

HUME E A VALORAÇÃO A PARTIR DOS OUTROS

DARIO TEIXEIRA

Departamento de Filosofia
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Considerações sobre nossa reputação, nosso caráter e nosso nome tem vasto peso e importância para nós; e mesmo as causas originais de orgulho, tais como a virtude, a beleza e a riqueza, têm pouca influência sobre nós quando não são acompanhadas pelas opiniões e sentimentos dos outros (Hume, 1987, II, 1, 11).

Se Hume tivesse escrito sua obra: *A Treatise of Human Nature*¹ sob a forma de um diálogo, ao estilo de Platão, nós decerto aceitaríamos com mais naturalidade que é muitas vezes difícil saber exatamente qual das posições afirmadas em diferentes passagens expressaria sua própria posição sobre os temas discutidos e não precisaríamos arcar com o constrangimento de ter de atribuir a seu texto inconsistências, que apenas podem ser mitigadas, em algum grau, por fazermos lembrar caritativamente que as partes precisam ser interpretadas em vista do todo da obra e a afirmação literal precisa ser interpretada em vista do espírito do que se intentou dizer. Por conta disso, toda interpretação acerca dessa obra magna de Hume está mais sujeita do que o normal à direta acusação de literalidade e descontextualização, a ponto de ser na maioria das vezes arriscado tentar extrair interpretações mais gerais a partir de uma análise detida de passagens particulares aparentemente centrais.

Esse é o risco que assumo ao imputar a Hume uma posição quanto à natureza dos valores que poderia ser chamada de “psicologismo axiológico” e poderia aparentemente amparar-se, por exemplo, no seguinte juízo inequívoco de Hume que, embora se refira aí ao caso da valoração moral, pretende poder aplicar-se às valorações em geral:

Já observamos que as distinções morais dependem inteiramente de certos sentimentos peculiares de prazer e dor e que qualquer qualidade mental em

¹ Publicado em duas partes em 1739 e 1740, quando Hume contava 28 anos, o *Treatise* está estruturada em três livros: “I. Sobre o Entendimento”; “II. Sobre as Paixões” e “III. Sobre a Moral”, cada um deles dividido em *partes* e estas divididas em *seções*, de maneira que será citado, em traduções de minha responsabilidade, indicando o livro em numeral romano e, respectivamente, a parte e a seção em numerais arábicos; a paginação será a da edição de Selby-Bigges.

nós mesmos ou nos outros que, ao tomarmos em conta por contemplação ou reflexão, nos dê satisfação é obviamente virtuosa; bem como toda qualidade mental em nós ou nos outros que nos desagrade é viciosa (Hume, 1987, III, 3, 1, p.574-575).

Mais exatamente, a perspectiva expressa nessa passagem combina duas teses: (1) em primeiro lugar, assume-se que distinções de valor (tais como as concernentes ao ser virtuoso e ao ser vicioso) não denotam atributos axiológicos independentes de nossas inclinações mentais, mas antes são algo de relativo aos modos de sentir do sujeito valorador; (2) em segundo lugar, assume-se que as inclinações mentais relevantes na fixação de distinções de valores não seriam mais do que preferências manifestas em reações de satisfação e insatisfação ou, em suma, algo de relativo a meras afecções subjetivas de prazer e desprazer. Uma tal perspectiva acerca das valorações esvazia de racionalidade a discussão sobre valores e leva diretamente ao problema da falta de força normativa das valorações desde onde se erigem as prescrições de obrigações e deveres; com efeito, se valores são relativos a estados passionais de apreciação e se tais paixões são redutíveis a meras afecções de agrado ou desagrado, então qualquer pretensão de um conhecimento de valores objetivos como fundamento de prescrições normativas seria um despropósito e só restaria sentenciar, como se usa dizer, que “gosto não se discute”, isto é, não se discute racionalmente, vale dizer, segundo a cogência de argumentos sobre o que é valioso na vida humana enquanto tal e que, por isso, caberia ser estimado como a motivação correta para guiar nossos cursos de ação.

Já neste ponto, pode-se objetar que conto aqui apenas uma primeira metade da estória; afinal, Hume teria ao cabo resgatado a objetividade dos valores em termos de sua intersubjetividade, e isso ao recorrer à nossa capacidade de estar em consonância com os sentimentos de aprovação ou desaprovação dos outros, em suma, ao recorrer à noção de simpatia, e isso para mostrar o caráter social da identidade pessoal do sujeito das valorações e, por conseguinte, o caráter convencionalmente objetivo dos seus modos de sentir e, assim, de valorar no jogo de espelhos da vida social, que a todos conforma ao enredar-nos em suas relações de reconhecimento. Quanto a isso, pode-se mencionar também, por exemplo, o seguinte juízo inequívoco de Hume:

Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si como por suas consequências, do que a propensão que temos a simpatizar com os outros e a acolher pela comunicação tanto seus sentimentos quanto suas inclinações, ainda que estes sejam diferentes e até mesmo contrários aos nossos (...) A esse princípio de simpatia devemos atribuir a grande uniformidade que observamos nas disposições de ânimo e modos de pensar daqueles que pertencem a uma mesma nação (...) Ódio, ressentimento,

estima, amor, coragem, júbilo, estima e melancolia, essas são paixões que eu sinto mais a partir da comunicação com outros do que a partir da minha própria têmpera e disposição naturais (Hume, 1987, II, 1, 11, p.316-317).

