

BREVES NOTAS SOBRE RAZÕES PARA AGIR NAS INVESTIGAÇÕES DE HUME

BRIEF NOTES ON REASONS FOR ACTION IN HUME'S INQUIRIES

*Lucas Taufer*¹

Resumo: A finalidade deste ensaio é apresentar algumas contribuições de David Hume à discussão do tema razões para agir a partir dos textos “Da liberdade e necessidade”, oriundo de Uma investigação sobre o entendimento humano, e “Dos princípios gerais da moral” e “Sobre o sentimento moral”, ambos oriundos de Uma investigação sobre os princípios da moral. Partindo da provocação de Bernard Williams em sua descrição do que seria um modelo “sub-humano” de concepção sobre razões para agir, intentamos apresentar qual seria o modelo “propriamente humeano” de compreensão sobre a temática. Os esforços da tentativa estão expostos em três momentos respectivamente orientados à reconstrução do argumento humeano. As relações entre sentimentos, razão, ações, motivação para agir e juízos morais serão discutidas, na primeira seção, enquanto tributárias do debate sobre as disposições de entendimento sobre a liberdade e a necessidade que dizem respeito às tratativas humeanas de compreender a condição humana em seus aspectos epistemológicas. Já na segunda e na terceira, buscamos expor a compreensão possível dos conceitos acima mencionados nos quadros da filosofia moral humeana propriamente dita. A partir disso, podemos afirmar que, em Hume, as razões para agir, isto é, os elementos que se caracterizam como motivadores das ações e dos comportamentos, podem ser ditas como residentes, em última instância, na subjetividade da condição humana e originárias da sensibilidade humana, constituída por sua vez pelas paixões, emoções, vontade, desejos e sentimentos morais.

Palavras-chave: Razões para agir. Sentimentos morais. Paixões. Motivação para agir. Ações.

Abstract: Our aim in this essay is to present some David Hume's contributions on reasons for action's debate. We tried to do this mainly from the discussions presented in the chapters “Of liberty and necessity”, from his An enquiry concerning human understanding, and “Of the general principles of morals” and “Concerning moral sentiment”, both from his An enquiry concerning the principles of morals. Starting from Bernard Williams' provocation in his description of what would be a “sub-Humean” model about reasons for action, we intend to present what the “properly Humean” model of understanding the subject would be. The efforts for this attempt were spent in three different ways, respectively concerning in to reconstruct the Humean argument. The relationships between feelings, sentiments, reason, actions, motivation for action and moral judgments are discussed, in the first section, while tributaries of the debate of the dispositions of the understanding about freedom and necessity that are related to Hume's attempts to comprehend the human condition in its epistemological aspects. In the second and in the third sections, we seek to expose the possible understanding of the concepts mentioned above within the Humean framework to moral philosophy itself. From this, we can affirm that for Hume the reasons for action, that is, the elements that could be characterized as motivators for actions and behaviors can be said to reside ultimately in the subjectivity of the human condition and be originated from

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul e Visting Scholar no Department of Legal Studies and Business Ethics da Wharton School, University of Pennsylvania. Agradece ao PROSUC e ao PDSE (CAPES), dos quais é bolsista. E-mail: ltaufer1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0492-1910>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4895263045425728>.

human sensitivity which is in turn constituted by passions, emotions, will, desires and moral sentiments.

Keywords: Reasons for action. Moral sentiments. Passions. Motivation for action. Actions.

1. O modelo “sub-humano” sobre razões para agir

O objetivo deste escrito é apresentar algumas contribuições de David Hume à discussão sobre o tema razões para agir a partir dos textos “Da liberdade e necessidade”, oriundo de *Uma investigação sobre o entendimento humano* (IEH), e “Dos princípios gerais da moral” e “Sobre o sentimento moral”, ambos oriundos de *Uma investigação sobre os princípios da moral* (IPM). Os esforços da tentativa estão expostos em três momentos respectivamente orientados à reconstrução do argumento humeano. Contudo, antes de adentrar propriamente à letra do texto, façamos uma breve menção sobre a origem de nossas indagações, a partir de uma provocação lançada por Bernard Williams em seu seminal ensaio *Internal and external reasons* (1981).

O que nos chama a atenção ali, mais propriamente, é que logo na virada da primeira página do texto, Williams realiza a seguinte consideração: “tal modelo [internalista de razões para agir] é, por vezes, atribuído a Hume; mas dado que, de fato, as próprias visões de Hume são mais complexas do que isto, nós passaremos a chamá-lo de ‘modelo sub-humano’” (WILLIAMS, 1981, p. 102, tradução nossa). Embora se trate de algo interessante e muito provocador, não reconstruiremos aqui o modelo descrito por Williams para caracterizar o seu internalismo de razões. Antes disso, a tarefa que assumimos doravante é apenas a de tentar demonstrar qual seria o *modelo propriamente humeano* e seus desdobramentos no que concerne ao tema de razões para agir, realizando, para isso, uma incursão insuspeita ao pensamento do filósofo escocês presente e declarado em suas *Investigações*.

2. Motivos e ações em “Da liberdade e da necessidade”²

O primeiro ponto de nosso itinerário neste ensaio encontra-se discutido na seção *Da liberdade e necessidade* de *Uma investigação sobre o entendimento humano*. O texto em questão tem como tópico principal a teoria humeana sobre o conhecimento humano e sua possibilidade, sendo um dos marcos para as discussões epistemológicas ao longo da história da filosofia desde sua publicação. E é justamente nesta seção da qual partimos que, talvez, a ideia principal de Hume sobre o elemento epistemológico das relações entre o ser humano e o mundo parece adquirir maior clareza e precisão. Contudo, de acordo com o que acima estipulamos, nosso interesse aqui é outro. Ou melhor, não bem outro, porque, como veremos, e como indica a letra humeana, as reflexões morais e epistemológicas não se passam, em absoluto, radicalmente destacadas uma da outra. É claro que se insistíssemos na dimensão epistêmica, coração da respectiva seção, pareceria ao leitor e à leitora que estaríamos tomando um curso diferente, a saber, rumo à temática das razões para crer. E por que, então, recorrer inicialmente à teoria do conhecimento de Hume para discutir o tema das razões para agir?

De um modo geral – e aceitando os riscos implicados em um tal reducionismo –, podemos sintetizar a rede de conceitos da filosofia de Hume partindo dos elementos de que se ocupam as atividades psíquicas dos seres humanos, ou seja, dos conteúdos da mente. O filósofo escocês os denomina *percepções* e as qualifica como podendo ser *derivadas* ou *originárias*. As percepções originárias, aquelas tidas como as mais fortes em termos do impacto que exercem sobre o aparato subjetivo do agente, quais sejam, as emoções e as sensações, são chamadas *impressões* e podem ser *simples* ou *complexas*.

