

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
26(2): 1-15, 2025 | e26202

Editores responsáveis:
Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Declaração de Disponibilidade de Dados:
Todo o conjunto de dados que dá suporte
aos resultados deste estudo foi publicado
no próprio artigo.

Doi: 10.4013/fsu.2025.262.02

Artigo

Motivos e teoria moral em Hume

Motives and moral theory in Hume

André Klaudat

<https://orcid.org/0000-0003-0671-9799>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: klaudat@ufrgs.br

I wish to stir your sympathy with commonplace troubles – to win your tears for real sorrow: sorrow such as may live next door to you – such as walks neither in rags nor in velvet, but in very ordinary apparel.

George Elliot: *The sad Fortunes of the Rev. Amos Barton* (cap.7, p.66).

One constraint that Hume imposes on the moral point of view is that it be non-Utopian, that it find value in the available human material. It looks for what is better in us.

Annette Baier, *A Progress of Sentiments* (p.187).

RESUMO

O sentimentalismo moral de Hume se assenta sobre a *praticidade* da moralidade. Em função de que o objeto das “distinções morais” se apresenta em ações humanas, a vontade e os seus motivos são decisivos para a natureza dessas distinções. Após explicar o que é próprio à dimensão moral de uma ação, analiso o princípio que, segundo Hume, nos leva a “sair de nós mesmos” para que a moralidade das ações se constitua. Mas é somente sua operação do ponto de vista de um “espectador judicioso”, que é capaz de formar um juízo “estável das coisas” por pautá-lo pela influência e efeito das ações sobre as pessoas afetadas por elas, que nos faculta os *termos morais* que utilizamos para traçar nossas distinções morais. Argumento neste texto que essa base é suficiente para que a moralidade nos



apresente os motivos para agir moralmente em relação às pessoas envolvidas nessa situação de apreciação moral. E a razão para tal é que a expansão sentimental constitutiva da moralidade é a expansão da nossa humanidade comum que não nos é indiferente. Desse modo, a teoria moral humeana dá sustentação à moralidade das ações. A conclusão é que a máxima de Hume se revela inconteste: precisamos supor “um motivo para a ação [moral] distinto de um senso de dever”. É o “princípio antecedente da humanidade que é meritório e louvável”.

Palavras-chaves: motivos, teoria moral, sentimentalismo moral, simpatia, Hume.

ABSTRACT

Hume's moral sentimentalism is based on the practicality of morals. Because the object of moral distinctions is presented in actions, the will and its motives are crucial for the nature of these distinctions. After explaining what gives moral dimension to an action, I analyse the principle “which takes us so far out of ourselves” so that the morality of actions is brought about. But it's only its operation from a “judicious spectator” point of view, that makes possible a “stable” judgment of things by making it turn on the influence and effect of actions on the persons affected by them, that we can form the *moral terms* which we use in tracing moral distinctions. I argue that this is a basis sufficient for morality to present us with the motives for actions towards the people involved in this situation of moral appreciation. And the reason for that is the sentimental expansion constitutive of morals which is an expansion of our common humanity to which we are not indifferent. In this way, Hume's moral theory gives a backing to the morality of actions. The conclusion is that Hume's “undoubted maxim” is incontrovertible: we need to suppose “a motive to the action distinct from the sense of duty”. It is the “antecedent principle of humanity, which is meritorious and laudable”.

Keywords: motives, moral theory, moral sentimentalism, sympathy, Hume.

1 Introdução: qual sentimentalismo?

Precisar qual é a natureza do *sentimentalismo moral* de David Hume não é bem uma tarefa fácil. Sabemos que ele nega que “o pensamento e o entendimento” sejam capazes, por conta própria, “de fixar as fronteiras do certo e do errado” e do “caráter virtuoso e viciado” (T 463/502-3-18¹). Isso parece ser a negação de um cognitivismo teórico em relação àqueles “juízos pelos quais distinguimos o bem e o mal morais” (T 456/496-2; as “distinções morais” [T 458/498-10] humeanas), pois, se pensamentos e entendimento distinguissem a dimensão *moral* do que assim nos importa avaliar, essa dimensão precisaria residir em alguma das “relações de objetos”, ou numa “questão de fato”, que poderiam ser descobertas “pelo nosso raciocínio” (T 463/503-18), isto é, pela atividade que é própria ao estabelecimento do conhecimento teórico segundo Hume. Isso porque, tecnicamente, “as operações do *entendimento* humano se dividem em duas espécies [excludente e exaustivamente], a comparação de ideias e a inferência de questões de fato” (T 463/503-18)².

¹ Citarei o *Tratado da Natureza Humana* de Hume com “T” seguido, no corpo do texto, da página: primeiro, da edição da Oxford University Press, e, após a barra, da página da tradução da Unesp. Depois, após o travessão, virá a indicação do número do parágrafo na seção no qual a passagem ou expressão se encontra. Usarei a tradução da D. Danowski, com algumas pequenas modificações por vezes.

² A melhor apresentação e análise desses pontos se encontra em Owen (1999).

A dificuldade se apresenta da seguinte maneira. Sendo a tese fundamental de Hume, sua conclusão, a de que há um "sentido moral" (a *moral sense*) - que a moralidade é "mais propriamente sentida do que julgada [*judg'd of*]" (T 470/510-1) - fica mais claro, por um lado, porque ela não se assenta em "relações de objetos" alvos do *conhecimento* que é o estabelecimento de "relações" entre ideias "percebidas [acepção técnica] pela razão". Pois a moralidade não pode ser "demonstrada", sua "certeza" não pode ser equiparada à certeza da "geometria e da álgebra" (T 463/503-18), a distinção entre o bem e o mal morais não pode ser estabelecida como uma "diferença racional abstrata", como uma "adequação e inadequação naturais [na acepção metafísica] das coisas" apreensíveis como "relações" "eternas e imutáveis" que são as "mesmas" para "toda criatura racional" (T 465/505-22). Bem, por que exatamente? Porque o modo como experienciamos a moralidade, como estabelecemos "distinções morais" não justifica essa visão da natureza da moralidade. Então, não "conhecemos" a dimensão moral daquilo que apreciamos moralmente, o que deveria acontecer através do entendimento ou da razão, na acepção técnica de Hume.

"Questões de fato", por outro lado, são relações entre ideias na quais a afirmação ou negação da relação não depende meramente do conteúdo das ideias entretidas no juízo. Afirmações ou negações no estabelecimento das questões de fato, no entanto, são juízos *bona fide*, são da lavra do entendimento, porque são um modo de realizarmos uma *passagem mental* para o entretenimento de uma ideia com a pretensão de fixarmos um *fato* ou uma *existência*, ou seja, uma realidade acessível por princípio aos *sentidos*, os externos, que nos informam sobre como as coisas são independentemente de nós. Como sabemos, a vinculação desse tipo de passagem na mente – do visto, para o acreditado, entretido como real, efetivo, mas distante no espaço e no tempo, ou seja, não presentemente testemunhado - depende na filosofia de Hume essencialmente da "força e vivacidade" de uma "impressão presente". Isso para que aquilo em que acreditamos desse modo que existe tenha credenciais ontológicas, e não seja o objeto de uma mera hipótese, de algo que simplesmente imaginamos. É isso que Hume utiliza para esclarecer a verdadeira natureza do "raciocínio provável" (T 89/118-6; e cf. T 89/112-1), esse tipo de "raciocínio" "*from causation*" (T 84). Esse é um raciocínio que depende de como a mente está "situada" em relação ao entretenimento das ideias nele contidas, e quanto a essa situação o fundamental é ter se estabelecido uma "determinação do pensamento" (T 168/202-28), uma "determinação da mente" (T 169/202-29), que é uma "nova determinação" que (NB) "nós *sentimos* [de uma maneira situada, mas não meramente subjetiva] de *passar* da ideia de um [objeto, ou da causa] para [a ideia do] outro [do efeito]" (T 169/202-29, minhas ênfases).