Com efeito, não tenho espaço aqui para contar toda essa estória e enfatizarei, de fato, a sua primeira metade, embora eu deva aproveitar a oportunidade para ao menos indicar que esse celebrado recurso à intersubjetividade e às convenções sociais não me parece muito promissor no esclarecimento da natureza das valorações e antes contribui — desprovido de maiores qualificações — para a sumária e frustrante relativização sócio-cultural dos valores, na qual damos curso a modos de vida inevitavelmente inconsequentes com respeito às pretensões normativas que estão implicadas no próprio teor de sentido das nossas valorações (afinal, para cunhar um dito: “vale implica deve”).

Se a posição convencionalista final de Hume deve ser elogiada é apenas por ela ser aparentemente a única saída engenhosa para garantir alguma objetividade normativa depois do problema criado por sua posição subjetivista inicial. Se, no entanto, essa sua posição inicial for ela mesma questionável, então não teremos mais aquele problema que o convencionalismo axiológico poderia resolver, embora tenhamos ainda um problema acerca da natureza dos valores não para ser simplesmente resolvido, mas antes para ser enfim formulado de modo mais apropriado. Nesse sentido, analisarei de saída uma passagem que pode revelar a linha de pensamento de Hume acerca do caráter subjetivo de valores e, então, voltar-me-ei para algumas das teses de Hume sobre a natureza da mente e, particularmente, das paixões, que proporcionam as categorias operativas em suas tomadas de posição subjetivista a respeito da natureza dos valores e que, por fim, apenas lhe permitem esclarecer a pretensa objetividade das valorações enquanto fundada tão somente na estabilização e uniformização de modos de sentir segundo as aprovações e desaprovações advindas do meio ou, mais diretamente, fundada por assim dizer no “gosto dos outros”.

Com isso acredito estar também expondo uma posição difusa acerca de valores que constitui, por assim dizer, um certo senso comum axiológico de nosso tempo que, nessa condição de posição-padrão, não reconhece como lhe cabendo o ônus da prova, de tal modo que para questioná-lo é preciso adotar uma via indireta de reconstrução de seus pressupostos e de apreciação de suas consequências. Meu ponto substantivo aqui é então o de que nosso conformado relativismo acerca de valores é tributário de alguns

pressupostos epistêmicos modernos que, todavia, gostamos de acreditar que já teríamos superado.

(I)
VALORES E PROJEÇÕES

Costuma-se atribuir a Hume a descoberta de uma falha de raciocínio que comprometeria generalizadamente as teorias morais tradicionais (cf. Hume, 1987, III, 1, 1, p.469-470), a saber, a falha batizada de “falácia naturalista” e que consistiria em transitar sub-repticiamente de juízos descritivos (e.g. “Deus *é* amante da verdade”; “o impulso egoísta *é* causa da maior infelicidade entre os homens”) para juízos prescritivos (e.g. “não *devemos* mentir”; “os homens *devem* ser altruístas”), de maneira que caberia embargar tal transição em nome do hiato entre ser e dever-ser, entre fato e norma, enquanto não se apresentasse uma justificação adicional dessa relação entre “é” e “deve” (afinal, eu poderia, por exemplo, saber que uma ação é de fato causa da maior felicidade para as demais pessoas e mesmo assim não reconhecer que uma tal ação deve obrigatoriamente ser praticada).

Pareceria natural reagir a tal objeção ponderando que a justificativa última do dever do agente de cultivar certa disposição de caráter ou de praticar certa ação se encontraria no fato de que tais disposições e ações teriam aqueles atributos de valor que fazem uma pessoa ser uma boa pessoa (e.g. “eu devo dizer a verdade e devo agir com altruísmo porque isso é simplesmente valioso, isto é, porque ser altruísta é o que faz uma ação ser uma boa ação e ser veraz é o que faz do caráter um bom caráter”). Contudo, nesse mesmo contexto do *Treatise*, Hume pretende ter descoberto ainda uma outra falha de raciocínio que pode ser batizada de “falácia objetivista” e que consistiria em transitar sub-repticiamente de juízos sobre o modo de ser de algo em termos de predicados descritivos (e.g. “impedir-se de enunciar falsidade é *ser veraz*”; “fazer o que causa a maior felicidade às pessoas em geral é *ser altruísta*”) para juízos em termos de predicados valorativos (e.g. “impedir-se de enunciar falsidade, isto é, ser veraz é uma disposição de caráter *virtuosa*”; “fazer o que causa a maior felicidade às pessoas em geral, isto é, a ação altruísta é uma *boa ação*”), de maneira que caberia embargar tal transição em nome do hiato entre ser e valer ou, como ficou mais conhecida, entre fato e valor, enquanto não se apresentasse uma justificação adicional dessa relação entre “é” e “vale”.

Será proveitoso quanto a isso analisar na íntegra a passagem privilegiada do *Treatise* na qual se introduz essa tão persistente **dicotomia entre fato e valor**; ela é introduzida justamente no contexto em que Hume expõe a linha de pensamento principal que o teria levado a se tornar tão sensível à diferença supostamente intransponível entre ser e dever-ser; ele afirma:

