



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

KARLOS KENED PONTES DA SILVA

**RESPONSABILIDADE MORAL EM DAVID HUME:
UMA LEITURA NATURALISTA**

Londrina
2024

KARLOS KENED PONTES DA SILVA

**RESPONSABILIDADE MORAL EM DAVID HUME:
UMA LEITURA NATURALISTA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

S58r Silva, Karlos Kened Pontes da.

Responsabilidade moral em David Hume : uma leitura naturalista / Karlos Kened Pontes da Silva. - Londrina, 2024.

90 f.

Orientador: Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Responsabilidade Moral - Tese. 2. Liberdade - Tese. 3. Necessidade - Tese. 4. Naturalismo - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

KARLOS KENED PONTES DA SILVA

**RESPONSABILIDADE MORAL EM DAVID HUME:
UMA LEITURA NATURALISTA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Estadual de
Londrina - UEL, como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA



Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Jaimir Conte
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles
Universidade Federal do Pará - UFPA

Londrina, 26 de abril de 2024.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Aguinaldo Pavão, pela paciência e boa orientação.

Agradeço aos professores Jaimir Conte, Charles Feldhaus, Fábio Scherer e Agostinho de Freitas, por terem aceitado participar da banca e pelas contribuições que realizaram para esta pesquisa.

Agradeço à Gleice, minha esposa, por seu companheirismo. Sua gentileza e préstimos foram essenciais para a conclusão desta pesquisa.

Agradeço à Ana, Eliane, Rodrigo e Karen, que me auxiliaram na adequação do meu horário de trabalho a fim de que pudesse participar das aulas do mestrado.

Agradeço à Deus pela força diária.

Para Gleice, com amor.

*“O vento norte gera a chuva,
e a língua dissimuladora, uma face irritada”*

(Provérbios 25, 23)

RESUMO

DA SILVA, Karlos Kened Pontes. **Responsabilidade moral em David Hume**: uma leitura naturalista. 2024. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

Entre outros assuntos, David Hume trata em seus escritos sobre a questão da liberdade e necessidade. Esta questão diz respeito a saber se as ações voluntárias são necessárias tal como as operações da matéria, bem como em que sentido podemos compreendê-las enquanto ações livres. O filósofo conclui que as ações voluntárias são tão necessárias quanto as operações da matéria e, conseqüentemente, a liberdade compreendida enquanto ausência de necessidade não deve existir. Sendo assim, é possível que o agente seja responsabilizado por ações voluntárias? É denominada naturalista a interpretação segundo a qual a abordagem de Hume ao problema da responsabilidade moral passa pela compreensão da natureza e condições do sentimento moral, uma vez que em sua filosofia responsabilizar moralmente um agente é torná-lo objeto do sentimento moral de alguém. Tendo a interpretação naturalista como hipótese de trabalho, a pesquisa tem por objetivo investigar as condições e a natureza da responsabilidade moral na filosofia de Hume. Para tanto, buscamos analisar em que consiste o problema da responsabilidade moral frente ao determinismo das ações, em que medida a filosofia de Hume pode ser compreendida enquanto um naturalismo, e, qual é o papel que o sentimento moral ocupa na filosofia de Hume frente ao problema da responsabilidade moral.

Palavras-chave: Responsabilidade Moral; Liberdade; Necessidade; Naturalismo.

ABSTRACT

DA SILVA, Karlos Kened Pontes. **Moral responsibility in David Hume**: a naturalistic reading. 2024. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

Among other subjects, David Hume deals in his writings with the issue of freedom and necessity. This question concerns whether voluntary actions are necessary like the operations of matter, as well as in what sense we can understand them as free actions. The philosopher concludes that voluntary actions are as necessary as the operations of matter and, consequently, freedom understood as the absence of necessity should not exist. Therefore, is it possible for the agent to be held responsible for voluntary actions? The interpretation according to which Hume's approach to the problem of moral responsibility involves understanding the nature and conditions of moral feeling is called naturalist, since in his philosophy to hold an agent morally responsible is to make him the object of someone's moral feeling. With the naturalistic interpretation as a working hypothesis, the research aims to investigate the conditions and nature of moral responsibility in Hume's philosophy. To this end, we seek to analyze what the problem of moral responsibility consists of in the face of the determinism of actions, to what extent Hume's philosophy can be understood as naturalism, and what is the role that moral feeling occupies in Hume's philosophy in relation to problem of moral responsibility.

Key-words: Moral Responsibility; Freedom; Necessity; Naturalism.

LISTA DE ABREVIATURAS

T	Tratado da natureza humana
E	Investigação sobre o entendimento humano
M	Investigação sobre os princípios da moral
M Ap	Apêndices da Investigação sobre os princípios da moral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. NATURALISMO E CÉTICISMO NA MORAL.....	12
1.1. O PAPEL DO SENTIMENTO NA FILOSOFIA DE HUME.....	12
1.2. SENTIMENTO E MORALIDADE.....	19
1.3. DESAFIO CÉTICO CONTRA O SENTIMENTO MORAL.....	29
2. LIBERDADE E NECESSIDADE.....	33
2.1. O PROBLEMA DA LIBERDADE E NECESSIDADE	33
2.2. O PROJETO DE RECONCILIAÇÃO HUMEANO.....	43
2.2.1. Sobre a Necessidade da Matéria.....	44
2.2.2. Sobre a Necessidade das Ações Humanas.....	49
2.2.3. Sobre a Liberdade das Ações Humanas	57
3. NECESSIDADE E RESPONSABILIDADE MORAL	61
3.1. A NECESSIDADE É ESSENCIAL PARA A RESPONSABILIDADE MORAL	63
3.2. O RACIOCÍNIO ESPECULATIVO NÃO ANULA O SENTIMENTO MORAL	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

INTRODUÇÃO

Na filosofia moral se discute, entre outras questões, quais são as condições e a natureza da responsabilidade moral. Dentre os vários aspectos debatidos, a liberdade é um dos mais controversos e parece ser a característica essencial da ação moral (ALBIERI, 2003, p. 114).

A questão se torna embaraçosa quando nos propomos a explicar em que consiste a liberdade. Parece que nas operações da matéria não encontramos liberdade, mas apenas necessidade. Os movimentos da matéria são causados por condições suficientes e não poderiam ser outros dadas as mesmas circunstâncias (nas circunstâncias 'x', o movimento 'y' deve ocorrer necessariamente). Ao considerarmos as ações da nossa mente e os movimentos do nosso corpo, no entanto, nos sentimos livres da necessidade. Imaginamos, após realizarmos uma ação, que poderíamos ter escolhido agir de outra maneira dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Não sentimos que houvesse condições suficientes para a ação. Contudo, é possível que a nossa sensação de liberdade seja falsa e que as nossas ações ocorram necessariamente tal como as operações da matéria, ou seja, a partir de condições suficientes. Comprometer a liberdade, parece, comprometeria a responsabilidade moral.

É sabido que Hume argumenta a favor da doutrina da necessidade nas ações humanas. Tanto no *Tratado da natureza humana*¹ quanto na *Investigação sobre o entendimento humano*², Hume investiga a questão da liberdade e necessidade e chega à conclusão de que as ações voluntárias são tão necessárias quanto as operações da matéria. Como consequência, não deve existir nas ações humanas a liberdade compreendida enquanto ausência de necessidade. Tendo em vista a defesa humeana da doutrina da necessidade, a presente pesquisa tem por objetivo geral investigar as condições e a natureza da responsabilidade moral na filosofia de Hume.

A pesquisa teve como ponto de partida o artigo do professor Paul Russell publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sob o título "Hume on Free Will". Neste texto, Russell identifica pelo menos duas interpretações da concepção de Hume sobre a responsabilidade moral: a clássica e a naturalista. A posição clássica compreende que os esforços de Hume em articular as condições da responsabilidade

¹ De agora em diante, apenas *Tratado*.

² De agora em diante, apenas *Primeira Investigação*.

moral devem ser compreendidos, principalmente, na compatibilidade lógica dos conceitos de liberdade e necessidade. Uma vez que a liberdade é considerada uma condição para a responsabilidade moral, a solução humeana consistiria em defender um tipo de liberdade, a liberdade da espontaneidade. Uma vez que esta liberdade é compatível com a necessidade, a responsabilidade moral estaria assegurada não obstante o determinismo das ações. A interpretação naturalista, por sua vez, reivindica o sentimento moral como essencial para a discussão. Entende-se que, na filosofia de Hume, responsabilizar moralmente um agente equivale a considerá-lo como objeto próprio do sentimento moral de aprovação ou desaprovação de alguém. Quando aprovamos ou reprovamos uma pessoa por sua ação, a responsabilizamos por ela. Aprovar e reprovar pessoas são duas percepções da mente. Essas percepções são sentimentos internos que se formam no observador diante do seu objeto próprio. Trata-se dos sentimentos morais. Os conceitos de liberdade e necessidade são apresentados como conceitos importantes para a responsabilidade moral, mas não apenas por sua compatibilidade e de forma isolada dos demais tópicos da filosofia de Hume (de sua teoria das paixões, por exemplo). Sua importância diz respeito ao funcionamento do aparato psicológico humano na produção dos sentimentos morais, na medida que tanto a liberdade quanto a necessidade são condições sem as quais esse aparato psicológico não funciona corretamente e impede que as pessoas sejam responsabilizadas por suas ações (RUSSELL, 2020).

Para Russell, Hume antecipou muitos pontos do debate contemporâneo sobre a responsabilidade moral, principalmente no que diz respeito à abordagem de P. F. Strawson. Esta abordagem, denominada de 'naturalismo', diz respeito ao papel dos sentimentos e instintos naturais da espécie humana para lidar com os problemas céticos. Há problemas para os quais a natureza não deixou a resolução sob a responsabilidade do raciocínio. Assim são os problemas a respeito da existência do mundo exterior, do nosso conhecimento de outras mentes, da justificativa da indução e da realidade do passado. Embora não possamos fornecer uma justificativa racional completa para a nossa crença a respeito desses assuntos, tampouco podemos abandoná-la, de maneira que é inútil toda a argumentação a fim de justificar algo que a natureza já estabeleceu como certo. Argumentar dessa maneira é super intelectualizar o que deve ser suposto em todos os nossos raciocínios. De igual maneira, esta abordagem diz respeito ao papel do sentimento moral para lidar com o problema da responsabilidade moral diante do determinismo das ações. Para

Strawson, tanto o compatibilismo clássico quanto o libertarismo erram ao super intelectualizar o problema da responsabilidade moral. A abordagem naturalista de Strawson para superação do problema da responsabilidade moral – abordagem esta que Strawson atribuí a Hume – consistiria em pressupor os sentimentos morais e as atitudes reativas naturais diante dos comportamentos humanos, uma vez que se trata de sentimentos e atitudes inevitáveis (RUSSELL, 2020; STRAWSON, 2008).

Tendo como hipótese de trabalho a interpretação naturalista da concepção de Hume sobre a responsabilidade moral, estabelecemos como objetivos específicos desta pesquisa 1) investigar em que medida a filosofia de Hume pode ser compreendida enquanto um naturalismo, 2) investigar em que consiste o desafio cético da moralidade em um mundo governado pela necessidade e 3) investigar o papel que o sentimento moral ocupa na filosofia de Hume frente ao problema da responsabilidade moral. Estes objetivos foram distribuídos na pesquisa da seguinte maneira.

A investigação sobre o naturalismo humeano, bem como sobre a relação entre os sentimentos naturais e a filosofia moral de Hume estão descritas na primeira e segunda seção do capítulo primeiro. Afirmamos a existência de um naturalismo na filosofia de Hume tanto pela referência do filósofo às operações inevitáveis da natureza (paixões e sentimentos) para estabelecer o que o raciocínio não é capaz de fazer, quanto pela tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais.

Ainda no primeiro capítulo, na terceira seção, descrevemos em que consiste o desafio cético contra os sentimentos morais em um mundo governado pela necessidade. Na ocasião veremos que a liberdade da indiferença, que nega a doutrina da necessidade, é uma possível resposta para a superação deste desafio. Por isso, no segundo capítulo, após uma introdução do debate sobre a liberdade e a necessidade, apresentamos o motivo pelo qual Hume não aceita a liberdade da indiferença como forma de superação do desafio. Segundo Hume, este tipo de liberdade é tanto contrário às definições inteligíveis de liberdade e necessidade quanto contrário à vida prática, pois constantemente consideramos as causas e a regularidade das ações humanas para a vida em sociedade.

No terceiro capítulo, descrevemos o papel que o sentimento moral ocupa na filosofia de Hume frente ao problema da responsabilidade moral. Para tanto, dois argumentos foram desenvolvidos a partir de dois sentidos do naturalismo humeano.

Na primeira seção, a partir da teoria das paixões de Hume, consideramos as condições para a ocorrência do sentimento moral. Nosso objetivo é investigar em que medida são as doutrinas da necessidade e liberdade, tal como defendidas por Hume, um empecilho ou uma condição sem a qual não é possível o exercício do sentimento moral e, conseqüentemente, da responsabilidade moral. Nesta seção, o naturalismo de Hume diz respeito à tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Na segunda seção, a partir de uma análise conjunta da filosofia de Hume e de Strawson, consideramos a natureza inevitável dos sentimentos morais, bem como a impotência do raciocínio especulativo frente à força do sentimento moral. O naturalismo humeano é exibido na medida em que a razão, embora não possa justificar ou validar os sentimentos morais diante do determinismo das ações, tampouco pode negá-los, e uma vez que estes sentimentos são inevitáveis, o que precisamos é pressupor sua validade em todos os nossos raciocínios.

1. NATURALISMO E CÉTICISMO NA MORAL

Existe a opinião de que a responsabilidade moral é inadequada em um mundo governado pela necessidade. Poderíamos considerar moralmente responsável o agente que não pudesse evitar uma determinada ação dadas as mesmas circunstâncias internas e externas? Mas, em que consiste a responsabilidade moral, ou, o que torna o agente responsável moralmente? Partimos do pressuposto que, na filosofia de Hume, responsabilizar moralmente um agente equivale a considerá-lo como o objeto próprio do sentimento moral de aprovação ou desaprovação de alguém. Existem circunstâncias apropriadas para que os sentimentos morais sejam despertados e, assim, o agente seja responsabilizado pela ação. Com isso quero dizer que não são em todas as circunstâncias que os sentimentos morais são considerados adequados. Alguém que realizou uma ação considerada imoral, mas foi coagido externamente, embora seja considerado a causa imediata da ação, não é considerado de todo responsável por ela. Os nossos sentimentos morais, nesses casos, são atenuados devido a não encontrarmos a causa da ação no caráter ou na disposição permanente do agente. Sendo assim, é mister considerarmos em que consiste este sentimento moral, como e quando ele ocorre na espécie humana. Tendo o primado do sentimento moral na investigação do problema da responsabilidade moral, o presente capítulo foi estruturado da seguinte maneira. Na primeira seção examinaremos o papel que o sentimento natural exerce na filosofia geral de Hume e, a partir disso, em que medida sua filosofia pode ser considerada um naturalismo. Na segunda seção, analisaremos qual é a relação entre os sentimentos naturais e a filosofia moral de Hume, a fim de descrever a natureza dos sentimentos morais. Por fim, na terceira seção, investigaremos em que consiste o desafio cético da moralidade em um mundo governado pela necessidade. Para este capítulo, nos auxiliarão os comentários de Kemp Smith (1905A, 1905B, 2005), J. L. Mackie (1995), Plínio Junqueira Smith (1995), H. O. Mounce (1999), Barry Stroud (2005), P. F. Strawson (2008), Paul Russell (2020) e Broadie e Smith (2022).

1.1. O PAPEL DO SENTIMENTO NA FILOSOFIA DE HUME

Na Introdução do *Tratado*, Hume cita alguns filósofos que já estavam desenvolvendo o que ele denomina de uma nova base para a ciência do homem: "Sr. Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Sr. Hutcheson, Dr. Butler etc." (T 0.7/22). De

acordo com Kemp Smith, o que há de comum na maioria dos nomes citados é a busca do fundamento da moral na “economia da alma humana” e a defesa da “doutrina do senso moral”, que se trata de um “conhecimento imediato da distinção entre virtude e vício, um conhecimento relacionado mais ao sentimento do que a razão” (SMITH, 2005, p. 19).