E com isso temos uma via pela qual o sentimentalismo moral de Hume pode estar a exigir qualificações: também juízos causais são dependentes do que é *sentido*, dependentes de mais do que é entretido meramente no conteúdo das ideias relacionadas causalmente. Mas são, definitivamente, juízos: uma atividade do *entendimento* assentada em princípios da imaginação. Portanto, "sentir" em Hume não parece por si só excluir que o entendimento opere no caso também. O que sentir exclui em princípio é o raciocinar demonstrativo, a dedução, atividade típica da razão segundo Hume. Mas, e isto é importante, o sentimentalismo moral, diferentemente do raciocínio provável *cum* determinação *sensível* da mente, é distinguido por sua *praticidade*. Acreditar que algo ausente existe é se pautar por como objetos, causas e efeitos, se encontram no mundo independentemente da mente. No caso da moralidade, o sentido moral, como é sabido, tem o poder de "dourar" a realidade de maneira a criar algo *novo* que sem ele *não existiria*³. Mas que tarefa cumpre em Hume a constatação

³ Sobre o processo de "dourar (*gilding*) ver Baier (1991, pp.188-97). Hume afirma: a avaliação moral "de certa forma [faz surgir] uma nova criação"; e nós "inventamos um conjunto peculiar de termos a fim de expressar aqueles sentimentos universais de censura ou aprovação, que surgem da nossa humanidade, ou da contemplação [views] da utilidade geral ou do seu contrário. Virtude e vício então se tornam conhecidos, e a moralidade é reconhecida" (*Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.294; p.274, respectivamente).

de que a moralidade é *prática*?⁴ Será a de trivialmente apontar para a normatividade de muito do nosso discurso moral?

2 Praticidade e motivos

A vantagem que a filosofia auferir por ter como tópico a moralidade, não obstante tão “abstrusa” como a do *Tratado*, parece advir do que se aceita comumente: a moralidade é “prática”, e não “especulativa” (T 457/497-5). Nossa “experiência” confirmaria que ela “influencia nossas paixões e ações” – ela vai além, em termos de influência, “dos juízos calmos e indolentes do entendimento” (T 457/497-5). Na memorável expressão de Hume: “a moralidade é um assunto que nos interessa mais do que todos os outros” (T 455/495-6-1). Simplesmente, não somos indiferentes a ela.

Hume ficou famoso por mobilizar a *praticidade* da moralidade contra o cognitivismo racionalista *metafísico*. Contra a razão prática teórica (demonstrativa), Hume insistiu que a moralidade é um “princípio ativo” (T 457/497-7) que não pode se assentar sobre um princípio “inativo” como é a razão que, num sentido amplo, *demonstra* e *infe*re causalmente a respeito de realidades ausentes somente. Portanto, segundo o seu “argumento direto”, “as regras da moralidade (...) não são conclusões da nossa razão” (T 457/497-6). Ou ainda: “distinções morais (...) não são o fruto [*offspring*] da razão. A razão é totalmente inativa, e não pode nunca ser a fonte de um princípio tão ativo como a consciência ou um sentido da moralidade” (T 458-9/498-21).

Mas, a exigência mais contundente que Hume apresentou àquele cognitivismo moral traz à argumentação a relevância da *vontade* e de seus *motivos*, esses que podem influenciar à ação. Primeiramente, quais são para Hume os *objetos* das “distinções morais”? No sentido de qual é o *tópico* delas, sobre o que elas versam. Eles não são algo meramente mental, nem meramente os objetos do mundo em suas situações nele. “Distinções morais” são sobre o que ontologicamente são *ações humanas* e o que tem relação com elas. Tecnicamente, “distinções morais” não são “aplicáveis quer às ações internas, comparadas entre si [o que ontologicamente é somente “interno”, *mental*], ou aos objetos externos quando colocados em oposição a outros objetos externos [as configurações do mundo físico]” (T 465/504-21). Segundo Hume, “o bem e o mal morais pertencem somente às ações da mente [ações de fato], e são derivados da nossa situação com relação aos objetos externos [nossas ações são ações físicas no mundo natural *cum* social]” (T 464/504-21). Então, não somos “culpados de crimes em nós mesmos, e independentemente da nossa situação com respeito ao universo”, e nem “seres inanimados” são “susceptíveis de beleza e deformidade morais” (T 465/504-21). Como tudo o que nos importa apreciar moralmente precisa ter como foco principal a “comparação” entre o “interno” e o “externo” – o que resumi com *nosso* termo “ações” -, a moralidade em Hume está *localizada* no espaço ou maneira em que “nossas paixões, volições e ações” se encontram com relação aos “objetos externos”, ou seja, o mundo. Essa é nossa “situação”, que faz com que a *vontade* – as volições, os motivos – seja um elemento ineliminável quando da apreciação *moral* nas “distinções morais” humeanas (T 465/504-21).

Daí a “segunda condição” esgrimida contra os cognitivistas racionalistas, esses que defendem não só que há “uma diferença racional abstrata entre o bem e o mal morais” (T 465/505-22), mas também que isso se apresenta como “uma adequação e inadequação [*fitness and unfitness*] naturais [metafísicas] das coisas” expressável em “relações” entre elas que são “eternas e imutáveis” quando “consideradas por todo ser racional” (T 465/505-22). A condição que Hume apresenta a essas posições então é: esse suposto *conhecimento* das “relações” *morais* de “adequação e inadequação naturais” entre as coisas, essas relações que poderiam ser conhecidas por nós deveriam ter o mesmo *efeito* de “direcio-

⁴ Cf. Taylor (2016) para uma abordagem desse problema também com relação às diferenças (talvez de ênfase) entre o *Tratado* e a Segunda Investigação.

namento da vontade” em todos nós, nas nossas, diz Hume, mas também em uma vontade como a de Deus [*deity*]. Ou seja, aquele conhecimento com sua pretensa “obrigatoriedade” “sobre toda mente racional” deveria ter a “mesma praticidade” com relação às vontades em geral, não bastando para isso somente que se represente, se mostre [*to show*: isto é, se mostre teoricamente] quais são as “relações” que constituem as “medidas do certo e do errado” (T 465/505-22). Tecnicamente: “precisamos também indicar [*point out*] a conexão entre aquelas relações e a vontade, e precisamos provar que essa conexão é tão necessária que em toda mente bem-disposta ela tem lugar e tem a sua influência, embora as diferenças entre essas mentes sejam em outros aspectos imensas e infinitas” (T 565/505-22).