Pode, contudo, haver alguma dificuldade em provar que vício e virtude não são fatos (*matters of facts*) cuja existência possamos inferir pela razão? Tome qualquer ação considerada viciosa, por exemplo, o assassinio voluntário. Lance sobre ela todas as luzes para examiná-la e veja se você pode encontrar aquele fato ou existência real que você chama de vício. Como quer que você considere isso, você encontra aí apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há qualquer fato nesse caso. [1] O vício lhe escapa inteiramente por todo o tempo em que você considera o objeto [sc. a ação de assassinar]. Você nunca pode encontrá-lo até que você volte sua reflexão para o que se encontra em seu próprio peito e descubra um sentimento (*sentiment*) de desaprovação que emerge em você frente a essa ação. Aqui está o fato procurado, mas trata-se então de objeto do afeto (*feeling*) e não da razão. Ele se encontra em você mesmo e não no objeto. [2] Sendo assim, quando você afirma ser vicioso qualquer ação ou caráter, você não diz com isso nada mais do que o seguinte: que, de acordo com a conformação de sua própria natureza pessoal, você tem um sentimento de censura (*blame*) advindo da contemplação da ação ou caráter em questão. [3] Por conseguinte, tanto o vício quanto a virtude podem ser comparados a sons, a cores, a calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades que se encontram nos objetos, mas percepções que se encontram na mente; e essa descoberta na moral, tal como aquela outra na física, cabe ser estimada como um considerável avanço da ciência especulativa; ainda que, como aquela outra [sc. da física], ela tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real ou nos dizer mais respeito do que nossos próprios sentimentos de prazer e de desgosto (*uneasiness*); e se esses sentimentos são favoráveis às virtudes e desfavoráveis ao vício, nada mais precisa ser requerido para a regulação de nossa conduta e comportamento (Hume, 1987, III, 1, 1, p.468-469).

Minha numeração de subdivisões nessa importante passagem visa chamar atenção para aqueles pressupostos mais salientes que embasam a dicotomia entre fato e valor e que pretendo agora comentar separadamente:

[1] “Vício” (bem como “virtude”) é um caso aqui de predicado axiológico categorial que governa, no exemplo, algum predicado axiológico particular, digamos: “depravado”, usado para caracterizar aí a ação de matar propositalmente. O ponto de Hume é o de que na própria ação não encontramos como um fato — já que não temos qualquer percepção dele e fato é aquilo que é passível de ser percebido — o atributo axiológico correspondente ao predicado particular da categoria “ser vicioso”, pois, segundo ele, simplesmente não há de fato qualquer tal atributo pretensamente designado pelo predicado em questão, mas antes tal predicado remete apenas para certo sentimento

pessoal de desaprovação frente à ação que é nosso objeto de consideração. O único “fato” axiológico, por assim dizer, é o próprio estado afetivo na mente do sujeito, de maneira que o valor de ser vicioso enquanto pretense atributo axiológico do próprio objeto consiste antes no próprio valorar como reprovável enquanto reação afetiva do sujeito valorador. A isso podemos chamar de “**tese ontológica subjetivista** acerca da natureza dos valores”, em suma, de “psicologismo axiológico”.

[2] A partir dessa subjetivação dos valores, Hume parece extrair a consequência de que nossos juízos valorativos não asserem nada acerca do objeto, não predicam qualquer atributo que o objeto em questão — no caso: o caráter ou ação humanos — possa efetivamente ter e que possamos verificar nele de algum modo, de maneira que, a despeito de sua forma, eles são, na verdade, pseudo-juízos que não erguem uma efetiva pretensão de poder revelar aspectos do objeto e, por conseguinte, de poderem ser verdadeiros enquanto uma caracterização dos atributos do objeto em questão. Claramente, Hume afirma que nosso emprego de predicados axiológicos não é mais do que uma manifestação de nosso sentimento de aprovação ou desaprovação face aos objetos. A isso podemos chamar de “**tese semântica emotivista**” acerca da natureza meramente expressiva dos (pseudo-)juízos valorativos”.

A combinação da tese ontológica com a tese semântica de Hume resulta na demarcação de uma posição tão difundida que eu diria que conta como uma “teoria de ninguém”, no sentido de que apenas dá articulação à posição tácita de “todos” em nosso tempo, isto é, expressa antes a “nossa” posição básica espontânea de senso comum com respeito a valores e valorações.

[3] O que destaquei sob esse terceiro ponto é uma passagem na qual Hume compara o ser vicioso ou virtuoso com, por exemplo, o ser colorido ou ser frio; um intérprete explica essa passagem nos seguintes termos:

O senso moral [é] análogo à percepção de uma qualidade secundária, através da qual, por exemplo, nós ordinariamente *acreditamos* que, em sentido bem literal, algo é vermelho enquanto o vemos vermelho, embora ele não seja vermelho em si mesmo; (...) [e isso por contraste com] uma interpretação objetivista do ‘senso moral’ [segundo a qual] o senso moral é análogo à percepção de uma qualidade primária, é a faculdade que discerne diferenças morais que se encontram aí literalmente para serem percebidas (Mackie, 1980, p.51).

Com base nessa passagem assim entendida, pode-se intentar a formulação de uma posição alternativa de Hume nesse debate sobre a natureza das valorações, e isso na medida em que se interpreta a tese psicologista de que valores são meramente subjetivos

de tal modo que ela não esteja comprometida com a tese emotivista de que valorações seriam meras expressões de estados subjetivos, mas antes seja uma tese ainda compatível com a **tese cognitivista** de que valorações seriam juízos acerca dos objetos que afetam o sujeito valorador, vale dizer, seriam efetivas asserções que atribuem características determinadas ao objeto valorado.

Não consigo ver o ganho efetivo de um tal esforço analítico, posto que o emotivismo e o cognitivismo proposto se equivalem nesse ponto, na medida em que aceitam sem mais a **naturalização das paixões** que é sugerida por Hume, isto é, ambos tratam os estados subjetivos relevantes aqui como sendo meras afecções sem qualquer conteúdo intencional específico e sem qualquer função cognitiva efetiva; a consequência fatal dessa afinidade entre emotivismo e cognitivismo naturalista fica clara na conclusão a que chega Barry Stroud que, em sua interpretação da posição de Hume, empreendeu esse esforço analítico que estou criticando:

O que eu efetivamente sinto determina o juízo moral que faço (...). O juízo é uma expressão de meu sentimento, mas não é um comunicado (*report*) aos outros de que eu tenho um tal sentimento. Ao contrário, ele é a atribuição de uma certa característica —virtude ou bondade— a uma ação ou caráter. **Embora não exista de fato nenhuma tal característica na ação ou no caráter, os sentimentos que temos ao contemplá-los nos leva inevitavelmente a atribuí-la a eles (...).** Nós expressamos o sentimento ao fazermos uma asserção, mas não uma asserção sobre os conteúdos de nossa própria mente. Tal como nossos juízos causais, nossos juízos morais são ‘**projeções**’ (Stroud, 1977, p.184, p.185; meu grifo).