Para alguns comentadores, a maior influência de Hume procede dos escritos de Hutcheson. Segundo J. L. Mackie, Hutcheson foi o imediato predecessor de Hume na escola do senso moral (MACKIE, 1995, p. 24). Para Alexander Broadie e Craig Smith, não há dúvidas de que a filosofia moral de Hume tenha sido influenciada por Hutcheson (BROADIE e SMITH, 2022). De acordo com Kemp Smith, a filosofia de Hume não inicia a partir da discussão sobre o entendimento humano exposta no livro I do *Tratado*, mas sim a partir de uma preocupação eminentemente moral, que ganhou novos tons por meio do contato de Hume com as obras de Hutcheson³ (SMITH, 2005, p. 18).

A influência de Hutcheson parece ter sido marcada pela teoria de que as nossas distinções morais são baseadas no sentimento e não na razão. Nas edições inglesas de 1748 e 1750 da Primeira *Investigação*, Hume faz referência a Hutcheson como aquele que trouxe uma nova percepção sobre o fundamento das distinções morais, pois, até então, o conhecimento da distinção entre o vício e a virtude era considerado fundamentado na mesma faculdade que possibilita a diferenciação entre a verdade e a falsidade. A novidade de Hutcheson é que a moralidade está fundamentada no *sentimento* e *gosto* particular de cada ser, não pertencendo à natureza das coisas:

Mas um filósofo tardio (Sr. Hutcheson, *nota de rodapé da edição*) tem nos ensinado, por meio dos mais convincentes argumentos, que a moralidade não diz respeito sobre a natureza das coisas, mas é inteiramente relativa ao sentimento ou gosto de cada ser particular; da mesma forma que as distinções do doce e amargo, quente e frio, ocorrem por meio de sentimentos particulares de cada órgão do sentido. Percepções morais, portanto, não

³ De acordo com Kemp Smith, a publicação de duas obras de Hutcheson ocorreu logo antes do início do período que Hume descreve como “o novo cenário do pensamento”, em 1729. Essas obras são *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de 1725, e *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations upon the Moral Sense*, de 1728. Além disso, avalia Kemp Smith, dois tratados de Hutcheson contêm uma antecipação de muitas das principais doutrinas de Hume sobre crítica, moral e filosofia geral, quais sejam, *Concerning Beauty, Order, Harmony, Design* e *Concerning Moral Good and Evil*, ambos de 1725 (SMITH, 2005, p. 18).

devem ser classificadas com as operações do entendimento, mas com os gostos e sentimentos (E 1.14)⁴.

Este modo de pensar sobre o fundamento das distinções morais aparece no terceiro livro do *Tratado*, no qual Hume declara que dizer de uma ação ser ela viciosa nada mais significa do que *experimentar uma sensação ou sentimento* de censura ao contemplá-la. Portanto, o vício e a virtude não são qualidades nas ações, mas percepções na mente. Hume compara esta descoberta na filosofia moral com aquela na filosofia natural, de acordo com a qual os sons, cores, calor e frio, não são qualidades dos objetos, mas percepções da mente, e diz que “essa descoberta na moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas” (T 3.1.1.26/508-9).

Para Kemp Smith, a adesão à doutrina de Hutcheson sobre o fundamento das distinções morais repousar sobre os sentimentos pode não ser necessariamente o fator que abriu as portas para o ‘novo cenário do pensamento’ humeano, contudo, a declaração de Hume sobre essa doutrina ser considerada ‘um progresso considerável nas ciências *especulativas*’ indica algum tipo de ruptura e progresso em seu próprio pensamento. De acordo com Kemp Smith, é possível no mínimo demarcarmos que um dos pontos centrais desse ‘novo cenário do pensamento’ humeano diz respeito à compreensão de que as distinções morais não são derivadas de um *insight* ou de evidências racionais, mas tão somente de sentimentos morais (SMITH, 2005, p. 20).

Ora, se as nossas distinções morais são baseadas nos sentimentos, e se a natureza, sendo assim tão generosa, providenciou para nós uma constituição para dela obtermos determinados sentimentos na contemplação de certos caracteres, poderíamos considerar, para além do campo da moral, que ela realizou a mesma tarefa no âmbito teórico? Isto é, podemos considerar que os nossos juízos sobre questões de fato e existência são juízos baseados em crenças que, por sua vez, resultam de determinados sentimentos e inclinações naturais da mente humana, providenciados pela natureza?

Uma das conclusões de Hume no campo teórico é bem conhecida e diz respeito aos nossos juízos de causalidade. Segundo Hume, a ideia de causalidade não tem sua origem no conhecimento imediato da *conexão necessária* entre o objeto

⁴ AMYAS MERIVALE. Hume Texts Online, 2023. Texts. Disponível em: <<https://davidhume.org/texts/e/1v>>. Acesso em: 22 de abr. de 2023. Versão disponível no site davidhume.org, desenvolvido e mantido por Amyas Merivale, onde os textos são editados por Amyas Merivale e Peter Millican.

denominado causa e o objeto denominado efeito, ou, do conhecimento do *poder* existente na causa que implica necessariamente o seu efeito. Por qualquer uma das vias possíveis do conhecimento – experiência ou demonstração – não alcançamos nenhuma informação sobre a *conexão* ou *poder* das relações causais. No entanto, uma vez que temos a crença de que os objetos de uma relação causal estão conectados, a ideia de causalidade deve ter sua origem em outro lugar. Segundo Hume, por meio da regularidade dos objetos – isto é, da experiência de conjunção constante entre o objeto denominado causa e o objeto denominado efeito – e da constituição da natureza humana por meio do princípio do hábito – com o qual concluímos que o futuro será semelhante ao passado – nós passamos a ter uma propensão a esperar o objeto denominado efeito sempre que aparece o objeto denominado causa. Essa propensão é um sentimento na mente, e é sobre este sentimento que se fundamenta a crença de que tais objetos estão conectados. A conexão dos objetos, portanto, não é conhecida no mundo, mas sentida na mente (E 7.28/113-4).

Tal crença, por isso, é um ato mais propriamente da parte sensitiva que da parte cogitativa da natureza humana (T 1.4.1.8/216-7). No entanto, embora não tenhamos uma fundamentação racional para os juízos causais, nem por isso suspendemos estes juízos na vida diária. Até mesmo o cético realiza julgamentos dessa espécie para viver. O sentimento sobre o qual a crença está fundada é forte o suficiente para fazer vencer as dúvidas e qualquer suspensão dos juízos causais, pois, a natureza, “por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir”, e aqueles que, sobre esta questão, argumentaram contra o ceticismo total, debateram sem antagonista ao tentar estabelecer por argumentos “uma faculdade que a natureza já havia implantado em nossa mente, tornando-a inevitável” (T 1.4.1.7/216).

De forma semelhante, é difícil provar a existência dos corpos por meio das vias possíveis do conhecimento. Embora ninguém duvide seriamente da existência dos corpos a menos que seja acometido por alguma doença, os filósofos podem, se quiserem, se debater para provar por argumentos algo que a natureza já estabeleceu como certo. Pois, por uma inclinação, natural acreditamos na existência dos corpos, ainda que passássemos o dia ouvindo os bons argumentos do cético. Para Hume, é inútil debater sobre a existência dos corpos, pois, esta é uma questão que, por ser demasiado importante, a natureza não deixou à nossa escolha e nem confiada aos

nossos raciocínios incertos. A existência dos corpos deve ser suposta em todos os nossos raciocínios (T 1.4.2.1/220).

Nesse sentido, entendo que os sentimentos naturais são importantes tanto para o campo da moral, ao fundamentar as distinções morais, quanto para o campo teórico, ao justificar crenças naturais que não podem ser justificadas pela razão. Com isso, parece que Hume fornece um tipo de resposta ao cético por meio do apelo às operações inevitáveis da natureza humana na produção de sentimentos naturais.

Ainda assim, é ponto pacífico entre seus comentadores que Hume, ao longo da história da filosofia, tenha sido considerado um filósofo cético (SMITH 1995, p. 18; MOUNCE, 1999, pp. 1-2; GARRET, 2005, p. xxv-xxvi; REID, 2013, pp. 23-31). Por outro lado, alguns comentadores defendem que Hume não deve ser considerado um cético, mas sim um filósofo naturalista, compreendendo por este termo a importância do papel atribuído por Hume à força da natureza, dos instintos e dos sentimentos naturais ao lidar com os problemas céticos. Nesta perspectiva, o dito “ceticismo humeano” deve ser minimizado, e mesmo a compreensão do filósofo sobre sua obra ser cética deve ser considerada um floreio literário.

Para Kemp Smith, é injusta a caricatura cética atribuída a Hume, pois, que não leva em consideração o que é mais característico em sua filosofia: a concepção “naturalista” do ser humano caracterizada pela subordinação da razão aos sentimentos e instintos humanos. Essa subordinação ocorre na medida que a razão não pode justificar características últimas da nossa experiência (a natureza da conexão causal, a existência dos corpos, julgamentos morais e estéticos etc.), mas também não pode negá-las, pois, que se encontram fundamentadas em crenças e juízos naturais inevitáveis, por isso, devem estar além do alcance da dúvida cética e supostas em todo raciocínio (SMITH, 1905A pp. 149-160). Para P. F. Strawson, Hume pode ser considerado um filósofo naturalista por sua tentativa de superar o desafio cético, não por meio de argumentos, mas neutralizando as dúvidas céticas por meio do apelo às operações irresistíveis da natureza humana. Segundo Strawson, Hume exerceu em seus textos o duplo papel de “arqui-cético” e de “arqui-naturalista” (STRAWSON, 2008, p. 13). Para Mounce, a epistemologia humeana exhibe o “naturalismo” na medida que nega os pressupostos do ceticismo total, quais sejam, que os nossos raciocínios possuem mais autoridade do que as nossas atitudes e sentimentos naturais, bem como que as dúvidas céticas levantadas pela razão devem ser solucionadas somente pela razão (MOUNCE, 1999 pp. 32-48). Para Stroud, a

primazia da natureza (imaginação ou paixão) sobre a razão é todo ponto por trás da teoria “naturalista” (não cartesiana) de Hume (STROUD, 2005, p. 248).

Com o desenvolvimento da interpretação naturalista fazendo apelo à força da natureza, dos instintos e dos sentimentos naturais como sendo a parte essencial da filosofia de Hume, a interpretação cética teve de sofisticar-se. Plínio Junqueira Smith comenta que, para a interpretação cética reformulada, Hume teria rejeitado um tipo específico de ceticismo, que é denominado em sua obra de ceticismo total ou excessivo. Contudo, o naturalismo de Hume, isto é, seu apelo à força da natureza, dos instintos e dos sentimentos naturais para se opor ao ceticismo excessivo, deve ser compreendido como um ceticismo pirrônico corrigido, e não como a negação de todo e qualquer tipo de ceticismo em sua obra (SMITH, 1995, p. 22). Assim, vemos que na Primeira *Investigação* Hume denomina de cética não somente as dúvidas sobre a relação de causalidade (E 4 “Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento”), mas também a solução ocasionada pelo instinto natural do hábito (E 5 “Solução cética dessas dúvidas”). A consideração pela força da natureza, dos instintos e dos sentimentos naturais, portanto, é o que vai distinguir o ceticismo de Hume do ceticismo total que, por sua vez, é desatento à força da natureza. Essa consideração modera o pirronismo tradicional e conduz a filosofia de Hume ao ceticismo mitigado (*Ibidem*, p. 164, 168). Segundo Plínio Junqueira Smith, a interpretação naturalista que desconsidera ou minimiza o seu ceticismo erra tanto por não levar em consideração que Hume se via como um cético, quanto por realizar uma distinção rígida entre uma fase negativa (ceticismo) e uma fase positiva (naturalismo) na filosofia de Hume⁵, sem considerar a unidade do argumento humeano (*Ibidem*, pp. 168-97). De forma contrária, a interpretação cética considera que não há dois momentos na filosofia de Hume (isto é, um momento cético, menos importante, e um momento naturalista, considerado essencial), mas apenas um, caracterizado por um ceticismo mitigado que leva em consideração a força da natureza ao filosofar sobre a vida comum. Portanto, para Plínio Junqueira Smith, não há distinção entre “ceticismo”

⁵ De acordo com Kemp Smith, o ensino positivo do livro I do *Tratado* é que a natureza providenciou uma constituição humana que fundamenta os nossos juízos sobre questões de fato e existência, pois, que estes juízos são baseados em crenças que, por sua vez, resultam de determinados sentimentos e inclinações naturais da mente humana. O ensino negativo é que a razão, sozinha, não pode justificar os julgamentos estéticos, morais, bem como as crenças naturais (SMITH, 2005, pp. 43-44). Stroud (2005) realiza divisão semelhante, e quando trata da causalidade em Hume, divide em dois capítulos: “Causalidade e a inferência do observado para o não-observado: A fase negativa” (Capítulo 3) e “Crença e a ideia de conexão necessária: A fase positiva” (Capítulo 4).

e “naturalismo” na filosofia de Hume, e deve-se considerar que o ceticismo humeano é um naturalismo (*Ibidem*, p. 168, 197).

Com suas especificidades, tanto a interpretação naturalista quanto a interpretação cética reconhecem o importante papel dos sentimentos e da força da natureza para vencer o ceticismo total ou excessivo. Não pretendendo o aprofundamento nas minúcias do debate entre as interpretações da obra de Hume, penso que podemos nos dar por satisfeitos pelo reconhecimento de ambas as abordagens sobre a existência de um naturalismo na obra de filósofo, bem como o seu importante papel para fazer oposição a um tipo de ceticismo.

Além deste sentido de naturalismo, há outro que diz respeito ao programa de investigação da ciência do homem. Na introdução do *Tratado*, Hume propõe que, a fim de que se possa alcançar melhores resultados e algum grau de certeza nas ciências particulares, faz-se necessário, em primeiro lugar, o estabelecimento de um fundamento sólido sobre a natureza humana, isto é, sobre a mente humana, seus poderes e faculdades. É preciso, antes de tudo, que os seres que raciocinam se tornem eles mesmos um dos objetos sobre os quais raciocinam. Segundo Hume, este conhecimento da natureza humana, tal como o conhecimento das ciências naturais, não seria alcançado senão por uma investigação pautada na experiência, observação e na rejeição de qualquer hipótese que pretendesse explicar as “qualidades originais e últimas da natureza humana” sem consultar “experimentos cuidadosos e precisos” (T 0.1-10/19-24).

Assim como já estava ocorrendo nas ciências naturais, Hume propõe o mesmo método de raciocínio para a ciência do homem. Enquanto as ciências naturais já estavam sendo desenvolvidas sobre este método de raciocínio desde Bacon, a ciência do homem havia alcançado este mérito recentemente, com Locke, Hutcheson e outros. É a este programa que faz referência o segundo sentido de naturalismo apresentado aqui. O programa naturalista de Hume aparece explicitamente no subtítulo do *Tratado*, o qual diz “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”. Segundo Stroud, o programa naturalista de Hume tinha como finalidade conhecer o motivo pelo qual os homens pensam, sentem e agem da maneira como fazem, bem como o que faz com que eles tenham a visão de mundo que tem. As questões que aparecem a Hume são compreendidas enquanto questões empíricas sobre a natureza humana, cuja única forma de respondê-las é por meio da observação e inferências (STROUD, 2005, p. 222).

Na presente seção, fizemos algumas considerações sobre a importância dos sentimentos e inclinações naturais. Vimos que um sentido do naturalismo humeano pode estar associado a estes sentimentos e inclinações quando suas operações são inevitáveis, muito embora a razão não tenha a capacidade de justificá-las. Por outro lado, vimos que o naturalismo humeano pode ser compreendido em seu programa de investigação da ciência do homem, cujo fundamento é a experiência e a observação. Ambos os sentidos de naturalismo nos auxiliarão a compreender como, em alguma medida, pode ser enfrentado o problema da responsabilidade moral frente ao determinismo das ações na filosofia de Hume. Este enfrentamento ocorrerá em duas vias, pautando-se nos dois sentidos de naturalismo apresentados. O que ambos têm em comum é o papel que o sentimento moral exerce neste enfrentamento.

