriundos destes afetos. O mecanismo funciona da seguinte maneira: há um observador, há um sujeito, há a emoção deste sujeito e a ideia do observador desta emoção. Por meio de uma inferência causal o observador consegue criar pela imaginação uma ideia acerca da emoção que acredita sentir a outra pessoa, esta ideia é avivada pela impressão do *eu* até se tornar uma impressão, isto é, uma paixão semelhante à paixão que o observador acredita ser sentida por outro.

A imaginação também trabalha por meio das relações de contiguidade e semelhança. Hume afirma que há grande semelhança entre todas as criaturas humanas: todas as paixões que observamos nas outras pessoas somos, em alguma medida, capazes de sentirmos. Assim como a nossa estrutura corporal se assemelha, embora com diferenças de tamanhos e formas,

as mentes humanas são muito semelhantes, e é isto que nos capacita compartilhar dos sentimentos alheios. É claro que, se, além desta semelhança de estrutura, houver semelhança nas maneiras, caracteres, países ou línguas, a força da simpatia será muito mais forte e efetiva. Quando estamos em um país estranho e casualmente encontramos alguém de nosso próprio país, nosso coração não apenas se enche de alegria, mas também ficamos mais propensos a simpatizar com os sentimentos desta pessoa do que os de outras com as quais convivemos naquele mesmo lugar.

E a relação de contiguidade fortalece ainda mais a simpatia. É muito mais fácil simpatizarmos com pessoas que partilham do mesmo espaço e do mesmo tempo que os nossos. A distância temporal ou espacial diminui o efeito da simpatia até quase anulá-lo. Mas, além da semelhança e da contiguidade, a relação de causalidade também exerce uma forte influência: em diversos momentos Hume ressalta que a consanguinidade é uma espécie de causalidade, e que quando unida às relações de semelhança e contiguidade, faz com que o efeito da simpatia seja mais forte.

O mecanismo da simpatia começa com uma crença dos sentimentos alheios: esta crença baseia-se nos diversos sinais que emitimos quando sentimos algo. Por exemplo, ao vermos uma pessoa que dê todos os sinais de sentir dor de dente, podemos imaginar sua dor, mesmo sem haver experimentado esta dor específica, mas isto não quer dizer que também sentiremos dor de dente. Por ser um mecanismo que pressupõe uma crença, a simpatia requer uma fonte de vivacidade: a impressão do *eu*.

Após uma explicação geral sobre o que entende por simpatia, Hume passa a investigar como este princípio funciona a fim de suscitar orgulho ou humildade. O elogio ou a censura causa prazer ou desprazer naqueles a quem se dirigem, e são capazes de gerar orgulho ou humildade. Este efeito só é possível com a simpatia. Sentimos prazer no elogio dos outros somente porque percebemos seu prazer em uma qualidade que possuímos. Assim, a ideia que temos desta emoção se torna uma impressão dirigida à mesma qualidade que o observador elogiou.

As paixões indiretas de orgulho e humildade, e amor e ódio são impressões simples, por este motivo Hume não se preocupa em dar maiores explicações sobre o que são exatamente, por considerar que cada um poderia saber ao senti-las, sendo emoções naturais e comuns à natureza humana. Quando termina a discussão do primeiro par e inicia a do segundo, tampouco se preocupa em dar uma definição, afirmando deste modo a semelhança entre os dois pares de paixões. Orgulho e humildade, e amor e ódio partilham das mesmas causas, o que diferencia os dois pares são os objetos aos quais se dirigem: enquanto no

primeiro par o objeto é o próprio *eu*, no segundo é o *eu* de outro. Mas Hume reafirma nesta investigação a importância da dupla relação entre impressão e ideia na emergência deste outro par de paixões. Para demonstrar a tese de que estes dois pares de paixões provêm da dupla relação entre impressão e ideia, Hume propõe seis experimentos:

O primeiro experimento revela que se um objeto não causar prazer ou dor ou se não tiver qualquer relação de propriedade com alguma pessoa, ele não causará nenhuma destas paixões. O exemplo utilizado por Hume é o de uma pedra ou qualquer outro objeto corriqueiro, que por ser algo simplório não poderá despertar qualquer emoção, seja ela de orgulho ou de humildade, se no caso do próprio sujeito, seja de amor ou de ódio, no caso de um observador em relação à outra pessoa. No segundo experimento há a relação de propriedade, mas não há a produção de prazer ou desprazer relacionada ao objeto. Aqui não há a dupla relação, pois a propriedade é uma relação entre ideias apenas, assim não surge a relação entre impressões. Já no terceiro experimento, há o prazer ou o desprazer, mas não há a propriedade, e, portanto, não surge a dupla relação. No quarto experimento, Hume propõe que exista tanto a relação de propriedade quanto os sentimentos de prazer e desprazer, e assim surgem as paixões. No quinto experimento, Hume aponta a possibilidade de uma transição entre o amor e o orgulho e entre o ódio e a humildade. Neste caso é necessário que a outra pessoa, por quem sinto amor ou ódio, esteja relacionada a mim por consanguinidade ou amizade, para que a transição seja feita. No sexto experimento as paixões são direcionadas a nós mesmos, e não mais ao outro, e mesmo no caso das relações de consanguinidade ou amizade permanecerem não há a passagem do orgulho para o amor, ou da humildade para o ódio. A dificuldade que surge neste experimento para Hume é de conseguir explicar como causas semelhantes à do experimento anterior não produziram efeitos semelhantes, visto que há neste caso, como no outro, a dupla relação. Para Hume, há duas características da transferência de vivacidade que nos ajuda a compreender este fenômeno: a facilidade da imaginação de passar de ideias mais obscuras para as mais vívidas e sua dificuldade de fazer o contrário, e a grande vivacidade da ideia do próprio *eu* em comparação com a ideia que temos dos sentimentos e paixões dos outros. Por isto, a transição do orgulho para o amor e da humildade para o ódio é muito mais difícil.

Hume salienta que algumas pessoas podem ver uma contradição entre este fenômeno e o da simpatia, mas nega que haja qualquer dificuldade aqui:

[...] na simpatia, nossa própria pessoa não é objeto de nenhuma paixão, e não há nada que fixe nossa atenção sobre nós mesmos, como ocorre no caso presente, em que, por suposição, somos movidos pelo orgulho ou pela humildade. (HUME, 2009a, p. 375)

Outra paixão explicada por Hume pelo princípio da simpatia é a piedade. Esta paixão traz uma dificuldade adicional para o autor, visto que se associa com o amor e a benevolência, enquanto a malevolência ou a inveja se associa ao ódio e à raiva. O problema é que, ao contrário das paixões a que se associa, a piedade nos causa desprazer ao observar a miséria ou desgraça dos outros, enquanto a malevolência nos causa prazer diante do mesmo quadro:

O problema é que sua [do Hume] apresentação da teoria da “dupla relação”, até este ponto, tinha apenas associado paixões pela semelhança hedônica delas. Contrário ao que esta teoria predicaria, os prazeres do amor e da benevolência estão conectados com a piedade, uma *dor* causada pela apreciação do sofrimento de outro. Novamente, as paixões desprazerosas do ódio e da raiva estão associadas à malevolência, um prazer no infortúnio alheio. Então, malevolência e piedade parecem estar no lugar errado.<sup>14</sup> (BAILLIE, 2000, p.64, tradução nossa)

Para superar esta aparente contradição, Hume propõe uma resposta em duas partes. Na primeira parte acrescenta outro princípio à associação entre impressões, o princípio da “*direção paralela entre impulsos*”. Ora, afirma Hume, as impressões não se associam apenas quando suas sensações são semelhantes, mas também quando seus impulsos ou direções são semelhantes, isto nos faz entender porque apesar da piedade assemelhar-se ao ódio e à raiva ao causar dor, ela se assemelha ao amor e à benevolência ao desejar o bem estar do outro. Hume dá o seguinte exemplo como prova de sua afirmação: em um caso duas pessoas firmaram sociedade e em outro competem entre si; no primeiro caso, sentirão amor uma pela outra por causa da união de seus interesses, já no segundo, a disputa entre elas causará ódio.

A segunda parte do argumento considera o papel da simpatia na emergência destas paixões, mas neste momento Hume dá-se conta de que o princípio da direção paralela entre os impulsos contradiz o que até então estabelecera acerca da relação da simpatia com as paixões. A riqueza e o poder, ou a pobreza e a inferioridade, causam amor ou ódio naquele que as contempla, por conta de uma simpatia que experimenta no prazer ou desprazer que observa na pessoa que possui estas qualidades. Mas, neste novo princípio defendido por Hume, não é o prazer ou o desprazer presente que causam as paixões, e sim a tendência geral da própria paixão. Para sair deste impasse, Hume diferencia duas simpatias diferentes, uma forte ou extensiva e outra fraca:

---

<sup>14</sup> O texto em língua estrangeira é: “The problem is that his presentation of the ‘double relation’ theory, up to this point, has only associated passions by their hedonic resemblance. Contrary to what this theory would predict, the pleasures of love and benevolence are connected with pity, a *pain* caused by appreciation of another’s suffering. Again, the unpleasant passions of hatred and anger are conjoined with malice, a *pleasure* in another’s misfortune. So malice and pity seem to be in the wrong place.”

Mencionei duas causas diferentes das quais pode resultar uma transição entre as paixões: uma dupla relação, de ideias e de impressões, e (o que é semelhante) uma conformidade entre a tendência e direção de dois desejos quaisquer derivados de princípios diferentes. Afirmo agora que, quando a simpatia com o desprazer é fraca, ela produz ódio ou desprezo, pela primeira causa; quando é forte, produz amor ou ternura, pela segunda. Essa é a solução da dificuldade acima mencionada, que parece tão premente. (HUME, 2009a, p. 419-20)

Enquanto a simpatia fraca é limitada ao estado presente, a simpatia forte não se limita ao tempo presente. Então podemos ter uma simpatia fraca por um necessitado e seu sofrimento, o que nos faz sentir repulsa e ódio por seu estado deplorável. Estes sentimentos ocorrem devido a nossa pouca empatia, além de nossa pouca propensão a nos imaginarmos em tal situação. Segundo Hume, nossa simpatia é minimizada pelo *princípio da comparação*:

Um determinado grau de pobreza produz desprezo, mas um grau a mais causa compaixão e benevolência. Podemos dar pouco valor a um camponês ou a um criado, mas quando a infelicidade de um mendigo parece muito grande, ou é retratada em cores muito vivas, simpatizamos com ele em suas aflições, e sentimos em nosso coração sinais evidentes de piedade e benevolência. (HUME, 2009a, p.422)

É inegável que somos capazes de nos preocuparmos com a sorte de alguém não apenas no momento presente, como também no futuro. Para que a simpatia seja capaz de despertar a piedade, é necessário que algo no presente nos indique que ocorrerá algo no futuro digno deste sentimento. De acordo com Hume, é preciso que a infelicidade presente da pessoa exerça forte influência sobre quem simpatiza, de modo que a vividez desta ideia se relacione a todas as ideias que a ela se ligam. Se esta vividez diminuir, a simpatia também diminuirá e por isto não me interessarei por sua sorte futura. Assim, a simpatia extensa tem como resultado a piedade, porque considera toda a sorte da pessoa, não somente no momento presente, enquanto a simpatia fraca leva em consideração apenas a dor presente, o que nos leva ao ódio ou ao desprezo.

Mas quando simpatizamos fortemente com alguém e a vemos padecer de alguma dor, em lugar de sentirmos piedade, sentimos horror por sua sorte. Isto ocorre porque, diz Hume, quando algum mal absorve toda a nossa atenção, ele impede o funcionamento desta dupla simpatia.

Hume finaliza a discussão sobre as paixões indiretas admitindo a ineficiência de sua teoria da dupla relação entre impressões e ideias para explicar completamente a emergência das diversas paixões. No caso das paixões do orgulho, da humildade, do ódio e do amor apenas a dupla relação auxiliada pelo princípio da simpatia são suficientes, mas ao explicar a emergência das paixões que surgem a partir do amor ou do ódio como a dupla piedade e malevolência, é necessário o recurso a outro princípio e a divisão da simpatia em fraca e forte

As paixões de orgulho e humildade não tem, imediatamente, a capacidade de nos motivar a agir, diferentemente das paixões do amor e ódio que nos leva a ação. O estudo das paixões fundamenta a discussão sobre a moral, sua função é demonstrar como o *eu* sai de seu isolamento mental e se sociabiliza.

Em nenhum momento do livro II, Hume afirma que sentir ódio ou orgulho seja vício ou virtude, as paixões são tratadas de forma não-moral. O mesmo ocorre com o mecanismo da simpatia, ele é apresentado como um princípio da natureza humana que auxilia na explicação da emergência das diversas paixões: ao explicar como funciona a comunicação de vivacidade das ideias para as impressões e ao desempenhar importante papel na socialização do *eu*.

#### 1.4 **Vontade: ação livre e causalidade**

A discussão sobre a ação livre é examinada por Hume na parte 3 do livro II, após sua investigação das paixões indiretas. A vontade é, tal como as impressões de orgulho e de humildade, de ódio e de amor, impossível de ser definida, embora Hume ressalte que “[...] entendo por *vontade* simplesmente a *impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente.*” (HUME, 2009a, p.435, grifo do autor). Hume defende que a vontade não é, estritamente falando, uma paixão, mas partilha com as paixões diretas “os efeitos imediatos da dor e do prazer” (HUME, 2009a, p.435), e sua explicação é necessária para compreender estas mesmas paixões. Esta descrição dada por Hume salienta dois pontos: a vontade está relacionada (1) ao movimento do nosso corpo e (2) ao surgimento de percepções em nossa mente. Podemos dizer que a vontade é a causa em uma cadeia causal que leva o sujeito à ação voluntária.

Depois desta breve descrição da vontade, Hume começa a discussão acerca da liberdade e da necessidade. O posicionamento de Hume diante desta conhecida polêmica é a defesa do compatibilismo: uma integração da ação livre com sua teoria da causalidade.

Como cientista do homem, Hume acredita que todos os eventos na natureza, inclusive as ações humanas, têm uma causa:

Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias, e que, na comunicação de seu movimento e em sua atração e coesão mútuas, não há nenhum traço de indiferença ou liberdade. Todo objeto é determinado por um destino absoluto a um certo grau e uma certa direção de movimento, sendo tão incapaz de se afastar dessa linha precisa em que se move quanto de se transformar em um anjo, um espírito ou qualquer substância superior. Portanto, as ações da matéria devem ser vistas como exemplos de ações necessárias; e tudo que, por esse aspecto, estiver na mesma situação que a matéria deverá ser admitido como necessário. (HUME, 2009a, p.436)

Assim como as ações da matéria, os eventos mentais, e conseqüentemente as ações das pessoas, são exemplos de ações necessárias. Em sua explicação da crença que temos na causalidade dos corpos naturais, Hume defendeu nossa tendência a acreditar que dado evento seja necessariamente conectado quando o observamos acontecer do mesmo modo constantemente. Há dois pontos essenciais para que consideremos um evento como necessário: (1) uma união constante, e (2) uma inferência da mente. Por exemplo, vejo constantemente um evento A ser seguido por um evento B, assim as ideias dos eventos A e B associam-se em minha mente. Por isto, toda vez que vir o evento A acontecendo ou pensar nele, anteciparei o evento B, e julgarei que A é a causa de B. Mas não há nada nos eventos A e B que possa ser descoberto pela razão para provar que estão associados, a única associação existente é entre as ideias, que apoiadas no costume levam a crer na existência desta cadeia causal.

Há nas ações humanas a mesma regularidade que nos fenômenos naturais; observamos constantemente uma conjunção entre ação e caráter:

[...] ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca dos objetos. Quando dois fenômenos se apresentam em uma conjunção constante e invariável, adquirem uma tal conexão na imaginação que esta passa de um ao outro sem qualquer dúvida ou hesitação.[...] Nenhuma conexão pode ser mais constante e certa que a de algumas ações de determinados motivos e caracteres; se, em outros casos, a união é incerta, essa incerteza não é maior que a de algumas operações dos corpos. Não podemos extrair do primeiro tipo de irregularidade uma conclusão que se siga igualmente do outro. (HUME, 2009a, p.439-40)

Frequentemente fazemos julgamentos dos caracteres das pessoas baseados em suas ações e nos motivos que acreditamos que tinham para efetuá-las. Nossas inferências seguem em ambas as direções: da causa para o efeito e do efeito em direção à causa. Hume admite a possibilidade de ser questionado quanto à constância das ações humanas:

Mas talvez alguém encontre um pretexto para negar essa união e conexão regular. Pois o que é mais caprichoso que as ações humanas? O que é mais inconstante que os desejos do homem? E que criatura se afasta mais, não somente da boa razão, mas de seu próprio caráter e disposição? Uma hora, um instante é suficiente para fazê-lo passar de um extremo ao outro, e destruir aquilo que custou tanto esforço e trabalho para construir. A necessidade é regular e certa. A conduta humana é irregular e incerta. Esta, portanto, não procede daquela. (HUME, 2009a, p.439)

Estas objeções mostrariam apenas um grande desconhecimento sobre a natureza humana e seu modo de operação. Além disto, assim como os eventos naturais, que apesar da constância admitem grau considerável de fenômenos que fogem à regra, as ações humanas também são passíveis de exceções. No caso dos eventos naturais, não é porque não conseguimos explicar, ou porque desconhecemos as causas, que dizemos que eles não as possuem; o mesmo pode ser dito das ações humanas.



Hume não fica satisfeito somente em demonstrar que as ações humanas são uniformes, ele também demonstra que todos nós agimos baseados nesta crença. Constantemente, formamos crenças sobre as ações futuras de outras pessoas com base em seu caráter, temperamento e ações passadas: acreditamos piamente que se damos uma ordem a um subordinado seremos atendidos, tal como o rei que impõe impostos e taxas aos súditos acredita que pagarão fielmente seus tributos.

Para Hume apenas os loucos, que geralmente considera-se não possuírem liberdade, agem de forma irregular e inconstante e, por conta disto, estão mais afastados da necessidade. O determinismo que acompanha as ações humanas é importante para que a convivência em sociedade seja possível, sem esta regularidade ficaria impossível o comércio, a política e qualquer forma de comunicação entre os seres humanos. Hume defende, além disto, que existem fortes evidências de aglutinação em nossas inferências, formando uma única cadeia causal entre eventos naturais e morais:

O prisioneiro que não tem dinheiro nem 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 ou da roda. Sua mente percorre uma certa sequência de ideias: a recusa dos soldados a consentir sua fuga, a ação do carrasco, a separação da cabeça e do corpo, o sangramento, os movimentos convulsivos, a morte. Temos aqui uma cadeia em que se conectam causas naturais e ações voluntárias; mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elo ao outro; e não está menos certa do resultado futuro que se este estivesse conectado com as impressões presentes da memória e dos sentidos por uma cadeia de causas aglutinadas por aquilo que costumamos chamar de *necessidade física*. (HUME, 2009a, p.442, grifo do autor)

A observação das ações humanas nos leva a acreditar, ao contrário do que comumente se crê, que são causadas e emergem da necessidade. Esta posição de Hume, aparentemente, entraria em conflito com a teoria que defende a liberdade humana. Sempre imaginamos sermos livres para escolher o que fazer e como agir, vemos nosso futuro como um livro em branco do qual nós mesmos somos os autores. Mas, ao mesmo tempo, acreditamos que todos os eventos possuem uma causa. Negar a causalidade nos levaria a defender o acaso. Quando apontamos a causa de algo, estamos explicando sua razão, quando não conseguimos explicar como algo é causado não é por acreditarmos que seja incausado, cremos apenas que ainda não conhecemos sua causa.

Hume defende três motivos para a prevalência da teoria da liberdade apesar desta incongruência: primeiramente, temos dificuldade em admitir o governo da necessidade em nossas ações. É por esta razão que Hume faz uma importante distinção entre dois tipos

diferentes de liberdade, a de *espontaneidade* e a de *indiferença*. A falha em distinguir entre estes dois tipos de liberdade é o que nos leva a acreditar na impossibilidade de combinar liberdade e determinismo. A explicação de Hume acerca desta distinção é extremamente curta: “[...] a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas.” (HUME, 2009a, p. 443, grifos do autor).

A liberdade de *indiferença* nega qualquer causalidade, e é o mesmo que acreditar no acaso, enquanto a liberdade de *espontaneidade* é a única possível e compatível com a causalidade que acompanha qualquer ação humana. A incapacidade de perceber a diferença entre estas duas liberdades foi o que nos levou a negação da relação existente entre necessidade e liberdade. Somos sempre tentados a acreditar que possuímos a liberdade de *indiferença*, e que nossa ação está desconectada de qualquer necessidade, mas esta é uma falsa crença, pois a vontade não pode se desassociar dos eventos mentais, e estes estão inexoravelmente relacionados por causalidade.

O segundo motivo apontado por Hume para a prevalência da doutrina da liberdade é a “*falsa sensação* ou *experiência* da liberdade de indiferença” (HUME, 2009<sup>a</sup>, p. 444, grifos do autor). Quando agimos, não somos capazes de sentir qualquer determinação em nossa ação, apesar dela resultar de uma inferência causal. Esta sensação de liberdade ocorre somente quando somos agentes, e não quando refletimos sobre as ações alheias. Cremos o tempo todo que escolhemos A, mas que se pudéssemos voltar atrás teríamos escolhido B se assim o desejássemos, e isto é o suficiente para nos persuadir de que tivemos a chance de escolher.

Quando tentamos pôr à prova nossa liberdade e demonstrar que nossa vontade não está sob o jugo da necessidade, somos levados por motivo de nosso caráter a agir de maneira previsível na visão de um espectador que esteja familiarizado conosco. Mas por que somos tão incapazes de perceber as inferências causais que fazemos apenas em se tratando de nossa própria ação? Em nenhum momento Hume parece preocupado em dar maiores explicações sobre a natureza e os limites da liberdade de espontaneidade e da dificuldade de nos persuadirmos de que nossos motivos e considerações são governados pela necessidade.

O terceiro motivo apontado por Hume é religioso. Muitos se opõem à doutrina da necessidade em favor da liberdade por acreditarem que aquela seria perigosa para a religião e para a moral, retirando completamente a responsabilidade do agente das ações que realiza. Se as ações humanas são causadas por eventos que a antecedem, sentimos que os agentes não podem ser culpados ou louvados por elas. Uma ação digna de louvor ou censura seria exclusivamente aquela na qual o agente não fosse determinado para escolher A ou B, e assim

fosse completamente responsável por ela. Mas se a ação é determinada pela necessidade, isto significaria que não importasse o que o agente desejasse, ela ocorreria mesmo à sua revelia. Assim, enquanto a teoria da necessidade defenderia a total falta de escolha humana, a teoria da liberdade seria a única a defender a alternativa de escolha humana e de responsabilização por esta escolha. Hume demonstra que esta crença não é apenas falsa, mas ilusória.

Para que alguém seja louvado ou censurado por uma ação, é preciso que esta seja sua e não de outrem. A fim de responsabilizarmos alguém por uma ação é necessário que esta seja efeito de seu caráter, seus desejos, suas vontades e seus motivos. Sem esta cadeia de causalidade não podemos censurar ou louvar qualquer agente. Imaginemos alguém que cometeu um ato sem querer, quando percebemos que ele não tinha qualquer intenção de agir desta forma e que tudo não passou de um engano, retiramos a censura ou o louvor que lhe dirigíamos:

As pessoas não são condenadas por aquelas más ações que praticam sem saber ou casualmente, sejam quais forem suas consequências. Por quê? Porque as causas dessas ações são apenas momentâneas e se esgotam nessas mesmas ações. As pessoas são condenadas menos pelas más ações que praticam apressadamente e sem premeditação que por aquelas que resultam de reflexão e deliberação. Por que razão? Porque a impetuosidade, embora seja uma causa constante na mente, opera apenas a intervalos e não contamina todo o caráter. (HUME, 2009a, p. 447-8)

Qualquer pessoa que defenda a teoria da responsabilidade moral tem de admitir que nossas ações são causadas por nossas vontades, caracteres, motivos etc, portanto, tem de aceitar a teoria da necessidade como verdadeira. Após provar por esta discussão que toda ação humana tem uma causa particular, Hume inicia a investigação sobre a natureza destas causas.