Sendo assim, no emotivismo a valoração consistiria numa expressão de sentimento que apenas relataria esse estado afetivo do sujeito frente aos objetos, enquanto na versão de Stroud do suposto cognitivismo de Hume, a valoração também expressaria o mero sentimento do sujeito da valoração, mas ademais consistiria, por sua vez, em projetar o sentimento de agrado ou desagrado do sujeito diretamente sobre o próprio objeto que, assim, é caracterizado como tendo um pretense atributo valorativo de ser bom ou de ser mau, “mesmo se, de acordo com Hume, não existe realmente nenhuma tal característica para ser encontrada ‘no’ objeto” (Stroud, 1977, p.184). Caso ainda fizesse sentido falar em “verdade” quando seu contraditório, a “falsidade”, não é sequer possível, poder-se-ia então expressar a diferença em questão aqui nos seguintes termos: se no emotivismo toda valoração é sempre “verdadeira”, pois apenas relata o estado imediato do sujeito valorador, no tipo de cognitivismo exposto toda valoração é sempre “falsa”, pois atribui **erradamente** ao objeto uma característica que ele não possui nem pode possuir,

porquanto simplesmente não existe qualquer atributo axiológico correspondente aos pretensos predicados valorativos. Com efeito, já se identificou em Hume a possibilidade de uma tal interpretação das valorações (no caso em discussão, das valorações especificamente morais) em termos de uma “error theorie of moral judgment” (Mackie, 1980, p.52).

O ponto relevante aqui é o de que não só o juízo valorativo passou a ser interpretado como equivalente a um juízo de percepção baseado em uma “percepção de qualidades secundárias”, mas também, e, sobretudo, as qualidades secundárias, por força de se ter naturalizado as paixões que as “percebem”, passaram então a ser interpretadas, por sua vez, em termos de algo que é mera aparência ou que só existe como modo da percepção, vale dizer, como modificação afetiva do sujeito que este projeta sobre objetos e não existe como característica do próprio objeto percebido. Com efeito, é justamente esse segundo passo que mostra que a vinculação dos valores a paixões só nos lança em um subjetivismo ou psicologismo axiológico quando os sentimentos são eles próprios interpretados em termos naturalistas, o que de maneira alguma é sua única interpretação possível, como o prova justamente a teoria do senso moral tão central no movimento do Esclarecimento Escocês do século XVIII, ao qual Hume pertenceu e do qual se apartou justamente por revisar essa teoria, tal como caracterizado por um autorizado intérprete:

Penso que é bastante claro a partir do curso geral dos argumentos de Hume no *Treatise* que os homens não possuem um especial senso moral que dê a eles informação sobre o atributo de ser certo e de ser errado (*rightness or wrongness*) ou sobre quaisquer outros valores que existiriam independentemente (Árdal, 1995, p. 95, nota 6).

Tal como entendo, afirma-se aí (presumidamente em favor de Hume) que as paixões não têm qualquer função cognitiva peculiar de revelar algo acerca de aspectos específicos do mundo, o que redundaria em dizer que paixões consistem, em última análise, em meras afecções de prazer e dor (que “tomaram o lugar do senso moral de Hutcheson”, como observa MacIntyre, 1991, p.316), as quais até podem ter relação com outros estados mentais de caráter intencional (*e.g.* crenças, desejos, etc.), mas que elas próprias não têm um conteúdo de sentido e uma função cognitiva.

Parece-me, contudo, que essa passagem onde se recorre à noção de qualidades secundárias poderia ainda ser entendida de um outro modo que talvez seja mais atraente — porque mais conforme à feição dos valores em nossa experiência — enquanto uma

contribuição ao debate sobre a natureza das valorações (cf. MacDowell, 1998). Reconhecemos que essas qualidades secundárias são aí caracterizadas por Hume como “percepções que se encontram na mente” por contraste com as “qualidades primárias” que seriam os únicos integrantes reais do próprio objeto. Se for assim, não vamos além daquele estado de subjetivação dos valores e de naturalização das próprias paixões que já mencionamos. Contudo, “qualidades secundárias” podem muito bem ser entendidas como propriedades disposicionais **do próprio objeto** (Locke as caracterizou como sendo “meramente poderes, embora sejam também qualidades reais no objeto”; cf. Locke, 1979, livro II, capítulo VII, §10), vale dizer, como aquelas propriedades do objeto que decerto não são perceptíveis nele sem mais, mas que o objeto manifesta (enquanto capacidade de produzir certos efeitos determinados) apenas sob certas circunstâncias, tais como, por exemplo, a maleabilidade da cera que se manifesta apenas sob certas circunstâncias de temperatura. Equivalentemente, valores poderiam então ser entendidos como propriedades disposicionais dos próprios objetos ainda que não sejam independentes das atitudes emocionais dos sujeitos que reagem a eles em suas valorações.