Na próxima seção veremos a relação que se estabelece entre os sentimentos naturais e a filosofia moral de Hume. Nosso objetivo é descrever a natureza dos sentimentos morais. Na ocasião veremos que tanto a teoria da ação, no que diz respeito aos motivos que influenciam a vontade, quanto as distinções morais estão fundadas nas paixões e sentimentos naturais.

1.2. SENTIMENTO E MORALIDADE

Segundo Hume, a maior parte da filosofia moral antiga e moderna está fundada na concepção da superioridade da razão em relação às paixões quando o assunto diz respeito à condução da humanidade na vida virtuosa. Todo aquele que deseja viver de modo virtuoso deve conformar suas ações aos ditames da razão. Conforme descreve Hume, “a eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratadas nas cores mais vantajosas”, ao passo que “a cegueira, a inconstância e o caráter enganoso da paixão foram salientados com o mesmo vigor” (T 2.3.3.1/449). Em oposição a este tipo de filosofia moral, Hume compreende que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (T 2.3.3.4/451). Esta célebre afirmação ocorre no contexto no qual Hume estabelece dois postulados básicos de sua filosofia moral.

Primeiro, que a razão sozinha não pode ser o motivo de uma ação, uma vez que as verdades descobertas pela razão não podem impulsionar a uma ação a menos que haja uma impulsão precedente decorrida da paixão. Lembremos que, de acordo com a filosofia de Hume, a razão se exerce por demonstração ou por probabilidade, isto é, mediante a descoberta das relações abstratas entre as ideias ou mediante a

descoberta das relações entre os objetos na realidade, sendo que estes últimos nós conhecemos apenas mediante a experiência e por meio do princípio da causalidade. Dificilmente se dirá que as verdades demonstrativas podem impulsionar a alguma ação. Um puro cálculo matemático, por exemplo, não impulsiona ninguém a agir a menos que atue em função de algum fim dado na experiência. Um comerciante calcula a soma do lucro mensal a fim de decidir se realizará ou não novas reformas em sua loja. No que se refere ao raciocínio sobre probabilidades, digo, a descoberta das relações de causa e efeito no mundo, as informações descobertas somente nos influenciam à medida que o objeto sobre o qual a razão opera nos afete pela perspectiva da dor ou prazer, gerando em nós uma aversão ou propensão ao objeto. Se um colega descobre um meio de adquirir *sushi* pela metade do preço e me informa, a descoberta em si não me coloca em ação na direção do objeto a menos que a perspectiva de vir a sentir prazer por causa do objeto me faça sentir uma propensão em relação a ele. Hume explica no Apêndice da *Investigação sobre os princípios da moral*⁶ que “o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela” (T 2.3.3.3/450).

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 (M Ap 1.21/378).

Segundo, e como consequência do primeiro, que a razão não pode se opor à paixão na direção da vontade. Como consequência, pois, se a razão sozinha não pode nos impulsionar a nenhuma ação, tampouco pode nos impulsionar a uma ação contrária àquela impulsionada pela paixão. Como consequência, temos que “nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário” (T 2.3.3.4/450). Quando dizemos que a razão se opõe à paixão na direção da vontade, estamos dizendo que a paixão é contrária à razão. No entanto, dizer que algo é contrário à razão significa dizer que há uma contradição entre a ideia e o objeto que ela representa. A paixão, no entanto, é uma existência original e, como tal, não possui a qualidade representativa de ser a cópia de outra existência. Portanto, uma vez que a paixão não representa qualquer objeto, não podemos dizer dela estar em

⁶ De agora em diante, apenas ‘Segunda *Investigação*’.

contradição ou embate com a razão⁷. Outro motivo comum para a suposição do embate da razão contra as paixões diz respeito à confusão que muitos realizam entre o exercício da razão e a operação das paixões calmas. Segundo Hume, uma vez que no exercício da razão não há produção de emoção sensível, e que as paixões calmas operam com igual tranquilidade e sem causar desordem na alma, uma é confundida com a outra, pois, “supomos que sua natureza e seus princípios são os mesmos porque suas sensações não são evidentemente diferentes” (T. 2.3.3.8/453). Assim, quando as paixões calmas se opõem às paixões violentas, frequentemente se diz, erroneamente, que houve a prevalência da razão sobre as paixões. A prevalência das paixões calmas sobre as violentas é parte do que se denomina de firmeza de caráter em algumas pessoas, e, embora sejam classificadas como paixões, produzem pouca emoção na mente, e são conhecidas mais por seus efeitos que pela emoção que produzem (T 2.3.3.8,10/453,454).

Com isso, fica estabelecido que as ações humanas, componente essencial da moralidade, estão fundadas nas paixões e não na razão⁸. Ora, é notório que a nossa espécie realiza juízos morais sobre as ações humanas, sejam estes juízos direcionados às próprias ações ou às ações de outras pessoas. Por meio de um juízo moral podemos considerar que se trata de um vício realizar uma ação para satisfazer uma paixão, e, por este motivo, declinamos. Nesses casos, o juízo moral influencia a vontade para evitar a ação da paixão. Por isso, é mister investigar se o juízo moral é o produto de uma atividade da razão, pois, caso seja, devemos considerar que nos juízos morais pode haver uma contrariedade da razão em relação às paixões na direção da vontade, e que, por vezes, prevalece a razão sobre as paixões. Essa é, portanto, a próxima investigação de Hume, a saber, descobrir se as nossas distinções morais são fundadas na razão. A partir dessa investigação entenderemos a natureza do sentimento moral.

Segundo Hume, “aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes” (T 3.1.1.3/496). Uma vez que as percepções se dividem em

⁷ Há um sentido no qual, de forma abrangente, mas não assertiva, dizemos que a razão é contrária à paixão. Isso ocorre quando a ideia do objeto que nos afeta pela paixão do medo ou da esperança, por exemplo, é uma ideia falsa, ou, quando buscamos alcançar os fins de uma determinada paixão empregando meios inadequados. Nesses casos, filosoficamente falando, podemos dizer que não existe uma contrariedade da razão em relação à paixão, mas tão somente em relação aos juízos que acompanham a paixão (T 2.3.3.6/452).

⁸ Conforme descreve Hume na Primeira *Investigação*: “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” (E 8.7/123).

impressões e ideias, os juízos morais devem se encontrar em um desses dois tipos. Não se pode encontrar o fundamento das distinções morais nas relações de ideias, pois, uma vez que essas relações se estendem aos objetos irracionais e inanimados, seguir-se-ia que estes objetos também deveriam participar da moralidade, o que está em desacordo com a nossa experiência moral ordinária:

Escolhamos um objeto inanimado qualquer, como um carvalho ou um olmo; e suponhamos que, ao deixar cair suas sementes, ele produza logo abaixo de si um broto que, crescendo gradativamente, acaba por encobrir e destruir a árvore mãe. Pergunto, pois, se neste caso falta alguma relação que possa ser descoberta no parricídio ou na ingratidão. A primeira árvore não é a causa da existência da segunda, e esta última a causa da destruição da primeira, do mesmo modo que um filho quando mata seu pai? (T 3.1.1.24/506).

Tendo em vista esta impossibilidade, é um bom argumento considerar que as nossas distinções morais só podem estar fundamentadas nas impressões, que, por sua vez, se dividem em impressões de reflexão e impressões de sensação. Ora, é notório que o vício e a virtude não podem ser encontrados nos objetos das nossas sensações. Para comprovar isso, basta tomar uma ação reconhecidamente viciosa ou virtuosa e verificar que nela não podemos encontrar o fato ou a existência real que denominamos de vício ou virtude⁹:

Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de vício. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto (T 3.1.2.26/508).

Resta-nos, portanto, as impressões de reflexão. Com isso, devemos considerar que a moralidade está relacionada a um sentido interno:

⁹ Hume fornece vários outros argumentos para comprovar que as distinções morais não estão fundadas na razão. Com base nos postulados precedentes (que a razão sozinha não pode ser um motivo para produzir ou impedir uma ação) é possível concluir que os juízos morais não são derivados da razão, visto que eles comumente influenciam as paixões e as ações humanas (T 3.1.1.6/497). Além disso, uma vez que a razão é a descoberta da verdade ou da falsidade, e que as nossas volições, ações e paixões são realidades originais, sendo, portanto, incabível serem consideradas verdadeiras ou falsas, segue-se que a virtude moral não pode ser a conformidade com a razão, nem a depravação moral a contrariedade em relação a ela: “as ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais” (T 3.1.1.10/498). Trata-se de um equívoco, igualmente, considerar que um “erro de fato” ou um “erro de direito” sejam a fonte das distinções morais. Por “erro de fato” compreende-se que as distinções morais são baseadas na veracidade ou falsidade dos juízos do entendimento que acompanham os juízos morais, considerados causas ou efeitos destes últimos; se assim fosse, não haveria diferença moral entre, por exemplo, empregar os meios inadequados para apanhar uma fruta ou empregar os meios inadequados para cometer um homicídio. O “erro de direito”, por sua vez, supõe a existência de um certo e errado anterior ao juízo, sobre o qual este se fundamenta; desse modo, a origem da moralidade anterior ao juízo precisa ser explicada (T 3.1.1.13-14/500).

(...) O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para o nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não da razão. Está em nós, não no objeto (T 3.1.2.26/508).

A natureza das impressões do vício e da virtude e a forma como estas impressões atuam na humanidade diz respeito ao sentimento agradável na contemplação da virtude e o sentimento desprezível na contemplação do vício. Eis a natureza dos nossos sentimentos morais. Estes sentimentos são de um tipo específico, particular, pois há muitas coisas que nos são agradáveis ou desagradáveis sem, contudo, associarmos um julgamento moral. O prazer é um termo genérico, no qual cabem tipos distintos de sentimentos, embora semelhantes. Ainda que um bom vinho e uma bela melodia nos deem prazer, não dizemos que o vinho é harmonioso ou que a música é saborosa. E nem mesmo todo sentimento de dor ou prazer que é derivado de uma ação é do tipo peculiar segundo o qual julgamos moralmente. Uma ação virtuosa que prejudique o meu negócio pode gerar em mim um sentimento de dor, enquanto uma ação viciosa que me beneficie pode gerar um sentimento de prazer. Segundo Hume, “é somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mal” (T 3.1.2.4/512).

Para explicar de maneira suficiente o vício e a virtude, segundo Hume, basta explicar de que princípio derivam a dor e o prazer que sentimos e que distinguem entre o bem e o mal morais. Para Hume, o princípio que dá origem a maior parte das nossas distinções morais é a simpatia, que pode ser resumida na capacidade humana de converter em uma impressão (paixão) a ideia de uma paixão que outra pessoa está sentindo. Vejamos brevemente uma explicação deste princípio.

No *Tratado*, encontramos a explicação da simpatia pela primeira vez no livro sobre as paixões, quando Hume analisa este princípio para explicar um fenômeno que é uma das causas do orgulho e da humildade, qual seja, o nosso apreço pelo elogio e estima dos outros (T 2.1.11). Hume explica que a simpatia é o princípio pelo qual convertemos a ideia da paixão que outra pessoa sente em uma paixão em nós mesmos. É natural nos sentirmos tristes pela observação da tristeza de outra pessoa, assim como alegres pela sua felicidade. Além disso, a nossa felicidade depende, em alguma medida, do que acreditamos ser os sentimentos das outras pessoas em relação a nós mesmos. Em alguma medida, esses sentimentos são comunicados

entre os membros da espécie humana. Mas, como chegamos a formar a ideia da paixão em outra pessoa? E como a ideia se transforma em uma impressão em nós mesmos? Segundo Hume, este movimento pode ser explicado pela simpatia, a qual, por sua vez, fundamenta-se em outros princípios e relações. Uma dessas relações é a causalidade. É notório que não observamos diretamente as paixões das outras pessoas. Portanto, a ideia dessas paixões deve ser comunicada a nós de outra maneira. São as expressões do rosto, gestos e palavras de uma pessoa que fornecem a ideia da paixão que nela opera. É por meio de uma inferência¹⁰ de causa e efeito que somos informados da existência da paixão, pois, as expressões do rosto e palavras de uma pessoa são os efeitos dessa paixão (T 2.1.11.4/352).

A transformação da ideia da paixão em uma impressão é possível, pois não existe uma diferença qualitativa nas percepções da mente denominadas ideias e impressões, sendo que a diferença ocorre somente no grau de força e vividez. Portanto, uma mudança no grau de força e vividez pode acarretar uma transformação no tipo de percepção (T 2.1.11.6/353). Essa transformação ocorre de forma instantânea, e pode ser explicada da seguinte maneira. Temos uma impressão e consciência forte e vívida do eu, bem como dos objetos que se relacionam conosco. Quanto mais distante se encontra o objeto em relação a nós, mais pálida é a sua concepção. Por outro lado, quanto mais próximo o objeto se encontra em relação a nós, mais forte e vívida é a sua concepção na imaginação. Ora, as paixões da espécie humana são semelhantes em toda a humanidade. Não há nenhuma paixão que possa ocorrer em outra pessoa que já não tenhamos experimentado em algum grau. Essa semelhança entre as paixões faz com que tenhamos alguma familiaridade e proximidade com os sentimentos dos outros, e possamos conceber a ideia da paixão de outra pessoa em maior grau de vividez, já que se relacionam de alguma maneira com o eu¹¹. No entanto, somente a relação de semelhança não é suficiente, pois, os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência sobre nós quando elas estão muito distantes de uma relação conosco. A relação de contiguidade se faz necessária. Quanto mais próxima de nós é uma pessoa, mais nos importamos com seus

¹⁰ “A semelhança e a contiguidade não são relações desprezíveis, sobretudo quando, por uma inferência de causa e efeito e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo” (T 2.1.11.4/352).

¹¹ “Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco pela semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma ideia vívida se converte facilmente em uma impressão” (T 2.2.7.2/403).

sentimentos, e, conseqüentemente, a ideia desses sentimentos se torna mais vívida pela proximidade com o eu. Ora, todas essas relações unidades (causalidade, semelhança e contigüidade), fazem com que a vividez com que concebemos as impressões da nossa própria pessoa sejam transmitidas à ideia das paixões das outras pessoas, de maneira que concebemos essas ideias em um grau mais forte e vívido a ponto de que ocorra a transformação da palidez da ideia à vividez da impressão (T 2.1.11.4-6/352-3).

Em suma, podemos dizer que o princípio da simpatia nos capacita a sentir, em algum grau, o que o outro está sentindo. Assim, por meio deste princípio aprovamos qualidades mentais que são úteis ou agradáveis ao seu possuidor ou àqueles que convivem com ele, pois, o prazer que essas qualidades mentais proporcionam nos é transmitido por meio da simpatia. Pelo mesmo motivo, reprovamos aquelas qualidades mentais que são prejudiciais ou desagradáveis ao seu possuidor ou àqueles que com ele convivem. As qualidades mentais agradáveis ou úteis nós denominamos de virtudes, enquanto de vícios denominamos as qualidades mentais desagradáveis ou prejudiciais. Eis a origem da nossa distinção entre o bem e o mal moral (T 3.3.1.7/615).

Para Hume, as virtudes e vícios podem ser de dois tipos: naturais ou artificiais. As virtudes naturais ocorrem quando as ações agradáveis ou úteis decorrem das paixões que exercem uma força usual e comum na espécie humana. Por exemplo, o amor parental. Esta paixão, além de ser útil à prole, é uma paixão comum na espécie humana. A falta do amor parental é considerada um vício, pois, além de sua falta ser prejudicial à prole, sua presença na humanidade ocorre com força usual e comum. A imaginação espera encontrar esta paixão nos agentes humanos e, quando se depara com a sua falta, sofre uma agressão que, associada à prejudicialidade da falta da paixão, causa o sentimento de dor ou desprazer de que se constitui a nossa reprovação moral. Assim, quando o nosso sentido do dever segue o curso natural das paixões, podemos considerar a existência das virtudes naturais (T 3.2.1.18/524). Existem alguns deveres, no entanto, para os quais não encontramos uma paixão correspondente na natureza humana. São estes os deveres que Hume denomina de virtudes artificiais, os quais exigem maior proeminência do pensamento e da reflexão para a consideração de sua moralidade. As virtudes artificiais passam a ser valorizadas à medida que os homens refletem sobre a sua utilidade para a vida em sociedade, pois, naturalmente não há nenhuma paixão na natureza humana que

corresponda a essas virtudes. São assim as virtudes da fidelidade, justiça, veracidade, integridade e outros princípios semelhantes a estes (M Ap 1.2/367-8).