Já as percepções derivadas são imagens ou reconstruções do exercício da memória e da imaginação a partir das percepções originárias, isto é, das impressões, e, por sua vez, são denominadas de *ideias*. Impressões simples geram *ideias simples*, mas o conjunto de dados apreendido pela sensibilidade e tomado como percepções que marcam de modo mais decisivo a subjetividade do ser humano são o que Hume chama de impressões complexas: porque operam, por um lado, por meio de combinações, associações e relações entre as ideias simples, sendo assim a condição de possibilidade para a

² Nesta seção discutimos especificamente o capítulo “Da liberdade e necessidade” de *Uma investigação sobre o entendimento humano*, incluído no livro *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, de autoria de David Hume e com tradução de José Oscar de Almeida Marques (HUME, 2004, p. 119-146).

ocorrência das *ideias complexas*; e, por outro, porque afetam a subjetividade como *prazer e dor*, ou seja, como *sentimentos* próprios à condição humana e que estão intimamente conectados com a regência da *vontade* e das *paixões* do sujeito.

Das ideias complexas é que se origina o argumento epistemológico empirista mais refinado: se afastando de qualquer tentativa metafísica de concepção de entidades e propriedades universais *a priori* e de privilegiar o intelecto em detrimento do sensorial enquanto forma de acesso dos conteúdos do mundo à mente humana, Hume sugere que tais combinações e associações, ambas feitas pela mente sobre as ideias simples, permitem conceber uma fonte de segurança para as afirmações relativas ao estatuto do conhecimento humano.

São as ideias complexas, segundo o filósofo, aquelas possíveis de constituírem-se enquanto uma espécie de fato epistemológico seguro, o qual se dá a partir de *questões de fato* ou de *relações entre ideias*. Ideias complexas a partir questões de fato podem aparecer como estruturas proposicionais que não engendram qualquer tipo de necessidade de caráter lógico, e as quais são, em último estágio, alicerçadas sobre o *hábito* e sobre as *crenças* do sujeito em suas percepções experienciais sobre os objetos. E, genericamente, pode-se dizer sobre o exercício do entendimento humano, sobretudo no uso das faculdades racionais por meio de demonstrações as quais caracterizam as relações entre ideias e probabilidades, que, por seu turno, definem o conhecimento advindo do hábito e das crenças, em que pese a definição de que conhecimento provável seja distinto de conhecimento demonstrável.

Entrementes, é nesta altura da incursão humeana que aparecem as arguições contrárias aos argumentos tradicionais e/ou racionalistas sobre a ontologia da causalidade enquanto uma relação de caráter lógico e metafisicamente necessário no âmbito da apreensão do mundo pela mente, e sobre a distinção ontológica entre substâncias de entes de corpo e de entes de espírito. Ambos, sujeito e objeto, caracterizados respectivamente como *feixes de percepções* (o *eu* mental caracterizado pela apreensão dos fatos em impressões e ideias, sujeito) e como *feixes de impressões* (as *coisas*, quando *sentidas*, isto é, apreendidas pela percepção e transformadas em ideias complexas – quando lembradas e imaginadas, objeto), nas relações fundamentais de conhecimento, resultam em que tais relações como que caracterizar-se-iam sempre por sobreposições de tais feixes na constituição epistêmica. Por sua vez, ideias complexas, as quais partem das relações entre ideias, nos apareceriam como estruturas proposicionais erigidas, aí sim, sobre o elemento lógico fundamental, isto é, a partir do princípio de não-contradição.

Para o leitor e a leitora iniciado/a, tal exercício de esquematização pode parecer dispensável, ou mesmo arriscado demais para os fins propostos a este estudo. Mas entendemos como algo necessário os termos em mente como duas advertências fundamentais. A primeira delas diz sobre o estatuto da problematização humeana sobre o tema de razões para agir e será retomada ao final do texto, mas aqui antecipada: *compreender a motivação para o exercício dos atos não está, em nenhum momento, passível de ser atribuído a um estatuto de causa em sentido estrito*. Isto é dizer que os motivos para a ação não podem ser entendidos nos ditames do conceito-relação de causalidade da metafísica tradicional. É justamente este, aliás, o ponto atacado por Hume e que nos leva à segunda das advertências: o exemplo que o filósofo adota para explicar em detalhe a problemática das relações de causa é justamente o de *como as ações humanas são estruturadas*. Não por outra circunstância que esta é a razão pela qual escolhemos a oitava seção de *Uma investigação sobre o entendimento humano* para iniciar nossa tentativa.

Hume empeza o capítulo dizendo que a origem das ideias do necessário e do causado-por está nos resultados comumente uniformes obtidos quando da observação do mundo, em especial dos objetos naturais. Em tais processos, é inevitável perceber a ocorrência constante de eventos similares e, muitas vezes, sequencialmente acompanhados da ocorrência constante de outros eventos similares – concomitantemente. Diz-nos o filósofo que por essa razão nossa mente é levada, por nada menos que o hábito, a estipular uma inferência de um evento desde a simples aparição de outro que comumente lhe acompanha. A ideia de conexão necessária que caracteriza o conceito de causalidade cai por terra quando passamos a compreender os fenômenos nestes termos. Das duas “circunstâncias que ocorrem nas ações voluntárias dos homens e nas operações da mente” (HUME, IEH, 8, § 6, 2004, p. 122), a primeira delas diz respeito à “conjunção constante e regular entre acontecimentos semelhantes” (HUME, IEH, 8, § 7, 2004, p. 122), e é ilustrada por Hume com um exemplo que traz à frente a sua problematização da ação humana, ainda que em um texto no qual a temática central reside nos problemas do conhecimento:

Admite-se universalmente que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece a mesma em seus princípios e operações. *Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas*. A ambição a avareza, o interesse próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito

público; *essas paixões, mescladas em graus variados e distribuídas por toda a sociedade, têm sido desde o início do mundo, e ainda o são, a fonte de todas as ações e empreendimentos já observados entre a humanidade [...]* A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais *podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos.* (HUME, IEH, 8, § 7, 2004, p. 122-3, grifos nossos).