E quando Hume, neste contexto, afirma *contra* o cognitivista racional das relações que “é uma coisa conhecer a virtude e outra conformar a vontade a ela” (*loc.cit.*), poderia nos parecer que ele está aí justamente mobilizando o Internalismo Motivacional de razões da meta-ética contemporânea. O que ele estaria exigindo - e que teria utilidade mais ampla - seria que precisamos saber por que deveríamos estar *motivados* para o comportamento moral simplesmente por sabermos o que é talvez tipicamente exigido, pelo que Bernard Williams chamou de “sistema da moralidade”⁵, o conjunto ordinariamente assumido das obrigações morais regido pelo princípio fundamental “obrigação-sai-obrigação-entra”⁶. Mas, notemos bem o que Hume objetiva, vejamos qual é precisamente o teor da sua oposição ao cognitivismo racional das relações.

Em primeiro lugar, que as supostas “relações” não têm o *conteúdo moral* relevante que esses cognitivistas presumem. Mesmo que uma determinada “relação” se aplique a uma situação humana, ou seja, a como podemos caracterizar as relações entre nós, a simples apreensão dessa relação “não produz por si só qualquer ação” (T 466/505-22), como no caso extremo de “ingratidão” que é o parricídio, ou do incesto na espécie humana. Pois, em definitivo, há depravação moral nos dois tipos de casos⁷, mas ela não advém da constatação da mera relação que também se verifica com o que a muda de carvalho faz com a árvore que a originou, ou com as práticas sexuais de animais. Quando estão em jogo “distinções morais”, as quais experienciamos e nas quais cremos, “é impossível mostrar aquelas relações sobre as quais tal distinção [entre o certo e o errado] pode estar assentada” (T 466/506-23). O problema, portanto, é o da *origem* do *conteúdo moral* dos casos. E importante é notar que Hume afirma que uma referência à “vontade ou escolha” – que faz um homem matar seu pai, por exemplo – é irrelevante aqui, quando com isso se quer, introduzindo essa noção, distinguir as relações nos casos humanos dos casos não-humanos por referir os primeiros ao exercício de uma *liberdade* – porque, para Hume, isso importa somente em introduzir uma outra espécie de *causa* ao que está sendo apreciado: “mesmas relações têm causas diferentes, mas ainda as relações são as mesmas” (T 467/507-24), afirma Hume. Um ponto que remete à extensionalidade das relações causais em geral: não importa como são descritas ou ao que são devidas, relações causais se verificam entre particulares do mundo, nesse caso entre o que é a causa para que uma certa relação se verifique.

Em segundo lugar, a *normatividade* das supostas “relações morais” deve ser concebida, sustenta Hume, como se assentando numa conexão de causa e efeito, porque a moralidade num caso precisa envolver a vontade produzindo suas ações no mundo – a *praticidade* constitutiva da moralidade -, mas a *experiência*, a única a “descobrir” as conexões causais entre objetos, não nos informa de nenhuma conexão dessa espécie entre a apreensão das supostas relações morais e sua *influência*, que resultaria na produção de ações. Embora Hume neste ponto se socorra da sua doutrina sobre a relevância da experiência para o estabelecimento das relações causais entre “objetos”, o propósito aqui é – ante a *praticidade* da moralidade – *objetar*, considerando nossa experiência quanto ao *conteúdo* da moralidade, que as supostas “relações morais” constituam a fonte da *normatividade* da mesma:

⁵ Cf. “Morality, the Peculiar Institution” (capítulo 10) de *Ethics and the Limits of Philosophy* (ELP, pp.181-196).

⁶ Cf. *op.cit.* p. 181, e também “Foundations: Practical Reason” (capítulo 4 de ELP, pp.54-70).

⁷ “(...) Esse caráter de bem ou mal morais é o mais universalmente reconhecido” (T 466/506-24).

“porque não podemos provar *a priori* [não é o *a priori* racionalista, é o *a priori* empirista e naturalista de Hume] que essas relações, se realmente existirem e forem percebidas, seriam universalmente forçosas e obrigatórias” (T 466/506-23).

Para a réplica de que no caso do incesto dos animais o que lhes falta é a razão para perceber a torpeza de suas ações, Hume esclarece que o tópico diz respeito ao *conteúdo moral existente* na nossa avaliação dessas ações *no caso humano*: para que o cognitivista racionalista das relações morais possa dizer que a *razão* poderia perceber – o que nos animais não acontece – a torpeza do ato, ela precisa *existir* como conteúdo moral do caso, e isso a atribuição da mera relação aos “objetos” não atesta. E para registrar o *realismo* quanto à moralidade dessas situações, Hume afirma: a torpeza dessas ações *existe* “independentemente das decisões da nossa razão, e é objeto delas mais propriamente do que o efeito delas” (T 467/507-25). E mais: “(...) deveres e obrigações precisam existir antecedentemente, a fim de que sejam percebidos [e venhamos a cumpri-los]. A razão precisa descobri-los, e não pode nunca produzi-los” (T 468/508-25). Que não esqueçamos: “razão” aqui é a faculdade de apreender realidades não-sensíveis (cf. T 456/496-7-4) como “relações morais” que são “adequações e inadequações eternas e imutáveis das coisas” (T 463/502-17). Essa razão não é responsável pelo *conteúdo moral* das nossas “distinções morais” para Hume.

Mas se a vontade e a razão não são trazidas para a análise por causa da liberdade da primeira e porque a segunda seria a responsável pela determinação e conteúdo moral das “distinções morais” que têm impacto normativo, *por que* Hume introduz a vontade e suas volições – “paixões, volições e ações” situadas no mundo – para o esclarecimento da natureza da moralidade? Por que os motivos da vontade importam para Hume?

3 Intermezzo *meta-ético*: motivos são rechaçados

Desde o início do século passado, *motivos* foram rechaçados nas análises sobre os fundamentos da moralidade por considerações como as que se encontram no clássico de Harold Arthur Prichard, “Does Moral Philosophy rest on a Mistake?” (1912):

(...) Na realidade, o ser moralmente certo ou errado [rightness or wrongness] de um ato não tem absolutamente nada a ver com qualquer questão sobre motivos. Pois, como qualquer exemplo mostrará, para uma ação ser correta, não no sentido mais completo do termo no qual incluímos o motivo da ação, mas no sentido mais limitado e comum em que distinguimos uma ação do seu motivo e que-remos designar [mean] com uma ação somente o originar consciente de alguma coisa, um originar que em ocasiões diferentes ou em pessoas diferentes pode ser provocado por motivos diferentes [ou seja, causas]. A questão “devo pagar minhas contas?” significa realmente simplesmente “devo eu realizar a posse dos comerciantes daquilo que pelos meus atos prévios eu explicita ou implicitamente prometi a eles?” Não há, e não pode haver, qualquer questão sobre se eu devo pagar minhas dívidas em função de um motivo particular. Sem dúvida sabemos que se pagamos nossas dívidas nós estaremos pagando-as com um motivo, mas ao considerar se devemos pagá-las nós inevitavelmente pensamos no ato em abstração do motivo [de uma causa efetiva para a ação]. (...)