A simpatia é o fundamento das virtudes artificiais, pois, uma vez que essas virtudes têm como objetivo tão somente o bem da sociedade, elas só podem nos agradar por meio desse princípio. As virtudes naturais, aquelas que decorrem das paixões naturais na espécie humana, também possuem a tendência para o bem da sociedade, e de forma muito mais notória do que as virtudes artificiais. Estas são consideradas benéficas para a sociedade quando suas ações são consideradas como um todo, ao passo que aquelas possuem uma tendência para o bem da sociedade em cada ato isolado¹². Ora, uma vez que o fundamento das virtudes artificiais é a simpatia porque essas virtudes têm como objetivo o bem da sociedade, muito mais devemos considerar a simpatia como o fundamento das virtudes naturais, visto que a sua tendência para o bem da sociedade é manifesta em cada isolado, sendo muito mais perceptível à imaginação. Não se deve, portanto, buscar um outro princípio para explicá-las se a simpatia o faz de forma suficiente. Contudo, também existem virtudes morais que não produzem um benefício para o público, mas somente para a pessoa que a possui. Nesses casos, a virtude moral também nos agrada por meio do princípio da simpatia, ao considerarmos o prazer que esta pessoa obtém da qualidade que possui. Assim, por meio do princípio da simpatia, o sentimento de prazer ou dor específico da moralidade provém de quatro fontes distintas: das qualidades imediatamente agradáveis ou úteis à pessoa que as possui, e das qualidades imediatamente agradáveis ou úteis à sociedade (T 3.3.1.30/630-1).

Para completar a explicação sobre o tipo do sentimento que ocorre nos juízos morais, consideremos, brevemente, o funcionamento do sistema das paixões humanas na produção de sentimentos morais¹³. Quando observamos uma qualidade moral que causa prazer, se esta qualidade está em nós, desperta-se a paixão do orgulho, ao passo que, se está em outrem, é a paixão do amor que é excitada. Semelhantemente, se o vício é encontrado em nosso coração ou no de outro agente,

¹² O ato isolado de justiça na devolução de uma grande soma de dinheiro a um homem avaro em detrimento de sua devolução a um filantropo certamente não traria grandes benefícios para a sociedade quando considerado por si mesmo. Contudo, este ato isolado, julgado segundo regras gerais de justiça, contribui para a manutenção do sistema de justiça, tão importante para a sociedade. É, portanto, no sistema e não nos atos particulares, que se encontra o valor das virtudes artificiais. Por outro lado, cada ato isolado de virtude natural contribui para o bem da sociedade.

¹³ Uma descrição mais distinta da teoria das paixões de Hume foi realizada no início da primeira seção do capítulo três.

são as paixões da humildade ou do ódio que são estimuladas, respectivamente. De acordo com Hume, aprovar ou reprovar pessoas constitui-se num tipo de amor ou ódio, mas de forma mais fraca e imperceptível¹⁴ (T 3.3.5.1/654).

Em suma, a respeito da natureza do sentimento moral podemos dizer que: 1) o juízo moral se constitui em uma impressão de reflexão, isto é, um sentimento ou sentido interno da mente humana; 2) a natureza dessa impressão diz respeito a um sentimento específico de prazer que ocorre na percepção das qualidades mentais que denominamos de virtude, bem como um sentimento específico de dor que ocorre na percepção das qualidades mentais que denominamos de vício; 3) o princípio do qual derivam a dor e o prazer específicos do sentimento moral é a simpatia, por meio do qual sentimos, em alguma medida, o prazer ou a dor que sente o possuinte de uma qualidade mental, ou as pessoas que convivem com ele (familiares e amigos em particular ou a sociedade em geral), ao considerarem o fato dessa qualidade mental ser agradável ou desagradável, útil ou prejudicial ao seu possuinte ou aqueles que com ele convivem; 4) as virtudes são considerados naturais quando decorrem das paixões usuais e comuns da espécie, enquanto as virtudes artificiais decorrem do uso da reflexão para a consideração da utilidade das ações para a vida em sociedade, ações estas que não possuem uma paixão natural enquanto motivo da ação; 5) por meio do mecanismo das paixões indiretas, o prazer ou a dor que pela simpatia são produzidos em nós na percepção de uma qualidade mental é convertido em um tipo de amor ou ódio à pessoa que possui essa qualidade, sendo que este tipo de amor ou ódio nada mais é do que um apreço ou desprezo, uma aprovação ou censura, da qual se constitui o nosso juízo moral.

Se o nosso juízo moral se constitui em um sentimento, podemos nos perguntar qual é a medida da razão neste processo. Na Segunda *Investigação*, Hume sugere que a razão e o sentimento atuam juntos nos juízos morais, mas cada qual tendo um papel específico. A exemplo, belezas de espécie natural despertam um prazer imediato no observador, enquanto outros tipos de beleza exigem raciocínio e reflexão. Este último é o caráter das belas artes, nas quais, inclusive, julgamentos estéticos podem ser corrigidos ou aprimorados pelo uso da razão. Segundo Hume, a beleza moral pode ser equiparada, em algum nível, com a beleza das belas artes, pois, que

¹⁴ “É verdade que, em algumas ocasiões, o apreço e o desprezo surgem em lugar do amor e do ódio; mas trata-se, no fundo, das mesmas paixões, apenas diversificadas por algumas causas (...)” (T 2.2.2.10/371).

em seus julgamentos se faz necessário o uso do raciocínio e reflexão para um sentido moral adequado (M 1.9/229-30).

A importância da razão se dá, pois, antes de emitir o juízo moral sobre uma ação se faz necessário analisar todas as circunstâncias e objetos que se relacionam com aquela ação: se desconhecemos se o falecido foi agressor ou não, como podemos emitir um juízo assertivo sobre quem o matou? No entanto, após todas as circunstâncias e relações serem conhecidas, a razão não tem mais nenhum papel a realizar. O passo final ocorre mediante o julgamento moral, que não se trata de nenhum novo objeto ou relação que pudesse ser descoberta pela razão, mas tão somente de uma nova impressão de afeto ou desagrado que surge na mente após a consideração de todos os objetos e relações (M Ap 1.11/372-3; 1.21/377-8). A razão, portanto, não pode, sozinha, determinar o valor moral de um objeto, antes, é o sentimento moral que possui essa finalidade. Nem mesmo no caso das virtudes artificiais a determinação do valor moral do objeto ocorre por meio da razão *sozinha*, pois, embora a razão nos forneça a descoberta das ações que são úteis, se a utilidade nos fosse indiferente, igualmente o seriam as ações. É necessário um sentimento para estabelecer a nossa preferência pelas ações que são úteis, de modo que, por meio da razão, descobrimos a tendência das ações e, por meio da simpatia, estabelece-se a nossa preferência por aquelas que são úteis e benéficas para a sociedade. Tal sentimento nada mais é do que “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” (M Ap 1.3/369).

Conforme foi dito no início da presente seção, Hume estabelece dois postulados básicos para uma teoria da ação. Primeiro, que a razão sozinha não pode ser o motivo para uma ação e, segundo, que a razão sozinha não pode se opor à paixão na direção da vontade. O juízo moral pode ser um motivo para se opor à paixão na direção da vontade. Com isso, consideramos que se o juízo moral fosse o resultado de uma atividade da razão, teríamos que em alguns momentos é possível que a razão se oponha à paixão na direção da vontade. No entanto, após a investigação, Hume chegou à conclusão de que os nossos juízos morais são fundados no sentimento natural e, portanto, não invalidam os seus postulados, ao contrário, os ratificam, pois, nada pode se opor a uma paixão a não ser uma paixão contrária.

Com isso, fizemos uma importante análise da natureza do sentimento moral na filosofia de Hume. Uma vez estabelecida a importância dos sentimentos e paixões

tanto para uma teoria da ação em Hume, quanto para o fundamento das distinções morais, e tendo descrito a natureza dos sentimentos morais, penso que podemos, agora, considerar o desafio cético contra os sentimentos morais em um mundo governado pela necessidade.

1.3. DESAFIO CÉTICO CONTRA O SENTIMENTO MORAL

O tópico principal da presente pesquisa é a responsabilidade moral em Hume. Na seção anterior lidamos com o sentimento moral, pois, na filosofia de Hume, responsabilizar moralmente um agente equivale a considerá-lo como o objeto próprio do sentimento moral de aprovação ou desaprovação de alguém (RUSSELL, 2020). Esta relação estreita entre a responsabilidade moral e o sentimento moral ocorre, pois, as circunstâncias nas quais os nossos sentimentos morais são produzidos são as mesmas circunstâncias nas quais consideramos moralmente responsáveis os agentes. Eis uma breve explicação sobre essas circunstâncias.

Segundo Hume, somente uma pessoa pode se tornar o objeto do sentimento moral de alguém. Quando uma ação desperta este sentimento, isso acontece porque realizamos a conexão da ação e da pessoa que a realizou, conexão esta que ocorre na imaginação do espectador. As ações humanas são temporárias e perecíveis, elas acontecem e se dissipam em um instante. Por isso, para que haja uma conexão forte entre a ação e a pessoa, suficiente para a produção de sentimentos morais, não basta que a ação decorra da pessoa enquanto causa imediata da ação, mais do que isso, é necessário que a ação se conecte a algo duradouro na pessoa. Esta conexão forte entre a ação e a pessoa ocorre quando as ações são causadas por uma disposição permanente (duradoura) em seu caráter ou disposição. Assim, uma ação, embora temporária e perecível, firma-se na pessoa que a realizou, pois o caráter ou disposição da pessoa é permanente e duradouro. Ora, também são estas as circunstâncias nas quais consideramos os agentes responsáveis por suas ações. Tanto é assim que as pessoas são menos *censuradas* e *responsabilizadas* por ações fortuitas ou realizadas por ignorância do que por aquelas que são premeditadas, pois, os motivos das primeiras são temporários e não dizem respeito ao caráter como um todo, ao passo que uma ação planejada decorre de uma disposição permanente no caráter do agente. Por isso, visto que as circunstâncias e condições são as mesmas,

responsabilizar moralmente um agente equivale a considerá-lo como o objeto próprio do sentimento moral de aprovação ou desaprovação de alguém (E 8.30/140-1).

O desafio cético a que me refiro no título desta seção está bem sintetizado pelo filósofo Peter Frederick Strawson na obra *Ceticismo e Naturalismo*. Consiste em que os nossos sentimentos morais podem ser considerados inadequados ou carentes de justificação racional dentro de uma perspectiva determinista das ações humanas, isto é, segundo a doutrina da necessidade. De acordo com esta doutrina, as ações humanas não poderiam ser outras dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Por não haver liberdade, considera-se que no máximo poderíamos dizer que as ações nos causam prazer e dor, mas jamais gratidão e ressentimento. Geralmente, quando uma ação é realizada apenas porque o agente não tem outra opção de escolha, embora nos beneficie ou prejudique diretamente, causando prazer ou dor, os sentimentos de gratidão e ressentimento tendem a ser enfraquecidos. Por outro lado, se o agente tinha opções de escolha à disposição no momento da ação e, ainda assim, decide realizar uma ação para nos beneficiar ou prejudicar, então haverá uma maior tendência de que a ação produza em nós sentimentos de gratidão ou ressentimento. Os sentimentos morais parecem mais adequadamente relacionados com ações livres. Por isso, se a tese do determinismo das ações fosse verdadeira, entende-se que haveria um problema tanto para o conceito de responsabilidade moral quanto para as práticas de aprovação e reprovação moral, pois os sentimentos morais seriam considerados inadequados ou carentes de justificação racional (STRAWSON, 2008, pp. 43-4).

Na tentativa de enfrentar este problema e conferir razoabilidade aos sentimentos morais, tem sido sugestiva a ideia de que os seres humanos possuem uma liberdade tal que nega o determinismo das ações, uma espécie de motor não causado que forneceria a base justificadora para os sentimentos morais que experimentamos diante das ações humanas. Essa tentativa de enfrentamento do problema considera que os sentimentos de gratidão e ressentimento, bem como outros sentimentos morais, passariam a ser razoáveis se considerássemos que a pessoa que é objeto desses sentimentos poderia ter evitado ou realizado uma ação contrária a que foi realizada dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Embora esta seja uma ideia sugestiva, os seus proponentes (também chamados de libertaristas) precisam responder de maneira inteligível em que consiste esta liberdade, e se encontram com dificuldades de fazê-lo.

Eis o dilema. Se os seres humanos não possuem o tipo de liberdade mencionado no parágrafo anterior (liberdade de causas), e suas ações, como consequência, ocorrem a partir de condições suficientes, então devemos negar a validade ou racionalidade dos nossos sentimentos morais e, por conseguinte, da responsabilidade moral. Assim, temos que, ou negamos o determinismo das ações para afirmar a validade dos sentimentos morais ou afirmamos o determinismo das ações e negamos a validade desses sentimentos.

Ora, de um ponto de vista filosófico alinhado com a perspectiva de Hume, há um problema tanto em negar a validade ou racionalidade dos sentimentos morais quanto em negar o determinismo das ações. Por um lado, o vício e a virtude se constituem em um fato, objeto do sentimento (T 3.1.1.26/508). Enquanto tal, não pode ser considerado contrário à razão, pois um fato é uma existência original e não uma representação (T 2.3.3.6/452). Por outro lado, atribuir ao ser humano um tipo de liberdade que nega a causalidade das ações seria, para Hume, tanto contrário ao pensamento teórico, que investiga a origem das nossas ideias de liberdade e necessidade, quanto contrário à vida prática, uma vez que constantemente consideramos as causas e a regularidade das ações humanas para a vida em sociedade.

Desenvolveremos dois argumentos a fim de mostrar como é possível, em alguma medida, compatibilizar a responsabilidade moral e a doutrina da necessidade na filosofia de Hume. Ambos os argumentos exibem o papel que o sentimento moral ocupa na filosofia de Hume frente ao problema da responsabilidade moral e serão apresentados a partir dos dois sentidos do naturalismo humeano já descritos nesta pesquisa. Em detalhes, estes argumentos serão desenvolvidos no terceiro capítulo. Mas segue-se um breve resumo.

O primeiro argumento diz respeito ao exame das condições dos sentimentos morais. Por isso, nos leva diretamente à teoria das paixões de Hume. A partir da explicação do mecanismo das paixões por meio do qual os sentimentos morais são produzidos, perceberemos a importância da doutrina da necessidade em função deste mecanismo. Ora, se a doutrina da necessidade é essencial para a explicação do mecanismo por meio do qual são produzidos os sentimentos morais, e sendo estes sentimentos o meio pelo qual responsabilizamos os agentes, temos então que a doutrina da necessidade é essencial para a responsabilidade moral. O naturalismo de Hume neste argumento diz respeito à tentativa de introdução do método experimental

de raciocínio nos assuntos morais, pois, Hume investiga, por meio da observação e experiência, o funcionamento dos nossos sentimentos morais e, a partir desse método experimental de raciocínio, conclui que os sentimentos morais não poderiam ser produzidos a não ser que as ações humanas tivessem alguma relação causal com o caráter do agente da ação. O segundo argumento diz respeito ao caráter inevitável dos sentimentos morais. A espécie humana tem um comprometimento com estes sentimentos e a aceitação de uma tese geral do determinismo das ações não pode enfraquecê-los. Questiona-se que, embora os sentimentos morais não sejam enfraquecidos pela aceitação da tese do determinismo das ações, seria racional suspendermos estes sentimentos por causa de uma suposta inadequação em mantê-los diante da aceitação da tese do determinismo. Contudo, não está ao alcance da razão humana escolher suspender ou manter esses sentimentos. O naturalismo humeano é exibido na medida em que a razão, embora não possa justificar ou validar os sentimentos morais diante do determinismo das ações, tampouco pode negá-los, e uma vez que estes sentimentos são inevitáveis, o que precisamos é pressupor sua validade em todos os nossos raciocínios.