Ora, para nossos fins, este trecho é particularmente interessante e problematizador. Para explicar a querela da causalidade/necessidade em seus próprios termos, Hume destaca elementos que nos são essenciais. Atentando para uma nota de rodapé com um comentário a partir de Norton (1993) sobre como as categorias aqui elencadas refletem-se no raciocínio moral, exposta mais adiante neste texto, vejamos: para o filósofo escocês, pelo menos, i) há uma natureza humana regular, ou seja, algo, talvez o conjunto das disposições subjetivas da mente, que pode ser identificado em todos os seres humanos de todas as épocas e lugares, ou pelo menos regularmente entre estes; ii) os mesmos motivos produzem as mesmas ações, ou seja, ainda que não seja essa uma relação de causalidade enquanto conexão universal e necessária, pode-se dizer que há ao menos uma instância mínima de implicação entre um “estímulo” e uma “resposta” por parte do agente – isto é dizer que ações *têm* motivos; e iii) a observação experimental acurada, isto é, compreendendo o hábito como procedimento mental inferencial entre a ocorrência de eventos (motivos) e a aparição de outros eventos subsequentes (ações e suas consequências), pode nos permitir ter certa segurança de que a fonte para a realização dos atos humanos reside essencialmente em suas paixões, ou seja, na parte sensível de sua subjetividade e naquilo que mobiliza o agente ao cometimento de seu agir e que, ulteriormente, caracteriza o seu comportamento. E, por fim, tal processo pode se dar, por meio da inferência propiciada pelo hábito, conhecido enquanto uma espécie de compreensão de certa normalidade na ocorrência de tais fatos regularmente sucedidos. Em outras palavras, e à guisa de resumo deste terceiro ponto indicado, a observação da concomitância frequente entre motivos do agir e das suas respectivas ações permite realizar a inferência de que são as paixões que vêm a se constituir como princípios do agir. E não é por outra razão que:

Se quisermos desmascarar qualquer fraude em história, nosso argumento mais convincente será demonstrar que as ações atribuídas a alguma pessoa estão em direta oposição ao curso da natureza, e que *nenhuma motivação humana, em tais circunstâncias, poderia jamais induzir essa pessoa a uma tal conduta [...] Reconhecemos, assim, uma uniformidade nas ações e motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos.* (HUME, IEH, 8, § 8, 2004, p. 124, grifos nossos).

Acrescentemos à nossa reflexão anterior as observações de Hume em favor de que: iv) não é possível identificar uma verdadeira motivação para o agir que não coincida com a dimensão sensitiva da natureza subjetiva do ser humano; e, finalmente, v) na relação fundamental de conhecimento, o objeto “ação humana e sua motivação” não tem uma qualidade ontológica distinta entre os outros objetos do mundo natural, o mesmo ocorrendo com as regras epistêmicas de possibilidade e de validade no que diz respeito ao acesso aos fatos pela consciência para a compreensão epistêmica subjetiva. Estas regras serão as mesmas daquelas válidas para aquilatar o estudo dos fenômenos naturais. Portanto, o fenômeno mental da ação (a relação interna entre os motivos e as ações efetivamente praticadas) não se constitui distintamente do fenômeno natural das ações entre os objetos (compreensão da relação entre causas e efeitos observados enquanto fatos do mundo). Ainda sobre o ponto, parece ser interessante considerar o comentário de Mackie (1980) citado em nota de rodapé posteriormente neste texto. Em última instância, conforme o jargão humeano, *não há nada a saber fora da experiência*. Nem mesmo as ações e suas motivações subjacentes.

Será por meio da análise empírica de experimentos, sejam aqueles realizados pelo próprio observador, sejam aqueles relatados pela história ou pela literatura, que podemos acessar os conteúdos que nos são fundamentais para este tipo de assunto do qual estamos a tratar. Contudo, isso não quer dizer, tanto no âmbito prático como no teórico, que, se tais uniformidades não ocorressem, seria possível, então, compreender os propósitos da agência humana, ainda que como bem ressalta Hume, “uma tal uniformidade em todos os detalhes não se encontra em parte alguma da natureza” (§ 10, p. 125) e “nem todas as causas estão conjugadas a seus efeitos usuais com a mesma uniformidade” (§ 12, p. 126). O ponto é sintetizado da seguinte forma: “parece, então, não apenas que a conjunção entre motivos e ações voluntárias é tão regular e uniforme como a que existe entre a causa e o efeito em qualquer parte da natureza, mas também que essa conjunção regular tem sido universalmente reconhecida pela humanidade” (§ 16, p. 128). Recordemos por um instante que a respectiva seção se destina a discutir sobre as ideias de necessidade e de

liberdade, e não propriamente sobre a estrutura da moralidade ou do agir humano: estes estão aqui apresentados como exemplos ou ilustrações daquilo que Hume nos quer dizer em sua crítica sobre a pretensa ideia de causalidade. Sobre a questão da necessidade, sua caracterização epistemológica e sua relação com as ações voluntárias, parece-nos termos dito o suficiente. Antes de prosseguir, que digamos algo sobre a concepção humeana da liberdade.

Mais uma vez, o filósofo escocês dirige suas críticas à tradição filosófica de até então: a busca pela solução do problema evocado, quando dos discursos sobre as relações de necessidade e de liberdade, incorrerá em equívocos sempre que não se voltar, primeiramente, às questões de fato às quais a percepção tem acesso, aos dados sobre o mundo, conforme descrito acima, acessados unicamente de modo experiencial. Buscar as razões das conexões entre eventos, portanto, deve ser antes um exercício de “olhar para os objetos do mundo considerando as constrições da subjetividade”, ou seja, de “estreitarmos os limites do entendimento humano”, do que de recorrer a conceitos estabelecidos *a priori* ou em faculdades mentais de cunho “misterioso”. Podemos arriscar que a reflexão sobre o que nos toca mais propriamente encontra-se concatenada na nota de Hume ao fim do § 22. É que, mais uma vez, o exemplo a que recorre o filósofo escocês é aquele que envolve, tal e qual traçado na sua discussão sobre a necessidade, as ações humanas voluntárias. Segundo ele, predomina a defesa de um conceito de liberdade enquanto pressuposto metafísico do livre-arbítrio frente a um esforço de definição de tal conceito a partir de um raciocínio experiencial, isto por uma “falsa sensação ou experiência aparente de liberdade ou indiferença que temos, ou podemos ter, em muitas de nossas ações” (nota 1, p. 135). Criticadas restam, assim, as teorias tradicionais metafísicas e racionalistas de livre-arbítrio por parte de nosso pensador empirista.

Algo tido como um elemento necessário envolvido em qualquer constituição de agência, seja essa tomada aqui como um objeto material, seja como um objeto da própria consciência, não é algo que compõe o próprio ato enquanto um ente, isto é, uma propriedade do agir objetivo ou subjetivo. Trata-se aqui, apenas, da orientação da mente pelo hábito, como já aludido, e que, trivialmente vem a caracterizar a rota ideia de causalidade. O mesmo passa a valer para a contraparte da necessidade, isto é, para a ideia de liberdade, cuja definição pode ser encomendada pela seguinte constatação: “quando oposta à necessidade, nada mais é que a falta dessa determinação, e um certo desprendimento ou indiferença que sentimos ao passar, ou não passar, da ideia de um objeto à de algum outro que o suceda” (HUME, 2004, nota 1, p. 135).