Podemos encontrar no *Treatise* passagens que sugerem uma interpretação no sentido de que a paixão é antes a reação — avaliável como apropriada ou não — ao caráter próprio de valor do que a afeta; nesse sentido, Hume escreve: “Portanto, (...) podem ser considerados equivalentes tanto a *virtude* e o poder de produzir amor ou orgulho, quanto o *vício* e o poder de produzir vergonha e ódio” (Hume, 1987, III, 3, I, p.575). Poder-se-ia querer destacar nessa posição algum mérito, tal como o de questionar valores enquanto realidades independentes e de vinculá-los ao que é manifestado nos objetos valorados (nas ações, posturas, etc.) através das reações ou atitudes emocionais dos agentes, de maneira que esse **recurso à noção de propriedades disposicionais poderia talvez proporcionar uma interessante alternativa** às posições que apresentei até aqui; contudo, para seguir essa via me parece que precisaríamos abandonar Hume, visto que uma tal alternativa suporia também uma **reavaliação da natureza das paixões enquanto tendo um caráter intencional e uma função cognitiva relevante com respeito a valores** e, no entanto, o pressuposto mais profundo e drástico da posição de Hume é justamente o de que não apenas valores são relativos a sentimentos ou paixões, mas que as próprias paixões se reduzem a meras

afecções ou a meras modificações qualitativas da mente sem qualquer conteúdo intencional ou função cognitiva que revele algo de específico acerca do mundo.

Nesse sentido, deve se tornar claro que, se Hume dedica todo o segundo livro do *Treatise* ao estudo das paixões, é para lançar assim as bases de valorações e, particularmente, as bases de uma moralidade que tenha por princípio não mais fatos axiológicos de algum modo cognoscíveis objetivamente, mas antes que tenha por princípio simplesmente as convenções que regulam as interações sociais, na acepção de que, por exemplo, a moralidade estaria fundada sim em sentimentos, mas os sentimentos, a partir dos quais valoramos, seriam concebidos como sendo de todo **indiferentes a justificações concernentes a sua conformidade a bens e fins objetivos da vida humana**, porquanto seriam neles mesmos desprovidos de conteúdos de sentido e da possibilidade de representar algo correta ou incorretamente, e seriam tão somente concebidos como sendo, em contrapartida, aquela dimensão da natureza humana **apenas sensível, através da simpatia, a condicionamentos advindos das aprovações e desaprovações pelos outros** (os próximos, os pares, os semelhantes) no sentido da instituição de uma convergência das paixões em torno de convenções estabilizadas de valoração (cf. Hume, 1987, III, 1, 1, p.458). Isso é o que me parece que a teoria das paixões de Hume pode no máximo dizer sobre a possibilidade de uma objetividade nas valorações, nomeadamente, que ela assentaria no impulso gregário de reconhecimento e integração em um grupo de semelhantes sob um *standard* convencional de valores. A esse ponto dedico a segunda seção.

(II) PAIXÕES E CONVENÇÕES

Um dos pilares da filosofia moderna é a distinção entre o que podemos conhecer de maneira direta, vale dizer, os dados presentes à nossa mente, e o que podemos conhecer apenas de maneira indireta ou por meio dos dados imediatos da nossa mente, vale dizer, as supostas coisas e suas qualidades fora de nossa mente. No *Essay Concerning Human Understanding*, Locke fez uso do termo “ideia” para designar esses dados imediatos da mente, para designar, em suas palavras, “seja o que for que consista no objeto do entendimento quando um homem pensa” (Locke, 1979, livro II, capítulo 1, §1), concebendo aqui o termo “pensar” como uma designação genérica para toda e qualquer operação mental, de modo que se inclui entre as ideias não só os dados ou

objetos do pensamento em sentido estritamente intelectual, mas também todos os dados da sensação, memória, imaginação, etc. Hume repreende Locke pela sua terminologia, mas não por sua doutrina (cf. Hume, 1987, I, 1, 1, p.2, nota), isto é, ele assume que as operações mentais têm seus objetos intramentais imediatos, que ele considera, porém, mais pertinente designar pelo termo genérico de “**percepção**” que tanto podem ser dados concebidos na capacidade de pensar (*thought*) quando dados que afetam a capacidade de sentir (*feeling*).

Já na abertura do *Treatise* (I, 1, 1, p.1-7), Hume afirma sumariamente uma taxonomia geral das percepções da mente. *Quanto a seu tipo*, as percepções são ou **impressões** (percepções originárias vividamente sentidas) ou **ideias** (pálidas imagens no pensamento). *Quanto a sua origem*, as impressões são ou **impressões originárias de sensação** (modificações sensoriais da mente segundo causas desconhecidas: ou bem dados sensoriais ou bem afecções corporais de prazer e dor) ou **impressões secundárias de reflexão** (modificações da mente derivadas simplesmente de outras impressões ou também da conjunção de impressões com ideias: as paixões), enquanto as ideias, por sua vez, são ou **ideias da memória** (imagens mentais remanescentes diretas das impressões) ou **ideias da imaginação** (imagens formadas indiretamente por decomposição e por recombinação de imagens mentais antecedentes). *Quanto a sua natureza*, tanto impressões quanto ideias são ou **complexas** (envolvendo em si outras impressões e/ou ideias distintas) ou **simples** (não envolvendo em si nada que seja distinto dela própria).