### 1.5 Motivação moral

A teoria da motivação de Hume defende dois pontos principais: (1) a razão é insuficiente para nos motivar a agir e (2) as paixões não podem ser verdadeiras ou falsas e, portanto, as noções de racionalidade ou irracionalidade não são aplicáveis.

Segundo Hume é comum tanto à filosofia quanto ao senso comum falar em um embate entre razão e paixão e dar primazia à primeira em detrimento da segunda. Agir virtuosamente só é possível em conformidade com os ditames da razão. Os homens devem reprimir suas vontades passionais para alcançar a virtude. O erro dos que defendem esta teoria está na concepção que tem de razão e na consequente crença de que esta pode se opor às paixões, a estes Hume tenta mostrar “[...] *primeiramente*, que a razão, sozinha não pode nunca ser

motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo lugar*, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade.” (HUME, 2009a, p.449, grifo do autor).

A razão ou entendimento tem o papel de estabelecer fatos, e o faz por meio de demonstração, ou seja, estabelecendo relações abstratas entre as ideias ou por meio de probabilidade, relacionando os objetos que são conhecidos pela experiência. Do primeiro tipo são todos os cálculos matemáticos e por ter como foco exclusivamente o mundo das ideias, sem ter qualquer relação com a realidade empírica, não pode ter qualquer influência na vontade, pois, esta tem a função de nos trazer para o mundo real.

A razão demonstrativa é a responsável pelas crenças adquiridas através de inferências causais sobre o mundo que nos rodeia, ela descobre e relaciona os diversos objetos como causa e efeito. Este modo da razão se exercer é útil para nos influenciar a agir, mas não pode ser o motivo para a ação. A demonstração nos aponta quais objetos são causas e quais são efeitos, mas se não tivermos qualquer sentimento pela causa ou pelo efeito, este conhecimento não nos motivará a agir. Por exemplo, eu sei que tem um bolo de chocolate em cima da mesa, mas não estou com fome ou não gosto deste sabor de bolo, e por isto não tenho nenhuma motivação a ir até a mesa e comer um pedaço. A razão não pode me motivar a agir, apenas uma emoção de propensão ou de aversão pode nos mover:

Mas é claro que, neste caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas quanto os efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar. (HUME, 2009a, p. 450)

Como a razão não pode gerar qualquer volição, ela não pode ser contrária à qualquer volição. Não existe qualquer conflito entre razão e paixão, suas funções são bem demarcadas, afirma Hume. Enquanto a paixão gera uma volição e motiva o agente a agir, a razão mostra quais são os melhores meios de atingir tal objetivo, pois “a razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.” (HUME, 2009a, p. 451).

As paixões não têm qualquer qualidade representativa: não nos dão qualquer tipo de conhecimento acerca do mundo que nos cercam. Como já vimos anteriormente, para Hume há dois tipos de percepções na mente: impressões e ideias. As primeiras se dividem em impressões de sensação e impressões de reflexão, é neste último grupo que Hume inclui as paixões. Apenas a ideia, enquanto cópia de uma impressão de sensação, é capaz de nos acrescentar conhecimento sobre o mundo que nos rodeia. As ideias, e não as impressões,

representam os objetos empíricos. Apenas juízos podem ser verdadeiros ou falsos, e somente estes podem ser ditos contrários à razão: “Portanto é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou razão; pois tal contradição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam.” (HUME, 2009a, p. 451)

Hume admite que utilizamos uma linguagem pouco filosófica para nos referirmos à paixão e por isto comumente dizemos que ela é contrária à razão. Uma paixão deve vir acompanhada de uma crença sobre a existência de dado objeto para ser descrita como contrária à razão e mesmo neste caso não é a paixão que se opõe à razão, mas a falsa crença. Outro caso em que podemos dizer que a paixão se opõe à razão é quando nos enganamos em nossos juízos de causa e efeito e os meios se tornam insuficientes para atingir a finalidade pretendida pela paixão:

Quando uma paixão não está fundada em falsas suposições, nem escolhe meios insuficientes para sua finalidade, o entendimento não pode nem justificá-la, nem condená-la. Não é contrário à razão que eu escolha a total destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo. Um bem trivial pode, graças a certas circunstâncias produzir um desejo superior ao que resulta do prazer mais intenso e valioso. E não há nisto nada de mais extraordinário que ver, em mecânica, um peso de uma libra suspender outro de cem libras, pela vantagem de sua situação. Em suma, uma paixão tem de ser acompanhada de algum juízo falso para ser contrária à razão; e mesmo então, não é propriamente a paixão que é contrária à razão, mas o juízo. (HUME, 2009a, p. 452)

Já que a razão é inerte, não possui a habilidade de motivar a vontade, ela não pode de forma alguma se opor a qualquer paixão que seja. O erro dos que defendem o embate entre razão e paixão na motivação da vontade e da ação está, primeiramente, na confusão que é feita entre paixões calmas e razão; e em segundo lugar, na redução de todas as emoções e desejos às paixões violentas.

As paixões calmas são de dois tipos: “ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais.” (HUME, 2009a, p. 453). Estas paixões são comumente confundidas com a razão por causa de sua natureza tranquila e por, geralmente, exercerem uma forte influência causal em quem as sente sendo, portanto, determinante na motivação da vontade.

A influência causal, ou seja, a capacidade de nos levar a agir ou não, não depende da intensidade das paixões, podemos ter paixões calmas fortes e paixões violentas fracas, esta combinação dependerá, somente, do caráter de cada sujeito.

No livro III quando está tratando do domínio moral, Hume reafirma a inércia da razão quanto à motivação. E inicia a discussão, embora em segundo plano, sobre a relação entre a distinção moral e a motivação moral. A discussão preliminar feita no livro II serve como pano de fundo para a discussão da base não moral da moralidade. A discussão moral humeana tenta responder a algumas perguntas que todos os filósofos modernos britânicos desde Hobbes se debruçavam:

*(a) Existe um domínio moral interno (i.e. descobrível internamente) específico? (b) Como, se existe tal domínio, temos acesso a ele? (c) Como a motivação moral é relacionada com a apreensão moral? e (d) Como a motivação moral é relacionada com a motivação não moral?*<sup>15</sup> (CAPALDI, 1989, p.2, tradução nossa, grifo do autor)

Como exporemos melhor nos capítulos a seguir, Hume defende que assim como a motivação moral e a não moral, a distinção moral não é fruto da razão e sim de um sentido interno. Ao observarmos determinada ação ou caráter somos tocados por um sentimento de aprovação ou desaprovação e conseqüentemente sentimos prazer ou desprazer. O sentimento está no sujeito, não no objeto contemplado.

Para Capaldi (1989, p.197-199) há três questões que podemos colocar sobre a relação da motivação com a moralidade: (1) Qual é o *status* da motivação moral? (2) Qual é a base não moral da motivação moral? (3) Como nós ensinamos ou inculcamos a motivação moral?

A motivação moral está largamente relacionada com a distinção moral: através desta última somos capazes de julgar uma ação como louvável ou censurável e conseqüentemente a agir de acordo com este juízo, pois “[...] os homens são frequentemente governados por seus deveres, abstendo-se de determinadas ações porque as julgam injustas, e sendo impelidos a outras porque julgam tratar-se de uma obrigação.” (HUME, 2009a, p. 497). Toda e qualquer motivação tem como princípio as paixões, isto leva Hume a concluir que a distinção moral também se baseia em paixões, logo, tanto a motivação quanto a distinção moral não são objetivas. Tanto a motivação quanto a distinção moral, além de não serem objetivas, não são naturais, pois são, em parte, frutos do artifício humano.

A moral de Hume se baseia na natureza hedônica do ser humano, somos motivados a agir levados pela expectativa de sentir prazer e de evitar a dor. A distinção moral também se

---

<sup>15</sup> O texto em língua estrangeira é: “(a) *Is there a specific internal (i.e. inwardly discoverable) moral domain?* (b) *How, if there is such a domain, do we have access to it?* (c) *How is moral motivation related to moral apprehension? and (d) How is moral motivation related to non-moral motivation?*”

fundamenta no prazer e na dor: os caracteres virtuosos e as ações louváveis nos causam prazer quando observados; os caracteres viciosos e as ações condenáveis nos causam desprazer.

Diante desta característica da natureza humana, Hume se questiona como elas surgem na mente humana e de quais princípios derivam. Não é por uma qualidade original e uma constituição primitiva que os sentimentos morais são produzidos:

Pois, como o número de nossos deveres é, por assim dizer, infinito, é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos. (HUME, 2009a, p. 513)

A motivação moral e a distinção moral não são originais e tampouco naturais. Segundo Hume, a palavra natureza é uma das mais ambíguas que existe. Natureza pode tanto se opor a milagre, a raro ou inabitual quanto a artifício. É neste último sentido que Hume utiliza a palavra natureza quando se refere aos sentimentos morais: as ações têm sempre uma intenção e um propósito ao serem realizadas, portanto, são sempre artificiais e não espontâneas. Mas, como veremos mais adiante, Hume faz uma separação entre as virtudes naturais e as artificiais, além de fundamentar toda a moralidade no princípio da simpatia, um mecanismo psicológico natural.

A ação virtuosa não pode ter como motivação um respeito pela virtude, visto que tanto o sentimento moral, que nos faz aprovar uma ação, quanto a motivação moral não são originais nem naturais. É isto o que Hume tenta defender na seguinte afirmação:

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

E, Hume conclui: “[...] *nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade.*” (HUME, 2009a, p. 519, grifo do autor)

Hume admite que apesar de os motivos que originam qualquer ação serem não moral, o senso de dever também pode motivar a ação:

Entretanto, embora possa haver ocasiões em que uma pessoa realiza uma ação simplesmente por uma consideração para com sua obrigação moral, mesmo isso supõe que haja na natureza humana alguns princípios distintos capazes de produzir a ação, e cuja beleza moral torne a ação meritória. (HUME, 2009a, p. 519)

Apenas um senso de dever, uma obrigação moral pode explicar porque agimos de acordo com virtudes artificiais. Com relação a isto, Hume precisa explicar duas coisas: “o

*motivo original para condutas virtuosas e a conversão deste motivo original em senso de dever.*”<sup>16</sup> (CAPALDI, 1989, p. 200, tradução nossa, grifo do autor)

A estas dificuldades, Hume responde que o motivo para qualquer conduta virtuosa é a natureza hedônica do ser humano que, na maioria das vezes, age em vistas do prazer e para evitar a dor. A exortação dos políticos até pode, em poucas ocasiões, produzir uma aprovação moral, mas ela não pode ser a única razão de nossa distinção entre vício e virtude.

Quando Hume diz que nós naturalmente sentimos um prazer e aprovamos uma ação virtuosa não quer dizer que ele admita que a moralidade tenha uma base natural. O que Hume defende é que temos uma propensão natural a aprovar e desaprovar ao sentirmos prazer ou desprazer, mas este sentimento não se torna moral até ser sentido sob certas condições que apenas a simpatia pode proporcionar: a partir de uma perspectiva social.

Já que Hume defende que não há motivos morais originais, ele se questiona quais seriam os motivos não morais que poderiam servir como fundamento para as virtudes artificiais. Hume avalia três candidatos: o auto interesse ou egoísmo, a benevolência privada, e a benevolência pública. A experiência nos mostra, apesar do que defendem os filósofos da teoria egoísta como Hobbes e Mandeville, que os homens sentem e agem tendo em vistas o bem de outras pessoas, além do seu próprio. É por isto que Hume critica estes teóricos e nega que o egoísmo possa ser sozinho o motivo para que ajamos em conformidade com as virtudes artificiais. Se observarmos a vida cotidiana perceberemos que muitas vezes os pais de famílias gastam todos os seus salários e sustentos com seus filhos e esposas ao invés de gastarem apenas consigo mesmos. É claro que podemos questionar o fato deste sentimento benevolente não ir além de seus círculos íntimos, mas o que Hume queria demonstrar era por mais egoístas que suponhamos serem os seres humanos, há em sua natureza um sentimento benevolente, embora este seja direcionado apenas para pessoas pelas quais eles nutrem algum vínculo afetivo.

Hume também rejeita que a benevolência privada, isto é, uma benevolência direcionada restritamente aos nossos amigos e familiares, possa ser o motivo para as virtudes como a justiça. Há duas razões para esta negação: primeiramente porque nem sempre os atos de justiça estão diretamente ligados a quem nos é mais próximo. Por exemplo, pagar o que devemos é um ato justo, mas não afeta em nada as pessoas as quais estamos ligados. E, em segundo lugar, porque muitas vezes a benevolência privada entra em conflito com os ditames da justiça. Esta nossa natureza parcial acaba por influenciar a forma como pensamos a

---

<sup>16</sup> O texto em língua estrangeira é: “*the original motive for virtuous conduct and the conversion of that original motive into the sense of duty.*”



moralidade e como agimos, se observamos uma pessoa que não tem benevolência para com os que estão próximos a ela, automaticamente sentimos um desprazer ao contemplar tal situação:

Pode-se observar esse fato nos juízos que formamos comumente sobre as ações, quando censuramos uma pessoa que concentra todas suas afeições em sua família, ou que a despreza a ponto de, no caso de uma posição de interesses, dar preferência a um desconhecido ou a alguém que conheceu casualmente. Segue-se de tudo isso que nossas ideias naturais e incultas da moral, em vez de remediar a parcialidade de nossos afetos, antes se conformam a essa parcialidade, dando-lhes mais força e influência. (HUME, 2009a, p. 529)

Visto acreditarmos que uma concepção de moralidade tem de ser fundamentada por algum tipo de preocupação com os outros, Hume questiona, após ter descartado a benevolência privada como esta fonte, se a benevolência pública poderia desempenhar este papel. Mas Hume aponta três razões para negar esta função à benevolência pública: primeiramente, esperamos que as pessoas ajam de acordo com a justiça mesmo em casos onde não esperamos qualquer benevolência pública; em segundo lugar, quando agimos não estamos pensando em algo tão remoto quanto o bem público e, por fim, não existe na natureza humana algo tão abstrato como o amor pela humanidade.

A benevolência pública não é necessariamente moral: muitas das vezes ela acaba entrando em conflito com o interesse social e com as obrigações privadas. Ela só poderia ser o motivo não moral original se fosse encontrada na natureza, mas Hume nega tal fato. Se os seres humanos se preocupassem naturalmente com o bem estar de todos os outros não haveria qualquer necessidade da justiça, portanto, não pode ser esta mesma benevolência que a fundamenta: “[...] a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades.” (HUME, 2009a, p. 536, grifo do autor).

O que Hume define sobre a origem da motivação para agir em conformidade com a justiça é que há uma combinação entre o auto interesse e uma benevolência limitada<sup>17</sup>. Mas, esta regra geral permite algumas exceções, há momentos em que apenas o egoísmo ou apenas a benevolência limitada são suficientes para nos motivar a agir de forma justa.

Logo, não há espaço na teoria humeana para embate entre a benevolência restrita e o egoísmo. O problema que Hume precisa explicar é: como uma benevolência restrita pode conviver com uma perspectiva social desinteressada?

---

<sup>17</sup> Capaldi (1989, p. 205) afirma que esta defesa da combinação entre egoísmo e benevolência limitada foi mal interpretada por muitos estudiosos de Hume, estes selecionavam somente as partes em que ele falava do auto interesse. O *eu* em Hume não é egoísta, é benévolo, embora esta benevolência seja restrita a amigos e familiares. O problema para Hume é explicar como este *eu* de benevolência restrita é formado dentro de um contexto sócio moral.

Para Hume a base não moral da moralidade é a simpatia. Capaldi descreve a simpatia na filosofia de Hume da seguinte forma:

Simpatia é o processo psicológico que Hume introduziu precisamente a fim de explicar a conversão de características não morais em sentimentos peculiarmente morais. A importância da simpatia é que ela envolve como parte da conversão, uma forma de inferência da presença de características não morais para a existência de sentimentos morais.<sup>18</sup> (CAPALDI, 1989, p. 197, tradução nossa)

Visto ser a simpatia um processo natural, não seria uma contradição colocá-la como fundamento da motivação moral que Hume já afirmara ser fruto do artifício humano? Hume percebeu esta aparente contradição, para ele há uma distinção enganosa entre natural e artificial. Claramente há um fundamento natural para a distinção e a motivação morais, existem virtudes que são naturais e virtudes que são artificiais e há uma dimensão moral na experiência humana. Quando trata da artificialidade da justiça, Hume observa o seguinte:

O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. (HUME, 2009a, p. 524)

Ao caracterizar a natureza humana como meio-termo entre egoísmo e benevolência restrita, Hume pretende evitar as posições de outros filósofos, tais como Hobbes<sup>19</sup>, com relação ao fundamento da moralidade. Há uma “naturalidade” na convenção social: é natural que os seres humanos criem regras gerais a partir de sua experiência e tenham uma perspectiva humana social. A simpatia é o que permite aos seres humanos tomarem uma perspectiva social e é o princípio que torna possível que desejemos tomar esta perspectiva como nossa.

Para explicar como a simpatia realiza a transição de uma motivação não moral para uma moral, temos que compreender primeiro o que Hume entendia por motivação moral e a distinção entre uma obrigação natural e uma moral.

Todas as nossas ações são motivadas por um destes dois tipos de motivos: ou o curso da ação nos é prazerosa ou não agir daquela determinada maneira nos causará desprazer. No

---

<sup>18</sup> O texto em língua estrangeira é: “Sympathy is the psychological process that Hume introduced precisely in order to account for the conversion of non-moral characteristics into peculiarly moral sentiments. The importance of sympathy is that it involves, as part of the conversion, a form of inference from the presence of non-moral characteristics to the existence of moral sentiments.”

<sup>19</sup> Hobbes, como se sabe, defendeu que não existiria um domínio moral independente do artifício humano, a moralidade é fruto do contrato social. Visto que somos sempre motivados por um único sentimento, o amor próprio, Hobbes também não precisou responder à questão acerca da integração entre a motivação moral e a motivação não moral.

Devido à característica exclusivamente artificial da moralidade, Hobbes não admitia que fosse possível aos seres humanos possuir um senso de dever ou sanção interna e por isto teve de recorrer a sanções externas, como o absolutismo do soberano, para resolver o problema prático de como fazer os indivíduos se comportarem.

primeiro caso há uma paixão que será satisfeita, enquanto no segundo caso não há qualquer inclinação, mas efetuamos a ação por receio do desprazer que seria gerado caso não a efetuássemos. Neste último, há uma obrigação natural envolvida com a motivação para a ação. A mesma coisa acontece com a motivação moral, as ações virtuosas são prazerosas e temos uma inclinação para efetuá-las, enquanto as ações que tem como motivo evitar o desprazer são efetuadas por obrigação moral:

Toda moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de *uma determinada maneira*, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou não realização dessa ação nos desagradam de *maneira semelhante*, dizemos que temos obrigação de realizá-la. (HUME, 2009a, p. 556, grifo do autor)

Sentimentos morais são sempre desinteressados, portanto a motivação moral não pode ter como fundamento o auto interesse ou a benevolência restrita. Capaldi (1989, p. 206) observa que o termo desinteressado (*disinterested*) não é o mesmo que sem interesse (*uninterested*). Enquanto este último significa não ter qualquer interesse, desinteressado significa que a pessoa é capaz de converter sua perspectiva subjetiva em uma com vistas ao interesse público ou social.

Quando Hume afirma que a motivação moral é desinteressada, ele tem de enfrentar dois problemas: o primeiro é que as virtudes artificiais não são paixões originais e, portanto, elas só podem causar prazer indiretamente. Isto pode ocasionar que algumas pessoas ajam apenas quando motivadas por prazeres egoístas ou pela benevolência restrita. O segundo problema é consequência do primeiro: as virtudes artificiais não são hedônicas, por isto, não há obrigação moral original nem sentimento de desprazer pela omissão da ação. Portanto, Hume precisa provar que, mesmo sem serem virtudes que naturalmente nos cause prazer ou desprazer, as virtudes artificiais ainda nos causa um senso de dever ou de obrigação moral.

A obrigação das promessas deixa este problema claro:

Nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o sentido do dever. O sentido do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter e, conseqüentemente, sem que haja um vício. Ora, é evidente que não temos nenhum motivo impelindo-nos a cumprir nossas promessas, distinto de um senso do dever. Se pensássemos que as promessas não implicam uma obrigação moral, jamais sentiríamos uma inclinação a cumpri-las. Isso não acontece com as virtudes naturais. Mesmo que não tivéssemos obrigação de confortar os sofredores, nosso humanitarismo nos levaria a isso; e se faltarmos a esse dever, essa omissão será imoral por provar que carecemos dos sentimentos humanitários naturais. Um pai sabe que é seu dever cuidar de seus filhos, mas também tem uma inclinação natural a fazê-lo. E se nenhuma criatura humana tivesse essa inclinação, ninguém poderia estar sujeito a uma obrigação semelhante. (HUME, 2009a, p. 557-8)

A solução encontrada por Hume é que a simpatia é o princípio responsável por nos motivar a agir em conformidade com as virtudes artificiais e nos faz sentir desprazer se nos omitirmos de efetuá-las. Assim, a obrigação moral para agirmos em conformidade com as virtudes artificiais, tais como a justiça ou a cumprir promessas, só é possível através do mecanismo da simpatia. É a simpatia que converte os sentimentos não morais do egoísmo e da benevolência limitada, no caso da justiça, em motivação moral.

O importante papel moral que Hume atribui à simpatia ficará mais claro nos capítulos a seguir após a exposição detalhada do que o filósofo chamou, seguindo outros pensadores da *Teoria do Senso Moral*<sup>20</sup>, um sentido moral interno e sua defesa da divisão das virtudes em artificiais e naturais.

---

<sup>20</sup> Antes de Hume, Shaftesbury e Hutcheson defenderam o que ficou conhecido como *Sentimentalismo Moral*. Basicamente, eles defendiam que possuímos uma percepção moral semelhante à percepção sensorial. O senso moral seria o responsável pela nossa distinção entre virtude e vício, certo e errado.

## 2 A SIMPATIA NA MORAL HUMEANA

### 2.1 As virtudes artificiais: a justiça

A ética humeana é, tal como a dos antigos, uma ética das virtudes. Hume fala muito pouco sobre o que entende por virtude: uma virtude é uma qualidade da mente, um estado psicológico ou uma disposição que motiva uma ação e, ao mesmo tempo, causa prazer no espectador.

No *TNH*, as virtudes são apresentadas segundo a divisão artificiais e naturais, posteriormente como agradáveis para os outros ou para si mesmo e úteis para os outros e para si mesmo. Na *IPM*, Hume não utiliza mais a divisão entre virtudes artificiais e naturais, embora ainda apresente uma defesa sobre a artificialidade da justiça, somente a divisão entre virtudes úteis e agradáveis permanecem.

Ao término da parte I do livro III, o qual dedicara à descoberta da faculdade que nos capacita a distinguir a moralidade, Hume afirma que a função de uma teoria moral é responder a seguinte questão: *por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?* (HUME, 2009a, p. 515, grifo do autor). É a tentativa de responder a esta pergunta, após a defesa de um senso moral semelhante aos nossos sentidos, que o guia na análise acerca das virtudes. A resposta desta pergunta é que existe um princípio moral geral, o qual todos os seres humanos possuem e que os capacitam a sentir prazer ou desprazer moral.