O que é passível de observação é que, todavia seja raro o experienciar pela mente de tal desprender ou de tal indiferença, quando se volta a reflexão para o tema da agência humana, podendo, pelo hábito, ser possível realizar tais inferências dos motivos e das disposições envolvidas no agir, se toma como certo, frequentemente no desempenhar dos próprios atos, uma espécie de sensação de tal ordem que acomete o indivíduo em questão. E quando não há o devido tratamento aos dados obtidos na experiência, tais sensações vêm a parecer como sendo similares umas às outras. Tal falha é o que Hume aponta como o elemento muitas vezes tido como justificativa e “evidência” por parte de alguns filósofos – os quais critica, evidentemente – para a existência de algo como a liberdade (ou o livre-arbítrio) e que, no mais das vezes, é compreendida nos seguintes termos:

Sentimos que nossas ações estão sujeitas à nossa vontade na maioria das ocasiões, e imaginamos que sentimos que a vontade, ela própria, não está submetida a nada, porque, quando uma negação dessa suposição nos desafia a fazer uma tentativa, sentimos que a vontade se move facilmente em todas as direções e produz uma imagem de si própria (ou uma veleidade, como se diz nas escolas) mesmo naquele lado no qual não veio a se fixar. Persuadimo-nos de que essa imagem, ou ténue movimento, poderia, naquela ocasião, ter-se completado e chegado à própria coisa, porque, se isso for negado, descobrimos numa segunda tentativa, que ela é capaz disso. *Não levamos em consideração que o caprichoso desejo de demonstrar a liberdade atua, aqui, como o motivo de nossas ações. E parece certo que, por mais que possamos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós, um espectador pode comumente inferir nossas ações a partir de nossos motivos e de nosso caráter, e, mesmo quando não o pode, conclui em geral que seria capaz de fazê-lo se estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento, e com os móveis mais secretos de nossa natureza e disposição.* Mas é nisso que reside a própria essência da necessidade, de acordo com a doutrina precedente. (HUME, IEH, 8, § 22, nota 1, 2004, p. 136, grifo nosso).

Hume aponta que a querela na qual se envolve a discussão sobre o conceito de liberdade está, assim como a que envolve o conceito de necessidade, posicionada mais no equívoco com o emprego dos termos utilizados para descrevê-las (e suas implicações decorrentes), do que com o que propriamente possa se caracterizar como as notas para as definições dos próprios respectivos conceitos. Estas últimas, nos afirma o filósofo, permanecendo como objeto de relativo acordo entre os inquiridores. Entretanto, para as ações voluntárias na compreensão humeana, o conceito de liberdade não quer dizer outra coisa que a capacidade de a vontade determinar um agir ou um não agir, isto é dizer o exercício de escolha pelo próprio indivíduo livre de constrições e impedimentos externos

ou impossibilidades, sobre entre quais atos cometer ou não cometer, desde que considerado o fim último de toda agência humana (que veremos mais adiante qual é apontado por ele) e as cinco categorias identificadas anteriormente:

Com certeza não estamos querendo dizer que as ações têm tão pouca conexão com os motivos, inclinações e circunstâncias que não se sigma deles com um certo grau de uniformidade, e que esses mesmos motivos, inclinações e circunstâncias não apoiem uma inferência que nos permite concluir a existência da ação, pois esses são fatos simples e reconhecidos. (HUME, IEH, 8, § 22, nota 1, 2004, p. 136).

Lembremo-nos do estatuto atribuído por Hume à vontade no quadro geral de suas investigações. Ela está, como uma impressão de reflexão, de algum modo intimamente conectada com as paixões e sentimentos do sujeito, enquanto algo derivado das impressões complexas que os dados sensíveis afetam à mente humana. Dito isto sobre a inscrição da ação enquanto ilustração dos problemas da liberdade e da necessidade nas reflexões humeanas sobre o conhecimento e as possibilidades investigativas delas decorrentes, adentremos no terreno moral de tais perquirições. Por certo, o que tratamos até aqui há de ficar cada vez mais evidentemente útil para os propósitos da presente tentativa.

3. Motivos e ações em “Dos princípios gerais da moral”³

Hume inicia a primeira seção do texto *Uma investigação sobre os princípios da moral* afirmando que, em relação aos traços de caráter e às ações, podem ser discriminados diversos tipos de uns e de outras na exata medida em que ocorrem também a afiliação de diferentes tipos de subjetividades particulares (considerações sobre o mérito pessoal) às diferentes qualidades de disposições e de atos cometidos. A constituição dos seres humanos, o que os distingue entre si de acordo com suas individualidades, é um fato o qual em absoluto pode ser negado, seja pelos céticos radicais, seja pelos dogmáticos extremistas. Em suas palavras, “por mais insensível que seja um homem, ele será frequentemente tocado pelas imagens do certo e do errado, e, por mais obstinados que

³ Nesta seção discutimos especificamente o capítulo “Dos princípios gerais da moral” de *Uma investigação sobre os princípios da moral*, incluído no livro *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, de autoria de David Hume e com tradução de José Oscar de Almeida Marques (HUME, 2004, p. 225-232).

sejam seus preconceitos, ele deve certamente observar que outras pessoas são suscetíveis às mesmas impressões” (HUME, IPM, 1, § 2, 2004, p. 226).⁴

O filósofo se põe, então, a tarefa de resolver mais uma controvérsia, a qual segundo ele demandaria mais esforços do que a simples superação do amoralismo. Tal questão pode ser evocada das seguintes formas: a) os fundamentos gerais da moral derivam da razão ou do sentimento? b) O conhecimento sobre tais fundamentos da moralidade pode ser acessado por argumentação e indução ou por uma sensibilidade não-mediada e um sentido interno refinado? c) São os mesmos os fundamentos morais para todos os seres racionais analogamente aos juízos epistêmicos sobre o verdadeiro e o falso? d) Ou, do mesmo como nos assuntos da estética, os fundamentos da moralidade só podem ser acessados pela sensibilidade subjetiva? Argumentos ponderados podem ser elencados em favor de cada uma das posições, e Hume os considera a ambos como plausíveis, sendo que sua posição acerca deste embate é a de que seria muito razoável ter em mente que

razão e sentimento colaboram em *quase todas* as decisões e conclusões morais. É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odioso, louváveis ou reprováveis; aquilo que lhes impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apoie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira. (HUME, IPM, 1, § 9, 2004, p. 229, grifo nosso).