Ora, fora dito que os libertaristas se encontram com dificuldades para responder de maneira inteligível em que consiste a liberdade de causas. Por isso, no próximo capítulo desta pesquisa examinaremos a questão da liberdade e necessidade, e serão apresentadas algumas dessas dificuldades. Também no segundo capítulo apresentaremos os argumentos de Hume a favor tanto da doutrina da necessidade quanto da liberdade de espontaneidade ou liberdade hipotética. Na ocasião, veremos em mais detalhes o motivo pelo qual atribuir ao ser humano um tipo de liberdade que nega a necessidade das ações é um problema tanto conceitual quanto prático.

2. LIBERDADE E NECESSIDADE

Na tentativa de enfrentar o problema da responsabilidade moral e conferir razoabilidade aos sentimentos morais, tem sido sugestiva a ideia de que os seres humanos possuem uma liberdade tal que nega o determinismo das ações. Esta liberdade seria a base justificadora para os sentimentos morais que experimentamos diante das ações humanas. Os sentimentos de gratidão e ressentimento, bem como outros sentimentos morais, passariam a ser razoáveis se considerássemos que a pessoa que é objeto desses sentimentos poderia ter evitado ou realizado uma ação contrária a que foi realizada dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Esta ideia, embora sugestiva, parece fraca de um ponto de vista filosófico, uma vez que os seus proponentes precisam responder de maneira inteligível em que consiste esta liberdade, e se encontram com dificuldades de fazê-lo. A fim de elucidar essas dificuldades, o presente capítulo tem por objetivo investigar em que consiste o problema da liberdade e necessidade, bem como a maneira como Hume se coloca no debate por meio do seu projeto de reconciliação entre a liberdade e a necessidade. O capítulo foi estruturado da seguinte maneira. A primeira seção é uma introdução ao problema da liberdade e necessidade a partir de três autores: Edwards (1958), Taylor (1969) e Costa (2000). A segunda seção é uma reconstrução do projeto de reconciliação humeano, na qual nos auxiliarão os comentários de Brike (1974, 1988A, 1988B), Guimarães (1999), Smith (1905), Stroud (2005), Danowski (2006), Limongi (2009), Millican (2010) e Chibeni (2012). No que diz respeito ao texto do filósofo, buscarei, neste capítulo, uma análise mais restrita da Primeira *Investigação* (Seção VIII) e do *Tratado* (Livro II, Parte III).

2.1. O PROBLEMA DA LIBERDADE E NECESSIDADE

Richard Taylor, na obra *Metafísica* (1969), distingue entre as concepções de realidade e a própria realidade, e diz que nossas concepções de realidade podem ser equivocadas e imprecisas, no entanto, a própria realidade não participa desses erros. A própria realidade é aquilo que a realidade é, independente de nossas imprecisões¹⁵.

¹⁵ O erro no conhecimento do objeto parece ser algo puramente humano. Mas parece que o objeto não participa desse erro. O objeto, enquanto tal, não pode ser verdadeiro ou falso. Verdade ou falsidade seriam próprios dos juízos sobre o objeto, ou seja, das concepções humanas sobre a realidade. O objeto, nesse caso, seria a própria realidade. Essa distinção parece ser bem razoável, contudo, a

Mas o que faz a realidade ser aquilo que ela é nesse exato momento? O fato dela ter sido exatamente o que foi no momento anterior. Para responder o motivo pelo qual isso acontece, Richard Taylor faz uso do conceito de necessidade:

Porque o mundo, no momento anterior, era precisamente aquilo que era nesse momento. Dado, exatamente, aquilo que ocorreu antes, o mundo, ao que parece, não poderia ser agora outra coisa senão aquilo que é. E o que era um momento antes, em todas as suas partes maiores e nas mais minúsculas, foi consequência do que ocorreu um momento antes desse momento, e assim por diante, até o princípio do mundo, se acaso teve um princípio, ou através de um passado infinito, se acaso o teve. Em qualquer caso, o mundo tal como é agora, e cada uma de suas partes, e cada pormenor de cada uma das partes, parece ser o único mundo que podia ser agora, dado exatamente aquilo que foi (TAYLOR, 1969, p. 54).

O pensamento exposto por Taylor é, em alguma medida, sofisticado. Dificilmente se ouvirá algo do tipo ao conversar com as pessoas que não se ocupam de pensamentos complexos como esse. Dificilmente, porém, se encontrará uma pessoa que negue, na prática, a ideia exposta na citação. O nosso modo de pensar reflete essa ideia, pois não imaginamos que eventos ocorram sem relação com condições anteriores. A todo momento relatamos acontecimentos passados a fim de explicar eventos presentes. Quando ouvimos um ruído não esperamos que tenha ocorrido a partir do nada, ao contrário, procuramos uma causa, ou seja, um evento anterior ao ruído. Uma pessoa simples, ao sentir alguma dor estranha, logo procura um médico na esperança de que este possa lhe dar um diagnóstico, ou seja, a causa da dor, bem como o remédio que resultará em seu alívio. Um lavrador, ao perceber uma grande quantidade de pragas em sua lavoura, não demora em procurar um mercado de venenos para combatê-las.

Parece evidente que não temos dificuldade de explicar o funcionamento de objetos animados e inanimados, e até mesmo o nosso organismo, a partir de relações necessárias de causa e efeito. Na prática, acreditamos nisso quando buscamos um diagnóstico médico. Mas o que dizer sobre os nossos pensamentos e movimentos do

realidade em si também é uma concepção humana e, portanto, passível de ser uma concepção equivocada. Pode-se dizer, por exemplo, que não existe uma realidade para além das nossas percepções (solipsismo). Contudo, parece que isso seria contrário a todos os nossos sentimentos e crenças mais naturais, pois dificilmente alguém poderia sustentar tal pensamento em todos os momentos da vida, ou mesmo em um dia inteiro. É claro que apelar aos sentimentos e crenças naturais carece de justificação, pois estes também podem estar equivocados. Aliás, quem garante que o desenvolvimento das nossas capacidades sensitivas ao longo dos milênios fornece alguma garantia para crenças verdadeiras, e não tão somente para uma melhor adaptação com fins de sobrevivência? Em que pese a discussão da realidade em si e de nossas representações seja interessantíssima (e embaraçosa), não gostaria de adentrá-la. Faço uso desse trecho de Taylor a fim de elucidar o conceito de necessidade, como ficará claro na sequência.

corpo? Podemos imaginar que nossas ações e pensamentos são livres dessa necessidade. Essa imaginação pode ocorrer, entre outros motivos, por uma sensação de liberdade que temos ao agir ou pensar. Imaginamos que poderíamos ter agido de forma diferente dadas as mesmas circunstâncias e que, portanto, não houve condições suficientes para aquela ação. Admitindo a liberdade, concluímos que nossas ações e pensamentos não são causalmente determinados.

De acordo com Cláudio Costa, se todos os eventos são determinados, e sendo nossas ações eventos, elas não podem ser livres no sentido de uma ação não determinada. Por outro lado, se admitirmos que nossas ações são livres no sentido de uma ação não determinada, não é verdade que todos os eventos são determinados. Agora, se admitirmos que todos os eventos são determinados, e mesmo assim somos agentes livres, não podemos compreender por liberdade uma ação não determinada. Nesse último caso, liberdade e necessidade devem ser compatíveis. As três alternativas foram defendidas e receberam um nome na história da filosofia. A primeira, segundo a qual não somos agentes livres, é denominada de determinismo. A segunda alternativa, segundo a qual nem todos os eventos são determinados, abrindo uma exceção para muitas de nossas ações, pode ser denominada de libertarismo. A terceira alternativa, que defende que liberdade e determinismo são compatíveis, pode ser denominada de compatibilismo. Essa última posição rejeita a ideia de liberdade enquanto ações não determinadas e altera o significado do termo liberdade¹⁶ (COSTA, 2000, p. 20).

Para o determinismo não faz sentido dizer que as nossas ações são livres, uma vez que todos os eventos são determinados causalmente por condições anteriores. Seus defensores argumentam que seria muito incrível que nossas ações não fossem causadas necessariamente, visto sermos produtos de uma evolução biológica natural. Além disso, em nossa vida prática nós não aceitamos a ideia de ações que tenham pouca relação com motivos, pois sempre buscamos razões para as ações humanas, sejam elas as nossas próprias ou as ações dos outros. Para o filósofo determinista, o sentimento de liberdade nada mais é do que uma ignorância acerca das causas das ações, e até mesmo quando pensamos que poderíamos ter agido diferente em uma

¹⁶ Costa também classifica o posicionamento de alguns filósofos de acordo com as três alternativas acima, e diz que a primeira alternativa foi mantida por filósofos como Spinoza, Schopenhauer e Henri D'Holbach; a segunda alternativa foi defendida, entre outros, por Agostinho, Kant e Fichte; e, por último, a terceira alternativa, foi mantida por filósofos como Hobbes, Hume e Mill (Cf. COSTA, 2000, p. 20).

determinada situação, consideramos tal coisa a partir de um sentimento, pensamento ou informação que surgiu após termos agido da maneira como agimos (COSTA, 2000, pp. 20-22).

Para o filósofo libertarista, o determinismo das ações é inaceitável por causa de suas consequências. Uma vez que as ações humanas são determinadas causalmente, o agente da ação não tem o poder de realizar outra ação dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Com isso, a responsabilidade moral fica comprometida, visto que não deve haver diferença entre uma pedra que, quando suspensa no ar, cai no chão e o agente que, de forma igualmente causal, realizou determinada ação. A relação causal pode ser mais complexa no último caso, mas não deixa, por isso, de ser uma relação causal. Da mesma maneira que não responsabilizamos a pedra por ter caído no chão, não devemos responsabilizar o agente da ação. Para o filósofo libertarista, nós simplesmente sabemos que somos livres. E uma ação não pode ser livre se for causada necessariamente. Logo, as ações livres postuladas por essa posição pressupõem ações não causadas, ou ações causadas por um estado íntimo que, por sua vez, não é causado (COSTA, 2000, pp. 22-23).

O compatibilismo pode ser entendido como a posição segundo a qual os seres humanos podem ser, ao mesmo tempo, livres e determinados em suas ações. A compatibilização é possível por causa da mudança no sentido do termo liberdade. Essa palavra perde o sentido de uma ação não causada necessariamente, e ganha o sentido de uma ação voluntária, ou seja, uma ação que decorre da vontade do agente, livre da coação e limitação externa ou interna. Dessa maneira, o filósofo compatibilista mantém-se fiel à proposição segundo a qual todo evento é determinado causalmente, não abrindo exceção para as ações, e, ao mesmo tempo, salvaguardando a noção de responsabilidade moral, a qual tem por condição o conceito de liberdade. O agente é responsável pela ação quando não constrangido a realizá-la por fatores externos ou internos, tendo como motivo da ação a sua própria vontade (COSTA, 2000, pp. 23-24).

O compatibilismo apresenta certas condições de coação e limitação externa ou interna que impedem a liberdade de ação do agente. Certamente não é livre a ação de alguém que passa fome por estar perdido em um deserto, pois existe uma limitação externa que força o agente a passar fome. Por outro lado, se Gandhi decide passar fome voluntariamente para libertar a Índia, então sua ação é considerada livre. No

entanto, não são consideradas livres todas as ações voluntárias, pois há também coação ou limitação interna. Por exemplo, se uma pessoa, influenciada por sugestão pós-hipnótica, abre a janela de casa trinta minutos após acordar da hipnose, embora possa fornecer um razoável motivo para isso (que está calor), existe uma limitação em sua racionalidade que a faz ignorar que, embora voluntária, sua ação não foi livre. O mesmo ocorre quando uma pessoa age influenciada por um delírio psicótico. A ação é voluntária e o agente pode fornecer um motivo para agir da maneira como agiu, mas sabemos, de forma intuitiva, que sua ação não foi livre. Para lidar com as limitações internas faz-se necessário determinar o que Sara Albieri denomina de “estado de pleno uso” da liberdade da ação, o qual é necessário para que haja plena responsabilidade moral e legal. Este estado compreende tanto a liberdade de constrangimentos externos quanto internos (ALBIERI, 2003, p. 120). Para Costa, trata-se de um estado em que as ações são realizadas por razões não-limitadoras ou plenas. Segundo Costa, é difícil definir o que sejam razões plenas, sendo seu caráter discernido de forma intuitiva quando comparamos ações que sofrem alguma limitação ou não. Costa fornece uma definição negativa de ação livre a fim de abarcar tanto as limitações externas quanto internas. Esta definição considera que a ação é livre quando o agente não é restringido fisicamente (passar fome em um deserto), ou, coagido em sua vontade (assinar um papel contra a sua vontade porque alguém o coagiu), ou, ainda, limitado em sua racionalidade (agir por sugestão pós-hipnótica ou por um delírio psicótico) (COSTA, 2000, pp. 25-6).

Tanto o determinismo quanto o compatibilismo aceitam a ideia segundo a qual as ações humanas são eventos determinados por condições anteriores. A diferença diz respeito à questão da liberdade e responsabilidade moral. Paul Edwards tece algumas considerações sobre essa distinção no texto *Determinismo Rígido e Moderado*. De acordo com Edwards, os deterministas podem ser distinguidos entre deterministas moderados e rígidos. Edwards denomina de determinismo moderado aquilo que Costa chamou de compatibilismo e determinismo rígido o que Costa chamou de determinismo¹⁷. Para os deterministas rígidos, não há liberdade. Para os deterministas moderados não existe contradição em dizer que os seres humanos são determinados e, algumas vezes, agentes livres, pois uma ação livre não significa uma ação indeterminada, mas sim uma ação que o agente não foi obrigado a realizar por

¹⁷ Edwards baseia esta distinção em um ensaio de William James, intitulado *The Dilemma of Determinism*.

uma coação. Sendo a liberdade um pressuposto para a responsabilidade moral, os deterministas moderados entendem que conciliam, além da necessidade e liberdade, a necessidade e a responsabilidade moral (EDWARDS, 1964, p. 141).

De acordo com Edwards, os deterministas moderados também se posicionam a favor da ideia segundo a qual o ser humano é capaz de transformar o seu próprio caráter por meio do desejo e esforço por tal transformação. O sujeito que tem o desejo de transformar o seu caráter terá mais facilidade nessa mudança, que acarretará a mudança de suas ações. Esse desejo e esforço de mudança podem ser percebidos, por exemplo, naqueles indivíduos que procuram atendimento em clínicas psiquiátricas a fim de se curarem de suas neuroses. Essa possibilidade de mudança no caráter e comportamento humano por meio de um desejo por tal mudança possibilita, na perspectiva compatibilista, os juízos morais acerca do caráter dos seres humanos (EDWARDS, 1964, p. 142).

Parece uma constatação singela dizer que o desejo de transformar o próprio caráter auxilia na mudança das ações. Tanto é assim que deterministas rígidos e moderados aceitam o fato empírico segundo o qual os desejos podem influenciar no curso de vida de uma pessoa. A divergência entre as posições surge a partir da consideração do determinismo moderado de que tal fato implica a possibilidade de juízos morais acerca do caráter dos agentes. Para os deterministas rígidos, a posição moderada age com arbitrariedade ao parar nos desejos dos seres humanos, pois, embora o ser humano possa ter o desejo de mudar o seu próprio caráter, tal desejo, em última instância, foi o resultado de fatores sobre os quais ele não teve controle. Embora se julguem livres por agirem como querem, não são livres para querer o que querem (EDWARDS, 1964, pp. 143-144).