Os dados mentais *per se* (as percepções) não exibem originariamente e em si próprios qualquer referência ou relação para com outros dados e apenas a experiência em sua regularidade (conjunções constantes de percepções juntamente com lembrança dessas conjunções constantes) pode então servir de base para supor nexos e relações entre os dados. Esse é o **fenomenalismo** integral característico de Hume, segundo o qual percepções simples são nelas mesmas entidades atômicas, irreduzíveis umas às outras e independentes de tudo o mais, até mesmo de um suposto sujeito percipiente individual, isto é, de um eu pessoal possuidor desses estados mentais, o qual se reduz então ao próprio agregado empírico desses estados (cf. Hume, 1987, I, 4, 6: “Of Personal Identity”). Assim, os nexos das percepções serão de caráter associativo, a saber, segundo a semelhança, a contiguidade no espaço e no tempo e a causalidade que,

de maneira análoga às forças gravitacionais entre corpos no mundo, atuariam entre as percepções na mente dando origem aos agregados desde onde se forma então qualquer ideia de uma unidade idêntica, tal como, por exemplo, a ideia associativa de um eu pessoal.

Diferentemente das impressões originárias de sensação que são muito mais assumidas do que propriamente explicadas ou esclarecidas (cf. Hume, 1987, I, 1, 1, p.7; idem, I, 3, 5, p.84; idem, II, 1, 1, p.275), o livro II do *Treatise*, intitulado “Of the Passions”, desenvolve uma detida análise dos tipos e da origem das percepções que são impressões secundárias de reflexão (modificações mentais derivadas de outras percepções), numa palavra, que são paixões. De saída, parece fácil concluir que Hume sustentaria uma teoria de que as paixões consistem, em última análise, em meramente ter a afecção de “uma qualidade última sentida”, vale dizer, consistem em um mero estado sensorial ou afetivo de agrado ou desagrado, pois afinal, uma paixão é uma “impressão simples e uniforme” (Hume, 1987, p.277) e, como ele afirma ainda mais pregnantemente:

Uma paixão é um existente original ou, se quisermos, uma modificação de um existente e ela não contém qualquer qualidade representacional que a faça ser uma cópia de qualquer outro existente ou modificação de um existente. Quando sinto raiva, estou realmente tomado pela paixão e nessa emoção não se encontra mais referência a qualquer outro objeto do que no caso em que estou com sede ou doente ou no caso em que tenho mais de cinco pés de altura (Hume, 1987, II, 3, 3, p.415).

Nesse sentido, Hume introduzirá sua concepção de **paixões originárias** que resultam “de um impulso ou instinto natural que é completamente inexplicável (*perfectly unaccountable*)” e que, “falando propriamente, produzem o bem e o mal em lugar de provirem deles como ocorre com as demais afecções” (Hume, 1987, II, 3, 9, p.439); seus exemplos são, neste contexto, os seguintes: (a) desejo de punição de nossos inimigos; (b) desejo de felicidade de nossos amigos; (c) fome; (d) apetite sexual (*lust*); (e) alguns outros poucos apetites corporais (ibidem). Na verdade, essas paixões originárias são predisposições com respeito às impressões de prazer e desprazer no sentido de serem um “instinto original” para unir-se ao que é prazeroso e para evitar o que é doloroso, ainda que o prazeroso e o doloroso sejam concebidos apenas em ideia e como algo futuro (cf. Hume, 1987, II, 3, 9, p.43). Assim, justamente em função desse instinto original da mente, a ocorrência de uma impressão de prazer ou de dor deve ser suficiente para produzir direta ou imediatamente novas paixões tais como as da alegria e

da tristeza e do desejo e da aversão. Essas serão classificadas justamente como **paixões diretas**, na medida em que elas “provêm imediatamente do bem ou mal, da dor ou prazer” (Hume, 1987, II, 1, 1, p.276).

Enquanto as paixões são analisadas tradicionalmente em termos simplesmente de tais impressões de prazer e desprazer, pode-se dizer que Hume avançou em relação a tal análise tradicional por considerar tais impressões apenas como uma condição necessária (condição causal) das paixões em geral, mas não como esgotando o sentido das paixões, pelo menos não de certo tipo relevante de paixões que ele classifica justamente como **paixões indiretas**, na medida em que elas também “provêm imediatamente do bem ou mal, da dor ou prazer”, tais como as paixões diretas, “embora em conjunção com outras qualidades” (Hume, 1987, II, 1, 1, p.276), a saber, em conjunção com outras percepções que são ideias. A esse grupo pertence a maior parte das paixões analisadas no livro II do *Treatise*, no sentido de preparar a introdução do tema da moralidade no livro III, mais destacadamente: orgulho e humildade (“*humility*”, melhor entendida na acepção de “*shame*”, isto é, “vergonha”), amor e ódio, mas também benevolência e malícia, compaixão e inveja, dentre outras.

Nesse ponto, **já não é mais tão fácil admitir com Hume** que uma paixão é simplesmente “um existente original (...) e não contém qualquer qualidade representacional”, tal como citado acima; com efeito, a análise de Hume dessas paixões indiretas nos sugere mais naturalmente entender as paixões como estados complexos, numa palavra, como **atitudes emocionais** consistindo não só de impressões simples de agrado e desagradado, mas também de um conteúdo representacional ou, por assim dizer, de um “teor de ideias próprio”, até porque de outro modo parece que não teríamos como distinguir, por exemplo, a paixão de estar orgulhoso de si por ser magro e a paixão de estar orgulhoso de si por possuir uma bela biblioteca. A impressão simples de prazer ou desprazer deve de certo, de maneira mais ou menos perceptível, constituir o elemento afetivo ou sentimento que seria comum a paixões de um mesmo gênero, mas parece que as especificações das paixões dependeriam de diferenças específicas que deveriam advir de seu teor de sentido, de algo assim como sua ‘qualidade representacional intrínseca’.