Entretanto, na sequência do texto, Hume alerta para que nos atentemos, do mesmo modo que no que diz respeito aos ditames da beleza – e especialmente naqueles em que estão envolvidas as artes –, ao fato de que a própria compreensão do belo necessita, para

⁴ Segundo Norton (1993), cinco são as características fundamentais da teoria moral humeana e podem ser descritas do seguinte modo: i) natureza humana tomada como elemento primordial: “dizer que a moralidade está fundamentada na natureza humana é sugerir que, no que diz respeito à moral, a natureza humana é um elemento primitivo, um fato último, além do qual nenhuma explicação pode avançar” (p. 158); ii) inalterabilidade da natureza humana: “repousar a moralidade na natureza humana é sugerir que, para início de conversa, essa natureza proporciona uma base estável para a moralidade. Para Hume esta base [a natureza humana] não é apenas meramente estável, mas também inalterável (p. 159); iii) distinção entre os motivos para ação: “embasar a moralidade na natureza humana é também sugerir que ela exiba certas características subjetivas as quais, em conjunção a outras circunstâncias da vida humana, operam para produzir a experiência moral e as distinções morais. Que Hume supôs que seres humanos são tipicamente aptos a agir a partir de motivos significativamente distintos resta claro em suas críticas às teorias morais egoísticas” (p. 160); iv) uma sensibilidade moral: “Hume também acredita que os seres humanos são por natureza equipados com uma sensibilidade moral e, conseqüentemente, que as qualidades morais dos agentes humanos – suas motivações relevantemente diferentes umas das outras – ocasionam em nós peculiares e distintos sentimentos que se refletem nesses diferentes motivos (p. 162); v) uma razão instrumental (p. 163). (NORTON, 1993, p. 148-181, tradução nossa).

além do simples afeto da experiência, este muitas vezes imediato, do refinamento daquilo que ele chama de sentido interno, ou seja, precisamente, do aperfeiçoamento possível e desejável das faculdades responsáveis pelos juízos e pelo raciocínio. Sendo que, a despeito de que as belezas, notadamente as naturais, “impõem-se a nosso afeto e aprovação desde a primeira vista, e se não produzem esse efeito é impossível que qualquer raciocínio consiga corrigir essa influência ou adaptá-las melhor ao nosso gosto e sentimento” (HUME, IPM, 1, § 9, 2004, p. 230), resta notório que, em outras,

é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode muitas vezes ser corrigido por argumentos e reflexão. Há boas razões para se concluir que a beleza moral tem muitos traços em comum com esta última espécie e exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana. (HUME, IPM, 1, § 9, 2004, p. 230).

Considerando a finalidade lançada para a presente investigação, nossa tarefa agora passa a ser, portanto, a de encontrar no texto humeano sua concepção sobre a origem verdadeira da moralidade, a única maneira de resolver a questão de modo satisfatório. Isso porque, uma vez encontrada sua resposta, o papel desempenhado pelo sentimento e pela razão ficará claro e evidente, aparando todas as arestas ainda sobressalentes em tais domínios. A metodologia traçada por Hume daqui em diante não poderia ser diferente. Ela obedecerá às conformidades de seu intento experiencial. Faz-se necessário aludir para a continuidade que se encontra no modo pelo qual os atos humanos foram abordados nesses dois momentos até agora destacados: primeiro, como uma forma de evidenciar que os objetos da ação humana têm de ser abordados com o mesmo procedimento que qualquer outro fenômeno “da matéria”, para usar uma expressão do autor; e, por outro, agora como forma de buscar o fundamento último da moralidade, além do emprego do mesmo método, retomar aquela rede de conceitos esquematizada para a compreensão do entendimento no desenrolar da operação das faculdades mentais ligadas mais intimamente aos elementos subjetivos conectados aos afetos, como as paixões e a vontade.

Para o filósofo, a finalidade de qualquer investigação sobre a moralidade deve se concentrar na apreensão do sentido de dever e, “pelos adequadas representações da deformidade do vício e da beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e levar-nos a evitar o primeiro e abraçar a segunda” (HUME, IPM, 1, § 7, 2004, p. 228). É

na esteira dessa discussão que prosseguirá Hume com a da natureza das virtudes e de sua associação interna ao *prazer* e, portanto, ao ser algo, porque *agradável*, então *desejável* e *louvável*, e dos vícios, e sua respectiva conexão com a *dor*, ou, sem embargo, aquilo que é *desagradável*, e então *indesejável* e *reprovável*. Tudo isso em referência tanto ao próprio indivíduo do qual se analisam as ações e os traços de caráter particularmente, como dos semelhantes com que se relaciona, progredindo sucessivamente até abranger a espécie humana como um todo, variando em razão proporcional a afetação da qualidade da ação e do caráter em questão com a proximidade parental, histórica e geográfica entre os sujeitos envolvidos, implicando, assim, na moralidade em seu mais amplo espectro. De todo modo, a conformação do fenômeno moral enquanto algo *prima facie* social faz ressaltar a característica da *utilidade* que a afetação *positiva* das paixões marca e define como sendo a essência das virtudes, especialmente as sociais, como a benevolência (*virtude natural*) e a justiça (*virtude artificial*). Adicionado a isso, considera-se também a essência de seus contrários, a saber, os vícios. Culmina-se, assim, a utilidade de tais experiências morais em espécie de orientação fomentadora dos prazeres no primeiro caso e, no último, das penas, tanto em sentido particular, como na consideração do todo. Entendemos os riscos de mencionar tais tópicos como que apressadamente, mas isso não é feito sem uma razão, a saber, a de que a explicitação do argumento moral humeano em sua inteireza, embora eivada de dificuldades e qualificada no interesse suscitado, não só em nossa consideração teórica, mas, principalmente, em sua importância para o próprio estudo da moralidade em suas diversas doutrinas, não nos concerne centralmente nesta tentativa.

Seja como for, se estamos ensaiando sobre a estrutura básica da agência humana, na busca pelo argumento que faça compreensível a posição “propriamente humeana” sobre razões para agir, no sentido da discussão proposta por Williams, não estaríamos nos desviando do rumo proposto em direção à teoria moral propriamente dita no pensamento do escocês? Uma vez que é justamente na caracterização do fundamento da moralidade em que revelar-se-á a saída que Hume traça para nossas dificuldades aqui explicitadas, para nossos fins, façamos um salto à seção *Sobre o sentimento moral*, texto no qual encaminhamentos decisivos à problemática são encontrados.