A tentativa de introduzir o motivo aqui envolve um erro similar àquele envolvido na suposição de que podemos querer que queiramos [we can will to will]. Sentir que eu devo pagar minhas contas é estar movido a pagá-las. Mas aquilo para o que estou movido precisa sempre ser uma ação e não uma ação para a qual estou movido de uma maneira particular, isto é, uma ação com um motivo particular, senão eu estaria movido a estar movido, o que é impossível. Contudo, a visão que aqui consideramos envolve essa impossibilidade, pois ela realmente remete [resolves] o senso de que eu devo fazer assim e assado ao senso de que eu devo ser movido a fazê-lo de uma maneira particular.⁸

⁸ In *Moral Writings* (2002), pp.11-2.

Esse senso intuicionista de que devo ser movido a fazer o que é uma obrigação como ação ou ato particular é a desconstrução, na influente meta-ética de Prichard, do famigerado “motivo do dever”, que teria sido enaltecido por Kant na sua filosofia moral como o único e genuíno “motivo moral”.

O rechaço contundente de Prichard dos motivos para o esclarecimento da natureza da obrigação moral tem seu *rationale* na convicção de que não podemos estar obrigados a ter motivos, que têm a natureza de desejos, que são o que nos move à ação. Pois, “só podemos sentir que temos [feel] uma obrigação de agir, não podemos sentir que temos uma obrigação de agir a partir [from] de certo desejo”⁹, ou seja, como ele coloca a questão no material preparatório para o seu ensaio seminal: “(...) Enquanto está em nosso poder agir, não está em nosso poder agir a partir de certo motivo, e só pode haver uma obrigação para fazer o que está em nosso poder”¹⁰. Ou seja, não podemos estar obrigados a ter o que contingentemente podemos muito bem não ter. A obrigação moral não pode depender disso. Consequentemente, motivos não farão qualquer diferença na determinação da correção ou falta moral de ações.

Poderíamos especular se essa espécie de posição não é o resultado de uma passagem, verificada na história da reflexão sobre a natureza e importância da obrigação na moralidade, da concentração sobre o agente agindo, realizando ações por razões, para o paciente ou pacientes das ações do agente. Uma passagem que indicaria um afastamento da moralidade das razões dos agentes, para uma *approach* à moralidade via a preocupação com leis, com o direito, do modo como esses fazem exigências às pessoas quanto às suas ações. A ação que interessa avaliar teria deixado de ser aquilo que de fato faz um agente agindo em função de razões para ser a causa de efeitos – para os quais em grande parte não importam os motivos – sobre os demais seres humanos. Essa passagem pode ser vista como o desenvolvimento de uma preocupação obsessiva da *modernidade* sobre a moralidade: o que ao final de contas *justifica* as demandas e constrangimentos de enorme monta que a moralidade faz às pessoas? Com que direito ela as apresenta a todos nós todo o tempo? Como se nós de manhã, ao acordarmos, sentados na cama, já tivéssemos que nos preocupar com tudo o que a moralidade nos apresentará como suas demandas neste dia que então só pode ser pesadíssimo moralmente. Ou como se estivéssemos todos sempre numa “zona de guerra” num sentido moral, uma opinião em voga atualmente.

Mas, nessa mesma direção de desidratação da obrigação moral, é notável que até críticos do intuicionismo de Prichard, como Bernard Williams, advogam a seu turno o abandono total de qualquer papel para “leis morais”, porque as modelam em leis *quasi*-positivadas. Porque as razões - de A para fazer algo que não são em si mesmas razões para qualquer outra pessoa fazer qualquer coisa - conduzem Williams famosamente a se perguntar: “mas por que eu preciso prescrever qualquer regra?”¹¹ Em especial, Williams, *contra* Kant, tomado como o articulador consumado do “sistema da moralidade” (isto é, da moralidade como meramente um “sistema de regras”), recusa tal visão: “por que eu deveria pensar em mim como um legislador e – como não há qualquer distinção – ao mesmo tempo como um cidadão de uma república governada por essas leis nocionais [*notional* = irreais]?”¹² Ou seja, na avaliação desse autor, as “leis morais” são somente chamadas de “leis”, elas não são um artigo genuíno. E como ninguém, nenhum cidadão real, é uma “pessoa abstrata”, seríamos intoleravelmente concebidos pela filosofia kantiana como “cidadãos abstratos” de uma república somente idealizada.

⁹ *Op.cit.* p.17.

¹⁰ “What is the Basis of Moral Obligation?”, p.3 in: 2002.

¹¹ ELP, p.62.

¹² ELP, p.63.

4 Sentimentos morais compartilhados

É certo que para Hume a moralidade não pode ser algo estranho às nossas vidas, algo que se imporia somente “desde fora” delas, como, p.ex., leis de trânsito ordenam nossos comportamentos como motoristas, ciclistas e pedestres. Afinal, ela *nos interessa* mais do que qualquer outra coisa. Então, nossos motivos para sermos morais, os *motivos morais*, não parecem poder ser alheios a como vivemos nossas vidas ordinariamente.

Conforme o início do Livro 3 do *Tratado*, a moralidade “nos interessa” sobremaneira porque “o que nos afeta, nós concluímos, não pode nunca ser uma quimera” (T 455-6/496-1). Mas o que é mesmo que nos afeta?

O que Hume assinala em primeiro lugar pode levar à convicção de que decisivo para sua posição é o hedonismo da psicologia individual, senão do agente, então do espectador, aquele que contempla o que acontece. Mas o fato que importa moralmente na nossa contemplação, digamos, de um assassinato intencional é o que está *nos nossos peitos*: surge em nós um sentimento de desaprovação da ação. A natureza dessa desaprovação é de ser algo *real* para nós, e que nos concerne mais do que qualquer coisa, pois nela experienciamos “nossos próprios sentimentos de prazer e insatisfação”, diz Hume. E se eles atestam certas características que são “virtudes e vícios” em *agentes*, em função dos efeitos de suas ações sobre *pacientes* delas, então “nada mais pode ser exigido para a regulação da nossa conduta e comportamento” (T 469/509-26)¹³.

Esse é só o primeiro dado a ser registrado, mas ele não esgota o que é crucial para o surgimento da dimensão *moral* de ações e caráteres. Trata-se de uma condição necessária, mas não suficiente.

Duas coisas chamam a atenção nesse início hedônico individual. O que se sente é uma “satisfação” de um tipo “particular” (T 471/510-3), pois “nem todo sentimento [*sensiment*] de prazer ou dor, que surge de caráteres e ações, é daquele tipo *peculiar* que nos faz elogiar ou condenar” (T 472/511-2-4). E mais, a operação desse sentimento é direta, não é por meio de um dado fenomenológico autônomo, hedonicamente (fenomenologicamente) identificado, que “apreciamos” a moralidade desses caráteres e ações. “Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada: mas ao sentirmos que agrada segundo essa maneira particular, nós com efeito sentimos que é virtuoso. (...) Nossa aprovação está implicada no prazer imediato que ele nos transmite [*conveys to us*]” (T 471/511-3).