Conforme a análise de Hume no segundo livro do *Treatise*, em uma paixão como o orgulho, por exemplo, cabe distinguir a ideia de alguma qualidade (digamos, a da beleza) que é causa de prazer, a ideia de algum sujeito de inerência desta qualidade

(digamos, a de uma biblioteca), a ideia de um eu como objeto da paixão enquanto se encontra em uma relação relevante com o sujeito da qualidade (digamos, na relação de possuir a biblioteca em questão) e ainda uma conjunção destas ideias (cf. Hume, 1987, II, 1, 2, p.279; também: idem, II, 1, 5, p.285) em um conteúdo de sentido específico (digamos: minha biblioteca é bela; ou: eu possuo uma bela biblioteca). Sendo assim, *parece* que poderíamos dizer então que o orgulho consistiria em uma típica sensação de agrado ou satisfação com o fato identificado, por exemplo, através do conteúdo proposicional de que eu tenho uma biblioteca que é bela. Por conseguinte, paixões indiretas (mais relevantemente, o orgulho ou a vergonha em relação a fatos concernentes a si próprio e o amor ou o ódio em relação a fatos concernentes aos outros) *não parecem* que seriam meras afecções simples ou *qualia sensoriais*, mas antes teriam também um conteúdo de sentido que vem a ser aquele teor de “ideias” (especificado através, por assim dizer, de *quasi*-juízos ou, como diz Hume, “*suppositions*”) da atitude emocional que identifica certo fato axiológico (eu percebo que minha biblioteca é valiosamente bela e nisso consiste aquela típica reação de satisfação orgulhosa por possuir algo valiosamente belo, vale dizer, eu me orgulho exatamente disso ser o caso, em suma, me orgulho deste fato).

Nós nos encontraríamos aqui ainda em face de algumas alternativas, nem todas convergentes, de interpretação e de desenvolvimento de uma tal análise; mas, seja como for, essa análise **não é entendida por Hume nesse sentido mais natural aqui sugerido**. Pelo contrário, ele insistirá que “o ser e a essência completa” das paixões indiretas do orgulho e da vergonha, do amor e do ódio, consistem em “suas sensações ou na emoção peculiar que elas excitam na alma”, de maneira que “com a remoção de prazer e dor não existe mais na realidade nem orgulho nem vergonha” (Hume, 1987, II, 1, 5, p.286), pois, para Hume, a complexidade que emerge na tematização das paixões indiretas não conta como uma análise dos constituintes e da estrutura dessas paixões, mas antes vale como **uma explicação das circunstâncias propiciadoras e desencadeadoras destes eventos mentais simples**, isto é, conta como uma explicação dos antecedentes causais das paixões enquanto meras afecções de prazer e desprazer que tem o eu por objeto. Hume até reconhece que ordinariamente avaliamos, de fato, as paixões como razoáveis ou irrazoáveis e, nesse caso, ele pondera, contudo, que paixões devem no máximo estar em uma relação relevante para com juízos (ou bem acerca da

existência do que causa tais paixões ou bem acerca dos meios de se obter o que atrai as paixões ou de evitar o que elas repelem) e que estes sim seriam, por sua vez, avaliados como razoáveis e irrazoáveis (Hume, 1987, II, 3, 3, p.416), enquanto as próprias paixões seriam simplesmente as forças que motivam ações que apenas seriam avaliáveis como “louváveis ou censuráveis”, o que, conclui Hume, “não é a mesma coisa que razoável e irrazoável” (Hume, 1987, III, 1, 1, p.458).

Sendo assim, as tentativas de reinterpretar a posição de Hume acerca das paixões em termos intencionais (cf. e.g. Davidson, 1980), embora meritórias por articularem o que parece ser sistematicamente requerido para tornar inteligível as paixões indiretas que são fundamentais nas valorações, nem por isso são hermeneuticamente admissíveis, em razão de minimizarem o psicologismo axiológico e a naturalização das paixões que são pressupostos fundamentais de Hume e que o deixam com a única opção de considerar o **elemento intencional** aí requerido como sendo completamente **extrínseco e secundário com respeito às afecções ou paixões engendradas no agente puramente a partir de suas ideias acerca dos sentimentos de aprovação ou desaprovação dos outros** com relação às suas ações e qualidades. Na análise de Hume, o orgulho resultará ser a paixão positiva, isto é, a afecção prazerosa com respeito a si próprio por conta de se ter também a afecção prazerosa de ser amado pelos outros ao ser visto como fazendo tal ou qual ação ou como possuindo tal ou qual qualidade ou objeto que, assim, convertem-se imediatamente em ações, qualidades ou objetos valiosos, porquanto, louvados e estimados da perspectiva dos outros nas interações do agente onde vigora, como afecção fundamental, a **simpatia** enquanto consistindo justamente nesse **mecanismo de conversão de ideias acerca dos sentimentos alheios em afecções prazerosas ou desprazerosas do próprio agente** (Hume, 1987, II, 1, 11). As ideias então que parecem ser constituintes ou partes de uma paixão são, bem entendidas, antes causas de afecções adicionais que, estas sim, são, em sua elementaridade, fontes de valoração e forças motivadoras de ações.