O determinismo moderado postula a responsabilidade moral por causa da suposta liberdade que existe quando o agente realiza uma ação de acordo com a sua própria vontade, sem restrição ou constrangimento externos. Taylor nos propõe um exemplo visando desafiar tal posição. Diz que se encontrássemos um médico fisiologista inculcando em seu paciente um desejo de matar um transeunte qualquer, uma vez que o paciente executasse a ação de acordo com a sua vontade e sem constrangimentos externos no momento da ação, dificilmente diríamos que o paciente agiu de forma livre porque agiu conforme a sua vontade (TAYLOR, 1969, p. 69). Poderíamos dizer que o paciente foi coagido externamente por ocasião do experimento e que, portanto, embora a ação tenha decorrido da sua vontade, ela não

foi livre. Contudo, nos lembremos de que, segundo a perspectiva determinista, todos os eventos são causados, inclusive a vontade. Embora não por um médico fisiologista, a vontade, nessa perspectiva, deve ser determinada por diversos fatores externos. Por que somente o fator ‘médico fisiologista’ anula a responsabilidade? Talvez este fator, por ser mais explícito e direto em sua atuação sobre a vontade do agente, imprima em nossos sentimentos uma sensação de maior desconforto na prática de responsabilizar o agente. Mas se refletirmos, não há grande diferença entre este fator causal e todos os fatores causais que influem sobre a vontade humana a ponto de um anular a responsabilidade moral e os outros não.

Como vimos nas distinções gerais mais acima, uma alternativa para o determinismo, rígido ou moderado, é o libertarismo. Claudio Costa apresenta a teoria da agência como uma possibilidade de justificar a posição libertarista. Segundo essa teoria, o agente causa seus atos sem necessitar de condições antecedentes para justificar a ação. O responsável pela ação é o “eu”. Este “eu” é uma entidade capaz de iniciar uma ação sem ser causado e assemelha-se aos motores imóveis ou causas não causadas. No entanto, quando se questiona como tal coisa pode ser possível, é dito que não pode haver uma explicação, pois seria necessário analisar objetivamente o próprio eu para se obter explicações. Uma vez que tal coisa não seria possível a não ser pelo próprio eu, e uma vez que se o próprio eu analisasse objetivamente a si mesmo seria como se alçar sobre si mesmo pondo os pés sobre a própria cabeça, resta-nos a ignorância. Essa noção, segundo Costa, embora procure salvar a responsabilidade moral do agente, explica o que é obscuro por intermédio de uma noção mais obscura ainda (COSTA, 2000, pp. 22-23).

Taylor complementa a descrição da teoria da agência. A ação livre na teoria da agência é aquela segundo a qual as condições antecedentes da ação não são suficientes, sendo o agente, este ser autodeterminante, responsável por desempenhá-la. Taylor também reconhece que a teoria da agência implica uma noção metafísica um tanto quanto estranha: o “eu”. Segundo Taylor, é estranha, basicamente, por dois motivos. Primeiro, porque não temos a capacidade de saber se o ser humano é algo a mais do que um composto de coisas e processos físico-químicos, que atua de acordo com as leis da natureza. Tal conhecimento está para além dos limites do entendimento humano. Quer dizer, à margem dessa teoria, não existe nada que sugira a necessidade de buscar uma explicação metafísica segundo a qual o comportamento humano tem uma origem radicalmente diferente daquela encontrada em outros

objetos físicos. O segundo motivo é que a concepção de causalidade necessita ser ampliada, pois essa teoria postula que uma substância, que não é uma causa ou evento, cause eventos no mundo. O sujeito pode fazer com que algo ocorra, sem que outra coisa tenha o levado a fazê-lo. Tal concepção de causalidade, segundo Taylor, é muito diferente da concepção filosófica e comum de causa, que é “ser uma antecedente condição suficiente, ou conjunto de condições” (TAYLOR, 1969, pp. 76-8).

Se para Claudio Costa a teoria da agência é um desdobramento e justificativa do libertarismo, para Taylor são concepções diferentes. A teoria da agência não pode ser um desdobramento do libertarismo porque este é identificado como a ausência de causas para a ação, e aquela teoria postula uma causa da ação, qual seja, o “eu”. Trata-se, portanto, de uma teoria diferente do libertarismo. Para Taylor, a figura resultante da concepção libertarista, segundo a qual as ações não são causadas, se parece mais com um fantasma errante e desengonçado do que com um ser humano. O tipo de ação caracterizada pelo libertarismo não implica um comportamento livre, voluntário e responsável, como se deseja, mas sim um comportamento errático, impulsivo e irresponsável:

Suponhamos que o meu braço direito é livre, de acordo com esta concepção – isto é, que os seus movimentos não têm causa. Move-se neste ou naquele sentido, de tempos em tempos, mas nada causa esses movimentos. Algumas vezes, move-se vigorosamente para diante, outras para cima, outras para baixo; por vezes, deixa-se ir ao sabor da corrente, vagamente – todos esses movimentos são inteiramente livres e sem causa. Manifestamente, nada tenho a ver com eles; apenas acontecem e nem eu, nem qualquer outra pessoa, poderemos jamais dizer o que esse braço irá fazer a seguir. Poderá agarrar um bastão e desferi-lo na cabeça do transeunte mais próximo, para o meu espanto não menos que para o do agredido. Não fará sentido indagar por que ocorrem esses movimentos ou procurar alguma explicação para eles, pois nas condições supostas não existem explicações. As coisas acontecem simplesmente, sem causa alguma (TAYLOR, 1969, p. 71).

Por outro lado, embora a teoria da agência possa ser duvidosa e as noções nela contidas serem um tanto quanto misteriosas, Taylor a apresenta como a única de acordo com os “dados”. Esses dados, segundo o autor, possuem o consentimento comum da humanidade e são eles: a) que eu delibero e b) que, por vezes, me compete decidir o que fazer. Estes dados apontam para a teoria da agência, mas podem ser considerados uma ilusão, ou seja, talvez o ser humano jamais delibere, mas imagina que o faça (TAYLOR, 1969, pp. 78-79).

Para Taylor, é difícil definir o que seja deliberação. Dizer que deliberação se refere a pesar isto ou aquilo em nossa mente não transmite a ideia, a menos que já a conheçamos. Sendo assim, Taylor tenta circunscrever a deliberação através de quatro pressupostos que são necessários para que ela exista. Primeiro, só posso deliberar sobre o meu próprio comportamento, e nunca sobre o de outrem. Posso especular o que outra pessoa fará, mas não tenho a capacidade de deliberar se fará ou não tal coisa. Mesmo quando uma pessoa está sujeita às minhas ordens, e lhe ordeno alguma ação, a deliberação da ação foi realizada pelo próprio sujeito da ação. Segundo, só posso deliberar sobre coisas futuras. Assim, se estou sentado não posso deliberar sobre estar ou não sentado, bem como não posso deliberar se estava ou não sentado. Apenas posso deliberar se continuarei ou não sentado. Terceiro, não posso deliberar sobre o que farei se já sei o que vou fazer, pois aí não existe mais nada a deliberar. Por exemplo, se já inferi minhas ações de amanhã a partir de certos sinais ou se já decidi o que vou fazer. E quarto, não posso deliberar sobre o que vou fazer a menos que acredite que me compete decidir o que vou fazer. Assim, caso eu esteja sujeito às ordenanças de alguma pessoa, creio que não me compete deliberar o que vou fazer, apenas esperar para saber (TAYLOR, 1969, pp. 59-60).

Quais problemas os “dados” apresentam às teorias? Supostamente não apresentam problemas para a teoria da agência, uma vez que o ‘eu’ delibera quando lhe compete decidir o que fazer. A teoria libertarista, por sua vez, não se concilia com os dados, uma vez que um dos pressupostos para a deliberação é que só posso deliberar a respeito das minhas ações. Ora, ações que não têm causa, as quais são um movimento fortuito e errático, não podem ser consideradas minhas e nem estão no âmbito do meu poder (primeiro pressuposto). Para ambos os tipos de determinismo, a noção de que os eventos são causados por condições suficientes *parece* ser contrária aos dados de que ‘eu delibero’ e de que ‘algumas vezes me compete decidir o que fazer’. A série de condições é suficiente para que eu realize determinada ação e não outra, isto é, dadas as condições tenho diante de mim apenas a possibilidade de realizar uma determinada ação e não outra. Por isso, tenho uma primeira impressão de que não há deliberação no determinismo das ações. No entanto, por outro lado, posso considerar que mesmo sob condições suficientes para a ação preciso deliberar e decidir o que fazer, isto é, preciso pesar isto ou aquilo, calcular consequências etc., a fim de tomar uma decisão e realizar uma ação. Mesmo considerando que nas mesmas circunstâncias internas e externas eu não poderia

realizar outra ação, ou mesmo evitar a que foi realizada, ainda assim podemos considerar que houve uma deliberação, em que pese tenha sido determinada por condições suficientes.

Em cima da minha mesa há vários livros. Poderia imaginar a liberdade que gozo, neste momento, de pegar qualquer um deles e passar as próximas horas lendo. Imagino isso ao considerar que tenho livre as próximas horas, tenho fácil acesso aos livros e fui alfabetizado, além do meu interesse pelo assunto que os livros abordam e meu prazer pela leitura. Além dos livros, poderia abandonar o escritório para realizar exercícios físicos, tomar uma refeição, entre outras coisas. Dentre as possibilidades, me interessa nesse momento a *Poética* de Aristóteles, e passo as próximas horas lendo sobre a composição da tragédia. Quem negaria que deliberei? Contudo, em que pese a gama de possibilidades a minha ação foi uma só. Se esta ação decorreu de condições suficientes, poderia eu ter escolhido ler *Quincas Borba* de Machado de Assis? Parece-me que não. Logo, houve deliberação? Eu diria que sim, embora ela seja determinada por condições suficientes. Não haveria deliberação, imagino, se o professor de filosofia antiga me coagisse fisicamente à leitura da *Poética*.

Contudo, Taylor parece advogar uma posição contrária e oferece um bom argumento para isso. Dadas certas condições suficientes, tenho apenas a possibilidade de realizar uma ação e não outra. Se eu pudesse *saber* quais são essas condições, também saberia qual ação surgiria a partir delas. Tendo o conhecimento da ação já não poderia deliberar, visto que já conheço qual ação realizarei. Ninguém delibera sobre o que já sabe o que vai fazer (terceiro pressuposto da deliberação). Talvez possamos deliberar na ignorância das condições suficientes. Se desconheço as condições, desconheço também qual ação deverá ocorrer. Se desconheço a ação que vou realizar, parece então que posso deliberar sobre ela. A ignorância das condições, contudo, não implica que tais condições não existam. Por isso, para Taylor, é estranho pensar que a deliberação seja o fruto da ignorância sobre as condições suficientes de uma ação. Ele diz que a ignorância é uma condição para a especulação, inferência e palpite, e nada tem a ver com a deliberação. Se realizo uma ação, posso imaginar que deliberei realizá-la. Contudo, se conhecesse as condições suficientes que me levaram àquela ação, concluiria que a deliberação não passou de uma imaginação fruto da ignorância das causas (TAYLOR, 1969, p. 79). O problema do argumento de Taylor, na minha perspectiva, é que nós não conhecemos as condições

suficientes das nossas ações, e nem mesmo sabemos como seria se as conhecêssemos.

Não tendo em vista decidir sobre as posições, mas apenas introduzir o debate, podemos considerar até aqui quatro possíveis teorias divergentes acerca das ações humanas. O determinismo é a posição segundo a qual todas as ações humanas decorrem de condições suficientes e não há espaço para a liberdade. O compatibilismo, ou determinismo moderado, é a posição segundo a qual todas as ações humanas decorrem de condições suficientes, contudo, algumas ações podem ser livres. O libertarismo compreende que algumas ações humanas podem ser livres no sentido de uma ação não causada. A teoria da agência, por sua vez, é a posição segundo a qual as ações humanas podem ser livres no sentido de uma ação causada que não decorre de condições suficientes.

Na história da filosofia, Hume é caracterizado como um compatibilista – ou determinista moderado – pois realizou uma tentativa de conciliar a liberdade e a necessidade. Em sua filosofia, a conciliação entre a liberdade e a necessidade é marcada pelo princípio empirista segundo o qual todas as ideias derivam da experiência. A atribuição de definições ininteligíveis aos termos do debate – definições que ultrapassam os limites dados na experiência – é o que estaria trazendo complicações e arrastando a disputa por tanto tempo. É preciso, portanto, investigar as impressões que são a fonte das ideias de necessidade e liberdade a fim de demarcar os termos com definições precisas. A investigação realizada por Hume é o tema da próxima seção deste capítulo.

2.2. O PROJETO DE RECONCILIAÇÃO HUMEANO

O problema da liberdade e necessidade é discutido por Hume tanto no *Tratado* quanto na *Primeira Investigação*. No *Tratado*, a discussão está concentrada no livro sobre as paixões, na parte 3, onde Hume trata sobre a vontade e as paixões diretas, mais especificamente nas seções 1 e 2. Na *Primeira Investigação*, a discussão aparece na seção VIII, logo após a investigação sobre as ideias e as operações do entendimento. Em ambas as obras Hume constrói um argumento para sustentar que a necessidade está presente nas ações voluntárias assim como nas operações da matéria. Também defende uma espécie de liberdade, com a qual é possível compatibilizar a necessidade. O projeto de reconciliação entre a necessidade e a

liberdade aparece de forma explícita na Primeira *Investigação* (Cf. E 8.23/135). No *Tratado*, embora não esteja explicitamente descrito, está subjacente, principalmente pela afirmação do filósofo sobre sua defesa da liberdade da espontaneidade (Cf. T 2.3.2.1/443). Discorrer sobre os argumentos apresentados por Hume no que diz respeito ao seu projeto de reconciliação é o objetivo da presente seção.

2.2.1. Sobre a Necessidade da Matéria

Hume inicia a investigação sobre a ideia de necessidade dizendo: “admite-se universalmente que a matéria, em todas as suas operações, sofre a atuação de uma força necessária” (E 8.4/121). Isso quer dizer que todos os homens concordam com a doutrina da necessidade quando aplicada à matéria, que a humanidade não duvida da proposição segundo a qual todo efeito natural decorre necessariamente da energia de sua causa, de maneira que nenhum outro efeito poderia surgir naquelas circunstâncias particulares e, além disso, não duvida de que a direção e o movimento de cada corpo são prescritos com exatidão pelas leis da natureza.

Dada a admissão universal da doutrina da necessidade quanto aplicada à matéria, sua primeira investigação é considerar como chegamos a essa ideia. Parece certo que da observação de um mundo onde cada objeto fosse sempre inteiramente novo, sem similaridade com qualquer experiência passada, ou seja, um mundo onde os objetos não estivessem conectados uns aos outros por uma lei geral, jamais chegaríamos a nenhuma ideia de necessidade. No máximo, poderíamos dizer que um objeto ou acontecimento surgiu após o outro, mas não que estavam conectados ou que um produziu o outro. Nesse mundo haveria um problema para vários empreendimentos, entre eles as ciências, pois, haja vista a grande irregularidade que existiria nos acontecimentos do mundo, não se poderia fazer qualquer predição sobre os fenômenos da natureza. Embora não tenhamos a experiência cotidiana de um mundo irregular a fim de verificar se conseguiríamos, nele, chegar a formar a ideia de necessidade, parece bem óbvio, a partir de uma experiência de pensamento, que não poderíamos alcançar tal ideia. Se lembrarmos que Hume herda o princípio empirista segundo o qual todas as ideias têm sua origem na experiência, saberemos que é na experiência que Hume está buscando a origem da ideia de necessidade. Se essa ideia não poderia ter lugar em um mundo irregular, então é da uniformidade observada na natureza que ela surge.