O princípio moral deve possuir duas propriedades: ser responsável pelas emergências de sentimentos morais desinteressados e de paixões indiretas. Apenas a simpatia possui ambas as capacidades. É a simpatia a responsável pela transferência de vivacidade da ideia para a impressão na emergência das paixões indiretas e é através da simpatia que o prazer ou desprazer dos outros nos é comunicado. A simpatia é, portanto, um princípio natural e não moral que nos capacita a adotar uma perspectiva social desinteressada.

Na parte II do livro III, Hume questiona se nosso senso moral é natural ou artificial e sua resposta é que aprovamos algumas virtudes que são artificiais, dentre elas a justiça, enquanto outras virtudes são naturais. Com isto, Hume está defendendo uma posição intermediária entre aqueles filósofos que defendem uma fundamentação completamente artificial da moralidade como fizera Hobbes e Mandeville e aqueles que defendem uma fundamentação natural da moralidade, como fizera Shaftesbury e Hutcheson. Existem virtudes que não podem ser explicadas exclusivamente como frutos da benevolência humana:

esta é muito restrita, não indo além das relações que envolvam laços familiares e de amizade. Para que conseguissem viver em sociedade foi necessário que os seres humanos inventassem algumas virtudes.

A principal diferença apontada por Hume entre as virtudes artificiais e as naturais, além de suas origens, é que não vemos o benefício imediato das primeiras. Por exemplo, ao presenciarmos um ato justo podemos não ver seu resultado benéfico naquele momento, mas o aprovamos por acreditarmos que sem esta virtude a sociedade se arruinaria:

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem resultante das primeiras deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural; ao passo que um ato singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público; o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações. [...] Os juízes tiram do pobre para dar ao rico; conferem ao vagabundo os frutos do esforço do trabalhador; e põem nas mãos do depravado os meios de causar danos a si mesmo e aos demais. Entretanto, o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias. (HUME, 2009a, p. 618-9)

A virtude artificial a qual Hume dedica maior atenção é a justiça. Sobre esta virtude Hume defende três pontos: (1) O interesse público e uma benevolência forte e irrestrita não são os responsáveis por nos motivar a observar as regras da justiça<sup>21</sup>; (2) O nosso sentido de justiça não se funda em ideias e sim em impressões<sup>22</sup>; (3) As impressões que dão origem a justiça não são naturais, e sim artificiais<sup>23</sup>.

Tanto no *TNH* quando na *IPM* Hume dedica elaboradas análises para defender a artificialidade da justiça. No *TNH*, após ter estabelecido que as distinções morais são frutos de um sentido interno, Hume passa a questão sobre a origem das diversas virtudes.

Todas as ações nada mais são do que signos externos dos motivos: é necessário que o motivo seja virtuoso para que a ação seja virtuosa. Mas o que faz um motivo ser virtuoso? Não pode ser uma ação virtuosa porque isto seria um círculo vicioso. A resposta de Hume para este problema é que a moralidade se funda na natureza humana a partir de sentimentos não morais: “[...] nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade.” (HUME, 2009a, p. 519). Mas, afirma Hume, este sentido da moralidade ou de dever é capaz de sozinho produzir uma ação sem um motivo virtuoso. No entanto o agente percebe que lhe falta o sentimento que é comum a outras pessoas possuírem. Por exemplo, um pai que não

<sup>21</sup> HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 536.

<sup>22</sup> Ibid. p.536.

<sup>23</sup> Ibid. p. 537.

sente qualquer amor pelo filho pode, entretanto, agir como se o amasse, pois é isto que as outras pessoas esperam dele e ele acredita que através desta ação o sentimento que lhe falta enfim aparecerá. Mesmo este caso indica a existência de princípios na natureza humana capazes de produzirem ações meritórias.

Agora, apliquemos a máxima sobre a pré-condição do motivo virtuoso para os casos em que envolvem justiça. Imaginemos que alguém tenha emprestado dinheiro à outra pessoa. Qual seria o motivo para o devedor restituir a quantia emprestada? Poderíamos dizer a honestidade da ação, mas esta resposta nos faria cair em um círculo vicioso. É preciso um motivo virtuoso para tornar a ação honesta e aqui dizemos que é a honestidade da ação que torna o motivo virtuoso.

Hume procura qual seria o motivo para atos justos e honestos distinto da consideração por estas virtudes. O primeiro a ser desconsiderado é o amor próprio. Este sentimento não pode ser a fonte da motivação das ações justas e honestas porque se tal sentimento cessasse tais ações também cessariam, além do que a justiça é a virtude mais importante para manter o bem estar da sociedade e o amor próprio acaba levando, quando desenfreado, à injustiça e violência.

Também poderiam defender que a consideração pelo interesse público é o motivo que originou a justiça. Sobre este caso Hume levanta dois pontos: (1) no exemplo do empréstimo podemos levantar a hipótese de ele ter sido sigiloso e que o credor deseja que a devolução seja também sigilosa; (2) não há nada parecido com um amor pela humanidade, não somos capazes de amar o homem enquanto tal. É verdade que somos afetados pelas desgraças e felicidades alheias, mas isto se deve a simpatia e pode inclusive se estender para seres de espécies diferentes da nossa.

A benevolência privada também é descartada por Hume, pois muitas vezes a justiça e a honestidade tem como resultado o benefício de pessoas que não merecem. Por exemplo, imaginemos que o credor seja um sovina e que usará o dinheiro emprestado para causar prejuízos a outrem. Ou que o devedor precise mais do dinheiro por questões de necessidade do que o credor. Nestes casos a justiça poderia ser suspensa, pois não haveria o motivo virtuoso. A justiça é uma virtude social: ela tem como resultado o bem estar da sociedade, e muitas vezes quando olhamos apenas os resultados de cada ato justo não conseguimos perceber este benefício. Ou seja, a justiça é uma virtude impessoal, enquanto a benevolência privada tem por característica principal a parcialidade.

Se não há nenhum motivo natural para a observância das regras da justiça, assinala Hume, a justiça só pode ser fruto de uma convenção humana, reforçada pela educação e elogios dos políticos.

Apesar de defender a artificialidade da origem da justiça, Hume afirma que há uma obrigação natural para nos guiarmos por ela: o auto interesse e a benevolência limitada. Portanto a obrigação que temos para a justiça é baseada em sentimentos não morais.

Mas para que a justiça seja considerada uma virtude é necessário que além de uma obrigação natural baseada nestes sentimentos seja adicionada uma obrigação moral. Com o passar do tempo e com as repetições do sentimento que sentimos ao sermos vítimas de injustiças acabamos por ligar sentimentos de certo à justiça e de errado à injustiça. Através da simpatia passamos, então, a estender estes sentimentos aos prejuízos alheios. E, finalmente, estendemos o sentimento de certo e de errado à nossa própria ação.

É apenas depois de já termos ligado o sentimento de aprovação à justiça e o de desaprovação à injustiça que os discursos de educadores e políticos têm efeito, apenas como um reforço, não como a origem do respeito pela virtude. Este ponto é claramente uma crítica dirigida por Hume a Mandeville. Este defendia em sua obra *A Fábula das abelhas: Vícios Privados, Benefícios Públicos* (1714) que o que comumente chamamos de virtude é uma criação política. A virtude é a ação na qual o ser humano contraria sua natureza lasciva em busca de supostos benefícios públicos. Estes são supostos porque, de acordo com Mandeville, os “vícios” são benéficos para a sociedade. Se alguns indivíduos não procurassem satisfazer seus próprios interesses, como o luxo e a riqueza, a sociedade não teria progredido e teríamos permanecido estagnados no mesmo ponto durante séculos. São os vícios privados que propiciam benefícios públicos. Se todos fossem virtuosos e praticassem a abnegação estaríamos em um estado muito pior do que se todos fossem egoístas.

Para Hume, Mandeville levou a defesa do egoísmo e do poder dos elogios de políticos e educadores longe demais. É sim possível que nosso apreço pela justiça seja reforçado pelos elogios que políticos dirigem à esta virtude. Mas é impossível que estes sejam a única causa da distinção que fazemos entre certo e errado. Se não houvesse qualquer ideia vinculada às palavras louvável, condenável, honroso e desonroso seria em vão os esforços dos políticos para nos levar a fazer tais distinções.

Além da contribuição da educação e dos elogios dos políticos, o que reforça nosso sentimento pela justiça é o interesse pela nossa reputação. Quando apresentou as causas comuns capazes de suscitar as paixões indiretas de orgulho e humildade, Hume falou sobre o amor à boa reputação e o papel que a simpatia desempenha neste caso.



## 2.2 O senso moral e os juízos morais

É conhecida a posição de Hume de que “a moralidade, portanto, é mais propriamente sentida do que julgada [...]” (HUME, 2009a, p. 510) e de que “a razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.”(HUME, 2009a, p. 451), embora na reformulação<sup>24</sup> que faz de sua teoria moral Hume seja menos enfático e incisivo sobre os papéis que as paixões e a razão têm em nossas avaliações e motivações morais, são estas frases que nos veem a mente quando pensamos em sua moral.

No *TNH* a questão acerca do princípio básico da moralidade que nos permite apreender e distinguir a virtude e o vício é apresentada a partir da diferença entre ideias e impressões. A teoria moral de Hume é uma continuação de sua teoria do conhecimento, nesta ele defendeu que as ideias são percepções utilizadas pela razão, enquanto as impressões são percepções dos sentidos. A resposta de Hume é que nós não distinguimos a virtude e o vício à partir de comparações entre ideias, mas com um sentido interno que atua à partir de impressões.

A discriminação moral é feita quando diante de uma ação ou caráter sentimos prazer ou desprazer e aprovamos ou desaprovamos de maneira implícita a estas sensações. O que Hume defende é que não sentimos prazer porque de antemão sentimos que a ação é virtuosa, mas que ao experimentarmos um prazer de determinado tipo aprovamos esta ação e acreditamos que ela seja virtuosa:

Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo. Portanto, ao dar razão desse prazer ou desprazer, estamos explicando de maneira suficiente o vício e a virtude. Ter o sentido da virtude é simplesmente sentir uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. (HUME, 2009a, p. 510)

O que Hume está defendendo é que o senso moral, tal como nossos outros sentidos, apreende diretamente a virtude e o vício: “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 da mente.” (HUME, 2009a, p.508).

Pensemos, por exemplo, em um objeto vermelho. Quando estamos diante de um tomate vermelho, sentimos sua “vermelhidão”, ou seja, sentimos a sensação desta cor em particular. Como resultado desta experiência uma percepção vívida e forte surge em nossa mente, é a impressão de sensação do tomate vermelho. Em seguida esta impressão é copiada

---

<sup>24</sup> HUME, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

como ideia, uma percepção mais pálida e menos vívida do que a impressão. Apenas a ideia pode ser verdadeira ou falsa, pois ela é uma representação de algo. Se esta ideia for suficientemente vívida, mas não a ponto de ser uma impressão, temos uma crença.

Para Hume a sensação mesma da vermelhidão do tomate constitui nosso sentido do vermelho, não há inferências. Não inferimos que o tomate é vermelho por causa da sensação da cor, mas tendo a sensação da cor nós sentimos que é vermelho. Nossa percepção da cor vermelha não é um processo inferencial, é uma apreensão imediata. Esta analogia serve também para o senso moral: sentimos que um caráter é virtuoso porque ele nos agrada de uma determinada maneira, o mesmo ocorre com nossos juízos acerca da beleza, do gosto e das sensações. As aprovações morais, estéticas e das sensações estão implícitas no prazer que estas impressões nos transmitem.

Não inferimos a virtude do prazer: é apenas porque sentimos um prazer de uma determinada maneira que apreendemos que um caráter é virtuoso. Nem todos os prazeres que sentimos é um sentimento moral, assim como nem todas as cores que vemos é vermelha. Tanto a virtude quanto o vermelho são percebidos como impressões imediatamente.

Embora as sensações e o senso moral sejam semelhantes em sua apreensão, Hume deixa claro que eles diferem quanto à natureza das percepções que originam: as impressões apreendidas pelos sentidos são de sensação, as apreendidas pelo senso moral são de reflexão. Enquanto as impressões de sensação surgem na alma “de causas desconhecidas” (HUME, 2009a, p.32), as impressões de reflexão “derivam em grande medida de nossas ideias,[...]” (HUME, 2009a, p. 32).

A contemplação de um caráter nos causa um prazer de determinado tipo, diferente do prazer causado pelos sentidos, como por exemplo, de ouvir uma boa música ou saborear uma gostosa bebida. Além disto, o prazer que sentimos desta contemplação sempre nos causa orgulho quando nós mesmos somos os virtuosos ou causa amor quando é outra pessoa.

Para Hume todas as impressões simples podem ser copiadas em forma de uma ideia, com os sentimentos morais não seria diferente, ele descreve a formação da impressão de reflexão da seguinte maneira:

Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. (HUME, 2009a, p. 32)

Portanto, é difícil de acreditar que Hume fizesse exceção apenas aos sentimentos morais em sua teoria da cópia. Ele deixa bem claro em diversos momentos do *TNH* de que nossas impressões simples são sempre copiadas pela mente e sempre antecedem as ideias, por que apenas com as impressões morais isto seria diferente? Assim, a existência de ideias morais é muito plausível,<sup>25</sup> embora apenas recentemente esta interpretação tenha sido defendida por comentadores de Hume.<sup>26</sup>

Semelhantemente a outras ideias, algumas ideias morais possuem força suficiente para serem crenças. Nossas ideias ou crenças morais podem fazer parte de inferências e juízos como qualquer outra ideia. O que Hume defendia em sua teoria moral não era que não existissem juízos e ideias morais, mas sim que não apreendemos a moralidade por meio da razão e de inferências. Sua posição era negativa: ele se opunha aos racionalistas morais Locke<sup>27</sup>, Clarke<sup>28</sup> e Wollaston<sup>29</sup> quanto ao papel da razão em nossa distinção da virtude e do vício e se colocava ao lado dos sentimentalistas morais Hutcheson e Shaftesbury. Há, portanto, duas percepções morais: as impressões morais, as quais não são verdadeiras nem falsas, pois não possuem conteúdos representacionais, e as ideias morais que podem ser verdadeiras ou falsas.

O que diferencia um juízo moral dos demais juízos que formulamos? Hume defende que um juízo moral é aquele formulado por condições especiais, ou seja, a partir de um sentimento moral. Os sentimentos morais surgem quando há condições suficientes para tal:

---

<sup>25</sup> Vários intérpretes da teoria moral de Hume defendem o chamado *não-cognitívismo*, ou seja, que nossos enunciados morais não podem ser verdadeiros ou falsos, pois são formados por impressões e não por ideias. Mackie (1980) e Stroud (1977) defendem esta visão e acrescentam que nossos enunciados morais nada mais são do que uma projeção dos sentimentos do sujeito sobre a ação ou caráter de outrem.

<sup>26</sup> Os principais defensores desta interpretação são Capaldi (1989) e Cohon (2008).

<sup>27</sup> A posição moral de Locke ficou conhecida por defender o que chamamos de *racionalismo moral*, ou seja, ao fundamentar a moralidade na razão: todas as nossas ações podem ser julgadas e motivadas pela razão. Hume interpreta a moral lockeana principalmente pelo que é defendido no *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1690). Nesta obra Locke defende que o conhecimento moral é, tal como o conhecimento matemático, passível de certeza e demonstração. Locke também defendeu um voluntarismo moral: as relações morais são, tais como as leis da natureza, criadas por Deus para os seres humanos e descobertas exclusivamente pela razão. Deus como legislador e criador do Universo e de todos os seres, inclusive os humanos, tem plenos direitos de exigir a obediência de todos as suas leis.

<sup>28</sup> Apesar de também defender que a fonte da moralidade seja a razão, Clarke se distancia de Locke por negar o voluntarismo moral: as obrigações e deveres morais são *a priori* e não devem ser subordinados a vontade de qualquer ser, mesmo a de Deus.

<sup>29</sup> Wollaston defendeu que todas as nossas ações podem ser afirmadas ou negadas por ações. De acordo com Hume, sua posição é que “a tendência de causar o erro seja a fonte primeira, ou princípio originário, de toda a moralidade” (HUME, 2009a, p.501). Assim, ao efetuar uma ação que cause em um observador um falso juízo, o agente seria considerado imoral.

[...] nem todo sentimento de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação é do tipo *peculiar* que nos faz louvar ou condenar. As boas qualidades de um inimigo são penosas para nós; mas, ainda assim, podem merecer nossa estima e respeito. 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 denominamos moralmente bom ou mau. (HUME, 2009a, p. 511-2, grifo do autor)

Hume diferencia desta forma uma “mera visão” que sempre parte de interesses particulares, é imediato e não produz sentimentos morais e uma visão comum ou um ponto de vista comum, este nos permite ter as condições padrões para os sentimentos morais: apreendemos a moralidade a partir de um sentido moral, mas é o ponto de vista comum que nos permite formular juízos morais imparciais, aos quais qualquer pessoa que ocupasse este mesmo ponto de vista comum concordaria.

Quando fazemos avaliações morais há uma flutuação em nossos sentimentos morais de acordo com a distância entre nós mesmos e as pessoas ou fatos ocorridos. Somos seres parciais, amamos mais quem nos é mais próximo em semelhança de caráter, aqueles que nos são consanguíneos ou mesmo aqueles que têm uma proximidade espacial conosco. Por isto, podemos dizer que um homicídio voluntário que ocorre perto de nossa casa nos afetará e nos causará um desprazer mais intenso do que um relato sobre o mesmo crime que aconteceu a quilômetros de distância de nossa casa ou em outro momento histórico. Mas, para que este desprazer se converta em um juízo moral “[...] 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.” (HUME, 2009a, p. 621). É necessária certa imparcialidade para que o nosso juízo acerca das ações e caracteres seja moral, e é apenas quando conseguimos nos colocar em um ponto de vista comum que atingimos a imparcialidade necessária. Hume admite que por causa de nossa natureza parcial nem sempre conseguimos nos situar neste ponto de vista comum, mas isto não é considerado por ele como uma grande objeção a sua teoria.

Há dois tipos de conhecimento para Hume: o conhecimento provável e o demonstrativo. Este último se baseia em relações, Hume já afirmou não haver nada parecido a uma relação moral quando negou o papel da razão na apreensão moral; portanto, se há algum conhecimento moral este deve ser uma matéria de fato. Antes de avançarmos sobre a possibilidade de um conhecimento moral é necessário explicarmos quais são os tipos de juízos morais que Hume admite.

Hume defende dois tipos de juízos morais: juízos de virtude e juízos de obrigação. Os primeiros são formados da seguinte maneira “X é virtuoso” ou “X é vicioso”, onde X é uma ação ou caráter de um ser humano. Apesar de olharmos imediatamente uma ação para descrevê-la virtuosa ou viciosa, acreditamos que ela nada mais é que um signo externo do

motivo do agente. Ao observarmos uma ação estamos procurando a motivação daquele agente, é no interior da pessoa que está a qualidade moral e como somos incapazes de saber exatamente o que está acontecendo dentro de cada pessoa, olhamos para a ação a fim de compreender o que ocorre no íntimo do agente.

Já os juízos de obrigação são do tipo “X é obrigado a fazer y”, onde X é o sujeito e y é uma ação. Hume entende que podemos dividir as obrigações em dois tipos: naturais e morais. Na obrigação natural, o sujeito já tem uma inclinação natural para efetuar a ação, pois a finalidade já é desejada por ele. Por exemplo, não quero me molhar e sei que haverá uma tempestade, portanto devo levar um guarda-chuva ao sair de casa. Aqui, levar o guarda-chuva é apenas um meio para atingir o fim que desejo, não me molhar.

No caso das obrigações morais eu efetuo uma determinada ação porque se não a fizer sentirei desprazer. Então nestes juízos, y não é algo que eu faça porque desejo alcançar determinado fim, mas sou motivado a efetuar esta ação porque não quero sentir o desprazer que a não ação causaria:

Toda a moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma determinada maneira, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagrada de maneira semelhante, dizemos que temos obrigação de realizá-la. (HUME, 2009a, p. 556)

Voltando ao conhecimento moral. Os juízos de virtude não podem ser errados, pois se baseiam em uma experiência imediata, estes se baseiam em uma matéria de fato, mas não são juízos causais. Já os juízos de obrigação se baseiam em relações de causa e efeito, pois eles envolvem considerações acerca da probabilidade de sentir o desprazer necessário para nos fazer agir:

Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As regras gerais criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação. (HUME, 2009a, p. 624)

Os juízos morais podem ser falsos ou verdadeiros em dois sentidos: se fundado na falsa suposição da existência de determinada qualidade moral e quando se engana acerca das causas e efeitos. Hume faz questão de salientar que em ambos os casos são os juízos que são verdadeiros ou falsos, não os sentimentos nos quais eles se baseiam.

A natureza humana é social: somos tocados pelas opiniões dos outros sobre nós e sobre o nosso próprio juízo sobre nosso caráter e ação. É por isto que outra propriedade do juízo moral é sua influência em nossa conduta. Como vimos acima, Hume defende que apenas as paixões podem motivar nossas ações. A razão pode guiar nossa conduta, mas não nos motivar ou se opor a uma paixão. O juízo moral só pode nos influenciar a agir ao nos informar

sobre a existência de algo pelo qual nós já estamos predispostos a agir, assim como ocorre com qualquer outro juízo.

É necessário diferenciar a motivação, a qual apenas as paixões são capazes, da influência que os juízos morais têm em nossa conduta. Hume deixa claro que nenhum juízo pode nos motivar a agir e ainda nos alerta sobre a pouca eficácia dos juízos morais na direção de nossas ações “[...] já que nossas paixões não seguem facilmente a determinação de nosso juízo.” (HUME, 2009a, p. 623). Mas, o juízo pode nos “informar” sobre a existência do objeto de nosso desejo, assim continua a ser a paixão que nos motiva, mas influenciada pelo juízo.

Além de formar os juízos morais, as ideias morais de virtude e vício também são responsáveis pela emergência das paixões de orgulho e humildade. O mecanismo da simpatia é o responsável por avivar as ideias morais presentes nos juízos morais em impressões:

A mera opinião alheia, sobretudo quando reforçada pela paixão, fará com que uma ideia de bem ou mal, que de outro modo seria inteiramente negligenciada, passe a ter influência sobre nós. Isso se deve ao princípio de simpatia ou comunicação, pois a simpatia, como já observei, não é senão a conversão de uma ideia em uma impressão pela força da imaginação. (HUME, 2009a, p. 462)

Primeiramente, temos uma ideia ou uma impressão de alguém ou de uma situação qualquer, em seguida desta impressão ou ideia é inferida uma ideia da pessoa ou situação e por fim esta ideia é convertida em uma impressão pela simpatia. Hume afirma que o processo de avivamento de uma ideia moral em uma impressão moral é análogo ao processo pelo qual acreditamos em uma inferência causal e somos movidos a agir em sua conformidade. Há a assimilação de um objeto pelo sentido, uma impressão ou uma lembrança pela memória, uma ideia. Em seguida por força do costume inferimos um objeto que comumente é associado ao anterior, por fim, há uma impressão presente na mente associada a uma ideia vívida.