4. Motivos e ações em “Sobre o sentimento moral”⁵

A investigação humeana chega aqui, finalmente, na defesa do argumento de que a origem da moralidade está no sentimento e não na razão propriamente dita. Isso assim se dá, segundo Hume, porque a razão adquire, na estruturação dos atos humanos, um caráter instrumental, não só de adequação de meios a fins, senão também de refinar a percepção, de modo que as impressões complexas sejam qualificadas e, deste modo, a afetação das paixões e da vontade possam dar-se de modo mais bem acurado e bem desenvolvido. No entanto, fundamentalmente, a estrutura da sensibilidade subjetiva, nas quais as marcas do prazer e da dor, das virtudes e dos vícios são infligidas, é anterior e mais importante no trato da moralidade, uma vez que o caráter utilitário das ações e caracteres moralmente bons se reflete, como elementos motivadores de ação e embaixadores de juízos sobre caracteres e comportamentos “naturalmente”, nos sentimentos, enquanto benevolência, e “artificialmente”, na organização da vida social, enquanto justiça. Contudo, a questão sobre a composição da agência humana, em termos da participação da razão e do sentimento em sua configuração, parece ser um pouco menos estrita quando abordada de um ponto de vista que não coloca no centro do jogo a moralidade. Em suma, apesar de respondida a questão sobre a origem da moralidade, parece ainda ser preciso dizer algo sobre outra pergunta: a estrutura básica da ação na agência moral em Hume é condição necessária e suficiente para explicar a estrutura básica da ação na agência em geral? Tentemos, por um instante, exercitar essa possibilidade.

Na respectiva seção, a discussão que Hume faz sobre o conceito de utilidade, conforme visto logo acima, parece nos ajudar a responder afirmativamente à questão, uma vez que toma como pressuposto que disposições subjetivas de aprovação ou de desaprovação ali estão enquanto elementos centrais e fundamentais dos quais toda ação humana é dotada. Não podendo ser diferente, o papel do intelecto nesse construto não tem como ser relegado a um escalão secundário, uma vez que é justamente a faculdade cognitiva que permite fazer avaliações e demonstrar cursos de ação e suas possíveis e tendencialmente concebidas consequências e, a partir disso, tomá-las como um apoiador na decisão do agente sobre cometer ou não cometer um determinado ato em uma

⁵ Nesta seção discutimos especificamente o apêndice “Sobre o sentimento moral” de *Uma investigação sobre os princípios da moral*, incluído no livro *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, de autoria de David Hume e com tradução de José Oscar de Almeida Marques (HUME, 2004, p. 367-378).

circunstância específica. E isso especialmente pode se desdobrar em benefícios que transcendem à própria condição do indivíduo e se refletem em algo benéfico para a comunidade em geral. Claro parece restar que quanto mais distanciada do particularismo estiver a problemática, mais robusta se torna a defesa do uso da razão como componente do agir que leva em conta a vigência da virtude artificial – e isto na exata medida em que crescem as possibilidades de controvérsias sobre a própria ação a ser tomada e suas intercorrências –, afinal, se se tratasse apenas do vigor da virtude natural, não haveria dúvida alguma dessa espécie: *a benevolência sempre é útil, porém, não dispõe da mesma abrangência que a justiça.*

Entrementes, mesmo que o elemento subjetivo raciocinativo esteja em seu maior grau de desenvolvimento, e isso pareça ser algo necessário para que o agente pondere sobre os eventuais desígnios das suas ações em termos dos possíveis desdobramentos a serem calculados em relação à utilidade ou de incorrerem em algo prejudicial, a razão não é suficiente para que se consiga produzir um juízo moral de aprovação ou de rejeição sobre um determinado ato. Isto porque ela (a razão) está voltada apenas para o estabelecimento de uma instância avaliativa em relação à finalidade que possa colocar para o agir. Em suma, embora possa se supor que a razão ponha um fim para uma determinada ação, para que se constitua em uma ação propriamente de acordo com o bem moral, o agente não pode permanecer indiferente àquele fim, “imparcial” frente ao objetivo colocado – o que aconteceria se um sentimento também não estivesse presente no caso em tela. É precisamente porque o sentimento moral participa *todo o tempo*, como condição necessária e suficiente (ainda que rudimentar, no caso de um refinamento não desenvolvido), que não somos indiferentes aos fins postos em nosso agir. E somente assim, por sermos capazes de simpatia, não somos indiferentes também aos meios pelos quais decidimos levar a cabo um intento prático de qualquer sorte. E esse sentimento

só pode ser uma apreciação da felicidade dos seres humanos e uma indignação perante sua desgraça, já que esses são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover. Aqui, portanto, a razão nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a benevolência faz uma distinção em favor das que são úteis e benéficas. (HUME, IPM, ap., § 3, 2004. p. 369).

Após seguir respondendo a uma série de objeções e dificuldades que se interporiam na defesa de sua solução ao impasse, Hume traz à tona as conclusões de seu inquérito sobre o princípio da moral. E é aqui, justamente, que se delineiam alguns pontos

importantes para nosso argumento. Prestemos atenção em como, ao longo de algumas de suas considerações, aparecem os contrastes entre a sua teoria da ação moral e a sua teoria da ação em geral. Ele diz:

Parece evidente que *os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela razão, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais*. Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter a saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. *Mas, se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro*. (HUME, IPM, ap., § 18, 2004, p. 376-377, grifos nossos).

A defesa dos sentimentos como fundamento do agir adquire um outro nível: não só o são, aqueles, o fundamento do agir moral, como da estrutura básica da agência humana em geral. A razão não pode adquirir tal estatuto porque ela não é possível de se caracterizar enquanto um *fim último* e isso, por sua vez, faz com que nos seja lícito afirmar que assim ocorre dado o seu caráter instrumental duplo, seja o de adequar meios a fins na estruturação do ato, seja no de refino e desenvolvimento das faculdades perceptivas para o incremento potencial das futuras possíveis experiências. Seja como for, se trata de um fato que está ligado ao processo deliberativo quanto aos meios pelos quais um ato pode se desdobrar e às avaliações das possíveis tendências que um certo curso de ação pode adquirir em seus desdobramentos. Sem embargo, apenas os sentimentos, em sua estrutura mais básica – prazer e dor –, são aquilo que há de desejável em si mesmo e, que, por essa razão, são os fundamentos últimos do agir humano e a partir do qual toda e qualquer agência é possibilitada, seja porque agimos *em função de satisfazer* prazeres e dores, seja porque agimos *em decorrência da satisfação* dos mesmos sentimentos em questão. Vejamos:

Talvez à segunda questão – por que deseja a saúde – ele pudesse dar também a resposta que ela é necessária para exercer suas ocupações. Se perguntarmos por que se preocupa com isso, ele dirá que é porque deseja obter dinheiro. E se quisermos saber por quê, a resposta será que se trata de um meio para o prazer; e será absurdo exigir alguma razão para além dessa. *É impossível que haja uma progressão ad infinitum, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo, por causa de sua imediata*

conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanos. (HUME, IPM, ap., § 19, 2004, p. 377, grifos nossos).