Essa uniformidade diz respeito à *conjunção constante* observada entre os objetos que consideramos causa e efeito. O fogo sempre produz calor. São fenômenos distintos que estão constantemente conjugados. Contudo, embora os objetos que denominamos de causa e efeito sempre apareçam conjugados, não podemos dizer que se encontram *conectados*, pois assim não podemos percebê-los. Não percebemos a *conexão* dos objetos pois nossas faculdades nos permitem conhecer apenas suas qualidades sensíveis, as quais não nos fornecem nenhuma informação a respeito da conexão de um objeto com o outro. Qual é a conexão do fogo e do calor, perguntaria o filósofo. Para nós, acostumados que estamos a perceber o fogo e o calor sempre unidos, parece difícil nos questionarmos sobre qual a *conexão* necessária existente entre esses fenômenos tão distintos. Para um químico pode parecer óbvio que a liberação de gases de alta temperatura resultantes da combustão é a razão pela qual o fogo produz o calor. Mas, novamente, qual a *conexão* desses gases com o calor produzido, ou, por que a partir da combustão gases de alta temperatura são liberados? Por meio da experiência observamos que um evento se segue ao outro com regularidade, e por meio do hábito nos tornamos tão familiarizados com a relação que dizemos que um evento é a causa e o outro é o efeito. A combustão é a causa da liberação de gases de alta temperatura que, por sua vez, produzem calor. Sabemos disso pois experimentamos esses eventos sempre conjugados, mas não conhecemos o *poder* na causa de produzir tal efeito. Ou, não conhecemos, para além da experiência de *conjunção constante*, a razão última pela qual as coisas acontecem tal como acontecem. Nossa ignorância fica disfarçada pelo costume de perceber as coisas de forma regular. Mas se alguém fosse colocado neste mundo de forma súbita, sem nenhuma experiência prévia, e fosse lhe dada a tarefa de concluir o efeito de sua aproximação ao fogo, tal pessoa não poderia inferir com exatidão a existência do calor.

Não conhecemos aquilo que na causa implica de maneira necessária o efeito; não conhecemos aquilo que viria a ser o seu poder de produzir o efeito. Percebemos, isto sim, uma relação uniforme e regular entre o que chamamos causa e o que chamamos efeito, uma *conjunção constante* entre ambos (LIMONGI, 2009, p. 373).

A partir das nossas experiências passadas de *conjunção constante* realizamos *inferências*. Supomos que objetos que estiveram conjugados no passado continuarão a estar conjugados no futuro. As nossas experiências, no entanto, não nos fornecem nenhuma informação ou prova de que os acontecimentos conjugados no passado

continuarão a estar conjugados no futuro. Essas experiências, portanto, não são suficientes para realizarmos inferências desse tipo. Tais inferências devem estar fundadas sobre algum outro princípio. Para Hume, o hábito é um instinto ou princípio da natureza humana que fundamenta nossas inferências a partir de experiências passadas de conjugação constante. Por meio deste princípio, inferimos que objetos que estiveram constantemente conjugados no passado continuarão a estar conjugados no futuro. A partir das minhas repetidas experiências da relação existente entre o fogo e o calor, infiro, por meio do hábito, que esta relação continuará ocorrendo futuramente.

Nas duas circunstâncias narradas acima – conjugação constante e inferência – encerra-se toda a necessidade quando aplicada à matéria. Os objetos não são percebidos conectados uns aos outros, mas apenas em conjugação. É a mente que realiza a conexão, por meio do hábito. A conexão dos objetos, portanto, não é observada, mas *sentida* na mente do espectador. Esse sentimento ou impressão de conexão na mente do espectador é a fonte a partir da qual formamos a ideia de necessidade. Guimarães diz que “o trabalho epistemológico de Hume vem mostrar que de fato não percebemos conexões”, o que nós percebemos são conjunções, “as conexões se formam em nossas mentes” (GUIMARÃES, 1999, p. 213). Para Danowski, a necessidade se reduz a um “sentimento interno de determinação, provocado pelo hábito, e que leva a mente a passar de uma impressão presente à ideia daquele fato ou objeto que a acompanhou repetida e regularmente no passado” (DANOWSKI, 2006, p. 213). Para Hume, “fora da *conjunção constante* de objetos semelhantes, e da conseqüente *inferência* de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão” (E 8.5/122).

Como vimos, Hume inicia a investigação sobre a ideia de necessidade aplicada à matéria afirmando ser ela admitida universalmente pela humanidade. Quanto a isto, há uma discussão sobre se o filósofo estaria apenas expressando uma crença comum do seu tempo sem se comprometer com ela, ou se estaria reforçando a ideia que é “admitida universalmente pela humanidade”. Millican defende, contra James Harris, que Hume seria um determinista e estaria endossando a afirmação ao expressá-la. Para Harris, o ceticismo humeano sobre a causação e a indução dão ocasião para uma suspeita quanto a aceitação da tese segundo a qual todos os eventos são governados necessariamente por leis prescritas pela natureza. Segundo Harris, a impossibilidade de justificar racionalmente, i.e., demonstrativamente, que os objetos se comportarão futuramente conforme as leis da natureza seria contrária à tese do

determinismo. Millikan defende que Hume, ao expor a fragilidade da razão em dar suporte para a causalidade e indução, não estaria anulando as evidências do determinismo, mas apenas mostrando que o determinismo possui evidências de uma natureza distinta: não são evidências demonstrativas ou intuitivas, mas evidências morais¹⁸ (MILLICAN, 2010, p. 615). Que o sol nascerá amanhã, ou, que todos os homens morrerão, não são proposições verdadeiras por serem justificadas demonstrativamente. Contudo, não deixam de estarem justificados aqueles que nelas acreditam.

Segundo Millikan, o principal conteúdo empírico que daria suporte ao determinismo humeano é o histórico de descobertas científicas de causa ocultas que explicam o comportamento inesperado dos objetos. Hume afirma que se converte em certeza a possibilidade de que a disparidade nos efeitos de uma relação causal proceda, não de uma contingência na causa, mas de causas ocultas, quando a partir de um programa de investigação científica essas causas são descobertas (E 8.13/127). Para Chibeni, as descobertas científicas de causas ocultas não são suficientes para a adoção de uma perspectiva determinista do mundo, sendo um frágil fundamento e uma extrapolação indutiva. Não é claro que essas descobertas abundam em todos os campos da ciência. O próprio Hume cita a medicina como campo científico de difícil acesso às supostas causas ocultas para se explicar fenômenos imprevisíveis (Cf. E 8.14/127). Chibeni entende que o fundamento humeano para a tese de que não há acaso no mundo se encontra na teoria científica de sua época, a mecânica newtoniana, uma teoria determinista¹⁹ que tinha grande força na época de Hume. A teoria mecânica de Newton poderia fornecer um

¹⁸ Hume divide todos os objetos da razão humana em dois tipos: relações de ideias e questões de fato. As relações de ideias dizem respeito aos objetos que pertencem às ciências da geometria, álgebra e aritmética, bem como sobre qualquer proposição intuitiva ou demonstrativamente provada. A evidência de verdade aqui é independente de qualquer coisa que possa existir no universo, sendo alcançada pela razão sem o auxílio da experiência. Os objetos das questões de fato dizem respeito aos objetos da experiência. O contrário de toda questão de fato pode ser concebido sem implicar em contradição. Por isso, a verdade desse segundo grupo não pode ser nem intuitiva e nem demonstrativa. A evidência de verdade sobre as questões de fato funda-se na relação de causa e efeito, que, por sua vez, funda-se na experiência e no hábito. É este tipo de evidência que Hume denomina de evidência moral (E 4.1/53).

¹⁹ A teoria mecânica de Newton contém dois elementos cruciais: as leis dinâmicas e o estado dos corpos. O estado de um corpo é determinado pela sua posição (x) e o seu momento (y). Esse corpo sofre a atuação de forças, e as leis dinâmicas buscam determinar qual será o movimento do corpo a partir da atuação dessas forças. Entende-se que o movimento de um corpo é determinado pelo seu estado atual e pelas forças que nele atuam, de tal maneira que seria possível determinar o seu estado em um tempo futuro a partir do conhecimento do seu estado atual e das leis dinâmicas (CHIBENI, 2012, p. 239).

fundamento para a tese, exposta por Hume, de que não há acaso no mundo (CHIBENI, 2012, p. 239).

Outro argumento que fornece suporte para a posição segundo a qual Hume concorda com o determinismo é o uso que o filósofo faz dessa perspectiva para fundamentar sua filosofia moral. Havia um argumento contra a doutrina da necessidade quando aplicada à volição humana segundo o qual nós não observamos uma regularidade nas ações humanas tal como observamos na matéria. Segundo Hume, mesmo na matéria há situações complexas nas quais não podemos determinar o movimento dos corpos e nos deparamos com uma aparente irregularidade. Nesses casos, os filósofos não costumam atribuir a disparidade dos efeitos a uma contingência nas causas, mas sim às causas ocultas, desconhecidas. Dessa maneira, o filósofo que concorda com a ideia de que uma contrariedade nos efeitos da matéria provém de uma contrariedade nas causas precisa ser consistente com o seu princípio e aplicá-lo também nas situações de contrariedade dos efeitos que envolvem, não a matéria, mas a volição de um ser inteligente. Isto é, se o filósofo compreende que a matéria é determinada necessariamente por uma força causal mesmo nos casos que exibem aparentes irregularidades, e atribuem estas às causas desconhecidas, por que não fazem o mesmo diante da contrariedade dos efeitos da volição humana? Com isso, Hume está utilizando um argumento determinista – que a contrariedade nos efeitos decorre de uma contrariedade das causas – como suporte para sua filosofia moral da agência humana (E 8.15/128).

Parece-me, a partir dos argumentos apresentados, que Hume endossa a perspectiva determinista de seu tempo de que não há acaso no mundo. Percebe-se no texto do filósofo que o objeto de disputa não é a doutrina da necessidade quando aplicada à matéria. Havia uma concordância sobre esse tema na época de Hume. A discussão sobre a doutrina da necessidade inicia por sua aplicação na matéria justamente por ser esta uma questão bem aceita e resolvida para seus leitores. O objeto de disputa gira em torno da doutrina da necessidade quando aplicada às ações voluntárias. Assim, se apenas em duas circunstâncias – conjunção constante e inferência – se encerra tudo o que podemos conhecer sobre a necessidade quando aplicada à matéria, e se a discussão diz respeito a saber se as ações voluntárias são necessárias tal como as operações da matéria inanimada, então, o próximo passo é investigar se essas duas circunstâncias se encontram presentes também nas ações voluntárias.

2.2.2. Sobre a Necessidade das Ações Humanas

Conjunção constante e, a partir dela, a inferência da mente são as duas circunstâncias presentes em toda necessidade atribuída a matéria inanimada. Uma vez que, para além disso, não temos o conhecimento de nenhum outro tipo de necessidade, então se estas mesmas circunstâncias estiverem presentes nas ações voluntárias poderemos considerar que também a necessidade está presente no campo moral. Hume quer mostrar tanto que existe conjunção constante entre motivos e ações voluntárias, e que os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações, isto é, estão constantemente conjugados a elas, quanto que, a partir dessa conjunção, realizamos inferências sobre as ações humanas.

Começemos pela primeira circunstância. Segundo a filosofia de Hume, as paixões são a fonte das ações humanas. Dessa maneira, quando se diz que os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações, isto se confirma, por exemplo, pelo fato de que não esperamos uma ação benevolente de alguém que esteja com raiva de outra pessoa. Da mesma maneira, não esperamos uma ação violenta de alguém que esteja sentindo compaixão por outrem. Há, portanto, uma conjunção constante entre paixões de um determinado tipo e ações específicas que podem se seguir:

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 (E 8.7/123).

A partir da observação da conjunção constante entre motivos e ações, o observador percebe que circunstâncias, quando unidas a paixões específicas, tendem a produzir ações específicas. Também, a partir do estudo da história, da vida moral e política dos povos, o pesquisador se torna cada vez mais familiarizado com as regularidades entre motivos e ações, obtendo um amplo conhecimento da natureza humana e da semelhança da humanidade em todas as nações e épocas:

A terra, a água e outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates não se assemelham mais aos que estão presentemente dados à nossa observação do que os homens descritos por Políbio e Tácito assemelham-se aos que agora governam o mundo (E 8.7/123).

Esta percepção da regularidade das ações humanas e, portanto, da semelhança da humanidade em todas as épocas e nações ficaria evidente se, por exemplo, alguém nos informasse sobre uma nação onde os homens não sentem nenhuma inveja ou não agem com malevolência nas relações interpessoais, sendo imunes às paixões da ambição, avareza e interesse próprio tão presentes na sociedade humana, e onde os únicos sentimentos prevaletentes fossem os da benevolência e amor à humanidade. Tão certo rejeitaríamos tal relato como se fosse o caso de ter sido enfeitado com seres sublimes de um conto de fadas. Isso ocorre, pois, o curso natural das ações humanas, i. e., a regularidade em que ocorrem, não nos fornecem base para a crença em tais relatos:

A veracidade de Quinto Cúrcio é tão suspeita quando descreve a coragem sobrenatural de Alexandre que o impelia a atacar sozinho multidões, como quando descreve sua força e atuação sobrenaturais que o tornavam capaz de resistir a essas mesmas multidões (E 8.8/124).

Para Hume, no entanto, embora haja uniformidade nas ações humanas, não devemos considerar que todas as pessoas, nas mesmas circunstâncias, realizarão as mesmas ações. Antes, devemos levar em consideração a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões. Cada um desses itens influenciam as ações humanas de alguma maneira, e uma vez que eles são distintos em cada ser humano, as ações não serão as mesmas, dadas as mesmas circunstâncias. A força da educação e dos costumes pertinentes às épocas e nações específicas, a força da natureza no que diz respeito à diferença entre os sexos, a mudança dos sentimentos nos diferentes períodos etários da vida humana, a presença de caracteres peculiares distribuídos entre os indivíduos na sociedade, são todas máximas que diversificam as ações. A diversidade de ações prova, não sua irregularidade, mas a diversidade das máximas da ação, o que ainda pressupõe uma regularidade, pois, do contrário, não poderíamos nos familiarizar com as pessoas, ou nos servir do conhecimento dos caracteres peculiares para nos guiar em relação a elas (E 8.10,11/125-6).

Porém, existem ações que não parecem ter nenhuma relação com qualquer motivo conhecido. São consideradas exceções a todos os padrões de conduta encontrados na história. Estaríamos, nesses casos, autorizados a falar sobre ações realizadas sem motivo, visto que não encontramos nenhum? Hume propõe um outro caminho, qual seja, verificar a opinião dos filósofos sobre acontecimentos aparentemente irregulares nas operações da matéria inanimada. A aparente

irregularidade de algumas operações da matéria pode ser atribuída não à contingência da causa, mas à ignorância sobre causas secretas. Visto que o nosso entendimento é limitado, não conseguimos observar todos os princípios que operam em um determinado objeto para movimentá-lo. A ignorância de algumas causas resulta na incerteza dos efeitos. Com isso, os filósofos não renunciam à máxima segundo a qual as operações da matéria são uniformes. Para Hume, o filósofo precisa ser consistente, e da mesma maneira que aplicou o raciocínio às operações da matéria, justificando a incerteza dos resultados por meio da ignorância das causas, deve aplicá-lo às ações humanas. As ações aparentemente irregulares devem ser compreendidas enquanto ações cujos motivos são desconhecidos, e se houvesse algum ser dotado de inteligência capaz de conhecer cada detalhe particular do caráter e situação do agente, poderia facilmente explicar de que causa decorre aquela ação aparentemente irregular (E 8.12-15/126-8).

Nós não diríamos que o clima é menos determinado do que o mecanismo de um relógio. Nós diríamos que conhecer suas determinações é mais complicado, o que faz com que nosso conhecimento sobre o clima se dê, por exemplo, por meio de projeções probabilísticas, ao invés de previsões precisas. Com estas projeções ainda capturamos regularidades e ainda mantemos o clima como um fenômeno administrável epistemicamente. O mesmo se aplica à necessidade da conduta humana (GUIMARÃES, 1999, p. 217).

Com os argumentos acima, Hume pretende mostrar que as ações voluntárias participam da regularidade observada no universo. Em que pese sua complexidade, as ações humanas apresentam uma relação de *conjunção constante* com os motivos e circunstâncias conhecidos (primeira circunstância da necessidade). Sendo a partir da observação da conjunção constante que realizamos inferências, passo a considerar alguns argumentos apresentados por Hume para mostrar que a *inferência* (segunda circunstância da necessidade), está presente nos juízos acerca das ações humanas.