Além das similaridades entre os processos de simpatia e o processo da crença, esta última possui um importante papel na influência de nossas ações:

Já observei que a crença é somente uma ideia vívida relacionada com uma impressão presente. Essa vividez é uma circunstância necessária para despertar todas as nossas paixões, tanto calmas como as violentas; meras ficções da imaginação não exercem uma influência considerável sobre elas. São fracas demais para cativar a mente ou para se fazer acompanhar de uma emoção. (HUME, 2009a, p. 462-3)

E:

Uma ideia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente (*feels different*) de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. [...] na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (HUME, 2009a, p. 667, grifo do autor)

A característica verificável dos juízos morais a partir de uma perspectiva social só é possível por causa do princípio da simpatia. É apenas porque simpatizamos com outras pessoas que podemos nos distanciar do lugar que ocupamos e nos imaginarmos em um lugar desinteressado. Para dar conta desta análise, segundo Capaldi (1989, p. 216), Hume defendeu três visões variantes de simpatia:

A primeira variante tem o papel de trabalhar para a objetividade dos juízos morais e tem a capacidade de produzir as paixões indiretas. Hume utiliza esta variante quando discute a virtude da justiça. Hume enfrenta uma grande dificuldade para explicar como aprovamos as virtudes artificiais. No caso particular da justiça, no qual Hume afirmara que foi criada por conta da natureza de egoísmo e benevolências limitadas dos seres humanos, a simpatia é a responsável pelo nosso senso de dever em relação a virtude. A aprovação da justiça se deve por “uma simpatia com o interesse *público* [...]” (HUME, 2009a, p.540, grifo do autor). O que Hume entende exatamente por uma simpatia com o interesse público? A simpatia com o interesse público é uma preocupação, segundo Capaldi (1989, p. 214), por outras pessoas e não algum tipo de “abstração hipostasiada”:

[...] as distinções morais surgem, em grande parte, da tendência das qualidades e dos caracteres para promover o interesse da sociedade, e é nossa consideração por esse interesse que faz com o aprovemos ou desaprovemos. Ora, só temos essa consideração ampla pela sociedade em virtude da simpatia; conseqüentemente, é esse princípio que nos leva a sair de nós mesmos, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer diante de caracteres que sejam úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou juízo. (HUME, 2009a, p. 618)

É através da simpatia com vistas em um interesse público que alcançamos a objetividade necessária para aprovarmos as virtudes. Além desta propriedade da simpatia, ela também é a responsável juntamente com nossa tendência a formular regras gerais pelo juízo que fazemos de nossas próprias ações.

Na descrição que faz da simpatia, Hume defende que acreditamos que dada situação é frequentemente acompanhada de uma emoção. O costume que acompanha esta relação entre a situação e a emoção nos faz imaginar uma regra geral. Quando nós mesmos somos o agente, há uma regra geral que relaciona nossa ação a emoção de prazer ou dor que causamos no observador e participamos desta sensação por meio do mecanismo de simpatia. Ao simpatizarmos com o prazer ou a dor que causamos, tendemos a ajustar nossa ação ao sentimento alheio.

A segunda variante da simpatia é a resposta de Hume a uma objeção que poderia ser feita a sua teoria da aprovação moral. Quando analisa as virtudes e vícios naturais, Hume se depara com o que ele chamou de “virtude em andrajos”: uma ação que não chegou a ser efetuada por

motivo de forças maiores, mas que o observador acredita que o agente realmente tinha a intenção de efetuar. Neste caso, o observador ainda sente o prazer pelo bom caráter do agente:

Quando uma pessoa possui um caráter cuja tendência natural é benéfica para a sociedade, consideramo-la virtuosa, e deleitamo-nos com a contemplação de seu caráter, mesmo que acidentes particulares impossibilitem sua ação, impedindo-a de servir a seus amigos e a seu país. A virtude em andrajos ainda é virtude; e continua inspirando amor mesmo que o homem esteja preso em um calabouço ou perdido no deserto, onde ela não pode mais se exercer por meio de ações, estando perdida para o mundo. Ora, isso pode ser considerado uma objeção ao presente sistema. A simpatia nos dá um interesse pelo bem da humanidade; e se fosse a simpatia a fonte de nosso apreço pela virtude, esse sentimento de aprovação só poderia ter lugar nos casos em que a virtude efetivamente atingisse seu fim e fosse benéfica para a humanidade. (HUME, 2009a, p. 623-4)

Novamente Hume recorre a regras gerais para pôr fim a esta objeção. Por regra geral sabemos quais são os caracteres benéficos para a sociedade e através da imaginação passamos diretamente da causa ao efeito sem nos darmos conta de que ainda faltam elementos para a conclusão da causa.

Nesta variante como na anterior não há qualquer contradição com o que Hume já defendera acerca da simpatia. Pois, na simpatia há uma situação que geralmente causa um determinado tipo de emoção. A ideia da virtude será formada a partir desta observação, mesmo se a emoção de fato não existir no agente. A simpatia trabalha com os signos externos, não inspecionamos diretamente a emoção, apenas inferimos através das circunstâncias a presença do sentimento.

A única diferença entre esta variante da simpatia e as outras descrições de Hume sobre a simpatia é que nestas últimas as regras gerais criam uma impressão real e idêntica, mas na segunda variante é criado um tipo de sentimento fraco e diferente dos demais sentimentos.

Hume enfatiza a semelhança entre a nossa aprovação da “virtude em andrajos” com o ponto de vista comum: apesar da ação efetivamente efetuada causar no espectador um prazer mais intenso, a ação interrompida não é menos virtuosa ou menos apreciada. Com o ponto de vista comum ocorre o mesmo: “As paixões nem sempre seguem nossas correções; mas essas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vícios e virtude.” (HUME, 2009a, p. 625).

O ponto de vista comum depende que as regras morais influenciem a imaginação. A partir destes princípios e com auxílio desta variante da simpatia ele consegue explicar como uma simpatia extensa e uma generosidade estrita podem conviver:



Minha simpatia por outra pessoa pode me dar um sentimento de dor e desaprovação quando se apresenta um objeto que tenha uma tendência a lhe causar um desprazer, mesmo que talvez eu não esteja disposto a sacrificar em nada meu próprio interesse, ou a contrariar nenhuma das minhas paixões para satisfazê-la. [...] Os sentimentos têm de tocar o coração para controlar nossas paixões, mas não precisam ir além da imaginação para influenciar nosso gosto. (HUME, 2009a, p. 625-6)

Outra objeção fez Hume admitir uma terceira variante da simpatia. Esta é variável e parcial, simpatizamos mais com as pessoas que nos são próximas e conhecidas do que com as que estão distantes. Nossos sentimentos morais também são variáveis, mas nossos juízos morais são constantes, pois são frutos de um ponto de vista comum. Apesar desta natureza inconstante da simpatia, somos capazes de darmos a mesma aprovação moral para as mesmas qualidades morais seja em qual lugar e tempo for. É por isto que ao lermos uma história damos nossa aprovação ao herói e suas ações, mesmo que saibamos que toda a narração não seja mais do que o fruto da fértil imaginação de seu autor, o mesmo ocorre quando lemos sobre a história: a coragem e bravura do Alexandre, o Grande, continua a nos causar aprovação e admiração como se tivesse ocorrido atualmente.

Assim nossa estima e aprovação são constantes, nossa simpatia não, então por que Hume defende que a simpatia é o princípio geral da moral? Novamente, Hume recorre às regras gerais. É a nossa capacidade de formular regras gerais a partir de experiências constantes que ele responsabilizou pelo ponto de vista comum e que nos permite formular e asserir juízos morais imparciais.

Ao invés de dissolver as objeções, esta terceira variante traz mais um problema para a defesa humeana do princípio da simpatia: quando tomamos um ponto de vista comum e desinteressado isto significa que o observador não sente amor ou ódio pelo agente. Do ponto de vista comum, a simpatia elimina qualquer sentimento ou paixão. Como esta variante ainda pode ser chamada de simpatia sendo tão diferente do que Hume formulara previamente acerca deste princípio?

Se compararmos esta terceira variante com a anterior, a segunda variante, veremos claramente a diferença. Na segunda variante, as regras gerais estão combinadas a sentimentos fracos. Já na terceira variante há apenas as regras gerais, não há conversão de ideias em impressões, não há impressões nem dupla relação entre impressões e ideias:

Essa simpatia está longe de ser tão vívida quanto a que sentíamos quando o que estava em jogo era nosso próprio interesse ou o de nossos amigos particulares; nem influencia tanto nosso amor e ódio. Mas como é igualmente conforme a nossos princípios calmos e gerais, diz-se que tem igual autoridade sobre nossa razão, comandando nosso juízo e opinião. Censuramos tanto aquela má ação sobre a qual lemos nos livros de história quanto a que foi praticada outro dia em nossa vizinhança. Isso significa que sabemos, pela reflexão, que a primeira ação despertaria sentimentos tão fortes de desaprovação quanto a última, caso estivesse na mesma situação. (HUME, 2009a, p. 623)

Esta variante não apenas contradiz o que Hume já dissera sobre o papel da simpatia, mas tudo o que dissera sobre sua teoria moral: um juízo moral que não se refere a nenhum sentimento. Como é possível uma ideia moral que não foi copiada de uma impressão moral?

Para Capaldi (1989, p. 229) a solução encontrada por Hume é assimilar a terceira variante a segunda, como se houvessem somente duas variantes: a primeira que traz o mecanismo da simpatia clássico como o responsável por colocar o observador judicioso em um ponto de vista comum e que tem a capacidade de produzir as paixões indiretas, e a segunda, a qual é responsável pela nossa capacidade de avaliar as “virtudes em andrajos” e nos faz aprovar uma ação mesmo quando ela não foi efetivamente efetuada. Além destas características, esta última nos causaria, ao contrário do prazer sentido por uma ação efetivamente efetuada, um sentimento de prazer fraco fruto da correção que precisamos fazer para que possamos avaliar esta quase ação.

Na estratégia de defender apenas duas variantes da simpatia, Hume recorre à semelhança entre nossas avaliações morais e estéticas. Assim como nas avaliações morais, nosso senso de beleza depende da distância que estamos do objeto: quando observamos um objeto belo a uma longa distância podemos não sentir qualquer prazer, mas isto não nos faz dizer que o objeto é menos belo. O que usualmente fazemos é corrigir nossa percepção e “fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*” (HUME, 2009a, p. 621). Hume termina por usar o argumento das correções das percepções com base em nossa experiência passada não apenas para a estética e a moral, mas para qualquer percepção sensorial: quando vemos qualquer coisa a uma longa distância, a nossa tendência é de corrigir nosso juízo. Nunca dizemos que o objeto diminui a distância e sim que nossa percepção é diferente de acordo com a distância.

Nenhuma destas semelhanças entre os juízos morais e os demais juízos nesta variante da simpatia resolve o problema de Hume. Para uma defesa efetiva da correção dos juízos com base em antigas experiências ele precisaria mostrar como superaríamos nosso próprio interesse com vistas a uma visão comum. Não é suficiente analisar apenas casos em que simpatizamos com o interesse dos outros quando o nosso próprio interesse não está em questão. Como conseguimos ocupar um ponto de vista comum quando há conflito entre o nosso interesse e o interesse de outro?

O recurso à analogia do senso de belo e dos demais sentidos não ajuda a explicar esta objeção. Nestes casos a correção garante o máximo de prazer possível, mas ainda assim menor do que o prazer que o observador sentiria com o objeto próximo a ele. Há também uma maximização do prazer na terceira variante da simpatia? A resposta seria não, visto que a

simpatia no ponto de vista comum eliminaria qualquer sentimento. Além disto, no caso do senso de belo e dos sentidos há a referência a uma percepção, ainda que distorcida, no caso da terceira variante da simpatia não.

Efetivamente, Hume só analisa duas objeções a sua teoria da simpatia e dá como respostas a primeira e a segunda variante. Ao término do livro III, Hume afirma que “se compararmos todas essas circunstâncias, não teremos dúvidas de que a simpatia é a principal fonte das distinções morais, [...]” (HUME, 2009a, p. 657).

As objeções que Hume enfrentou ao seu mecanismo da simpatia reforça a teoria de que os juízos morais são formados por ideias e não são meras expressões de sentimentos. Uma perspectiva desinteressada e um ponto de vista comum são necessários para garantir a objetividade dos juízos morais, se estes fossem subjetivos não haveria qualquer objeção ao princípio da simpatia. Os juízos morais são influenciados por regras gerais e se referem a sentimentos morais. Para conciliar estas características, Hume se viu obrigado a rever o papel do princípio da simpatia em sua teoria moral.

A função da simpatia no *TNH* é auxiliar na emergência de sentimentos morais desinteressados para fundamentar os juízos morais. Mas, Hume se viu diante de duas objeções a esta teoria e teve de rever as funções da simpatia. Nesta revisão foi o princípio de regras gerais que ocupou o papel mais importante. O problema é que na terceira variante da simpatia não há sentimentos com os quais as regras gerais possam trabalhar e é impossível que apenas as regras gerais sejam capazes de criar sentimentos desinteressados.

As regras gerais são frutos de nossas experiências costumeiras, as nossas únicas experiências originais são o auto interesse e a benevolência limitada. Não temos uma experiência original de desinteresse e benevolência extensa. As regras gerais seriam capazes de criar o desinteresse a partir do auto interesse e da benevolência limitada? A resposta, mais uma vez, é não. A responsável por fazer a transição entre as paixões de auto interesse e de benevolência limitada para uma visão desinteressada era a simpatia, mas é exatamente esta habilidade da simpatia que está sendo questionada. Hume não consegue explicar como se dá a passagem de motivos não morais para motivos morais.

Junto da simpatia, as regras gerais operam através de inferências, associando uma ideia presente que as experiências passadas mostraram sempre serem associadas a uma dada paixão. Mas se pensarmos no caso da terceira variante há um conflito entre o interesse próprio e a ideia presente que sempre se associou ao interesse público. Este conflito é intransponível: a regra geral não é capaz de gerar sentimentos morais. Como seria possível à regra geral causar um sentimento desinteressado a partir de uma impressão de auto interesse?

O papel da simpatia seria fazer o *eu* ser socialmente orientado e produzir os sentimentos morais, mas como vimos para manter a objetividade necessária para os juízos morais, Hume se viu diante da impossibilidade de dissolver o conflito entre o auto interesse e a benevolência limitada, inerentes à natureza humana, e o interesse público. A simpatia desempenha espetacularmente seu papel quando apenas o interesse de pessoas próximas a nós, como familiares e amigos, é considerado, mas quando o interesse de pessoas com as quais não temos qualquer proximidade ou quando a ideia fraca do interesse público são considerados, a simpatia não consegue operar, ela é ineficiente para nos colocar no ponto de vista comum.

Apesar de finalizar o *TNH* afirmando que o princípio da simpatia é o mais importante princípio moral, em sua segunda mais importante obra acerca da moral, *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume revê o papel que designara à simpatia ao introduzir um novo princípio moral: o *sentimento de humanidade*.

### 2.3 A simpatia em Uma Investigação sobre os Princípios da Moral

Como se sabe o *TNH* não foi recebido com o entusiasmo que o jovem Hume desejava e, em suas palavras, foi uma obra que “saiu *natimorta da prensa*”<sup>30</sup> (HUME, 2009b, p.524, tradução nossa, grifos do autor). Hume acreditou que o motivo de tamanho desprezo fosse a linguagem rebuscada e extremamente técnica de sua obra e por isto durante sua vida dedicou diversas outras obras aos mesmos assuntos que investigou no *TNH*. A cada livro do *TNH*, Hume dedicou uma reformulação em outras obras. Ao livro I, *Do Entendimento*, dedicou *Uma Investigação do Entendimento Humano* (1748), ao livro II, *Das Paixões*, dedicou *Dissertação sobre as Paixões* (1757) e por fim, ao livro III, dedicou *Uma investigação sobre os Princípios da Moral* (1751).

Na segunda *Investigação* a fonte da apreensão moral continua a mesma: o senso moral. Mas, a fonte da motivação moral que tinha por princípio a simpatia é alterada pelo sentimento de humanidade. A questão que nos fazemos é: por que Hume finaliza o *TNH* afirmando que a simpatia é o princípio geral da moral e na *IPM* este mecanismo é substituído em algumas de suas funções pelo sentimento de humanidade?

A teoria moral de Hume procurava resposta para três questões: (1) qual é a fonte da apreensão moral? (2) qual é a fonte da motivação moral? e (3) como as fontes de apreensão e

---

<sup>30</sup> O texto em língua estrangeira é: “It fell *dead-born from the press*”

de motivação moral se relacionam? Na *IPM* a primeira questão é respondida tal como no *TNH*, a diferença está nas outras duas respostas as questões acima.

Na *IPM*, ao contrário do *TNH*, Hume não utiliza a terminologia impressão-ideia quando trata da distinção e de sentimentos morais. Uma explicação para tal fato, levantada por Capaldi (1989, p.238), é que Hume reviu a necessidade desta terminologia após as críticas de Reid a sua teoria do conhecimento. De acordo com este, a teoria moral de Hume era o resultado da teoria do conhecimento de Locke. No *TNH* a simpatia era o princípio que explicava a transferência de vivacidade entre ideias e impressões, a supressão da terminologia das percepções é uma das explicações para a perda de importância que a simpatia tem na *IPM*.

No *TNH* Hume insistira que não havia qualquer motivo moral original, haveria apenas um motivo natural não moral: a obrigação natural. Após certo tempo, haveria uma transição efetuada pela simpatia da obrigação natural para a obrigação moral. Já na *IPM*, Hume continua a defender a inexistência de qualquer motivo moral original, mas a transição entre a obrigação natural para a obrigação moral não é mais desempenhada pela simpatia, isto se deve a revisão efetuada por Hume da relação entre o auto interesse e a benevolência. Mas, Hume insiste na existência de juízos morais formulados a partir de um ponto de vista comum: na verdade a reformulação de sua moral e a revisão do papel da simpatia foi a forma encontrada para manter a objetividade necessária para tais juízos. Hume abriu mão do posto da simpatia como princípio geral da moral para manter a objetividade de nossos juízos morais, a denominação de subjetivista que durante muito tempo foi aplicada a sua teoria moral não faz qualquer sentido.

Sobre os juízos morais, Hume insiste na *IPM* que sempre se referem a sentimentos morais. Como vimos na seção acima, no final do *TNH* Hume teve de admitir a possibilidade de juízos morais que não se refeririam a qualquer sentimento. Isto se deve a momentos em que o observador deve julgar ações em que ele está diretamente envolvido, ou seja, quando há um interesse próprio envolvido. Na descrição que fizera da simpatia, ainda no livro II, Hume chama a atenção para o fato de que este mecanismo não consegue produzir a dupla relação entre impressão e ideia quando o *eu* está envolvido. Quando há um conflito de interesses, a simpatia se torna inoperante:

[...] na simpatia, nossa própria pessoa não é objeto de nenhuma paixão, e não há nada que fixe nossa atenção sobre nós mesmos, como ocorre no caso presente, em que, por suposição, somos movidos pelo orgulho ou pela humildade. Nosso eu, sem a percepção de outros objetos, na realidade não é nada. Por essa razão, devemos voltar nosso olhar para os objetos externos; e é natural que consideremos com maior atenção aqueles que nos são contíguos ou semelhantes. Mas quando o eu é o objeto de alguma paixão, não é natural deixar de considera-lo até que a paixão se esgote – caso em que a dupla relação, de impressões e ideias, não pode mais operar. (HUME, 2009a, p. 375)

A incapacidade da simpatia de tornar uma obrigação natural fundada em sentimentos não morais, como do auto interesse, em uma obrigação moral foi o motivo de sua revisão na *IPM*. No *TNH*, o elemento principal dos juízos morais são os sentimentos morais que têm como característica o desinteresse. Uma perspectiva desinteressada só é alcançada pelo espectador através do princípio de simpatia, mas se este mecanismo estiver inoperante não haverá qualquer ponto de vista comum.

Em toda sua teoria moral, seja no *TNH* ou na *IPM*, Hume compara nossas avaliações morais com nossas avaliações estéticas. O ato de corrigirmos tanto uma quanto outra a partir de um ponto de vista comum é a semelhança entre elas: nas avaliações estéticas, nos quais os objetos avaliados estão à distância, é apenas por um exercício das regras gerais que conseguimos corrigir as distorções e avaliar a beleza, o mesmo ocorre nas avaliações morais. A única diferença é que nesta última surge um sentimento mais vívido, enquanto naquela pode não existir sentimento algum. Na *IPM* Hume reconhece esta diferença entre a estética e a moral:

Um homem trazido à beira de um precipício não pode olhar para baixo sem tremer, e o sentimento de um perigo *imaginário* atua sobre ele em oposição à opinião e crença de uma segurança *real*. Mas a imaginação está aqui auxiliada pela ocorrência de uma visão impressionante, e mesmo assim não chega a prevalecer, exceto quando recebe também ajuda da novidade ou da aparência inusitada de seu objeto. O hábito logo nos reconcilia com alturas e precipícios, e dissolve esses terrores falsos e ilusórios. O contrário porém se observa nas avaliações que fazemos de caracteres e maneiras, e quanto mais nos habituamos a um exame acurado das questões morais, mais refinado é o sentimento que adquirimos acerca das mínimas distinções entre vício e virtude. Tão frequentes, na verdade, são as ocasiões que temos na vida ordinária de nos pronunciarmos sobre todo tipo de decisões morais que nenhum tema dessa espécie pode ser novo ou incomum para nós; as falsas opiniões e predisposições não conseguem manter-se em pé contra uma experiência tão ordinária e familiar. Dado que a experiência é o principal agente de formação das associações de ideias, é impossível que qualquer associação consiga estabelecer-se e manter-se em direta oposição a esse princípio. (HUME, 1995, p. 82, grifo do autor)

Apesar da revisão no papel que a simpatia desenvolve em sua teoria moral, Hume mantém diversos pontos da moral defendida no *TNH* na *IPM*. A presença de sentimentos morais nas avaliações morais permanece. Mas ao contrário da ordem dos temas da obra anterior, na *IPM* Hume apresenta toda sua teoria acerca das virtudes para dedicar apenas um apêndice à discussão das distinções morais e o filósofo reafirma sua defesa de um sentido moral interno. Além disto, Hume ressalta novamente a importância das regras gerais para o desinteresse de nossas avaliações morais.

Há, segundo Capaldi (1989, p. 244), seis pontos que Hume precisou rever no princípio da simpatia: (1) a presença de sentimentos morais em casos de conflitos, (2) a presença de

paixões indiretas, (3) a influência dos sentimentos morais sobre o comportamento, (4) a operação de regras gerais, (5) a efetividade das regras gerais na correção de nossos sentimentos e (6) a possibilidade de juízos puramente verbais.

Sobre o primeiro ponto, Hume afirma a necessidade de sentimentos morais para qualquer avaliação moral. E, a partir da influência do sentimento de humanidade, sentimos o sentimento moral mesmo em casos de conflito de interesses em que não somos motivados a agir: “Descobrimos exemplos nos quais o interesse privado estava dissociado do interesse público, e mesmo casos em que lhe era contrário. E, contudo, observamos que não obstante esta dissociação de interesses, o sentimento moral persiste.” (HUME, 1995, p. 84). Hume está admitindo, ao contrário do que fizera no *TNH*, que mesmo em casos em que há conflito de interesses o sentimento moral permanece.