Assim, ao lado dos princípios intrapessoais de associação de percepções, Hume introduz a simpatia como, por assim dizer, um princípio interpessoal de coordenação de paixões, afinal, será esse tipo de relação que, sobretudo, garantirá o sentido de si próprio não como mero agregado de percepções, mas antes como uma pessoa frente a outras pessoas em uma comunidade de semelhantes que se avaliam mutuamente. Com isso

descobrimos também que **Hume não pode continuar sustentando que certas qualidades seriam causa independente de satisfação** (para uma enumeração de alguma dessas causas que são tanto qualidades mentais quanto qualidades físicas ou quaisquer objetos relacionados ao eu cf. Hume, 1987, p.279) e, assim, seriam introspectivamente identificáveis como valiosas ainda antes de sermos, por assim dizer, impressionados, via simpatia, por apreciações valorativas, aliás, por aprovações e desaprovações nas interações. Por exemplo, a índole resoluta, mas também a fala educada ou mesmo as vestimentas refinadas, seriam *prima facie* valiosas *já* por serem causas, digamos, da paixão direta da alegria, de maneira que, caso sejam *ainda* reconhecidas como qualidades de uma pessoa, serão ademais causas das paixões indiretas do orgulho de si dessa própria pessoa e do amor dos outros por essa pessoa. Onde, porém, resulta que essas qualidades *já por si* seriam valiosas? Por que elas seriam causas ‘naturais’ de satisfação? **A fim de ser consequente**, Hume teria de reconhecer que, apenas porque elas são estimadas intersubjetivamente de modo positivo, elas também dispõem o sujeito a ter prazer ao apreciá-las, visto que essa seria a ‘afecção normal’ a se ter em face delas. Isso é o que parece que devemos concluir também do que Hume diz acerca da “opinião dos outros”, que ele começa decerto caracterizando como causas “secundárias” do orgulho ou vergonha, mas apenas para prontamente observar que “mesmo as outras causas primárias de orgulho” (menciona-se nesse contexto: virtude, beleza e riqueza) **“têm pouca influência quando não são acompanhadas [sc. aprovadas] pelas opiniões e sentimentos dos outros”** (Hume, 1987, II, 1, 11, p.316; meu grifo). Não são então certas qualidades e bens sem mais que naturalmente causam as paixões do orgulho e da vergonha, mas antes é a apreciação convencional acerca da posse de certas qualidades e bens que as causam, e isso porque, em última análise, essas posses seriam aquelas que, aos olhos dos outros, constituem a própria pessoa enquanto identificada como objeto de amor ou de desprezo e, por conseguinte, também de orgulho ou vergonha.

Que uma tal consideração deva contar como a base da solução final de Hume para o problema da valoração, que expus na primeira seção, fica claro através, por exemplo, do resumo proposto por um intérprete do suposto mérito de uma tal posição para garantir a estabilização de padrões valorativos na interação de agentes que são motivados fundamentalmente por suas paixões enquanto meras afecções:

Na visão de Hume, são as ações dos outros, compreendidas como sintomas ou signos de seu caráter (*Treatise*, III, 3, 1), que estão entre as causas principais do fato de cada pessoa em particular sentir orgulho ou vergonha. Pois o orgulho está intimamente ligado ao desejo de uma boa reputação (*Treatise*, II, 2, 1). E as qualidades das quais nos orgulhamos são exatamente as mesmas pelas quais buscamos a admiração dos outros e eles a nossa (...) As paixões de cada pessoa são, portanto, inevitavelmente caracterizadas, em parte, como reações a outros que, por sua vez, reagem a nós mesmos. Desse modo, na reciprocidade das paixões, harmoniosas ou antagônicas, cada eu se concebe como parte de uma comunidade de eus, cada um com uma identidade atribuída pelos outros (...) Todo juízo prático e valorativo particular é, naturalmente, a expressão de alguma paixão particular de um indivíduo particular. Mas o vocabulário comum no qual tais juízos são estruturados, e que nos permitem reagir aos juízos e às ações dos outros em nossos próprios juízos e ações, depende de e é ele próprio uma expressão do acordo e da convergência das paixões de cada um com as dos outros nos padrões de reciprocidade que constituem as transações sociais (MacIntyre, 1991, p.314; p.315; p.319; p.320; tradução ligeiramente modificada).

A título de conclusão, cabe ao menos observar criticamente que, ao se negar qualquer aspecto intencional às paixões, elas se tornam fatores que, como queria Hume, causam ações não avaliáveis quer como razoáveis ou despropositadas, quer como justificadas ou injustificadas, em suma, elas se tornam **alheias à crítica racional**, porquanto não são elas próprias razões para as deliberações dos agentes (não são premissas em inferências práticas), de maneira que, com tais pressupostos de Hume, a única alternativa de conceber alguma força normativa de valores como motivos para ações seria como convenções internalizadas à força de estímulos, reforços, sugestionamentos, em suma, à força de condicionamentos dos modos de sentir na interação dos agentes. Ademais, como já foi notado (cf. Scheler, 1973, p.17-18), as teorias axiológicas baseadas na noção de simpatia sofrem da fraqueza fundamental de ter de simplesmente **assumir como previamente dado aquilo que lhes caberia precisamente justificar**, a saber, o sentido de valor e a validade dos valores atuantes nas aprovações e desaprovações intersubjetivas que, fixando os atributos e objetos providos de valor, garantem que as paixões venham a convergir para a posse desses bens e, por conseguinte, minimizam as dissidências nas disposições valorativas e nos interesses práticos dos agentes em interação.

BIBLIOGRAFIA

- ÁRDAL, P.S. "Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation" (1977). In: Tweyman (ed.). *David Hume. Critical Assessments*; v.4. Londres: Routledge, 1995.
- DAVIDSON, D. "Hume's Cognitive Theory of Pride" (1976). In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Oxford: Clarendon Press, 1987.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding* (1689). Oxford: Clarendon Press, 1979.

MACINTYRE, A. A Subversão Anglicizante de Hume (1988). In: __. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MCDOWELL, J. Values and Secondary Qualities (1985). In: __: *Mind, Values, and Reality*. Harvard University Press, 1998.

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

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie* (1912). *Gesammelte Werke*, v.7. Franke Verlag, 1973.

STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge, 1977.