Hume, na curta seção 2 da parte 1 do Livro 3 (“As Distinções Morais são derivadas de um Sentido Moral [*Moral Sense*]”, apresenta a condição que é suficiente para a operação desse modo de *sentir* a dimensão moral do que assim avaliamos, mas somente de uma maneira geral, nos seus traços básicos essenciais. São três esses traços, e a maneira em que estão vinculados é muito instrutiva.

Primeiro: para o entretenimento do sentimento moral, que é uma forma particular, peculiar, de prazer ou desprazer, o caráter, digamos, assim “contemplado” precisa ser “considerado em geral, sem referência ao nosso interesse particular” (T 472/512-4). É somente assim que, no exemplo de Hume, as “boas qualidades” de um inimigo nosso podem exigir “nossa estima e respeito”, e seu caráter ser [NB] “denominado” – isto é, ser conceitualizado propriamente, de um modo que é objetivo para todos¹⁴ – “moralmente bom” ou até “mau”. Esse é o elemento da *expansão* do sentimento: *moral* será somente o sentimento *expandido* ao ser entretido de determinada perspectiva em relação às ações e caráteres de agentes. A boa pergunta agora é: expandido de que maneira, quando direcionado ao que é que aquilo que sentimos é expandido de maneira a torná-lo um sentimento *moral* propriamente dito?

¹³ Em especial essa dimensão do realismo de Hume, bem como sua importância, são corretamente enfatizadas por Kail na sua leitura projetivista de Hume (2010).

¹⁴ A expressão que contempla essa implicação é “considerados em geral”- qualidades e traços.

Se Hume começa a apresentação de um modo resoluto com a moralidade robustamente *radicada* na nossa sensibilidade, a mais próxima e cara a todos nós – “a virtude é distinguida pelo prazer, e o vício pela dor, que uma ação, sentimento ou caráter produzem em nós pela sua mera visão ou contemplação” (T 475/515-11) – ele logo *expande* sua operação com uma condição *sine qua non*: é somente “quando são vistos ou considerados de uma forma geral” que “ações ou sentimentos” “nos dão certa satisfação ou desconforto” que serão morais *bona fide* (*loc.cit.*).

Segundo: prazer e dores nos importam, assim *também* nossas paixões, em especial as *indiretas*, que são maneiras naturais e sociais de estarmos em contato conosco e com os outros. Hume, em segundo lugar, “enraiza” profundamente a moralidade, as virtudes e os vícios, na nossa natureza *passional*, eles inescapavelmente produzem as 4 paixões indiretas: orgulho e humildade (vergonha), amor e ódio. Isso porque a dimensão hedônica das distinções morais está naturalmente vinculada ao mecanismo de produção daquelas paixões. Nossa virtude ou vício são por si mesmos prazerosa, a primeira, ou desagradável, o segundo, de modo que, pela dupla relação das impressões e ideias, então, e estando eles em nós mesmos ou em outras pessoas, será inevitável que virtude ou vício façam com que nos sintamos orgulhosos ou envergonhados, e amemos ou odiemos outras pessoas. Desse modo a moralidade é firmemente *assentada* na nossa natureza passional e social¹⁵. E, é claro, não sentimos essas paixões gratuitamente, do nada. O que, conseqüentemente, também acontece com as distinções morais.

Terceiro: a anterior *naturalização* da moralidade, com sua vinculação com nossas paixões, permite a Hume esclarecer a natureza desse fenômeno. O contexto passional e social da materialização da moralidade não permite que a detecção da dimensão moral das ações, e etc, se dê por *instintos*, por algo mecânico a respeito da nossa sensibilidade. Simplesmente, para Hume, não há um módulo inato em nós para a detecção de toda a variação e complexidade do fenômeno da moralidade. A tarefa teórica, portanto, terá de ser apresentar os “princípios gerais” do funcionamento das nossas faculdades “sobre as quais todas as nossas noções da moralidade estão fundadas” (T 473/513-6).

Portanto, a teoria de Hume sustenta (1) que a moralidade é perfeitamente natural, e não um milagre em relação à vida humana; (2) que ela é frequente e comum: seus “sentimentos estão de tal modo enraizados [*rooted*] na nossa constituição e temperamento [*temper*], que (...) é impossível [senão por doença ou loucura] extirpá-los e destruí-los” (T 474/514-8), e (3) que ser um fenômeno *natural* para a moralidade não é ser um fenômeno meramente físico ou psicológico: pois ele concerne nossos “desejos, projetos e propósitos”, sendo que concebê-los como “livres e inteiramente devidos a nós” não é retirá-los da natureza, e assim é possível que o “senso” de algumas virtudes seja “artificial” e de outras “natural”. O que esses esclarecimentos sobre a *naturalidade* da moralidade – sobre o que é natural e comum – indicam é que ela tem um potencial crítico importante em relação a como levamos e podemos viver nossas vidas em proximidade uns com os outros. Vícios não são exatamente “mossuvidades” da natureza para Hume, e o heroísmo por se inusual “é tão pouco natural quanto o mais brutal barbarismo” (T 475/514/10). E assim o *conteúdo* da moralidade não é coextenso ao que moralistas religiosos – os religiosos travestidos de filósofos – sustentam que é “natural” ou “não-natural” no que os seres humanos fazem.

5 A constituição da moralidade: a expansão sentimental

Os 3 elementos da condição suficiente para a constituição da dimensão moral das “coisas” explicam porque Hume pode apresentar como *equivalentes* as “qualidades mentais” que são virtudes e vícios *morais* e o “poder” de provocar “amor e orgulho” para as virtudes e “humildade e ódio” para os

¹⁵ Cf. A. Baier (1991) cap. 8 (“The Contemplation of Character”), em especial: pp.175-188. Cf também: B. Herman: “[A moralidade] se estrutura a partir da vida das paixões indiretas [builds itself into the live of the indirect passions]” (2009) p.69.

vícios (T 575/614-3). Mas isso implica que a moralidade como *expansão* sentimental se situa nas vidas *passionais* dos seres humanos. Nos ocupamos e preocupamos conosco e com os outros em função nas nossas paixões, as *indiretas* em especial, e é em continuidade com esse fenômeno que passamos a nos ocupar e preocupar com a nossa própria moralidade e com a moralidade das demais pessoas. Essa expansão, no entanto, precisa ser constituída e precisamos de *termos próprios* para o registro, em particular, da dimensão *moral* das coisas: o que fica excluído é que esses termos estejam definitivamente fixados pela nossa natureza originária e instintiva, ou que eles possam ser encontrados em meio aos termos que usamos para simplesmente descrever o mundo. Esses termos dependem para o seu significado moral da referida expansão.

Meu interesse principal aqui não é tanto esclarecer em detalhes como ela se dá¹⁶, mas antes indicar o que ela nos faculta, o que ela permite que façamos do ponto de vista da reflexão filosófica quando da pergunta sobre como viver. Ou seja, o que ela, como *constituição da moralidade*, revela sobre a natureza da mesma no que concerne a seres humanos como *nós*, e que por isso pode ser determinante para nosso esforço de pensarmos em geral nesse tópico que, como diz Hume, nos interessa sobremaneira. Afinal, para que serve, qual é o propósito da moralidade segundo Hume?