Hume reafirma a necessidade da presença de paixões indiretas para a distinção dos sentimentos morais de outros sentimentos, em uma nota de rodapé o autor afirma:

Não devemos imaginar que, dado que um certo objeto pode, assim como um homem, ser dito útil, que ele conseqüentemente deva também, de acordo com nosso sistema, merecer ser denominado *virtuoso*. Os sentimentos excitados pela utilidade são muito diferentes nos dois casos, estando um deles, mas não o outro, mesclado com afeto, estima, aprovação etc. De maneira similar, um objeto inanimado pode, assim como a figura humana, possuir uma bela coloração e proporções, mas poderíamos nos enamorar dele? Há um numeroso conjunto de paixões e sentimentos dos quais, pela constituição original da natureza, os seres racionais pensantes formam os únicos objetos adequados, e se as mesmas qualidades forem transferidas para um ser inanimado insensível, elas não excitarão os mesmos sentimentos. (HUME, 1995, p. 76)

Sobre os pontos 3 e 4, Hume mantém o que já defendera no *TNH*: os sentimentos morais têm influência sobre a nossa conduta e as regras gerais continuam a corrigir nossas percepções e descrições. Mas a correção é estendida aos nossos sentimentos e não mais apenas aos juízos, a analogia que Hume mantivera de comparar nossas sensações morais a percepção que temos da distância é aceitável na *IPM*, ao contrário do que acontecia no *TNH*:

Dedicamos sempre uma consideração mais apaixonada a um estadista ou patriota que serve nosso próprio país em nossa própria época do que a um outro cuja influência benéfica operou em eras remotas ou nações distantes, nas quais o bem resultante de sua generosa benevolência, estando menos relacionado conosco, parece-nos mais obscuro e nos afeta com uma simpatia mais vívida. [...] Aqui, o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos. [...] E, de fato, sem uma tal correção das aparências, tanto nos sentimentos internos como nos externos, os homens não poderiam jamais pensar ou falar de modo uniforme sobre qualquer assunto, já que suas variáveis posições produzem uma contínua variação nos objetos e colocam-nos em perspectivas e situações distintas e contraditórias. (HUME, 1995, p. 95)

O problema que Hume enfrentara de asserir juízos vazios, sem referência a sentimentos não ocorre mais na *IPM*, quando não há qualquer conflito de interesses, as regras gerais exercem normalmente sua função tendo inclusive influência em nossa conduta:

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. (HUME, 1995, p. 97)

Hume não pode mais, como fizera anteriormente, manter que apenas as regras gerais são capazes de nos fazer esquecer nosso próprio interesse em vista de um bem comum.

Além do auto interesse, Hume defendeu no *TNH* que o outro motivo não moral original é uma benevolência limitada. Na *IPM*, Hume dedica um capítulo inteiro para discutir esta virtude: a benevolência, afirma ele, é benéfica para a humanidade e não apenas para os indivíduos e a única razão da aprovação deste sentimento é sua utilidade. O sentimento de humanidade é descrito por Hume como uma preocupação pelos outros que não é mais limitado à família e aos amigos, mas estes dois sentimentos não podem ser confundidos: é o sentimento de humanidade que permite que aproveamos a benevolência limitada. O sentimento de humanidade é o responsável, juntamente com a simpatia, por gerar os sentimentos morais. Portanto, a simpatia não perde sua função como princípio moral, ela apenas a compartilha com o sentimento de humanidade. Este também não deve ser confundido com uma benevolência extensa que Hume faz questão de negar a existência, assim como fizera na obra anterior, por inutilizar a justiça.

A justiça tem novamente uma grande importância na obra humeana, sobre esta virtude Hume ressalta que o único motivo de a aprovarmos é o fato dela ser útil à sociedade. Assim, duas importantes virtudes sociais da teoria humeana, a benevolência e a justiça, são aprovadas apenas por conta de suas utilidades para o bem estar público.

Quatro são os tipos de qualidade mentais ou virtudes que Hume analisa. Além das que são úteis para a sociedade, há as que são úteis apenas para o possessor como a prudência e a discrição, as que são agradáveis para si mesmo como a alegria e as que são agradáveis para os outros como a inteligência e a modéstia. Com a divisão entre virtudes que só se dirigem ao próprio possessor, Hume pretende mostrar como podemos avaliar ações e virtudes mesmo quando não temos o menor interesse na questão. Aos que reduzem todas as avaliações morais ao sentimento de interesse próprio, Hume demonstra que é impossível fundamentar sobre este sentimento as aprovações morais que fazemos em casos em que apenas os próprios possesores são os afetados, além disto, aprovamos ações e virtudes de pessoas fictícias, tais



como personagens de livros e de personagens históricos de períodos anteriores ao nosso. Nestes casos não temos qualquer benefício com estas ações, então por que a aprovaríamos se a fonte das distinções morais se baseasse exclusivamente no interesse próprio? Hume refuta a ideia de que poderíamos nos imaginar na posição do sujeito beneficiado, seria impossível que conseguíssemos nos imaginar em tal posição e ao mesmo tempo nos distanciássemos o suficiente para ocuparmos uma posição do ponto de vista comum e aprovássemos a ação.

Desde que aprovamos o que é útil e agradável não apenas socialmente, mas também para ações em que nosso próprio interesse não está envolvido, a moralidade deve envolver dois pontos: (1) um sentimento moral que prefere o que é socialmente útil e (2) um sentimento original não moral que não se reduza a si mesmo e aos familiares e amigos. É o sentimento de humanidade que exerce ambas as funções e é por isto que no *IPM* ele é o princípio geral da moral.

Hume evidencia as semelhanças entre o sentimento moral e o sentimento de humanidade:

Os mesmos dotes de espírito, em todas as circunstâncias, estão em conformidade com os sentimentos da moral e com os sentimentos humanitários; o mesmo temperamento é suscetível de elevados graus de um e outro sentimento; e a mesma alteração nos objetos, pela sua maior aproximação ou envolvimento, aviva tanto um como outro. Devemos concluir, portanto, de acordo com todas as regras da filosofia, que esses sentimentos são originalmente os mesmos, dado que são governados, mesmo nas mais diminutas características, pelas mesmas leis, e sofrem a atuação dos mesmos objetos. (HUME, 1995, p. 106-7)

Apesar de afirmar que os sentimentos são “originalmente os mesmos”, isto não quer dizer que um se reduza ao outro, não faria qualquer sentido Hume falar de dois sentimentos iguais apenas mudando seus nomes. O que o filósofo defende é que por conta das semelhanças entre eles o sentimento de humanidade torna-se o sentimento moral. Para que esta transição ocorra é necessária a presença de algo útil a sociedade e a inexistência de conflitos com nossos motivos não morais originais:

Basta para nossos presentes propósitos que se admita – o que com certeza não poderá ser posto em dúvida sem incorrer em grande absurdo – que há alguma benevolência, por pequena que seja, infundida em nosso coração, algum lampejo de afeição ao gênero humano, alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elementos de lobo e serpente. Mesmo supondo-se que esses sentimentos generosos são demasiados frágeis, que sequer sejam suficientes para mover um dedo ou mão do nosso corpo, ainda assim eles são capazes de comandar as decisões de nosso espírito e, caso todo o resto seja indiferente, de produzir uma moderada preferência pelo que é útil e proveitoso à humanidade em face daquilo que lhe é prejudicial e perigoso. Surge de imediato, portanto, uma *distinção moral*, um sentimento genérico de censura ou aprovação, uma inclinação ainda que tênue, pelos objetos da segunda, e uma aversão proporcional aos da primeira. (HUME, 1995, p. 155, grifo do autor)

A justiça é útil para manter a sociedade civil e esta é útil para que mantenhamos uma vida confortável. É por isto, afirma Hume, que mesmo uma pessoa extremamente egoísta consegue perceber o benefício que as virtudes sociais causam. A convivência em sociedade nos conscientiza sobre a vantagem que o senso moral e a distinção entre vício e virtude nos causa: “Outras paixões, talvez originalmente mais fortes, são não obstante – pelo fato de serem egoístas e privadas – frequentemente sobrepujadas pelo poder da primeira, e cedem o domínio de nosso coração àqueles princípios públicos e sociais.” (HUME, 1995, p. 161).

Apesar de sua fraqueza, o sentimento de humanidade é o único sentimento presente em todas as pessoas na mesma proporção, nenhum ser humano é insensível ao sofrimento de seu semelhante. No *TNH*, Hume responsabilizou a relação de semelhança presente no mecanismo da simpatia por exercer a função que na *IPM* é exercida pelo sentimento de humanidade.

Os sentimentos de interesse próprio, egoísmo e avareza são distribuídos de forma desigual entre nós: “A ambição de uma pessoa não é a ambição de outra, e nem podem ambas ser satisfeitas por um mesmo objeto ou acontecimento; mas a humanidade de um homem é a humanidade de todos, e o mesmo objeto excita a paixão de todas as criaturas humanas.” (HUME, 1995, p. 157). E é por isto que o sentimento de humanidade é o princípio geral da moral.

Como dissemos acima, Hume revê na *IPM* não apenas o papel do princípio da simpatia, mas também a possibilidade de juízos morais puramente verbais. Apesar desta revisão e da conseqüente negação da possibilidade de juízos que não façam referência a um sentimento, Hume manteve a mesma teoria do juízo moral do *TNH*. O sentimento que compõe qualquer juízo moral é sentido sempre em determinadas circunstâncias: a partir de uma perspectiva comum, isto é, com sentimentos desinteressados. Não é exatamente o sentimento que é geral e imparcial, mas a perspectiva. O sentimento moral não deve ser confundido com qualquer outro tipo de sentimento que as pessoas sentem, por exemplo, o meu inimigo não é o mesmo inimigo de qualquer outra pessoa e quando um sujeito me fala de seu inimigo, eu não sinto o mesmo que ele sobre seu inimigo. Mas, afirma Hume, quando alguém profere um juízo moral utilizando os adjetivos “*corrupto, odioso ou depravado*” (HUME, 1995, p. 156, grifo do autor) espera que todos os ouvintes concordem com ele. Os sentimentos morais são sentidos sob o ponto de vista desinteressado, é um sentimento com vistas ao interesse público e não um interesse do próprio sujeito. Por terem como referências estes sentimentos, os juízos morais são verificáveis ao confirmar se os sentimentos foram sentidos desta perspectiva comum. Ou seja, Hume defende que os juízos morais são verificados na interação social.

Os dois motivos da revisão do papel da simpatia na teoria moral humeana são: (1) a inconsistência da terceira variante da simpatia que permitia a existência de juízos morais sem referência a um sentimento e (2) a relação entre o auto interesse e o interesse público. Um dos problemas que o princípio da simpatia deveria resolver era: como motivos não morais originais, o auto interesse e a benevolência restrita, podem se converter em motivos morais, como o interesse público? A resposta de Hume é que, ao contrário do que comumente se acredita, não há uma contradição ontológica entre eles.

Hume mantém na *IPM* que a moral possui uma base não moral: as ações virtuosas continuam vinculadas ao prazer e as viciosas continuam vinculadas ao desprazer, tal como no *TNH*. Mas os juízos morais são inferidos a partir de juízos não morais acerca da utilidade social de determinada ação:

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 citada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito de ações; que ela é a única origem da alta consideração à justiça, fidelidade, honra, lealdade e castidade; [...] E, numa palavra, que ela é o fundamento da parte principal da moral, que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes. (HUME, 1995, p. 99)

Sobre a relação entre interesse privado e interesse público, Hume rejeita que este último seja uma simples extensão do amor próprio. O filósofo apresenta um grande argumento para demonstrar que ações benevolentes e desinteressadas são efetuadas com frequências e fazem parte de nossa experiência comum. Aprovamos ações que não nos trazem qualquer benefício, seja pela distância espacial ou temporal, e aprovamos até mesmo ações virtuosas dos nossos inimigos.

Apesar de dedicar uma análise sobre o amor próprio, Hume afirma que esta questão não é tão relevante para a moralidade como se supõe e é mais um objeto de curiosidade que de importância. Hume sugere, portanto, que a redução da moralidade ao amor próprio é fruto de um equívoco sobre o ponto de início correto para a investigação moral. Esta forma de pensar é equivocada porque desconsidera que uma relação entre auto interesse e interesse público não é apenas possível, mas é a condição necessária para uma teoria moral. Hume não precisa provar que esta relação existe, qualquer investigação moral deve partir deste ponto, deve pressupor que a relação entre auto interesse e interesse público é comum à natureza humana.

A revisão do papel da simpatia e a introdução do sentimento de humanidade não criou uma grande divergência na teoria moral humeana do *TNH* para a *IPM*. Pelo contrário, pontos que ficaram obscurecidos pela pouca clareza que Hume deu em sua primeira obra foram clarificados na segunda obra. A teoria moral humeana tem por pontos principais explicar a

relação entre a natureza pessoal e pública de nossos sentimentos e juízos morais; e é a revisão do princípio da simpatia e a sua substituição pelo sentimento de humanidade que permite a Hume dar o caráter intersubjetivo necessário para os juízos morais. Qualquer tentativa de compreender a moralidade proposta por Hume passa, inevitavelmente, por uma perspectiva cultural e social. É por vivermos em uma sociedade que somos capazes de simpatizar ou de sentir o sentimento de humanidade e isto conseqüentemente nos permite ter a perspectiva necessária para o juízo moral. É por conta do convívio social que somos capazes de perceber que a justiça é útil para o indivíduo, visto que a sociedade é uma instituição benéfica para cada ser humano, e para o interesse público.

No capítulo a seguir, enfatizaremos as críticas que foram dirigidas à filosofia moral humeana, com foco no princípio da simpatia, primeiramente por parte de seu contemporâneo e amigo, Adam Smith e em seguida por parte do filósofo da *Ética do Cuidado*, Michael Slote. Estas críticas nos ajudam a perceber quais alternativas foram apresentadas para o mesmo problema, a aprovação moral.

### 3 HUME, SMITH E A CONTEMPORANEIDADE

#### 3.1 A simpatia em Smith

Adam Smith e David Hume não apenas viveram no mesmo período e no mesmo país, eles foram grandes amigos e compartilharam das mesmas concepções filosóficas. Embora Smith seja comumente conhecido por sua obra de economia, ele foi professor de filosofia na Universidade de Glasgow e escreveu uma importante obra de filosofia moral. Em *Teoria dos sentimentos morais* (1759) ou *TSM*, Smith se introduziu no debate moral britânico de sua época e assim como Hume defendeu as ideias da *Teoria do Senso Moral* e a simpatia como o princípio geral da moral.<sup>31</sup>

A obra *TSM* é um escrito de juventude, Smith tinha apenas 36 anos na época de sua publicação, e durante 31 anos Smith publicou nada menos do que seis edições desta obra com diversas modificações durante este extenso período. Foi apenas na quarta edição que adicionou o subtítulo *Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. Assim, Smith deixa claro o maior objetivo de sua obra: fazer uma detalhada investigação acerca dos juízos morais. Mas, para alcançar tal objetivo, Smith também se propõe a analisar a natureza das virtudes com especial atenção, como já fizera seu antecessor Hume, à justiça.

Como Hume, Smith tentou responder a questão moral à qual todos os filósofos britânicos deste período se debruçavam: somos seres completamente egoístas que agem apenas com vistas ao próprio interesse ou somos seres benévolos que se preocupam com a felicidade e sorte dos demais seres humanos? Smith salienta logo no primeiro parágrafo da *TSM* que: “Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente, há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessárias para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela.” (SMITH, 1999, p. 5).

Aqui claramente Smith está se colocando ao lado dos filósofos que se opunham a Hobbes e Mandeville e defendendo que é possível simpatizarmos com outras pessoas mesmo quando não temos qualquer interesse em suas felicidades ou infelicidades. Segundo Griswold (1999, p.78) tanto o termo egoísmo quanto simpatia tem dois significados na filosofia de

---

<sup>31</sup> O nosso objetivo neste subcapítulo é apresentar a teoria moral de Smith e discutir a relevância da simpatia para sua moralidade, não temos qualquer intenção de analisar o chamado “problema de Adam Smith”, ou seja, a consistência ou não entre *Teoria dos sentimentos morais* (1759) e *Riqueza das nações* (1776).

Smith. Egoísmo tem tanto o sentido de interesse próprio, alguém que não consegue se preocupar com a sorte de ninguém mais a não ser de si mesmo, quanto o sentido de estarmos confinados ao nosso próprio *eu*, sem sermos capazes de entender e entrar no mundo de outrem. Já a simpatia tem o sentido dado pelo senso comum e o sentido filosófico dado por Smith: “Piedade e compaixão são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio. Simpatia, embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão.” (SMITH, 1999, p. 8). Assim, temos a simpatia como uma emoção, tal como a piedade e a compaixão, e a simpatia como o princípio moral pelo qual assimilamos e compreendemos o sentimento alheio.

A teoria moral de Smith tenta responder duas questões: (1) qual é a natureza da virtude? e (2) qual é a natureza da aprovação moral? Estas duas questões estão, como já podemos imaginar, inevitavelmente ligadas. Quanto à primeira, Smith defendeu que a natureza ou a fonte da virtude nada mais é do que uma adequação ou conveniência<sup>32</sup>. A explicação de Smith para as avaliações morais é bem mais simples do que a apresentada por Hume: de acordo com o primeiro, aprovamos as ações e os caracteres com os quais simpatizamos e desaprovamos aqueles com os quais não simpatizamos, diferimos a propriedade ou impropriedade das ações e caracteres de acordo com a resposta simpática que um espectador imparcial teria diante destas circunstâncias:

Quando as paixões da pessoa a quem principalmente concernem estão em perfeita consonância com as emoções solidárias do espectador, necessariamente parecem a este último justas e próprias, adequadas aos seus objetos; e, ao contrário, quando, colocando-se no lugar dele, descobre que não coincidem com o que sente, necessariamente lhe parecem injustas e impróprias, inadequadas às causas que as suscitam. Portanto, aprovar as paixões de um outro como adequadas a seus objetos é o mesmo que observar que simpatizamos inteiramente com elas. (SMITH, 1999, p. 15)

Semelhantemente a Hume, Smith inicia sua investigação não do ponto de vista do agente ou ator, mas do espectador. Os diversos exemplos dados nos parágrafos do capítulo sobre a simpatia demonstram sempre esta relação agente-espectador, não há a relação entre dois agentes ou dois espectadores. É o espectador o responsável por se imaginar na posição do agente e elogiar ou censurar seu caráter ou ação, é por isto que o conceito de espectador imparcial é o mais importante da teoria moral de Smith. Temos, portanto, alguém que age, que faz algo e alguém que vê, observa uma ação, enquanto a imaginação e a simpatia trabalham para superar o espaço entre fazer e ver, entre agente e espectador. A moralidade de Smith parte do espectador para o agente: quando somos nós mesmos quem age, conseguimos

---

<sup>32</sup> Com os termos adequação e conveniência pretendemos traduzir o termo em inglês “propriety”.

através do trabalho da imaginação e da simpatia nos colocar no papel de um espectador imparcial e decidir sobre a virtuosidade ou viciosidade da ação que efetuaremos. Há, portanto, um caminho a ser seguido na investigação moral para Smith que vai daquele que observa àquele que age.

Para mostrar como naturalmente somos seres que nos preocupamos com os demais seres humanos, Smith começa sua análise mostrando não o que nos liga, mas o que nos separa. Somos fisicamente separados: não sabemos o que outras pessoas sentem, não sentimos seu prazer ou sua dor física. Em compensação, somos perfeitamente conscientes de todas as sensações que ocorrem conosco mesmo. Esta separação, explica Smith, nos fez ser tão pouco tolerantes com as demonstrações excessivas de dores e prazeres e explica nosso grande apreço pela temperança. Para ganhar a aprovação dos espectadores, os agentes aprendem que devem mascarar e não demonstrar tão abertamente o que sentem.

Apesar desta separação entre o nosso próprio *eu* e os demais *eus*, é inegável que sentimos com os outros, reconhecemos que os outros podem experimentar sentimentos como o nosso e reconhecemos em nós mesmos os sentimentos que acreditamos que outrem sentiu ou sente. A este *sentindo com* (*feeling-with*) Smith chamou de simpatia. Este termo amplo de simpatia, no caso em seu sentido moral, resguarda o sentido estrito, de comiseração, piedade e compaixão, pois é apenas enquanto somos capazes de sentir com outrem, de “entrar” em seu mundo psicológico que podemos sentir a simpatia no outro sentido. Simpatizar com alguém não é o mesmo que aprovar sua ação, podemos perfeitamente simpatizar apenas no sentido amplo do termo e não no sentido estrito. Os sentimentos egoístas são um perfeito exemplo de como um espectador pode simpatizar, no sentido de sentir com, sabendo que se estivesse naquela situação sentiria o mesmo, mas reprovar a si mesmo e ao outro por tais sentimentos.

A simpatia é um mecanismo que só é possível por meio da imaginação: o espectador não sente a mesma sensação do agente, ele imagina o que o agente sente ou o que ele mesmo sentiria nesta situação. Esta ideia da sensação, obviamente, é sempre menos vívida do que a sensação experimentada pelo próprio agente. Há um prazer tanto do espectador que simpatiza com a emoção alheia, quanto do agente que percebe que o que ele sente é simpatizado por outrem. Mas como a sensação imaginada pelo espectador existe em uma proporção inferior a sensação realmente experimentada pelo agente, ambos são ensinados a mascararem sua emoção: um elevando sua emoção até o nível que o objeto proporcionaria e o outro a reduzindo até o nível ao qual o espectador é capaz de sentir. Este duplo esforço dá origem a dois grupos de virtudes: as virtudes gentis e amáveis da condescendência franca e da

humanidade indulgente por parte do espectador e as virtudes graves e respeitáveis de abnegação e do autocontrole por parte do agente.

Mas o que Smith defende é que não apenas imaginamos o que o outro sente, mas nos imaginamos em sua situação. Este imaginar-se na situação de outrem ao invés de apenas imaginar seus sentimentos é importante, afirma Griswold (1999, p. 87), por três motivos: (1) como dissemos acima, podemos simpatizar com os sentimentos do agente sem os aprovar. Portanto, nos imaginar na mesma situação do agente nos daria uma medida de objetividade. Nos identificarmos apenas com os sentimentos do agente, sem sermos capazes de avaliar toda a situação, não nos habilitaria para a imparcialidade necessária ao papel de espectadores.

(2) Ter em vista a situação, ao invés de apenas o sentimento do agente envolvido, demanda à simpatia levar em conta uma medida de entendimento. As situações envolvem paixões complexas e antagonistas, com diversos atores envolvidos, como nos casos de juízos acerca da justiça e da injustiça. A simpatia, nos informa Smith logo no começo de sua obra, age através de um “contágio”, é por isto que ao tomarmos conhecimento de que um golpe será desferido sobre a perna de alguém involuntariamente retiramos ou encolhemos a nossa própria<sup>33</sup>. Mas o contágio não é a única forma de ação deste princípio, durante toda a sua obra Smith varia entre uma simpatia que se dá por contágio e outra que podemos chamar de “simpatia dobrada”<sup>34</sup>, a qual serve exatamente para estes casos em que há mais de um agente envolvido. A simpatia é, portanto, um princípio flexível que trabalha nas mais diversas situações em que o espectador se envolve.

E, por fim, (3) simpatizamos com pessoas que sequer estão conscientes de sua própria sorte e, portanto, não sentem o que acreditamos que deveriam sentir em tal situação. Assim, Smith estende a simpatia aos insanos, crianças e, até mesmo, aos mortos. Pode parecer estranho, principalmente no caso dos mortos, que o espectador sinta o que quem está na situação não sente, mas Smith afirma que “a compaixão do espectador tem de surgir da consideração do que ele próprio sentiria se fosse reduzido à mesma infeliz situação, e, o que talvez seja impossível, se pudesse, ao mesmo tempo, analisá-la com sua atual razão e julgamento.” (SMITH, 1999, p. 10). No caso dos mortos também conseguimos nos imaginar em uma fria lápide, sendo esquecido por todos e sem nunca mais poder sentir o calor do sol, mas esta identificação com a situação dos mortos nada mais é que uma ilusão, o morto não sente nada disto, ele não lamenta por nada mais. A simpatia nos capacita a imaginarmos uma

---

<sup>33</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 6.