Para que a virtude, enquanto uma finalidade posta ao agir, possa assumir esse caráter, no caso da moralidade, de um objetivo desejável por si mesmo na concorrência e na caracterização de uma determinada agência, é evidente que ela está indissociada de um sentimento dessa ordem. Desse modo é que se possibilita a distinção entre o bem e o mal, o útil e o nocivo, o benéfico e o prejudicial, e que somos impelidos a encampar os primeiros e a rejeitar os segundos. E é neste sentido que se delimitam os alcances dos respectivos exercícios das faculdades do intelecto e do gosto, bem como as bases para a constituição de uma normatividade moral possível:

A razão transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o gosto fornece o sentimento de beleza e de deformidade, de virtude e de vício. A primeira exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição; o segundo tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, erige, de certo modo, uma nova criação. A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição. A partir de circunstâncias e relações conhecidas ou supostas, a primeira nos conduz à descoberta das que são ocultas ou desconhecidas. O segundo, quando todas as circunstâncias e relações estão dispostas à nossa frente, faz-nos experimentar diante desse todo um novo sentimento de censura ou aprovação. A norma da razão, fundada na natureza das coisas, é eterna e inflexível, até mesmo pela vontade do Ser Supremo. A norma do gosto, originária da estrutura e constituição internas dos animais, deriva-se em última instância daquela Vontade Suprema, que outorgou a cada ser sua peculiar natureza e arranjou as diversas classes e ordens de existência. (HUME, IPM, ap., § 21, 2004, p. 377-8, grifos nossos).

5. Um modelo “propriamente humeano” sobre razões para agir?

Tanto sobre as ações como sobre os traços de caráter e sobre os juízos morais, para o filósofo empirista, a razão não detém nenhum poder motivador que seja vinculado internamente aos atos praticados⁶. Isso porque os comportamentos morais realizados

⁶ De acordo com Cohon (2018), quatro são as teses centrais da filosofia moral humeana: a) que a razão por si própria não pode ser motivadora da vontade, sendo que, ao invés disso, ela (a razão) resta por ser uma “serva das paixões”; b) que as distinções morais propriamente ditas não são derivadas e nem derivativas da

pelos seres humanos têm sua origem no conjunto de fatores subjetivos que estão inscritos na condição humana, e razão é incapaz de ser a fonte de tais fatores. Na contramão disso, as avaliações morais têm sua fonte nas respostas passionais a certos traços de caráter ou ações observadas, as quais julgamos como sendo virtuosas ou viciosas a partir da consideração sobre se elas provocam em nossa subjetividade os sentimentos de aprovação ou desaprovação. E é a partir disso que virtudes ou vícios podem ser consideradas como naturais – de acordo com o descrito logo acima –, ou seja, originárias das disposições humanas subjetivas passionais, ou como artificiais, estas originando-se, por sua vez, em pactos ou convenções socialmente realizadas.

Há que se considerar ainda, antes de um último passo, uma distinção possível de se fazer do texto aqui considerado, a saber, as *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, em relação ao *Tratado sobre a natureza humana*. Tais distinções são apontadas por Cohon (2018) como possíveis de serem atribuídas tanto ao método quanto ao escopo da reflexão humeana sobre a moral nos dois escritos. O *Tratado* nos traz uma fundamentação muito detalhada de uma espécie de teoria da mente, da caracterização das paixões, da motivação para o agir e da origem das convenções sociais, as quais são elementos constituintes das explicações da natureza dos vícios e das virtudes e de nosso conhecimento possível sobre tais propriedades subjetivas constituidoras dos fenômenos mentais da condição humana. Já nas *Investigações*, o que é proposto é um método pelo qual se descrevem todos os possíveis traços conhecidos pelo senso comum como vícios e virtudes, considerando quais os que existem em comum entre esse grupo de traços obtidos do conhecimento geral com os que o método experimental de análise dos fundamentos da moral pode desvelar. Porquanto os achados das *Investigações*, por um lado, venham a coincidir amplamente com os do *Tratado*, alguns

razão; b) que as distinções morais são derivadas e derivativas dos sentimentos morais e estes podem ser tipificados em sentimentos de aprovação, como estima e louvor, e de desaprovação, como culpa, ambos considerados enquanto sentidos por “observadores” de um determinado traço de caráter ou um determinado ato em questão; e d) que enquanto algumas virtudes e alguns vícios podem ser caracterizados como “naturais”, como a benevolência, por exemplo, outras, como a justiça, por exemplo, são “artificiais” – sendo compreendido por “natural” um elemento presente na própria estrutura da subjetividade humana e “artificial” um elemento adquirido a partir do refinamento das ações a partir de reflexões sobre a experiência. O que Hume defende, segundo a comentadora, é que essas teses, as quatro fundamentadas em sua abordagem “experimental” dos fenômenos mentais, acabam por sustentar que todos os achados epistêmicos são, em última instância, derivados e derivativos da experiência sensorial. Portanto, a razão, não pode consistir e nem constituir em um motivo ou motivos para o agir, porque ela é apenas uma faculdade da cognição humana incapaz de produzir, por si mesma, paixões como desejos e emoções. Pelo contrário, as ações humanas são motivadas justamente pelo elemento passional que constitui a subjetividade, ao qual é atribuída pelo filósofo a caracterização de não-cognitivo, e tendo sua emergência das disposições naturais experienciadas pela faculdade da percepção.

temas deste último são discutidos de modo mais amplo no primeiro – como por exemplo os relatos de Hume sobre os motivos para o agir *justo*. Por outro lado, nota-se no texto das *Investigações* a ausência de um tratamento tão detalhado para a fundamentação teórica dos fenômenos mentais e da origem e desenvolvimento das paixões, como ocorre no *Tratado*. Genericamente, o quadro de referência utilizado pelo filósofo escocês para discutir os temas morais tomam como centrais os papéis das emoções e dos sentimentos no que tange a sua função modeladora dos juízos e das avaliações morais e, embora tais distinções acima apontadas possam ser evidenciadas na comparação entre os estudos, é possível considerar uma complementaridade de um em relação ao outro.