Quanto a isso, Hume pergunta: qual é a “verdadeira origem da moralidade” (T 575/614-5)?

O princípio geral fundamental na nossa natureza cuja operação gera a moralidade é a *simpatia*. Um princípio “muito poderoso na natureza humana” (T 577/617-10)¹⁷: é ele que “produz nosso sentimento de moralidade” (T 577/616-7). O que ele faz é focar nossa sensibilidade em “qualidades de caráter” que *tendem* para o “bem da sociedade” (T 578/617-10), ele faz com que “aprovemos”, *naturalmente* (pelo que é próprio à nossa natureza como seres passionais e sociais), aqueles traços de caráter que têm aquela tendência e por isso “tornam um homem [uma pessoa] um membro apropriado [a proper member] à sociedade” (T 578/617-10). Aqui vemos se formar nos peitos dos seres humanos “um sentimento natural de aprovação ou censura” dos caracteres e ações das pessoas (T 579/618-11)¹⁸.

A “tendência” à qual Hume se refere ele também denomina de “interesse da sociedade” (T 579/618-11; ou “vantagem e prejuízo públicos”), no singular, mas insiste (também nas emendas ao texto) que, o foco sendo o que é “vantajoso para a sociedade”, se trata do que deve também ser ao mesmo tempo vantajoso “para todo indivíduo”¹⁹. Notável, no entanto, é que esse interesse nos concerne somente – uma “consideração estendida” [*extensive concern*, T 579/618-11] – através da *simpatia*. O que a simpatia opera, realiza, aqui? Uma *expansão* do interesse do sujeito:

(...) É esse princípio que tanto nos leva a sair de nós mesmos a ponto de nos proporcionar o mesmo prazer ou desconforto nos caracteres de outros como se eles tivessem uma tendência para a nossa própria vantagem ou prejuízo (T 579/618-11, *minha ênfase*).

Mas notemos bem o que isso quer dizer, já que não se trata de uma “inflação” dos nossos interesses a ponto de incluir o de todos os demais, como num mega indivíduo porque “coletivizado”, pois as fronteiras dos interesses pessoais não são aí borradas: Hume diz que é “como se” a nossa vantagem

¹⁶ Para isso, cf. Cohon (2008), cap. 4 (“Feeling Virtue and the Reality of Moral Distinctions”, pp.96-125), que advoga que nossa apreensão do vício e da virtude é uma “apreensão direta a partir do sentir” (p.103), e que “propriedades morais são dependentes da emoção, [mas que] podemos pensar e falar sobre elas de um modo perfeitamente sensato, da mesma maneira que fazemos sobre outras coisas” (p.125).

¹⁷ É como George Elliot escreve sobre o reverendo Amos Barton: “But his recent troubles had called out their better sympathies, and that is always a source of love. Amos failed to touch the string of goodness by his sermons, but he touched it effectually by his sorrows, and there was now a real bond between him and his flock” (cap.10, p.84).

¹⁸ Trata-se de um “sentimento de moralidade, que não pode surgir de nada senão da nossa simpatia com os interesses da sociedade. Nós não precisamos de outra explicação para aquela estima que acompanha tais virtudes mentais que têm um tendência ao bem público” (T 580/619-12).

¹⁹ A justiça é dita ser “necessária ao interesse público, bem como ao interesse de todo o indivíduo” (T 496/536-20).

ou prejuízo estivessem aí concernidos. O que ele parece pretender sustentar é que esse prazer – de *outros* – se vincula, se associa, com o *nosso* de um modo, de fato, muito próximo. Mas como e por quê? A posição é a seguinte.

É a *ideia* vivaz de um prazer, digamos, nas circunstâncias de uma ação que é a manifestação de um traço de caráter, que “nos afeta por simpatia”, e é por isso entretida ela própria “como uma espécie de prazer” (T 580/620-14). Mas o que torna uma ideia nesse caso *vivaz*? É a *simpatia*. Mas essa, sem mais, é reconhecidamente “muito variável”. O incômodo sofrido por uma pessoa próxima é “contemplado” quase como um incômodo para nós, e o de um estrangeiro qualquer, distante e desconhecido, não. Mas a *estima* ao caráter *moral* de estrangeiros como chineses e argentinos não varia em relação àquela dispensada a *conterrâneos*. Isso vale para a distância no tempo também. Como a simpatia pode produzir isso se ela é simplesmente variável e idiossincrática? Se ela somente nos oferece o *nosso* “ponto de vista peculiar [próprio]” em relação às pessoas? As operações da simpatia precisam ser corrigidas, *reguladas*, para a perspectiva de um “espectador judicioso” (T581/620-14), esse será então capaz de sentir a estima devida pelo que é *moral* nas “coisas”. Mas é nesse ponto que me importa afastar um equívoco em relação à posição de Hume.

Esse “espectador” é capaz de um “juízo *estável* sobre as coisas” por ocupar “alguns pontos de vista *firmes e gerais*” (T 581-2/621-15) e para que tal se dê *parece* que Hume afirma que “nós *desconsideramos* [over-look] *nossos próprios interesses*²⁰ nos juízos gerais [emitidos]” (T 582/622-17). O *erro* aqui é pensar que a moralidade devida à expansão dos sentimentos e dos interesses para abarcar o dos outros precisaria ser de algo que é *alheio* ao que nos caracteriza *passionalmente*. Se isso fosse assim, a pergunta sobre por que nos interessamos pela moralidade ergueria sua cabeça cética exigindo uma resposta “convincente” para por que deveríamos nos “comportar moralmente” quando isso pode justamente ser contra os *nossos interesses*, isso eventualmente até de modo independente de como somos e funcionamos naturalmente. Pois, se *interesses privados* são de fato a base única das *nossas ações*, a “*desconsideração*” deles simplesmente não ofereceria qualquer *motivo* convincente para sermos *morais*. A moralidade seria somente um sistema de *controle*, “desde fora”, que precisaria ser justificado muito bem para seres movidos unicamente por *interesses privados*.

Mas a posição de Hume é outra.

Quando nós realizamos os juízos *estáveis morais* sobre as “coisas”, e o fazemos de pontos de vista *firmes e gerais*, Hume afirma que nós “nos colocamos neles” *não* “em pensamento” somente, isto quer dizer, *imaginativamente*, pois o que seria mobilizado aí seria muito fraco, nos concernindo muito pouco – mas, diz Hume, *neles* sempre “nos colocamos” de fato “nos *nossos pensamentos*” (T 582/621-15, *minha ênfase*), isto é, quando da adoção desses pontos de vista nós *representacionalmente* ocupamos efetivamente um *locus* especial. O *rationale* para isso é que a *expansão* que a moralidade efetua, de uma maneira em que “saímos de nós mesmos”, de fato conduz a uma *estabilização* das formas de nos sentirmos uns em relação aos outros. Essa *expansão*, que é então resolutamente em direção ao *outro*, não é realizada senão porque, diz Hume, pode acontecer que “um homem, que se encontra a uma distância de nós, pode em pouco tempo se tornar um conhecido familiar [*a familiar acquaintance*]” (T 581/621-15)²¹. Então, a *estabilização*, a *fixação*, da nossa perspectiva – “tendo-nos assim libertado [afastado] do nosso posto inicial [*being thus loosen’d from our first station*]”, nós não podemos posteriormen-

²⁰ Num contexto em que Hume trata da imaginação e da força de atração do eu em relação às paixões, ele afirma: “na simpatia nossa própria pessoa não é o objeto de qualquer paixão” (T 340/375-17).