<sup>34</sup> Ibid. p.44-6.



situação na qual a situação mesma e a reação do agente são completamente criadas pelo espectador. Esta simpatia extrema com os mortos não passaria de um egoísmo, ficamos felizes de não estarmos na mesma situação. Este sentimento tem seu lado benéfico e maléfico, ao mesmo tempo, pois:

É por esta verdadeira ilusão da imaginação que se torna tão terrível para nós a previsão de nossa própria morte, e que a ideia dessas circunstâncias, que sem dúvida não podem nos causar dor quando estivermos mortos, nos torna desgraçados enquanto vivemos. E daí nasce um dos mais importantes princípios da natureza humana, o terror da morte – grande veneno da felicidade, mas grande freio da injustiça humana: que, se de um lado aflige e mortifica o indivíduo, guarda e protege a sociedade. (SMITH, 1999, p. 11)

Mas Smith também defende que nossa simpatia para com o morto é do tipo ilusória: se a pessoa morta foi ofendida por outrem e pereceu durante o combate com o ofensor, tomamos não apenas o seu ressentimento e a dor de seus familiares como nosso, mas nos ressentimos por sua má fortuna e imaginamos quão mal ela se sentiria com esta sorte. Logo, esta simpatia não seria egoísta, não nos preocuparíamos apenas conosco mesmo, a nossa simpatia com o morto é o ressentimento pelo dano mortal que lhe foi causado<sup>35</sup>.

A simpatia não é um processo de simplesmente nos imaginarmos na posição de outrem: em um primeiro momento poderia parecer que reduzir a simpatia a isto seria uma forma de egoísmo como descrevemos acima, no qual lamentamos a sorte de outrem e nos alegamos por não estar em seu lugar. Porém, Smith deixa claro que a simpatia não é um princípio egoísta e que quando nos imaginamos na situação de outrem não imaginamos a nós mesmos, mas o que sentiríamos se fôssemos aquela pessoa, é por isto que Smith pode falar de um homem simpatizando com as dores do parto, dor que ele nunca experimentará em sua vida e, mesmo assim, isto não o impede de simpatizar com a parturiente:

A simpatia, no entanto, de maneira alguma pode ser considerada um princípio egoísta. É possível alegar, com efeito, que quando simpatizo com tua dor ou a tua indignação minha emoção se funda sobre o amor a si, porque origina de se aplicar o teu caso a mim mesmo, de me colocar na tua situação, e assim conceber o que eu sentiria em circunstâncias parecidas. No entanto, embora se diga apropriadamente que a simpatia surge de uma troca imaginária de situação com a pessoa diretamente atingida, supõe-se que tal troca imaginária não suceda a mim, em minha própria pessoa e caráter, mas na pessoa com quem simpatizo. Quando presto-te condolências pela morte de teu único filho, não imagino, a fim de que possa partilhar de teu pesar, o que eu, pessoa de determinado caráter e profissão, sofreria se tivesse um filho e se esse filho infelizmente morresse: considero o que eu sofreria se realmente fosse tu; e não apenas troco de situação contigo, troco de pessoas e caracteres. Toda minha aflição, portanto, é por tua causa, não por minha. Por conseguinte, em nada egoísta. Como se pode considerar paixão egoísta a que sequer se origina da imaginação de algo que se abatesse sobre mim, nem se relacionasse comigo, em minha própria pessoa ou caráter, ao contrário, uma paixão inteiramente ocupada com o que se relacionasse a ti? Um homem pode solidarizar-se com uma mulher que está por dar à luz, embora seja impossível que se conceba sofrendo em

<sup>35</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 85-6.

sua pessoa as dores de parto. De todo modo, essa descrição da natureza humana que deduz de sentimentos e afetos do amor a si – a qual, apesar do alarido causado no mundo, até onde sei nunca recebeu explicação plena e distinta – parece-me ter surgido de alguma interpretação falsa e confusa do sistema da simpatia. (SMITH, 1999, p. 394-5)

Esta parte da *TSM* foi acrescentada na última edição, lançada próxima da morte de Smith, e mostra a grande preocupação do autor com uma confusão que poderia surgir entre simpatia e egoísmo. Ao contrário de Hume no *TNH* e na *IPM*, Smith em nenhum momento de sua obra demonstra preocupação de refutar o racionalismo moral e defender o sentimentalismo moral. Esta grande preocupação em refutar o egoísmo moral se deve por conta da grande aceitação que a teoria de Mandeville tinha nas teorias econômicas de sua época.

Estabelecer a diferença entre a simpatia e o egoísmo poderia parecer fácil, mas a própria objeção de Smith demonstra que não é. Para defender que o mecanismo de simpatia não é do tipo egoísta Smith precisou diferenciar a dor do próprio espectador da dor do ator, isto ocorre justamente quando o espectador se imagina na pele do ator. Por exemplo, o espectador perdeu seu filho e se lembra da própria dor quando sabe de alguma outra pessoa que passa pela mesma situação, neste caso o espectador claramente está sentindo sua própria dor que foi despertada pela notícia de que outrem também está na mesma situação, ou seja, este poderia ser um caso de projeção. Mas, Smith quer exatamente mostrar que a simpatia não se reduz a projeção, por isto temos o exemplo das dores do parto. Se a simpatia fosse egoísta como este caso seria possível?

De acordo com Griswold (1999, p.93) as questões de Smith são: (1) nós naturalmente temos ou não interesse na sorte dos outros? (2) Nos identificamos<sup>36</sup> ou não com sua felicidade ou miséria, independente de sermos nós mesmos os responsáveis por tal? Estas seriam também duas maneiras distintas de egoísmos apresentadas por Smith. No parágrafo apresentado acima, Smith parece criticar exclusivamente o egoísmo do tipo (2), ao defender que podemos nos identificar com dores que nunca experimentaremos e por isto seríamos capazes de nos distanciarmos de nossos próprios *eus* e experiências a fim de nos colocarmos na situação e nas experiências de outrem.

A relação entre simpatia e egoísmo pode ser reduzida ao seguinte espectro, descrito por Griswold (1999, p.101-2), de acordo com os exemplos dados por Smith:

- a) Simpatizar com sentimentos ou emoções que não estão realmente no sujeito. Este é o caso da simpatia ilusiva com os mortos. Neste caso a simpatia traria consigo tanto o egoísmo do tipo (1) quanto do tipo (2). Pois, nos alegramos de não estarmos na

---

<sup>36</sup> Smith (1999, p. 176-9) utiliza o verbo identificar quando fala do espectador imparcial se colocar no ponto de vista do ator, adotando seu sentimento e sua situação.

mesma situação do morto e ao mesmo tempo nos colocamos em sua situação, situação tal que ele mesmo não tem qualquer experiência. Ao mesmo tempo, a morte de outrem nos torna consciente de nossa própria finitude, nos entristece e causa medo.

- b) Simpatizamos com a dor e sofrimento de outra pessoa que ela não pode compartilhar conosco. Neste caso nos colocamos em seu lugar e imaginamos o que nós mesmos sentiríamos diante de tamanho sofrimento e dor. Este caso seria apenas do egoísmo (2), não do (1). O exemplo dado por Smith seria o caso do homem sendo torturado.<sup>37</sup>
- c) Simpatizamos com emoções que são derivadas da imaginação (tais como medo, tristeza, ansiedade, alegria etc) e não com dores e prazeres físicos. Este seria o caso em que o espectador se imagina no corpo do ator, saindo de seu próprio *eu* e considerando o que o ator sente nesta situação. Neste caso não haveria qualquer tipo de egoísmo. Aqui caberia o exemplo da perda do filho dado por Smith.<sup>38</sup>
- d) E por último, temos o caso em que não há simpatia porque temos dois atores e nenhum deles está fora da situação. O exemplo dado por Smith é do amor romântico entre duas pessoas no qual qualquer espectador não consegue simpatizar com qualquer uma delas,<sup>39</sup> e os próprios atores não simpatizam um com outro, pois de acordo com Smith, a simpatia precisa de uma certa distância para funcionar.

Smith parece defender que a opção (c) seria a simpatia mais apropriada contra as posições do egoísmo moral. É interessante notar que enquanto as demais posições do espectro são apresentadas ainda na parte I da *TSM* e, portanto, já na edição de estreia da obra, a posição (c) e sua defesa contundente de uma simpatia não egoísta apareceu apenas na parte VII, a qual foi adicionada na sexta e última edição.

A pergunta que podemos nos fazer é: visto a separação que existe entre nosso *eu* e os demais *eus*, um espectador é realmente capaz de sair de seu *eu* e se identificar na situação de outrem? Conseguimos, realmente, nos desprender tão completamente de nós mesmos e escapar do nosso próprio círculo de egoísmo? Lembremo-nos de que Smith defende que só temos acesso direto as nossas próprias sensações e emoções. Smith estava consciente desta

---

<sup>37</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 6.

<sup>38</sup> Ibid. p. 394.

<sup>39</sup> Ibid, p. 35.

ambiguidade em seu discurso, mas ele defendeu que a simpatia é um princípio social que necessita de um equilíbrio entre a posição do ator e do espectador.

Este equilíbrio baseia-se em uma relação assimétrica: há o espectador que julga e tem uma visão privilegiada da situação e o ator que automaticamente regula sua ação pelo juízo do espectador imparcial. O espectador é a posição mais importante da relação, ele terá de corrigir, por meio da simpatia, sua visão para se ajustar a situação do ator, mas ao mesmo tempo sua própria paixão acerca da situação não se modifica. Já o ator modifica a visão de si mesmo quando se enxerga pelos olhos do espectador, sua paixão é reduzida assim a uma “*paixão refletida*”. Para Smith esta assimetria traz benefícios para o ator porque:

a paixão refletida que ele assim concebe é muito mais débil do que a original, necessariamente reduz a violência do que sentia antes de estar em presença dos espectadores, antes de começar a lembrar de que maneira seriam afetados, e antes de considerar sua própria situação sob esta luz fraca e imparcial. (SMITH, 1999, p. 23)

O ator, portanto, para de atuar e se torna espectador de sua própria situação. Esta foi a forma encontrada por Smith para desfazer a assimetria: não há mais diferença entre como as paixões do ator são consideradas pelo espectador imparcial e como elas são sentidas pelo ator. O espectador atua não apenas como um espectador, o que poderia ser apenas uma característica passiva, mas também como juiz. A sua imparcialidade só é possível quando ele está apropriadamente informado e simpatiza com o ator, mas ao contrário do que poderíamos imaginar, seu juízo não é individual: julgamos algo como decente ou indecente, virtuoso ou vicioso de acordo com a disposição que toda a humanidade teria para simpatizar com as paixões ou caracteres. Temos um sentimento moral quando uma paixão é aprovada por um espectador imparcial.

Vermos a nós mesmos através dos olhos de outros faz parte da concepção de *eu* que Smith defende: não temos consciência de nosso próprio *eu*, o construímos a partir dos juízos que são feitos pelo espectador imparcial. Smith chega a usar o termo “espelho”<sup>40</sup> para se referir a construção dos *eus* através da mútua influência entre as pessoas. Não temos uma transparência para nós mesmos, não temos qualquer consciência de quem somos, não há um *eu* moral pronto para ser descoberto por outrem, a construção do *eu* se dá na sociedade pela educação e pelas avaliações morais que nos são concedidas. Para demonstrar esta afirmação, Smith nos propõe um caso no qual uma pessoa vivesse solitária, sem qualquer convívio com outros seres humanos. Neste caso, afirma ele, tal criatura não seria capaz de pensar sobre seu próprio caráter, no mérito ou demérito de suas ações, sentimentos ou conduta, além de ser incapaz de formular qualquer juízo acerca de sua própria beleza estética. Mas, defende ele,

---

<sup>40</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 140.

traga-a para o convívio social e ela terá o espelho que não possuía e será capaz de construir seu *eu* a partir das concepções aceitas socialmente. Além disto, como nenhuma de suas paixões são refletidas, suas paixões não serão causas de novas paixões, ou seja, podemos por meio da reflexão mudar nossas paixões e motivação. O termo utilizado por Smith, criatura humana, nos faz compreender que para ele um ser em tal estado não é completamente humano, falta-lhe um senso de beleza e de deformidade estético e moral, falta-lhe um *eu*. A formação do *eu* só é possível dentro de uma sociedade, não existem *eus* dados *a priori*, entes individuais a espera de conhecimento, o sujeito não tem uma apreensão imediata de si mesmo. A avaliação de seus prazeres e dores, paixões ou sentimentos como sendo dignos de louvor ou censura, apropriados ou inapropriados só é possível enquanto membros de uma sociedade de determinada espécie. Estar em sociedade é olhar-se pelos olhos dos outros, é somente através dos olhos dos outros que nos tornamos ‘nós mesmos’ e atores morais. Por isto, o espectador, e não o ator, é o elo mais importante desta relação moral.

Imaginar-se na mesma situação que outrem não é o mesmo que sairmos de nossos corpos e anularmos completamente o que sentimos, o espectador ainda sente prazeres e paixões dele mesmo e não apenas o que imagina que o ator sente em determinada situação. E, estas sensações, emoções e paixões continuam inacessíveis a qualquer outra pessoa. A socialização não é capaz de destruir nossa “vida interior”. Apesar de nossa apreensão de nossas próprias emoções serem mediadas pelas apreensões de outros, elas continuam a serem nossas emoções, não de outro.

A importância do espectador imparcial na filosofia moral de Smith é grande, pois até mesmo o agente avalia e julga seu ato e caráter se colocando na posição de espectador imparcial. Smith compara as avaliações morais a um teatro no qual a plateia julga, avalia e sente com os personagens, mas para que um espectador seja imparcial é necessário que não simpatize demais com o ator, se tornando assim parcial aos sentimentos do ator. Ao mesmo tempo, se o espectador não simpatizar com o ator e levar apenas suas próprias emoções e sentimentos, ele também não será um espectador imparcial, visto que está sendo parcial ao seu próprio propósito. Assim, Smith propõe um meio-termo entre a parcialidade e o completo distanciamento dos interesses do ator.

O espectador imparcial é a personificação do público: quando participamos de uma plateia do teatro acreditamos que todos sentem tristeza em uma tragédia e que todos riem em uma comédia. O mesmo ocorre com o espectador imparcial, o qual não é um indivíduo particular, ele personifica o ponto de vista que abstrai do ponto de vista do ator. Qualquer pessoa pode se colocar em tal ponto de vista, até mesmo, como já salientamos, o ator.

Como um juiz, o espectador imparcial julga atos e caracteres particulares com uma perspectiva crítica e estimando o grau devido de aprovação. Nas palavras de Griswold (1999, p.136, tradução nossa): “este espectador crítico não é um filósofo;”<sup>41</sup>, não se preocupa com os primeiros princípios ou se determinada ação é útil à sociedade, sua única preocupação é em julgar simpateticamente se determinada ação ou caráter está de acordo com o padrão razoável de comportamento formulado pela sociedade. Apesar de ser imparcial, o espectador não é livre de qualquer sentimento ou emoção, pelo contrário, ele precisa sentir os sentimentos ideais para aquela determinada situação: nos teóricos dos sentimentos morais, como é o caso do próprio Smith e de Hume, os sentimentos e as emoções não são aprisionadas pela razão, não há o embate entre razão e paixão, no qual esta última deva ser disciplinada para que o sujeito consiga conviver em sociedade. Assim como em Hume, o espectador imparcial de Smith é desinteressado, e não sem qualquer interesse. O espectador imparcial carece apenas dos sentimentos, tais como inveja e amor próprio excessivo, que prejudica e distorce os juízos morais.

Mas, como dissemos, há um sentimento ideal para cada situação e Smith dá o exemplo do espectador que falha em admirar Otelo e odiar Iago<sup>42</sup> ou quando ele é indiferente ao sofrimento de um semelhante. Nestes casos, há uma parcialidade por parte do espectador. Esta parcialidade pode emergir de um erro bem intencionado por parte do espectador, mas, na maioria das vezes, resulta da falta de atenção aos sentimentos do ator e de excesso de preocupação consigo mesmo. Esta parcialidade é, obviamente, mais comum nos agentes que precisam se colocar no ponto de vista de espectador e que por conta do egoísmo não são capazes de formular juízos morais.

Smith também compara, como fizera Hume, os juízos morais aos juízos dos sentidos, mais especificamente ao esforço feito pela imaginação para corrigir o tamanho e a proporção de objetos vistos à distância. Assim como “posso estabelecer uma justa comparação entre os grandes e pequenos objetos ao meu redor, tão-somente me transportando, ao menos na imaginação, a uma posição diferente [...]” (SMITH, 1999, p. 164), também posso com relação aos juízos morais “vê-los do local e com os olhos de uma terceira pessoa, que não tenha nenhuma relação particular com algum de nós, e que nos julgue com imparcialidade. Também aqui, hábito e experiência nos ensinaram a fazer isso prontamente, [...]” (SMITH, 1999, p. 165). O ponto de vista do espectador imparcial é aquele do “homem sensato”<sup>43</sup>, ou seja, uma

---

<sup>41</sup> O texto em língua estrangeira é: “This spectating critic is not a philosopher;”

<sup>42</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.81.

<sup>43</sup> Ibid. p. 84.

pessoa de “imaginação reflexiva e informada e emoções apropriadamente comprometidas, adequadamente isolada do agente de modo a permitir uma perspectiva.”<sup>44</sup> (GRISWOLD, 1999, p. 139, tradução nossa).

### 3.2 Diferenças entre Hume e Smith

Apesar das evidentes semelhanças entre a filosofia moral de Hume e Smith, há diversas diferenças também. A primeira grande diferença entre suas teorias morais está na ênfase dada à refutação do racionalismo moral e do egoísmo moral. Enquanto Hume dedica toda a primeira parte do terceiro livro do *TNH* para defender que nossas distinções morais não são frutos da razão e sim de um senso moral, Smith não parece ter a mesma preocupação em sua obra, dedicando uma rápida menção a esta corrente<sup>45</sup>; mas, se observarmos a refutação à teoria egoísta, Hume dedica apenas um apêndice<sup>46</sup> na *IPM*, após ter enfatizado sua posição no debate sobre o racionalismo moral e o sentimentalismo moral, enquanto Smith dedica todo seu estudo acerca da simpatia para negar a posição egoísta.

Neste momento podemos observar a segunda grande diferença entre suas teorias morais, a qual se baseia exatamente nos limites funcionais da simpatia. Como observamos nas exposições acima, tanto Hume quanto Smith consagram a simpatia como “o” princípio moral por excelência: não há avaliações morais e, conseqüentemente, nenhum juízo moral sem este importante mecanismo.

Em uma carta de 28 de julho de 1759, logo após o lançamento da *TSM*, Hume apresenta sua oposição as colocações de Smith sobre a simpatia. Raphael e Macfie apresentam em sua edição da *TSM* a carta de Hume endereçada a Smith:

Disseram-me que você está preparando uma nova edição e está disposto a fazer algumas adições e alterações a fim de evitar objeções... Eu desejo que você tenha especialmente provado plenamente que todos os tipos de simpatia são necessariamente agradáveis. Isto é a articulação de seu sistema e, mesmo assim, você só menciona este assunto rapidamente na p.20 [1.1.2.6]. Então parece que há uma simpatia desagradável, como também uma agradável. E, realmente, como a paixão simpática é um reflexo da imagem do agente, ela pode participar de suas qualidades e ser dolorosa, quando assim for o caso. É sempre um problema difícil explicar o prazer recebido de lágrimas e dor e da simpatia com a tragédia; o que pode não ser o caso se todas as simpatias forem agradáveis. Um hospital pode ser um lugar mais divertido do que um baile. Eu receio que na p. 99 e 111 [TSM 1.2.5.4

<sup>44</sup> O texto em língua estrangeira é: “The “reasonable man” is the person of reflective and informed imagination and appropriately engaged emotions, suitably detached from the actor so as to allow perspective.”

<sup>45</sup> SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.395-9.

<sup>46</sup> HUME, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995, p. 187-96.

e 1.3.1.9] esta proposição tenha te escapado ou, antes, que esteja entrelaçada com seus raciocínios em algum lugar. Você diz expressamente: “*é doloroso sentirmos a tristeza de outrem e nós sempre a sentimos com relutância*”. Deve ser, provavelmente, um requisito para você modificar ou explicar este sentimento e reconciliá-lo com seu sistema. (SMITH, 1976, p. 46, nota de rodapé 2, tradução nossa, grifo do autor)<sup>47</sup>

Na teoria do próprio Hume ao observarmos uma ação sentimos, por ação da simpatia, um prazer e verbalizamos nossa aprovação através de um juízo, já na teoria moral defendida por Smith a simpatia não está necessariamente ligada ao sentimento agradável do prazer, podemos simpatizar com a dor e aflição de outros e ao mesmo tempo aprovarmos estes sentimentos, ação que seria impossível para a concepção de simpatia humeana. Ao mesmo tempo em que defende este compartilhamento de sentimentos dolorosos, Smith defende que sempre sentimos prazer quando simpatizamos com sentimentos agradáveis e que relutamos para simpatizar com sentimentos desagradáveis que nos causará desprazer. Para Hume esta é claramente uma inconsistência no mecanismo de simpatia, tal como apresentado por Smith. A esta crítica de seu amigo, Smith acrescentou na segunda edição uma nota de rodapé para esclarecer o que, aparentemente, não ficara claro na edição anterior. A resposta de Smith é que há uma relação entre o sentimento simpático e o sentimento de aprovação, mas que o primeiro pode ser prazeroso ou doloroso:

Objetam-me que, na medida em que fundamento sobre a simpatia o sentimento de aprovação, o qual é sempre agradável, admitir qualquer simpatia desagradável seria inconsistente com o meu sistema. A isso, respondo que há dois aspectos a considerar no sentimento de aprovação: primeiro, a paixão solidária do espectador; segundo, a emoção suscitada no espectador, ao observar a perfeita reciprocidade entre sua paixão solidária e a paixão original da pessoa principalmente afetada. Esta última emoção, em que consiste propriamente o sentimento de aprovação, é sempre agradável e deliciosa. A outra tanto pode ser agradável, quanto desagradável, de acordo com a natureza da paixão original, cujos traços deve sempre em alguma medida reter. (SMITH, 1999, p. 54, nota de rodapé 1)

Assim Smith diferencia dois sentimentos: um é gerado imediatamente pela simpatia, ou seja, é um *sentir com*, é o imaginar-se no lugar do outro e sentir com ele sua dor ou seu prazer, enquanto o sentimento da aprovação é sempre prazeroso, pois ele provém de nossa constatação da compatibilidade entre o sentimento que o agente sente naquela dada situação e

---

<sup>47</sup> O texto em língua estrangeira é: “I am told that you are preparing a new Edition, and propose to make some Additions and Alterations, in order to obviate Objections... I wish you had more particularly and fully prov'd, that all kinds of Sympathy are necessarily Agreeable. This is the Hinge of your System, and yet you only mention the Matter cursorily in p. 20 [I.i.2.6]. Now it would appear that there is a disagreeable Sympathy, as well as an agreeable. And indeed, as the Sympathetic Passion is a reflex Image of the principal, it must partake of its Qualities, and be painful where that is so... It is always thought a difficult Problem to account for the Pleasure, receiv'd from the Tears and Grief and Sympathy of Tragedy; which woud not be the Case, if all Sympathy was agreeable. An hospital would be a more entertaining Place than a Ball. I am afraid that in p.99 and 111 [I.ii.5.4 and I.iii.1.9] this Proposition has escapd you, or rather is interwove with your Reasonings in that place. You say expressly, '*it is painful to go along with Grief and we always enter into it with Relutance.*' It will probably be requisite for you to modify or explain this Sentiment, and reconcile it to your System.”



o sentimento que sentiríamos se estivéssemos naquela mesma situação, ou seja, a nossa aprovação moral nada mais é do que a constatação de que simpatizamos com os sentimentos e ações do agente e isto nos causa prazer. O sentimento de prazer da aprovação moral é o segundo sentimento que sentimos em um ajuizamento moral, não o primeiro.