Se podemos dizer que há uma espécie de “redução” do que seja a moralidade aos sentimentos morais presentes na condição humana “natural”, e que uma possível consequência de tal abordagem seja a relativização e a subjetivização dos juízos morais, também se pode defender a posição humeana trazendo à discussão o ponto do filósofo de que os juízos morais podem ser objetivos, ainda que fundados na estrutura subjetiva sensitiva dos agentes humanos. As distinções morais são geradas pelos sentimentos tomando-os como uma espécie de “ponto de vista comum”, no qual o que existe é uma perspectiva amplamente compartilhada por todos os observadores imparciais de traços de caráter e de ações praticadas por outros seres humanos, espectadores esses capazes de *simpatia* pelos outros. Este ponto de comunhão do qual partem as possibilidades do conhecimento moral permite à cognição humana realizar juízos morais objetivos porque fornece um padrão de avaliação das ações e dos traços de caráter que não é baseado na estrutura subjetiva de *uma* pessoa particular. Deste modo, não são sentimentos, paixões e interesses pessoais e particulares o ponto de partida para o método experimental de análise dos fenômenos morais, mas sim esta experiência de se *sentir como sendo o outro* da qual todos os seres humanos são dotados naturalmente. Também Hume defende, neste sentido, que os juízos morais podem eventualmente estarem fundamentados derivadamente na razão, mesmo que eles estejam fundamentos *ultimamente* nos sentimentos.

A razão tem a função instrumental de ajudar na distinção e na caracterização de quais ações e traços de caráter podem contribuir com a maior quantidade de felicidade ou bem-estar geral produzida para o todo envolvido, o que poderia, conseqüentemente prover uma base racional para os juízos morais, ainda que se reconheça uma vez mais a impossibilidade de a razão ser intrinsecamente motivadora de ações e a dependência última dos juízos morais das respostas subjetivas que nossas paixões dão à observação de certas ações e traços de caráter contemplados. Se a teoria moral humeana pode ser

reduzora da moralidade aos sentimentos, isso deve ser considerado especialmente no que tange à infertilidade da razão em termos de providenciar por si mesma elementos os quais sejam intrinsecamente motivadores para o agir. No entanto, ainda está resguardado à razão um papel potencial fundamental na elaboração dos juízos morais objetivos e também na categorização de quais ações são moralmente corretas ou erradas a partir da consideração de suas possíveis atribuições vinculadas às faculdades cognitivas, ainda que considerando seus limites.

A partir disso, podemos afirmar que, em Hume, as razões para agir, no sentido da discussão proposta por Williams, isto é, os elementos que se caracterizam como motivadores de uma determinada ação ou comportamento, podem ser ditas como residentes e originárias, em última instância, na e da satisfação dos sentimentos de prazer e de dor que afetam a sensibilidade humana por meio das paixões e das vontades. Embora o fundamento do agir esteja essencialmente conectado à sensibilidade subjetiva, o elemento racional e intelectual sempre acompanha a prática de um ato, contudo, não podendo caracterizá-lo essencialmente, porque, apesar disso, para Hume a razão não pode sustentar-se como um fim em si mesma senão como sempre tendo em vista um outro fim que não a si própria. Não obstante, o papel de mediadora dos cursos de ação que desempenha a racionalidade não está disposto em um sentido estritamente instrumental e atrelado unicamente às disposições do cálculo e da deliberação de meios para atingir um determinado objetivo. Mais que isso, a razão, ainda que não seja intrinsecamente motivadora das ações, desempenha uma função decisiva de refinamento do gosto, da sensibilidade e da maneira pela qual a subjetividade é afetada pelos sentimentos e paixões do agente – como acima mencionado, o que lhe confere uma posição peculiarmente destacada na teoria humeana da ação.

Arriscando livremente, podemos dizer que o exercício da razão, par Hume, é dúplice: ela não só organizaria as percepções derivadas e as ideias simples, de modo a *eficientemente* realizar o entendimento das impressões complexas, como também *valorativamente* aplicaria suas faculdades sobre as afecções oriundas das percepções originárias, de modo a qualificar a própria sensibilidade, as paixões e, por fim, a vontade humana, marcando decisivamente não só a agência dos seres humanos no modo pelo qual os meios são estipulados, mas também e, principalmente, dado que neste reside o fundamento último, de um modo pelo qual o fim também é posto pelos sentimentos, entre eles, os morais. Tal seria o *modelo propriamente humeano* de abordar a questão das

razões para agir segundo a tentativa que tentamos imprimir neste breve ensaio.⁷ Se este é o caso, damo-nos por satisfeitos.

Referências

- COHON, Rachel. Hume's moral philosophy. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>>. Acesso em: 05 fev. 2022.
- HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: EdUNESP, 2004.
- MACKIE, John Leslie. Hume's psychology of action. In: _____. **Hume's moral theory**. Nova York: Routledge, 1980.
- NORTON, David Fate. Hume, human nature, and the foundations of morality. In: NORTON, David Fate. (org.). **The Cambridge companion to Hume**. Nova York: Cambridge University Press, 1993, p. 148-181.
- WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. Internal and external reasons. In: WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Nova York: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.

Recebido em: 12/09/2023

Aprovado em: 11/12/2023

⁷ Mackie (1980) pontua sobre as relações internas entre razão e paixão na subjetividade humana: “Hume argumenta que, uma vez que a razão sozinha não pode produzir a ação, é igualmente inapta para preveni-la; a razão não pode, por si mesma, se opor a qualquer volição. Ela poderia somente se opor a uma volição ao colocá-la (direcioná-la para) diante de uma outra volição que lhe seja contrária; e isto, ela não pode fazer. É por isso que não pode existir um conflito literal entre uma razão e uma paixão [...] “Hume concede, de fato, que uma paixão pode ser contrária à razão na mesma medida em que ela é acompanhada de algum julgamento ou opinião, e isso pode acontecer de dois modos. No primeiro, no qual uma paixão [...] seja fundamentada na suposição da existência de certos objetos, e a razão então pode apontar que, de fato, tais coisas não sejam o caso [...] Já no segundo, pode-se dizer que uma paixão é contrária à razão quando, em alguma ação, ela nos leve a escolher meios insuficientes para a finalidade posta para sua realização, e incorra em erros sobre as relações relevantes de causa e efeito [...] Mas mesmo nesses casos, isto é, estritamente falando, não é a paixão que é contrária à razão, mas a crença da qual precede ou que a acompanha. Podemos adicionar a isso que onde algum propósito está correspondentemente baseado em uma crença verdadeira ou em um cálculo correto, pode-se dizer que se está sendo razoável, racional ou em acordo com a razão, mas, novamente, estritamente falando, não a paixão que está em acordo com a razão, mas a crença pressuposta ou associada a ela” (MACKIE, 1980, p. 44-5, tradução nossa).