²¹ “The creature we help to save, though only a half-reared linnet, bruised and lost by the wayside – how we watch and fence it, and dote on its sign of recovery! Our pride becomes loving, our self is a not-self for whose sake we become virtuous, when we set to some hidden work of reclaiming a life from misery and look for our triumph in the secret joy – “This one is the better for me” “. (George Elliot: *Daniel Deronda*, p.227). É como Daniel pensou e se sentiu posteriormente em relação à situação da jovem Mirah, uma desconhecida que havia encontrado em circunstâncias terríveis quando numa noite de verão remava tranquilamente pelo Tâmisia em Londres.

te nos fixar tão convenientemente que não por uma simpatia que... etc" (T 583/623-18) – poderá se dar pela operação da simpatia orientada em especial para um "objeto":

É, portanto, em função da influência de caracteres e qualidades sobre aqueles que têm um intercurso com qualquer pessoa, que os censuramos ou elogiamos. Nós não consideramos se as pessoas afetadas pelas qualidades são nossos conhecidos ou estranhos, conterrâneos ou estrangeiros. (...) É por essa reflexão que corrigimos aqueles sentimentos de censura que tão naturalmente surgem de qualquer oposição [meramente aos nossos interesses e pretensões como tais]" (T 582-3/622-17; minha ênfase).

A simpatia, portanto, será "com aqueles que têm um comércio [estão em interação] com a pessoa que consideramos [de quem estamos avaliando o caráter moralmente]" (T 583/623-18). Essa é a famosa "triangulação" na constituição da perspectiva moral: agente e paciente são contemplados pelo espectador que para ser *judicioso* tem simpatia com o paciente que sofre os efeitos das ações do agente²².

O quadro completo é apresentado assim por Hume:

(...) Quando consideramos que o prazer e o interesse de toda pessoa particular é diferente, seria impossível que os homens pudessem alguma vez concordar nos seus sentimentos ou juízos a menos que escolhessem algum ponto de vista comum [não ideal] a partir do qual pudessem examinar seu objeto, e que poderia fazê-lo aparecer o mesmo para todos eles. Bem, ao julgar caracteres, o único interesse ou prazer que parece o mesmo a todo espectador é aquele da pessoa ela própria, cujo caráter está sendo examinado, ou das pessoas que têm uma conexão com ela. Embora tais interesses e prazeres nos afetem de maneira mais fraca do que nosso próprios, contudo, sendo mais constantes e universais, eles contra-balançam os últimos mesmo na prática, e são os únicos admitidos na especulação como o padrão da virtude e moralidade. Somente eles produzem aquele sentimento [feeling or sentiment] do qual as distinções morais dependem (T 591/630-1-30).

6 Conclusão: moralidade e motivo

Que recepção, como deveriam ser tratados, o que merecem, a presença da virtude ou do vício nas pessoas contempladas judiciosamente pelo espectador das interações humanas? Segundo a posição de Hume, é suficiente para o seu apreço ou rechaço que eles sejam satisfações ou insatisfações com os prazeres e dores do paciente (e do agente) das ações. Pois esses "sentimentos", então *morais*, acabam por produzir amor ou ódio, que, pela constituição da natureza passional humana, são acompanhados por benevolência ou raiva, ou seja, "com o desejo de tornar feliz a pessoa que amamos e miserável a pessoa que odiamos" (T 591/631-31), nesse caso por causa da virtude ou vício que marcam seu caráter. Portanto, não precisamos de um *motivo em especial* para que a dimensão moral das ações nos engaje, faça parte do modo e do porquê tratarmos as pessoas segundo nossa apreciação moral delas. É desse modo que também nossa própria virtude vem a nos interessar: nos orgulhamos de sermos avaliados como virtuosos, avaliados assim pelo "espectador judicioso" ocupando o "ponto de vista comum" sobre nós como agentes.

Mas o que está acontecendo quando sentimos esse sentimento particular que envolve a expansão dos nossos modos de sentir para envolver os "outros", e que se revela nas suas operações como "distinções morais" que fazemos quanto às ações das pessoas? O que marcamos com os *termos* usados com pretensão de objetividade?

²² Para uma excelente apresentação da natureza desse processo, e de porque esse não é o ponto de vista de um espectador "ideal", pois ele instaura ao invés um "ponto de vista comum" (que pode ser o mesmo *de todos*, e não de um que se apresenta "um único ideal" *para todos*), cf. Sayre-McCord (1994).

A resposta de Hume é que a expansão sentimental da moralidade é a expansão-constituição da nossa *humanidade*. A mera simpatia como princípio de *comunicação* de sentimentos do Livro 2 do *Tra-tado* nos faz *ressoar* como cordas próximas de uma que é feita vibrar, mas a simpatia pelo paciente das ações do agente nos direcionada à *humanidade* (“comum”) de todos nós, do que é que nos importa fundamentalmente em todos nós da mesma maneira. Distinguir positivamente, através de distinções morais, importa também que podemos creditar com “razões para agir”, em relação aos outros, aquele que faz tais distinções, de maneiras que eventualmente resultam até mesmo em prejuízo aos seus “interesses peculiares” (próprios), tornando as pessoas assim em suas ações *membros* “apropriados” do que é a sociedade humana na qual nada que é humano nos é indiferente.

Dessa perspectiva, a “fonte” da moralidade é *nobre*, pois nos revela a “*generosidade e a capacidade da nossa natureza*” (T 619/658-3). Essa dimensão das nossas vidas é devida, esclarece Hume, a “uma simpatia extensa com a humanidade” (*loc.cit.*). O “senso da humanidade” é “um princípio inerente à alma, e um dos elementos mais poderosos da sua composição” (*idem*), ele é perfeitamente natural, basicamente não-estranho a como somos segundo a nossa melhor compreensão de nós próprios²³.

Então a posição é que a teoria humeana da moralidade (“the later system”) explica não somente como e porque a virtude “deve ser aprovada”, mas porque devemos aprovar também o “senso” dela e os “princípios de onde ele é derivado” (*ibidem*). O que acontece aqui é que a *teoria moral* de Hume confere “nova força” ao referido senso ao apresentar os “princípios” de sua origem: esse é o *suporte* que a filosofia moral de Hume afirma que a *teoria moral* pode dar à própria moralidade. Esse não é um mero “endosso refletido” preconizado presumivelmente por qualquer teoria que confere uma dimensão reflexiva ao fenômeno²⁴, é antes a apresentação da teoria como vinculada à própria operação do senso moral. Ela, a teoria, o sustenta, o robustece, e não meramente endossa reflexivamente. Ele, sob circunstâncias adversas, difíceis, encontra apoio na teoria – nesse sentido, de importância *prática* – de que a moralidade tem sua natureza e propósito na *articulação* da “extensa simpatia com a humanidade” da qual somos capazes.