Como já enfatizamos, Smith dá mais ênfase na crítica ao egoísmo moral do que Hume, é por isto que em sua teoria moral da simpatia ele demonstra que este princípio não pode ser confundido com o egoísmo ou mesmo com o amor-próprio. Durante esta demonstração Smith defende que o sentimento do espectador não pode ser confundido com o do agente, pois, defende ele, podemos simpatizar com sensações que nunca experimentaremos como no caso do homem que simpatiza com as dores da mulher ao dar à luz, ou seja, a simpatia não é um caso de projeção, mas de colocar-se no lugar e na situação do outro. Este colocar-se no lugar do outro seria mais um ponto de discordância entre Hume e Smith, visto que o primeiro afirma, quando investiga a nossa aprovação para as virtudes úteis ao próprio agente, que não pode ser o amor-próprio o responsável por este sentimento agradável, posto que:

Nenhum esforço da imaginação pode converter-nos em outra pessoa e fazer-nos imaginar que, por sermos ela, colhemos benefícios dessas valiosas qualidades que lhe pertencem. Ou, se isso fosse possível, nenhuma rapidez da imaginação poderia transportar-nos imediatamente de volta para nós mesmos e fazer-nos admirar e estimar essa pessoa como distinta de nós. (HUME, 1995, p.104)

É interessante notar como a mesma preocupação, negar que a simpatia nada mais seja do que uma vertente do egoísmo, tenha levado os dois filósofos a defenderem pontos opostos: enquanto um defende a impossibilidade de nos imaginarmos na situação e pele de outrem, o outro defende não apenas esta possibilidade, mas baseia toda sua teoria acerca do espectador imparcial nesta capacidade.

Além deste desentendimento quanto à capacidade da imaginação de nos converter na situação de outrem, Smith critica o uso da utilidade por Hume para explicar nosso apreço pelas virtudes. Para Smith é claro que aprovamos ações úteis à sociedade, não poderia ser diferente, mas ele nega a posição forte de Hume de que a utilidade é a principal fonte de nossas aprovações morais. São dois os pontos criticados por Smith: (1) não apenas ações ou caracteres poderiam receber nossa aprovação, mas qualquer objeto inanimado que promovesse o bem da sociedade e das pessoas. Assim, afirma ele, até mesmo um bem planejado prédio seria passível de receber nossa aprovação moral. (2) O sentimento de aprovação provem de um senso de conveniência entre os sentimentos do agente e do espectador, e apenas de forma secundária observamos a utilidade das virtudes que avaliamos. Para Smith não foi a utilidade das virtudes que as fizeram primeiramente objetos de

admiração, pois é apenas com muito esforço que conseguimos perceber a utilidade pública de um ato individual, as complicadas especulações e demonstrações da utilidade é assunto muito refinado para os indivíduos comuns. Quando estamos diante de um ato justo, corajoso ou benevolente é a um sentimento imediato que devemos a aprovação, não a um raciocínio acerca de sua utilidade.

Hume claramente se defende da objeção (1) de Smith em uma nota de rodapé na *IPM*<sup>48</sup>, de acordo com ele, é apenas aos atos úteis que concedemos os epítetos de virtuosos, além de serem estimáveis e aprováveis, ao contrário dos objetos úteis. A um bem planejado prédio nossa percepção de utilidade se mantém em um senso de beleza e o sentimento que originaria nosso juízo acerca dele seria estético, não moral. Além disto, por mais belo e, conseqüentemente, útil que o prédio fosse seria impossível que alguém se enamorasse dele, como acontece com os seres humanos. Existem, afirma Hume, diversos sentimentos que não podem ser direcionados a objetos inanimados, são sentimentos exclusivamente direcionados a outros seres humanos.

Quanto à objeção (2), Hume concordou em parte com Smith, é mais do que evidente que não temos em conta a utilidade de uma dada virtude quando avaliamos as ações, o próprio Hume deixa bem claro em sua discussão da justiça que não temos em vista o interesse público, mas que em uma sociedade organizada já foi estabelecido através de regras gerais a utilidade das condutas justas e que, por conta disto, sempre que estamos diante de um ato ou de um caráter justo sentimos um agradável sentimento de aprovação. No caso específico da justiça se retirarmos sua utilidade também retiraríamos a aprovação, isto provaria, de acordo com Hume, que a utilidade é a única fonte de aprovação desta virtude.

Os teóricos do senso moral se contrapunham a Hobbes e Mandeville sobre o papel do egoísmo na moralidade, enquanto os primeiros enfatizam as “afecções sociais”, os segundos enfatizam as “afecções egoístas”. Para Smith é a esta característica social de nossos afetos que a utilidade não conseguiria capturar eficientemente: o papel desempenhado pela simpatia na filosofia moral humeana não seria tão essencial à explicação das aprovações morais. Quando Hume defende que só podemos valorizar os meios porque valorizamos o fim, Smith acredita que seu amigo se engana. Por exemplo, a admiração que as pessoas possuem pelos ricos não pode ser explicada unicamente por um esforço da simpatia ao compartilharmos do sentimento agradável e a felicidade que o dinheiro e o luxo proporcionam aos que os possuem. Smith defende que a nossa admiração pelos ricos está na nossa crença de que eles possuem mais

---

<sup>48</sup> HUME, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995, p. 76.

meios para serem felizes. Então, não é uma admiração pelo fim que a riqueza proporciona, ou seja, um sentimento de prazer com a possibilidade de adquirir bens materiais e o poder que esta riqueza proporciona, mas é um prazer pelos meios que esta riqueza proporcionaria para alcançarmos a felicidade.

Hume estaria errado em supor que nossa aprovação das virtudes úteis em outrem poderia ser explicada apenas recorrendo à simpatia com sua felicidade. Não precisamos nos preocupar com a felicidade de outra pessoa para admirarmos seus meios de alcançá-la. Se a nossa aprovação pela utilidade não está ligada a qualquer preocupação pela felicidade de outrem isto quer dizer que o fundamento moral de Hume não é social. E mais, mesmo se aceitarmos que só admiramos os meios por conta dos fins, o papel da simpatia continua sem explicação: não há qualquer função para a simpatia nas aprovações morais das virtudes úteis para si mesmo. Diante disto, Smith propõe que a aprovação de virtudes úteis para nós mesmos seria uma questão de mera prudência, sem qualquer referência aos sentimentos morais de outros.

Podemos conceder a Smith que Hume se enganou ao afirmar que a simpatia seria o maior princípio moral, na verdade, na *IPM* Hume reviu a função da simpatia e a substituiu parcialmente pelo sentimento de humanidade. De acordo com Martin (1990, p. 117-118) o erro de Smith é se concentrar apenas no que Hume dissera acerca da fonte de aprovação moral e não considerar o que ele dissera sobre o padrão de aprovação. Pois, é exatamente no padrão de aprovação que o elemento social crucial da teoria moral humeana se encontra.

Tanto Hume quanto Smith negaram que o padrão de aprovação, ou melhor, de ajuizamento moral se baseasse em meros sentimentos individuais. Hume compara as qualidades morais a qualidades secundárias, tais como cores e sons; esta comparação poderia nos levar a crer que nossas avaliações se baseariam em pontos de vistas privados, mas se pensarmos em nossas avaliações sobre as qualidades secundárias como, por exemplo, uma discussão entre duas pessoas que estão distantes de um dado objeto para descobrir sua cor, neste caso estas pessoas tomariam um ponto de vista comum e descobririam a verdadeira cor do qual nenhuma pessoa imparcial poderia discordar. O mesmo, afirma Hume, ocorre com nossas avaliações morais, quando sentimentos parciais, tais como a inveja ou rancor, não estão envolvidos, conseguimos perfeitamente nos colocar em uma posição desinteressada e julgar corretamente acerca da virtuosidade ou viciosidade de determinada ação ou caráter. Portanto, antes de serem juízos subjetivos, tanto nossos juízos de qualidades secundárias quanto nossos juízos morais são intersubjetivos. E a teoria moral de Smith ao invés de negar este fato nada mais faz do que reafirmá-lo.

Smith, assim como Hume, defende que nossos juízos morais são frutos de um ponto de vista comum do espectador imparcial. A aprovação moral nada mais seria do que um acordo entre os sentimentos da pessoa principalmente envolvida e um espectador. Neste caso, o agente deve regular seus sentimentos pelo de um espectador imparcial, assim como o próprio espectador. Se o agente não conseguir esta imparcialidade, o espectador não conseguirá simpatizar com a sua situação. A nossa capacidade de ocupar esta visão comum a toda humanidade provem das regras gerais que formamos de nossas experiências passadas. Portanto, a consciência que temos de quais ações são virtuosas e quais ações são viciosas nada mais é do que uma série de regras gerais formada ao longo de nossa vida em sociedade.

### 3.3 **Ética do Cuidado: a empatia em Michael Slote**

A filosofia moral de Hume teve pouca atenção por parte dos estudiosos quando comparada a sua teoria do conhecimento, mas nas últimas décadas houve um inédito interesse em suas investigações morais. Recentemente, pensadores como Slote e Baier tentaram aproximar Hume da concepção de Ética do Cuidado. Esta se opõe às teorias morais dominantes, ao propor uma ética que se fundamenta no cuidado em oposição às éticas dos princípios, tal como a kantiana e a utilitarista.

Em seu estudo seminal *In a Different Voice* (1982), Carol Gilligan nos apresenta a sua interpretação e refutação dos estudos e teoria de Lawrence Kohlberg. Nesta obra, Gilligan defende que haveria duas vozes morais: uma comumente associada aos homens e, portanto, a voz padrão da moralidade, e a outra dissonante, comumente associada às mulheres. Enquanto a primeira defende que as decisões morais devam basear-se em princípios de justiça, deveres e direitos individuais, a segunda defende que as decisões morais devam basear-se no cuidado e nas relações interpessoais.

Na coletânea de ensaios *Moral Prejudice* (1995), Baier defende uma aproximação entre Hume e a ética do cuidado. Segundo ela, se usássemos a tabela de desenvolvimento moral utilizada nos estudos de Kohlberg<sup>49</sup>, a moralidade defendida por Hume estaria no nível 2, estágio 3, com algumas características do 4, exatamente como as mulheres adultas

---

<sup>49</sup> Lawrence Kohlberg foi um psicólogo americano conhecido por desenvolver, influenciado pelos estudos de Jean Piaget e baseado na ética kantiana, uma tabela com três níveis do desenvolvimento moral das pessoas. Os níveis são progressivos: enquanto o indivíduo que se situa no primeiro nível julga as ações de acordo com a consequência direta, o indivíduo que se desenvolve até o último nível julga suas próprias ações e dos demais baseadas em princípios abstratos e universais que ele mesmo se propõe. Obviamente, nem todas as pessoas conseguem alcançar o nível mais avançado, e seus estudos mostrariam que meninos e meninas teriam desenvolvimentos diferentes na mesma faixa etária.

estudadas por Gilligan. Visto que a tabela de Kohlberg foi formada a partir da perspectiva kantiana, Baier (1995, p.54-63) faz questão de salientar 5 pontos de diferença entre as teorias morais de Kant e Hume:

- 1) A ética de Hume não é uma questão de obediência a uma lei universal, e sim um cultivo de traços de caráter que tornam as pessoas boas, seja consigo mesmas, seja com os outros. Quando pensamos a partir de uma perspectiva feminista, a teoria moral kantiana desconsidera a capacidade das mulheres de se guiarem por princípios abstratos e, por isto, exclui as mulheres como agentes morais. Segundo Baier (1995, p. 26, tradução nossa):

O que disse Kant, o grande profeta da autonomia, em sua teoria moral sobre as mulheres? Ele disse que elas eram incapazes de legislação, não aptas para votar, que elas precisavam da orientação de homens mais ‘racionais’. Autonomia não era para elas; era apenas para pessoas da primeira classe, realmente racionais.<sup>50</sup>

- 2) Enquanto Kant defende que as regras de justiça são universais e fruto da razão humana, Hume as vê como fruto do auto interesse, do costume, da tradição, da razão instrumental e dos fatos sócio históricos.
- 3) A natureza humana defendida por Hume é diferente tanto da defendida pelos egoístas, quanto da dos individualistas. Embora o auto interesse tenha um papel muito importante em sua teoria, sua importância é contrabalanceada pela da simpatia e da preocupação com os outros.
- 4) A teoria moral humeana não centraliza sua análise nos relacionamentos entre iguais. Suas análises de cooperação social se fundamentam na cooperação familiar e portanto, nos relacionamentos entre pais e filhos, os quais além de temporariamente desiguais não são frutos de escolhas por nenhuma das partes. Assim, às obrigações, às virtudes e aos relacionamentos defendidos por Hume faltam três características apontadas por Kant para os relacionamentos morais entre agentes: a imparcialidade, a igualdade e a livre escolha.
- 5) Kant e Hume discordam quanto ao objetivo da filosofia moral: enquanto o primeiro defende que o problema a ser resolvido pela moralidade é como alcançar a liberdade, para o último a moralidade deve resolver o problema dos conflitos, contradições e instabilidades que surgem, tanto nos relacionamentos interpessoais quanto nos intrapessoais.

---

<sup>50</sup> O texto em língua estrangeira é: “What did Kant, the great prophet of autonomy, say in his moral theory about women? He said they were incapable of legislation, not fit to vote, that they needed the guidance of more ‘rational’ males. Autonomy was not for them; it was only for first-class, really rational, persons.”

Recentemente, Slote reacendeu o debate sobre o sentimentalismo moral em *Ethics of Care and Empathy* (2007) e *Moral Sentimentalism* (2010), ao defender uma combinação entre a ética das virtudes e a ética do cuidado. Segundo ele, o sentimentalismo moral aliado à ética do cuidado pode explicar tanto as perguntas comumente levantadas pelas investigações em meta-ética quanto em uma ética normativa, mas em ambas as áreas a noção fundamental para compreendermos a moralidade é a de empatia.

Slote defende que a empatia, ou a simpatia humeana, é o princípio moral por excelência, ou em suas palavras “o cimento do universo moral”<sup>51</sup> (SLOTE, 2010, p. 13, tradução nossa). Em nossa vida, afirma ele, pensamos e agimos de forma a não machucar, não magoar, nos preocupando com o bem estar não apenas de quem nos é mais próximo, mas também de pessoas as quais sequer conhecemos. Julgamos e seguimos preceitos morais que nos permitem viver melhor e tornam a vida de todos melhor. A palavra empatia, nos informa Slote, foi uma tentativa de traduzir a palavra alemã *Einfuehlung* e foi introduzida na língua inglesa apenas no início do século XX, por isto Hume utilizava o termo “simpatia” para se referir ao que atualmente compreendemos como “empatia”. A diferença no significado entre estes termos é descrita por Slote como “sentir a dor de alguém”, que seria a empatia, e “sentir por alguém que está com dor”, que seria a simpatia.

Apesar de dedicar o *MS* a Hume e defender que sua obra é a mais importante sobre o sentimentalismo moral desde o *THN*, Slote claramente se posiciona ao lado de Smith<sup>52</sup> em sua crítica ao uso da utilidade como explicação pelo nosso apreço às virtudes. Como vimos anteriormente, Hume defendeu-se da crítica de Smith, ao afirmar que nossa aprovação da utilidade se baseia em uma diferença fenomenológica entre os sentimentos que experimentamos diante das ações virtuosas e as qualidades que dedicamos aos objetos. Desta forma, apenas às pessoas dedicamos o epíteto de virtuoso ou vicioso, aos objetos, apesar de suas diversas utilidades, jamais poderíamos denominar de virtuosos ou viciosos. Além disto,

---

<sup>51</sup> O texto em língua estrangeira é: “the cement of the moral universe”.

<sup>52</sup> Como sabemos, Hume defende que aprovamos quatro tipos diferentes de virtudes: aquelas agradáveis para nós mesmos, as agradáveis para os outros, as úteis para nós mesmos e as úteis para os outros.

Para Smith, a utilidade não é capaz de explicar nosso apreço pelas virtudes, pois defender que a utilidade seria a principal fonte de nossas aprovações morais nos levaria a aprovar moralmente não apenas ações ou caracteres, mas objetos inanimados que promovessem o bem da sociedade e das pessoas. Assim, afirma ele, até mesmo um bem planejado prédio seria passível de receber nossa aprovação moral.

A esta objeção Hume responde que é apenas aos atos úteis que concedemos os epítetos de virtuosos, além de serem estimáveis e aprováveis, ao contrário dos objetos úteis. A um bem planejado prédio nossa percepção de utilidade se mantém em um senso de beleza e o sentimento que originaria nosso juízo acerca dele seria puramente estético, não moral. Além disto, por mais belo e, conseqüentemente, útil que o prédio fosse seria impossível que alguém se enamorasse dele como acontece com os seres humanos. Existem, afirma Hume, diversos sentimentos que não podem ser direcionados a objetos inanimados, são sentimentos exclusivamente direcionados a outros seres humanos.

Slote vê uma inconsistência na teoria de aprovação moral de Hume quando este defende que a aprovação moral sempre causa prazer e a desaprovação, desprazer: podemos sentir desprazer ao aprovarmos uma ação de uma pessoa que não gostamos. Esta crítica de Slote só é possível porque Hume distinguiu a aprovação moral e seu prazer do ajuizamento moral, é apenas neste último que ocupamos o ponto de vista comum e, portanto, somos capazes de asserirmos sobre a virtude de pessoas pelas quais não sentimos qualquer estima.

Segundo Slote, a diferença fenomenológica entre aprovação e desaprovação moral é melhor capturada quando foca nos traços do agente do que quando se baseia em uma empatia com os efeitos que estes traços produzem no bem estar dos outros, ou seja, uma teoria da aprovação moral que foque no agente ao invés de focar nas consequências de seus atos. A capacidade do agente de se colocar no ponto de vista daqueles que serão afetados por seus atos, de se preocupar por outros só é possível por meio da empatia. Sua teoria da aprovação moral leva em consideração não a empatia dirigida aos agentes, mas sentida pelos agentes. É claro que assim como Hume, Slote tem consciência de que uma moralidade que se fundamente na empatia terá de enfrentar o problema acerca da parcialidade deste princípio: tendemos, naturalmente, a empatizarmos mais com aqueles que nos são próximos temporal e espacialmente.

Mas qualquer teoria acerca da aprovação moral deve ter como foco principal os sentimentos do espectador, não do agente. E Slote defende que a nossa habilidade para aprovarmos uma ação ou caráter está em nossa capacidade de empatizarmos com os sentimentos e com a empatia do agente com as pessoas que serão afetadas por sua ação. Portanto, a aprovação moral é um exercício de nos colocarmos no ponto de vista do agente e empatizarmos com sua empatia.

As ações do agente e do espectador são diferentes: enquanto o primeiro empatiza com o bem estar das pessoas que serão afetadas por sua ação, o espectador empatiza com o agente enquanto agente, com seus sentimentos e não com aqueles que serão afetados por ele. Esta empatia com a empatia do agente pelos outros, gerará um sentimento caloroso no espectador, isto ocorre porque através da empatia este consegue sentir o sentimento caloroso que o próprio agente sente em relação às demais pessoas. A empatia é, portanto, um mecanismo que reflete, tal como um espelho, os sentimentos de outrem: “Eu gostaria de dizer que tal (em um certo sentido) sentimento reflexivo, como *a empatia com a empatia*, igualmente constitui

aprovação moral, e possivelmente admiração também, pelos agentes e/ou suas ações.”<sup>53</sup> (SLOTE, 2010, p. 35, tradução nossa).

Slote ressalta a semelhança entre sua concepção de avaliação moral e a de Hume, quando este em T 3.3.3.4 defende que nossa aprovação do amor não se baseia em utilidade e depende de sermos movidos por lágrimas<sup>54</sup> e sermos infinitamente tocados pelos sentimentos afetuosos das pessoas que expressam tais afeições por nós mesmos: “Quando a amizade se mostra em exemplos muito marcantes, meu coração capta a mesma paixão e se enternece com esses cálidos sentimentos que se apresentam.” (TNH 3.3.3.5). Isto demonstraria, defende Slote, que a teoria da avaliação moral de Hume não se basearia exclusivamente na diferença fenomenológica entre prazer e desprazer.

Semelhantemente à aprovação, a desaprovação moral ocorre quando o espectador empatiza com a falta de empatia que o agente sente pelos outros. O sentimento sentido pelo espectador será, tal como do agente, de frieza e indiferença. O agente que é desaprovado não conseguiu desenvolver durante sua formação a empatia necessária para ser capaz de se preocupar com o bem estar dos outros e, por isto, quando este agente sem empatia se encontra na posição de espectador ele não é capaz de aprovar ou desaprovar uma ação, embora seja capaz de emitir juízos morais. Assim, uma pessoa que é incapaz de sentir empatia pelos outros quando planeja suas ações, não consegue sentir a empatia necessária para desaprovar outra pessoa que age de forma reprovável, ironicamente apenas as pessoas capazes de empatizar com outras são capazes de desaprovarem um agente sem empatia.

A aprovação moral seria um caloroso sentimento de harmonia entre as empatias do agente e do espectador, a desaprovação moral seria um frio sentimento de desarmonia. Novamente, Slote procura mostrar que Hume parecia ter vislumbrado esta diferença entre aprovação e desaprovação, pois Hume muitas vezes fala da desaprovação moral como um sentimento de desassossego (*uneasiness*), ao invés de desprazeroso, e isto sugeriria que a desaprovação moral seria uma forma de discordância entre o sentimento do agente e do espectador.

As empatias sentidas pelo agente e pelo espectador possuem fontes diferentes: enquanto a do primeiro é a capacidade de se colocar no lugar das pessoas que serão afetadas e não dizem respeito ao que ele mesmo sente como agente, a empatia com a empatia sentida pelo espectador tem como fonte os sentimentos do agente. Portanto, é a *empatia com a*

---

<sup>53</sup> O texto em língua estrangeira é: “I want to say that such (in one sense) reflective feeling, such empathy with empathy, also constitutes moral approval, and possibly admiration as well, for agents and/or their actions.”

<sup>54</sup> HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009a, p. 644.



*empatia* que reflete os sentimentos do agente e não a empatia sentida pelo próprio agente, embora esta seja, na verdade, o reflexo do que o agente crê que as outras pessoas sentirão quando afetadas por suas ações.

Esta teoria da aprovação e desaprovação morais evitaria que caíssemos no erro apontado por Smith quanto a Hume: ao empatizarmos com os sentimentos e motivos do agente, não poderíamos aprovar ou desaprovar moralmente objetos inanimados, tais como prédios e casas.

Uma teoria moral sentimentalista estaria incompleta se levasse em consideração apenas a aprovação e desaprovação moral e não se preocupasse com os juízos morais. Hume foi duramente criticado por Price e Reid por supostamente esquecer que aprovação e desaprovação pressupõem ou são constituídos por juízos sobre a retidão ou não de determinados atos, motivos ou traços de caráter. E, portanto, a teoria moral de Hume cairia em uma circularidade: aprovações e desaprovações pressupõem juízos morais e estes são constituídos daquelas. Para Slote, novamente, sua teoria sobre aprovação e desaprovação evitaria esta crítica, visto que não há qualquer pressuposição de juízos em sua teoria.

Mas, um problema logo surge, se a aprovação moral não é sempre prazerosa e a desaprovação desprazerosa, como podemos assimilar a primeira como positiva e a última como negativa e, conseqüentemente, os juízos que proferimos a partir delas?