Portanto, os motivos *morais* humeanos não são o produto de um mero módulo de produção de ações ativado desde fora por *default* quando um motivo natural não está presente ou é efetivo para produzir a ação. Os motivos morais em Hume se assentam sobre o que na *expansão moral* da nossa sensibilidade para o outro nos faz sentir uma “simpatia extensa com a humanidade” nas ações das pessoas. Então, o quadro será um em que nada apresentado não é senão “grande e bom” e “louvável” visto da perspectiva filosófica correta (T 619/659-3).

E, por certo, um *motivo moral* em Hume não é um “motivo do dever”. Afinal, o pai negligente de sua criança é rejeitado e censurado porque lhe falta a “afeição natural” pela criança, acompanhado pelo cuidado típico que dela decorre (cf. T 478/518-5). Essa afeição e cuidado típicos – num sentido que não é meramente estatístico, quantitativo, porque são como nos constituímos e assim esperamos isso como “natural” em relação a mães e pais – são o que configura afinal um “motivo natural” de cuidado pela prole (T 478/518-4). Se ele não estivesse estabelecido, não poderíamos como pais agir em atenção ao *dever* de cuidado que pode ser exigido de nós em relação às nossas crianças. Há um “motivo natural” *virtuoso* aí – “um motivo virtuoso” – que condiciona a adoção de um comportamento reconhecido como *devido*, que é o do cuidado com nossas crianças: essa é a “consideração pela virtude da ação” que pode eventualmente ser mobilizada pelo próprio agente. Portanto, não parece ser necessário exatamente que o agente “se odeie” por não encontrar em si a motivação que outros normalmente têm e queira com sua ação meramente “apagar” a realidade dessa falta, para no final de contas não ser

²³ Isso é propriamente uma moralidade constituída “desde dentro”, e não imposta “desde fora” por uma autoridade de qualquer natureza.

²⁴ Cf. Korsgaard (1996), Aula 2 (“Reflective Endorsement”), em especial a parte sobre Hume (2.2.2-7, pp.51-66). Para uma crítica como leitura de Hume, ver Baier (1991, pp.195-197).

penalizado por ela. Isso talvez precise acontecer para quem só consegue compreender do que se trata aqui como uma obrigação, um *dever*, externamente imposto aos seus comportamentos. Mas nesse caso, *exigir* esse comportamento supõe que essa afeição natural tenha sido chancelada *moralmente*. Desse modo, para um caso como esse, todos nós “supomos um motivo para a ação distinto de um sentido de dever” (T 478/519-5), a *inconteste* máxima de Hume (cf. T 479/519-7). Mas o que chancela esse motivo como *moralmente* relevante para um caso como o do pai relapso não é o interesse que ele possa ter de que sua criança, por exemplo, tenha chances razoáveis de ser bem sucedida em relação às demais, ou de esconder sua falha com ações-tampões perante os outros. Antes, é a perspectiva do “ponto de vista comum” do “espectador judicioso”. É essa perspectiva que chancela a *humanidade* pertencente à motivação natural da afeição e cuidado e confere “mérito” às ações de um pai amoroso e zeloso. O foco concentrado e intencional *nesse mérito* a motivar a ação de quem não age dessa maneira nas situações esperadas é que faz com que a produção dessas ações – de um tipo de ação – possa ser “por dever” segundo Hume. Mas essa “atenção especial”, que pode ser solicitada ou até exigida, é “uma consideração *secundária* e *derivada* de um princípio antecedente de humanidade que é meritório e louvável” (T 478/519-6, minha ênfase). Uma boa pergunta agora, que no entanto não procurarei responder, é se em Hume esse senso da virtude *natural*, se não exatamente nesse tipo de caso talvez, não é condicionado ou dependente nalguma medida da *justiça*, sabidamente uma virtude *artificial* para ele. Afinal, até mesmo em relação a esse caso, *por que exigir* cuidado dos filhos de quem não têm inclinação a tê-lo?²⁵ Não parece ser porque simplesmente seria contraproducente ou meramente em geral desprazeroso de se constatar no comportamento dos outros, pois poderia alguém sustentar que não deveria sê-lo de fato. Nosso interesse comum na *humanidade* envolvida nesse tipo de caso parece antes exigir uma expansão sentimental relativa ao que nossa inteligência nos apresenta como “convenções naturais” *necessárias*. Mas esse é um assunto que toca a como o “motivo moral natural” humeano pode ser concebido se incrementando de modo a envolver novos elementos do mundo humano, e está fora dos meus propósitos nesse texto sobre a natureza e relação dos motivos, especialmente os morais, com a teoria sobre a moralidade *modus* David Hume.

Referências

- BAIER, A. 1991. *The Progress of Sentiments, Reflectioins on Hume’s Treatise*, Harvard U.P.
- COHON, R. 2008. *Hume’s Morality, Feeling and Fabrication*, Oxford U.P.
- ELLIOT, G. 2020. *The sad Fortunes of the Reverend Amos Barton in: Scenes of Clerical Life*, Hardpress Publishing.
- ELLIOT, G. 2014. *Daniel Deronda*, Enhanced Ebooks.
- HERMAN, B. 2009. Morality and Moral Theory. *Dewey Lecture, Pacific Division, Proceedings and Addresses of the APPA* **83**: 2.
- HUME, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*, (Selby-Bigge, Ed.) Oxford U.P. (Clarendon Press).
- HUME, D. 2000. *Tratado da Natureza Humana*, (Déborah Danowski, Trad.) Unesp.
- HUME, D. 1975. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, (Selby-Bigge, Ed.) Oxford U.P. (Clarendon Press) (1975).
- KAIL, P. 2010. *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*, Oxford U.P.
- KORSGAARD, C. 1996. *The Sources of Normativity*, Cambridge U.P.

²⁵ Para a exploração dessa possibilidade cf. Herman (2009, pp.70ss).

- OWEN, D. 1999. *Hume's Reason*, Oxford U.P.
- PRICHARD, H. A. 1912. Does Moral Philosophy rest on a Mistake? in --- : *Moral Writings* (Jim MacAdam, Ed.) Clarendon Press, Oxford U.P. 2002, pp.7-20.
- PRICHARD, H. A. 2002. What is the Basis of Moral Obligation. in --- : *Moral Writings* (Jim MacAdam, Ed.) Clarendon Press, Oxford U.P., pp.1-6.
- SAYRE-MCCORD, G. 1994. On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal – and Shouldn't Be. In: *Social Philosophy & Policy*, **11**(1): pp. 202-228.
- TAYLOR, J. 2016. Hume on Moral Motivation. In: IAKOVOS, V. (ed): *Moral Motivation, A History*, Oxford U.P., pp.179-201.
- WILLIAMS, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins.

Submetido em 25 de março de 2024.

Aceito em 25 de fevereiro de 2025.