Uma pessoa moralmente desenvolvida será aquela com a capacidade de empatizar com outras e mesmo enquanto agente, ela conseguirá se posicionar como espectador e empatizar com outros agentes. Assim, uma pessoa que consegue empatizar com outras e desaprovar um agente por conta de seus sentimentos egoístas e frios será desmotivada a efetuar as mesmas ações. É esta desmotivação de efetuarmos as ações que desaprovamos que se caracteriza como o aspecto negativo que ligamos a desaprovação moral e, conseqüentemente, é a motivação de efetuarmos as ações que aprovamos que significa que a aprovação é uma atitude positiva.

Tanto sua teoria de aprovação quanto sua teoria sobre juízos morais se baseiam na noção da empatia. Em *ECE*, Slote defendeu uma teoria moral normativa baseada nas ideias de cuidado empático: todos os nossos juízos morais são formados intuitivamente ou a partir do senso comum. Esta obra foi formulada para ser uma resposta ao utilitarismo de Peter Singer, segundo o qual temos a mesma obrigação moral de ajudarmos quem está na nossa frente quanto quem está em um país a quilômetros de distância. Para Slote, este argumento é válido se pensarmos apenas em termos de cuidado, mas quando colocamos a empatia na equação, temos um resultado bem parecido com as nossas avaliações morais do senso comum: nos

preocupamos mais com as pessoas ou acontecimentos que efetivamente testemunhamos do que com aqueles que apenas ouvimos relatos.

Defender a importância da empatia no ajuizamento moral, nos ajuda a entender, segundo Slote, porque nossos juízos morais são assimétricos com relação ao *eu* e ao *outro*: sempre pensamos ser moralmente reprovável machucar, intencionalmente, outra pessoa, mas não sentimos o mesmo sentimento de reprovação quando alguém machuca a si mesmo. As teorias morais dominantes defendem que todos os seres humanos, e em algumas até mesmo os animais, possuem a mesma dignidade e liberdade, mas isto entra em conflito com nossas noções morais comuns. É apenas quando pensamos em termos de empatia que podemos explicar porque nossos juízos morais são assimétricos, pois empatizamos mais com os sentimentos de outras pessoas do que com os nossos mesmos, somos capazes de julgarmos melhor a outros do que a nós mesmos.

No *Sentimentalismo Moral* a relação entre aprovação e juízo moral é de difícil explicação; embora defendamos que Hume tenha claramente separado estas duas instâncias da aprovação moral, o momento no qual aprovamos uma ação ou caráter e sentimos prazer e o momento no qual proferimos nossa aprovação através do juízo, muitos comentadores divergem sobre qual seria exatamente a posição do filósofo, pois, as diversas passagens do *THN* parecem deixar dúvidas. Slote (2010, p.47-8) salienta que a posição de Hume sobre a relação entre aprovação e juízo moral foi vista como subjetivista<sup>55</sup>, emotivista<sup>56</sup>, teoria do observador ideal sobre juízos morais<sup>57</sup> e projetivista sobre juízos morais<sup>58</sup>. É por conta destas diversas interpretações que Slote propõe sua própria teoria do ajuizamento moral: uma semi-Kripkeniana visão da fixação de referência de juízos morais.

Em sua obra *Naming and Necessity* (1972), Saul Kripke não apresentou qualquer teoria sobre termos morais, tais como ele apresentou sobre termos naturais como “vermelho” e “água”, apesar disto, Slote acredita que pode utilizar sua *Teoria da Fixação de Referência* para explicar termos e juízos morais. Segundo Slote, Kripke defende que a experiência de

---

<sup>55</sup> Segundo Slote um subjetivista defenderia o seguinte: “X está certo” significaria “Eu gosto de X” e *descreve* a aprovação de alguém por X.

<sup>56</sup> Um emotivista defenderia o seguinte: “X está certo” significaria algo como “Viva X!!!” e *expressa* a aprovação de alguém por X.

<sup>57</sup> Um defensor da teoria do observador ideal defenderia o seguinte: “X está certo” significaria que “um observador imparcial, calmo, benevolente e bem informado sentiria sentimentos corretos de aprovação relativamente a X”

<sup>58</sup> Um projetivista defenderia que segundo Hume “projetamos nosso sentimento de aprovação sobre o mundo, mas sempre falamos falsamente sobre o que ele tem a intenção de caracterizar.”

determinada coisa serve para fixarmos a referência do termo objetivo desta coisa. Por exemplo, quando experimentamos a cor “vermelha”, esta experiência serve para que fixemos a referência do termo objetivo “vermelho”. Quando ouvimos ou utilizamos o termo “vermelho”, podemos não ter a capacidade de definir o que é exatamente a cor vermelha, mas é uma verdade *a priori* que a vermelhidão é o que tem a capacidade de causar ou é o que causa e é, ao mesmo tempo, percebido por meio de nossa experiência visual do “vermelho”. Ao mesmo tempo, sabemos que alguém só compreenderá o termo “vermelho” se já experimentou anteriormente esta cor, ou seja, é preciso que quem ouça este termo já tenha fixado esta referência para si mesmo. É por isto que um cego não consegue compreender o significado do termo “vermelho”. Entretanto, é um *a posteriori* que se algo reflete determinadas luzes em um espectro de ondas, ele é causalmente responsável pela nossa experiência do “vermelho”.

Slote defende que sua teoria sobre os termos morais possui muitas similaridades com a teoria de Kripke, apesar de também divergir em diversos pontos. Se aplicássemos integralmente a teoria kripkeniana aos termos morais, diríamos que a referência a “certo” é fixada *a priori* pelo sentimento caloroso subjetivo que sentimos quando observarmos certas ações e que “certo” é o que tende a causar este sentimento caloroso. E, assim como cegos de nascença não conseguem compreender o termo “vermelho” por nunca terem tido tal experiência, os psicopatas não conseguem compreender completamente o termo “certo”, em seu sentido moral, por serem incapazes de experimentarem tal sentimento por meio da empatia. Ao mesmo tempo, seria um *a posteriori* agir com cuidado ou de forma benevolente porque tende a nos causar sentimentos calorosos. Mas, como dissemos acima, Slote defende uma teoria semi-kripkeniana da fixação da referência. Porque, de acordo com ele, é implausível supormos que ações cuidadosas ou benevolentes são verdadeiras apenas *a posteriori*.

Para defender sua posição, Slote retorna a noção de empatia: é um *a priori* que se uma pessoa sabe o que é o bem moral, ela é capaz de empatia pelos outros e de empatizar com os sentimentos calorosos dos agentes que observa. Isto quer dizer que quem possui plenamente os conceitos morais tem de ser capaz de empatizar com outros, tem de sentir os sentimentos calorosos ou de frieza diante destes mesmos sentimentos nos agentes e tem de compreender o que o termo “empatia” significa. É claro que visto esta última exigência, alguém pode questionar sobre o fato do termo “empatia” só ter sido assimilado pela língua inglesa no século XX. Mas, defende Slote, a empatia poderia ter sido explicada para qualquer pessoa

mesmo antes da existência do termo, pois os seres humanos sempre possuíram a capacidade de serem tocados pelos sentimentos alheios.

Em *Is empathy all we need?*(2010) Baier analisa o *MS* e o *ECE* de Slote. Ela inicia por questionar se Slote defenderia que podemos empatizar com qualquer sentimento, mesmo, por exemplo, o desejo do estuprador e a dor e o ultraje da vítima. Quando Slote defende que a aprovação moral nada mais é do que a empatia com a empatia do agente e o sentimento caloroso que o espectador e o agente sentem diante da ação, isto nos levaria, por exemplo, a empatizar com o sentimento caloroso do assassino quando mata? Muitos assassinos experimentam prazer ao matar e sentem um agradável e caloroso sentimento diante de seu ato. Podemos pensar também em casos nos quais empatizamos com pessoas que estão em posições contrárias, como no caso do aborto, no qual podemos tanto empatizar com o sofrimento da gestante que decide abortar quanto com o feto.

Para Slote, tal como para Hume, o princípio de empatia é parcial: empatizamos mais com os que nos são mais semelhantes e que nos são mais próximos temporal e espacialmente. Mas, Hume também defende que podemos até mesmo simpatizar com personagens históricos ou fictícios, com pessoas que viveram no passado e que viverão no futuro, Slote não parece sequer cogitar esta possibilidade. E, apesar de Slote falar em cuidado empático, muitas das vezes para cuidarmos de alguém precisamos diminuir nossa capacidade de empatizar com seu sofrimento: um médico ou uma enfermeira não podem empatizar completamente com as dores de seus pacientes, pois do contrário ficariam completamente impossibilitados de exercerem suas funções. É por isto que Hume defende que evidentemente simpatizamos mais com aqueles que nos são mais próximos, mas somos capazes de corrigirmos nossos sentimentos, ou apenas nossa linguagem, e asserirmos que tanto o nosso fiel servente quanto César possuem caracteres virtuosos e suas ações são dignas das mesmas estimas e louvores. Ao colocar a empatia como o princípio moral por excelência, Slote não leva em consideração que apesar de Hume defender a grande importância da simpatia para sua teoria moral, só conseguimos formular juízos morais ao nos encontrarmos em um ponto de vista geral e, portanto, imparcial. Além disto, Hume reduz a importância da simpatia naquela que ele considerou sua melhor e definitiva obra sobre a moralidade, a *IPM*, ao introduzir o que chamou de “sentimento de humanidade”; apesar de finalizar o *TNH* defendendo que a simpatia seria o princípio da moral, Hume teve de rever esta afirmação ao perceber a incapacidade deste mecanismo em dissolver o conflito entre o auto interesse e a benevolência limitada, inerentes à natureza humana, e o interesse público. A simpatia desempenha espetacularmente seu papel quando apenas o interesse de pessoas próximas a nós mesmos,

como familiares e amigos, é considerado, mas quando o interesse de pessoas com as quais não temos qualquer proximidade ou quando a ideia fraca do interesse público são considerados, a simpatia não consegue operar, ela é ineficiente para nos colocar no ponto de vista comum.

A noção de empatia defendida por Slote supõe que o vício se reduz a um coração duro e, por isto, ações benévolas indicariam empatia. Mas, se seguirmos a simpatia defendida por Hume, alguém pode sentir com outra e mesmo assim não se mover para ajuda-la e alguém pode agir para ajudar a outra pessoa mesmo sem sentir qualquer simpatia por ela, agindo apenas por conta de uma obrigação moral. Os atos justos são exemplos de ações que praticamos não por efeito da simpatia, mas por um sentimento de dever. Se pensarmos, por exemplo, no questionamento de Hume sobre qual seria o motivo virtuoso de um devedor que paga o empréstimo a um credor, sendo que este é um sovina e não tem necessidade do dinheiro enquanto o primeiro precisa do valor para alimentar sua família, certamente nossa empatia nos colocará na defesa do devedor e não do credor, embora a justiça exija que o credor seja pago. Já no caso de Slote a empatia se assemelha muito mais a um sentimento virtuoso, tal como a benevolência ou a compaixão, do que a um mecanismo como em Hume.

Para Baier, Slote tem uma fixação na diferenciação entre “causar dano” (*doing harm*) e “permitir o dano” (*allowing harm*) e acaba se esquecendo de perguntar quais males (*harm*) são errados, quais são violações dos direitos ou por que matar e roubar são errados? Nem todas as vezes que machucamos ou causamos danos a alguém estamos errados, podemos não corresponder amorosamente quando alguém nos ama, mas nosso não-amor não é errado, não nos torna uma pessoa fria.

A teoria moral de Slote seria, segundo Baier, uma versão da moralidade cristã que vai além desta ao defender que vivemos em uma relação assimétrica entre eu/outro, na qual temos como obrigação cuidar dos outros e não temos a mesma obrigação conosco mesmos. Não podemos esquecer que dentre as virtudes descritas por Hume se encontram as agradáveis e úteis para si mesmo, assim nossa motivação moral não se reduz apenas a preocupação pelo bem estar dos outros, mas levamos em consideração nosso orgulho, nossa gratidão e nossa reputação.

Na resposta que dedica a Baier, Slote salienta que a teoria moral de Hume não reduz nossas aprovações e desaprovações a frieza e crueldade, e é por isto que Hume defende que aprovamos tanto a coragem quanto a inteligência e o humor em uma pessoa; Hume pecaria por não diferenciar a aprovação e a desaprovação morais, ou seja, de traços de caráter e de ações que são propriamente morais de outros traços pessoais desejáveis e é exatamente esta diferenciação que o próprio Slote pretende fazer em sua teoria. O senso comum não considera

a inteligência e o humor como virtudes, muito menos como virtudes morais e somos capazes de diferenciarmos as virtudes morais, como benevolência, das não morais, como diligência, por exemplo. E seria apenas ao sentirmos a aprovação calorosa (ou a desaprovação fria) por meio da empatia que seríamos capazes de distinguirmos a aprovação moral (sempre calorosa) da atitude positiva e aprovativa dos traços pessoais.

A crítica de Baier a fundamentação da aprovação e desaprovação moral de Slote toca em um ponto central: segundo esta teoria seríamos capazes de empatizarmos com os sentimentos calorosos do estuprador? Segundo Slote, nossa empatia diminui se percebemos que o agente causou mal a nós mesmos ou a quem nos preocupamos e cuidamos. O estuprador, ao contrário do que afirma Baier, não tem sentimentos calorosos para a pessoa que ele machuca, ele sente prazer com sua ação, mas nem todos os sentimentos de aprovação são prazerosos. Como afirmamos acima, Slote defende que a aprovação moral seja “olhos marejados” e não necessariamente prazerosa, e o estuprador demonstra total frieza e crueldade por suas vítimas, o que nos faria desaproveitar suas ações, não aprová-las.

## CONCLUSÃO

Nas últimas décadas vimos despertar um renovado interesse na filosofia moral de Hume, o que ocasionou uma variedade de interpretações e tentativas de definir sua posição dentro de uma gama de possibilidades. O posicionamento moral de Hume se caracteriza por dois aspectos: um negativo e um positivo. No primeiro, sua posição se delimita por sua crítica aos filósofos que o antecederam, tais como Hobbes e Locke. É portanto em suas críticas ao racionalismo e ao egoísmo morais que podemos compreender, em parte, sua filosofia moral. Ao racionalismo, Hume criticou a defesa da razão como responsável por nossas distinções e motivações morais, enquanto ao egoísmo moral criticou a defesa de uma natureza humana fundamentada unicamente no egoísmo. Quanto ao aspecto positivo, Hume defendeu que a moralidade se fundamenta tanto em princípios naturais quanto socialmente e historicamente construídos, e é neste momento que a simpatia se torna indispensável.

Somos seres motivados por sentimentos, agindo movidos pela expectativa de sentirmos prazer e evitar a dor, agindo motivados pela benevolência e também por egoísmo. Somos capazes de agir para ajudar outras pessoas; não somos insensíveis ao sofrimento ou à alegria alheia; conseguimos nos colocar no lugar de outrem e sentirmos com ele. É a esta capacidade que Hume responsabiliza por nossas distinções morais, nossos juízos morais e até mesmo nosso sentido de belo. O *TNH* é finalizado com o coroamento da simpatia como “um princípio muito poderoso da natureza humana” (HUME, 2009a, p. 657). Sermos capazes de simpatizar nos possibilitou viver em sociedade, visto ser apenas por meio deste princípio que compartilhamos o desprazer sentido diante da injustiça alheia, e é, como pudemos ver, a justiça, virtude social por excelência, aquela que impede que as sociedades pereçam. A simpatia nos lança no mundo social, ela nos socializa por meio das paixões, nos retira de nosso isolamento mental e nos traz para a vida cotidiana, ao mesmo tempo que por meio dela nos projetamos no futuro, ao simpatizarmos com nossos eus futuros.

Mas logo surge um problema: a simpatia é um princípio parcial e trabalha a partir de sentimentos, como podemos formular juízos morais objetivos e universalmente verificáveis a partir de tal mecanismo? A resposta dada por Hume é: apesar de ser um mecanismo parcial, a simpatia é também intersubjetiva. Nossos juízos morais só podem ser formulados quando nos colocamos em um ponto de vista imparcial, e o princípio responsável por nos fazer ocupar este ponto de vista é a simpatia. É ao percebermos que nossos sentimentos são iguais aos de qualquer outra pessoa que somos capazes de formular juízos. Assim, a comparação de Hume dos sentimentos morais com as qualidades secundárias é pertinente: quando duas pessoas

debatem sobre qual seria a cor de determinado objeto que observam a distância, acreditamos que elas conseguirão chegar a um consenso quando ambas estiverem a mesma distância e na mesma posição, com os sentimentos morais ocorre o mesmo, é necessário que estejamos despidos de nossa parcialidade para que consigamos sentir adequadamente tal sentimento e para que sejamos capazes de formular o juízo moral. Assim, diferentemente dos que defendem o não-cognitismo da teoria humeana, procuramos defender que para Hume os sentimentos e os juízos morais são constituídos por percepções diferentes: enquanto os primeiros são impressões de reflexão, os últimos são compostos por ideias. Esta interpretação se baseia na semelhança defendida por Hume entre nossas distinções morais e nossas distinções sensoriais, com a única diferença de que nesta última temos uma impressão de sensação em lugar da impressão de reflexão.

Ao trazermos as críticas de dois sentimentalistas morais, um contemporâneo a Hume e o outro nosso contemporâneo, pretendemos abrir um debate sobre qual seria o papel possível para a simpatia na atualidade. Como enfatizamos, ambos dirigem a mesma crítica a Hume: fundamentar nosso apreço pelas virtudes na utilidade nos levaria a aprovar não apenas pessoas, ações e caracteres, como também objetos. Supostamente, esta crítica criaria um grande problema para Hume, mas visto que toda sua teoria baseia-se em utilizarmos as ações como signos externos dos motivos, a aprovação ou a desaprovação são, em último caso, dedicadas aos motivos que causaram as ações. Portanto, não podemos aprovar moralmente um objeto, mesmo sendo ele útil, tal como é a ação. Slote e Smith apontam ainda mais um problema: a base da teoria moral de Hume está em nossa capacidade de sentirmos prazer diante de motivos virtuosos e desprazer diante de motivos viciosos. A solução de Smith é que quando fazemos distinções morais temos dois sentimentos distintos: sentimos prazer por simpatizarmos com o sentimento de outrem e sentimos prazer ou desprazer se aprovamos ou não sua ação. Já a solução apresentada por Slote é que empatizamos com o sentimento do agente, se ele for caloroso, também sentimos o sentimento caloroso, e conseqüentemente temos a aprovação, se ele for frio, também sentimos o sentimento frio e temos a desaprovação.

Mas as críticas de Smith se dirigem ao *TNH*, não à *IPM*, e Slote baseia toda sua teoria apenas na primeira obra de Hume, defendendo a simpatia e criticando sua teoria da aprovação moral. Ao assimilar o prazer à aprovação e o desprazer à desaprovação, Hume deixa bem claro que estes não são prazeres e desprazeres quaisquer, são sentimentos morais, ou seja, são sentidos a partir de uma perspectiva social, e é por isto que, quando nos livramos dos sentimentos de inveja e de rancor, podemos até mesmo aprovar, a contragosto, as ações e



caracteres de nossos inimigos. Os sentimentos morais não se confundem com os sentimentos não morais que dirigimos ao nosso inimigo, e é justamente na *IPM* que Hume defende a possibilidade de corrigirmos não apenas os juízos morais, mas também os sentimentos, tal como corrigimos as percepções dos sentidos.

Embora subestimada durante muito tempo, a teoria moral humeana é de grande importância na história da filosofia moral, sua grande influência nas teorias posteriores, tal como o utilitarismo, e a contundência de suas críticas às teorias racionalistas e egoístas são inegáveis. A afirmação de Baier sobre a semelhança entre a ética do cuidado e a ética humeana nos faz acreditar que Hume ainda tem muito a acrescentar no debate contemporâneo, e o surgimento da filosofia da empatia de Slote como crítica ao utilitarismo de Singer é apenas mais um sinal. As pesquisas recentes em psicologia citadas por Slote<sup>59</sup> demonstram que a simpatia empenha um importante papel no cuidado com os outros, algo que Hume já havia previsto no século XVIII, e que nos dá ainda mais motivos para retornar ao papel da simpatia para o relacionamento humano e, especificamente, para a moral.

---

<sup>59</sup> SLOTE, M. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010, p.16.

## REFERÊNCIAS

- ANTONY, Louise. Different Voices or Perfect Storm: Why are there so few Women in Philosophy? In: *Journal of Social Philosophy*, volume 43, n. 3, pp. 227-255. 2012
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BAIER, Annette. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- BAIER, Annette. Is empathy all we need? In: *Abstracta*, volume edição especial V, pp. 28-41. 2010
- BAILLIE, James. *Hume on Morality*. New York: Routledge, 2000
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1989.
- COHON, Rachel. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DARWALL, Stephen. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FORMAN- BARZILAI, Fonna. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
- GARRETT, Don. Rethinking Hume's Second Thoughts about Personal Identity. In: *The Possibility of Philosophical Understanding: Essays for Barry Stroud*. New York: Oxford University Press, 2011.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. 38ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- GLATHE, Alfred. *Humes 'Theory of Passions and of Moral's': A Study of Books II and III of the "Treatise"*. California: University of California Press, 1950.
- GRISWOLD, Charles. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. Modern European Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- HELD, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press, 2006.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Os Pensadores*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009a.

HUME, David. My Own Life. In: NORTON, David; TAYLOR, Jacqueline (Org). *The Cambridge Companion of Hume*. 2ªed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009b.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edição: L.A Selby-Bigge. 11ª ed. London: Oxford University Press, 1960.

HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

HUME, David. Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo. Tradução: Plínio Junqueira Junior. In: *Revista Manuscrito*, volume XX, nº2, out. 1997. Campinas: CLE/ UNICAMP, p. 15-27.

HUME, David. Dissertação sobre as Paixões. Tradução: Jaimir Comte. In: *Princípios*, volume XVIII, nº 29, pp. 371-399. 2011

HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano. Os Pensadores*. Tradução: Anuar Alex. São Paulo: Nova Fronteira, 2004.

HUME, David. Dos Preconceitos Morais. In: *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUTCHESON, Francis. Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. In: *Filosofia Moral Britânica: Textos do século XVIII- Volume 1*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1996.

HUTCHESON, Francis. Ilustrações sobre o senso moral. In: *Filosofia Moral Britânica: Textos do século XVIII- Volume 1*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1996.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução: Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Coleção Filosofia. Tradução: Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1980.

MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits*. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

MANDEVILLE, Bernard. Uma investigação sobre a origem da virtude moral. In: *Filosofia Moral Britânica: Textos do século XVIII- Volume 1*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1996.

MARTIN, Marie A. Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume. In: *Hume Studies*, volume XVI, nº 2, pp.107-120. 1990

MCINTYRE, Jane. Hume and the Problem of Personal Identity. In: NORTON, David; TAYLOR, Jacqueline (Org). *The Cambridge Companion of Hume*. 2ªed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RAPHAEL, D.D. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.

RAPHAEL, D.D; MACFIE, A.L. Introduction. In: SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments. The Glasgow Edition of the works and correspondence of Adam Smith*. Indianapolis: Oxford University Press, 1976.

RORTY, Amélie. 'Prides Produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency. In: *Australasian Journal of Philosophy*, volume 68, nº 3, pp. 255-269. 1990

SLOTE, Michael. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010.

SLOTE, Michael. *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge, 2007.

SLOTE, Michael. Moral Sentimentalism and Moral Psychology. In: COPP, David (Org). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

SLOTE, Michael. Reply to Noddings, Cottingham, Driver and Baier. In: *Abstracta*, volume edição especial V, pp.42-61. 2010

SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments. The Glasgow Edition of the works and correspondence of Adam Smith*. Indianapolis: Oxford University Press, 1976.

STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. New York: Routledge, 1977.

WILLIAMS, Bernard. Persons, Character and Morality. In: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.