A maioria das ações humanas não são completas em si mesmas, mas dependem das ações de outros seres humanos, de maneira que há uma dependência mútua em toda a sociedade para quase todos os objetivos humanos. Nesse momento estou escrevendo este texto sem fome, mas sei que logo necessitarei de mantimentos. A menos que eu consiga adquirir todos os alimentos do fruto da minha terra e do abate dos meus animais, utilizando ferramentas que eu mesmo construí, com os materiais que eu mesmo coletei, estou a depender das ações de outros: do cultivo de grãos, do

abate de animais, da transportadora, dos mercados etc. Dificilmente conseguirei concluir este trabalho se minhas necessidades básicas não forem supridas. Contudo, não são os alimentos minha maior preocupação para esse fim, e isto não porque os tenho em abundância em minha terra, mas porque acredito que amanhã ou depois poderei comprá-los no mercado mais próximo, pois certamente o comerciante bem realizará o seu trabalho, enchendo as gôndolas com toda sorte de mercadorias frescas, visto que necessita do lucro obtido com a venda para sua sobrevivência e gozo. Realizamos inferências desse tipo o tempo todo:

O príncipe que impõe uma taxa a seus súditos espera sua aquiescência. O general que comanda um exército conta com um certo grau de coragem. O comerciante confia na lealdade e na habilidade de seu gerente (T 2.3.1.15/441).

Mesmo o filósofo que nega a regularidade das ações humanas realiza inferências desse tipo. Se aguarda o transporte coletivo que regularmente passa ao meio-dia, se diante de um crime liga para a polícia e espera a defesa do Estado, se com confiança toma a refeição preparada por um amigo que sempre lhe quis o bem, então, este filósofo crê que as ações são necessárias, ou, pelo menos, que decorrem de motivos de forma regular. Do contrário, como poderia ele garantir que os seres humanos continuarão a agir da maneira como agem? Ora, se as ações não têm relação necessária com os motivos, o fato de permanecerem regulares é pura sorte ou acaso.

Além de sua importância para as ações que realizamos no dia a dia, as inferências são igualmente necessárias para maior parte da erudição, diz Hume. O filósofo que nega a regularidade das ações humanas confia na veracidade do historiador ao ler sobre a história da Inglaterra, pois não encontra razões para que o historiador queira enganá-lo. Na filosofia política, o filósofo julga quais são as melhores formas de governo a partir da influência regular que exercem sobre as ações humanas e sobre a sociedade em geral. Na filosofia moral, considera a constância com que os caracteres produzem determinados sentimentos morais, bem como a constância com que esses sentimentos influenciam as ações. Na crítica, espera ações específicas dos personagens a partir de determinados caracteres e circunstâncias que são apresentados (E 8.18/130).

Outro argumento apresentado por Hume é que as inferências que realizamos sobre as operações da matéria e sobre as ações humanas se constituem em

evidências para os argumentos e raciocínios que criamos nas situações mais diversas. No âmbito das operações da matéria se denomina evidência natural, enquanto no âmbito das ações humanas se denomina evidência moral. O ponto crucial para Hume é que em alguns argumentos passamos das evidências naturais para as evidências morais sem sentirmos nenhuma diferença de peso e autoridade. O exemplo muito conhecido é o do prisioneiro que percebe a impossibilidade de sua fuga ao considerar tanto a *obstinação do carcereiro* quanto as *paredes e grades*, e prefere tentar danificar a pedra e o ferro a persuadir a natureza inflexível (regular) do carcereiro. Este prisioneiro, ao ser conduzido até o cadafalso, prevê com certeza a sua morte, e faz isto tanto ao considerar a *constância e fidelidade dos guardas* quanto a *operação do machado*. A mente do prisioneiro não sente nenhuma diferença ao passar das causas naturais às ações humanas e nem está menos certo desse fim do que estaria se houvesse apenas causas naturais: “sua mente percorre uma certa sequência de ideias: a recusa dos soldados em consentir na sua fuga, a ação do carrasco, a cabeça separando-se do corpo, a hemorragia, os movimentos convulsivos e a morte” (E 8.19/131).

Que a mente não sente nenhuma diferença ao passar das evidências naturais para as evidências morais é, para Hume, um indicador de que a experiência de conjunção constante tem um mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos sejam volições e ações, quer sejam forma e movimento.

Se um homem, que sei ser honesto e opulento, e com quem vivo em íntima amizade, vier à minha casa, onde estou rodeado por meus empregados, sinto-me seguro de que, antes de partir, ele não irá apunhalar-me pelas costas para roubar meu porta-tinteiro de prata, e não espero tal ocorrência mais do que esperaria o desabamento da própria casa, que é nova e solidamente construída e alicerçada [...] Um homem que ao meio-dia deixe sua bolsa recheada de ouro na calçada de Charing Cross pode tão bem esperar que ela voará para longe como uma pena como que a encontrará intacta uma hora mais tarde (E 8.20/132).

Apresentei os argumentos de Hume, os quais têm o objetivo de convencer o interlocutor de que as ações humanas comportam as duas circunstâncias presentes na necessidade quando aplicada às operações da matéria. Os argumentos do filósofo parecem razoáveis. Dificilmente negaríamos que existe uma conjunção constante entre motivos e ações, bem como que realizamos inferências a partir da experiência que adquirimos dessas conjunções. Sempre buscamos os motivos das ações humanas e, além disso, julgamos se os motivos apresentados se relacionam

adequadamente às ações e, portanto, as explicam. Que alguém saiu na metade da palestra porque a julga demasiado cansativa nos parece razoável, mas que a mesma ação decorreu do juízo de que a palestra estava empolgante, não. E por que, senão pelo fato de que boas palestras nos convidam a permanecer no auditório, a não ser por outro motivo que se faça presente e nos force a retirada? Da mesma maneira, infiro que, se a palestra estiver cansativa, João sairá do auditório. Realizo essa inferência a partir das experiências passadas, pois João nunca permaneceu mais do que 30 minutos nas palestras de filosofia da Universidade.

Alguns filósofos do século XVIII chegaram a admitir a necessidade das ações voluntárias, pois era de aceitação geral a máxima segundo a qual tudo o que começa a existir, ou que possui uma modificação de sua existência, possui uma causa²⁰. Samuel Clarke e Anthony Collins, por exemplo, assumiram a distinção entre dois tipos de necessidade: a necessidade física, que ocorre de forma mecânica, e a necessidade moral, que ocorre a partir de razões e motivos. A diferença entre os tipos de necessidade não residia na inexorabilidade dos movimentos, mas na natureza da necessidade, pois não se poderia admitir a atuação de uma necessidade de natureza mecânica sobre as ações voluntárias. Um exemplo de necessidade moral seria o cumprimento da promessa divina. Dadas as qualidades morais e inteligíveis do ser divino, o cumprimento de uma promessa feita pela divindade seria um movimento inevitável do ser divino. Contudo, não se poderia atribuir ao movimento o mesmo tipo de necessidade atribuído aos objetos físicos, que sofrem a atuação de uma necessidade de natureza mecânica (MILLICAN, 2010, pp. 618-621).

Hume exclui a distinção entre naturezas distintas de necessidade. Ele diz que não há um meio-termo entre a necessidade física e o acaso que pudéssemos denominar de necessidade moral. Como vimos, a necessidade consiste na *conjunção constante* dos objetos e na *inferência* da mente ao passar de um objeto para outro. Essas duas circunstâncias estão presentes em toda a necessidade e aparecem mesmo naquelas relações causais mais complexas, difíceis de serem previstas com exatidão por não possuírem a mesma regularidade de relações causais mais constantes. Ora, se a falta de constância na relação causal dos objetos da matéria não é razão suficiente para distinguirmos entre tipos de necessidade no domínio físico, visto que compreendemos todas as relações, das mais constantes até as mais

²⁰ Máxima discutida por Hume no *Tratado* 1.3.3.

irregulares, sob o termo de necessidade “física”, então por qual motivo deveríamos nos utilizar dessa lógica a fim de atribuirmos outro tipo de necessidade para os comportamentos humanos? A dificuldade de realizar uma previsão exata dos comportamentos humanos não poderia ser o motivo para demarcar dois tipos de necessidade, pois não se altera o tipo de necessidade dentro do campo físico considerando os graus variados de exatidão das previsões (T 1.3.14.33/204).

Para Hume, as circunstâncias presentes na identificação da origem da necessidade física são as mesmas presentes na identificação da necessidade moral, de tal maneira que se trata do mesmo tipo de necessidade. Um dos principais objetivos de Hume em negar tipos diferentes de necessidade era estabelecer um sistema causal dentro da esfera humana, assim como já estava estabelecido na esfera do mundo natural. É a partir do estabelecimento de uma mesma necessidade para o mundo moral e natural que Hume pode estabelecer a moralidade como campo passível de investigação científica (MILLICAN, 2010, p. 640).

Que toda a humanidade raciocine dessa maneira nos assuntos da vida diária parece óbvio. Contudo, qual o motivo da relutância em expressar verbalmente a necessidade? Qual o motivo da inclinação pela defesa da opinião contrária? Hume apresenta algumas razões, tanto na Primeira *Investigação* quanto no *Tratado*. Nos próximos parágrafos apresentarei duas razões para a permanência da negação da necessidade nas ações voluntárias²¹. A primeira é oriunda da falta de conhecimento dos limites do entendimento humano. A segunda, da consciência do agente da ação.

Algumas pessoas acreditam poder penetrar mais profundamente nas operações da natureza e chegar ao conhecimento da força ou conexão necessária entre a causa e o efeito. Quando se voltam para si mesmas – para seus próprios movimentos – não percebendo tal força ou conexão na relação entre o motivo e a ação, concluem que a relação entre motivo e ação não é necessária tal como a relação entre causa e efeito nas operações da matéria (E 9.21/132-4). Conforme explica Danowski:

Supomos que a necessidade que atribuimos aos corpos externos resulta de um poder ou eficácia realmente presente nos corpos; mas quando nos voltamos para nossas próprias mentes, não sentimos nada semelhante a esse poder, concluindo, aliviados, que ele simplesmente não existe, e que, portanto – uma vez que identificamos liberdade e

²¹ Não confundir com a primeira e a segunda razão para a permanência da liberdade expostas no *Tratado*.

ausência de necessidade –, nossa ação foi absolutamente livre (DANOWSKI, 2006, p. 214).

De fato, se fosse possível conhecer a conexão necessária ou a força que une a causa ao efeito no mundo material, e não encontrando tal conexão ou força na relação entre motivo e ação, poderíamos chegar à conclusão de que nossas ações não são necessárias. No entanto, lembremos que por meio dos sentidos conhecemos apenas as qualidades sensíveis dos objetos e não podemos encontrar nenhuma força ou conexão entre a causa e o efeito nas operações da matéria. Tudo o que sabemos é que um acontecimento se segue ao outro e, com isso, obtemos uma experiência de conjunção constante. Dada essa conjunção, o hábito nos leva a inferir um acontecimento a partir do aparecimento do outro. Esta transição habitual, por sua vez, é uma conexão que nós *sentimos* na mente, e este sentimento é a fonte de onde derivamos a ideia de necessidade. Não temos o conhecimento da força ou conexão que une, objetivamente, a causa ao efeito e, portanto, uma vez que não localizamos essa força nas operações da matéria, não podemos concluir que as ações voluntárias são livres da necessidade somente porque não encontramos a força ou conexão nas relações entre motivo e ação.

A segunda razão, que diz respeito à consciência do agente da ação, pode ser dividida em duas partes. Primeiro, diz respeito à imaginação que se tem da necessidade enquanto algo que implica força, violência e constrangimento. Uma vez que o agente não tem consciência de tais coisas ao agir, imagina que não foi governado pela necessidade. Segundo, diz respeito à sensação de liberdade experimentada pelo agente. Essa sensação é entendida como uma prova intuitiva da liberdade. A primeira parte aparece somente no *Tratado*, enquanto a segunda aparece no *Tratado* e em uma nota de rodapé da Primeira *Investigação*.

Por um lado, o agente não experimenta a força ou constrangimento que imagina pertencer a toda necessidade, e com isso conclui que sua ação não foi necessária. Por outro lado, o agente sente liberdade ao agir, e com isso imagina que sua ação foi livre. Se a ausência de uma percepção de violência ou constrangimento ao realizar uma ação é a primeira parte da razão para a negação da necessidade, a presença de uma sensação de liberdade é a segunda. Percebe-se que ambas as objeções apresentam um posicionamento a partir das sensações do sujeito da ação. Contudo, a filosofia de Hume estabelece que a necessidade não é uma qualidade do objeto, seja ele inanimado ou não, mas uma determinação no pensamento do

observador. Portanto, a consciência do sujeito da ação, que o leva a acreditar que sua ação foi livre, não se constitui em uma prova para negar a necessidade, pois ainda que o sujeito possa sentir que sua ação foi livre, o observador poderia ser capaz de inferir tal ação a partir do conhecimento do caráter e das circunstâncias do agente.

2.2.3. Sobre a Liberdade das Ações Humanas

Sendo assim, o que poderíamos compreender por liberdade? De certo, não podemos compreender ações que não tenham nenhuma conexão com motivos, inclinações e circunstâncias. A liberdade, se definida assim, seria o mesmo que o acaso, que é uma palavra sem sentido pois não designa nenhuma experiência possível. Há quem diga que, embora possa haver alguma relação entre a ação do agente e os motivos, inclinações e circunstâncias, essa relação não é necessária. Estabelece-se uma distinção entre causas necessárias e causas não necessárias. Para Hume, o sujeito que defende tal ideia deve mostrar a origem da ideia de causa não necessária. Se aceitarmos o argumento de Hume, veremos que causa e necessidade não podem estar separadas, visto que chegamos ao conhecimento de alguma noção de causa e efeito por meio da conjunção constante, e esta conjunção é a fonte por meio da qual o hábito realiza as inferências. Ora, toda a necessidade não está compreendida nestas duas circunstâncias? Sendo assim, uma causa não necessária é uma definição ininteligível (E 8.25/137-8).

Enquanto no *Tratado* defende a liberdade da espontaneidade, defende Hume, na Primeira *Investigação*, a liberdade hipotética:

Poucos são capazes de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas. O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra (T 2.3.2.1/443).

Por *liberdade*, então, só nos é possível entender um *poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado (E 8.23/136).

A liberdade da espontaneidade é entendida enquanto a ausência de violência externa. A ação livre é aquela que decorre da vontade do agente, livre de coação (violência) externa²². A liberdade hipotética também pressupõe a ausência de violência externa, pois diz respeito a liberdade do agente enquanto um “poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade”²³. Na compreensão de Bricke, a definição de liberdade fornecida por Hume é caracterizada pela ideia de volição, e isso explica o motivo de tê-la denominado de liberdade de espontaneidade no *Tratado*. Na *Primeira Investigação*, a escolha (*choose*) de agir ou não agir segundo as determinações da vontade (*will*) implicam a ideia de volição, que é o resultado de crenças e desejos. Esses elementos, crenças e desejos, causam a volição que, por sua vez, causa a ação. O conteúdo da volição estabelece, assim, um elo com o conteúdo das crenças e desejos do agente, bem como com as ações realizadas. Assim, a liberdade de ação é determinada pela eficácia causal da volição do agente (BRICKE, 1988A, p. 142).

Embora as definições de liberdade no *Tratado* e na *Primeira Investigação* sejam parecidas, é possível que o agente goze de liberdade da espontaneidade sem gozar de liberdade hipotética. Para que exista a liberdade hipotética é necessário que não haja impedimentos externos para se realizar a ação da vontade, mas também, e ao mesmo tempo, que não haja impedimentos externos para que o agente deixe de realizar a ação caso queira. Para a liberdade de espontaneidade, por outro lado, é suficiente que não haja impedimentos externos para que o agente realize a ação conforme as determinações da vontade. Assim, o agente que permanece por vontade em seu escritório goza de liberdade da espontaneidade, mas carece de liberdade hipotética, pois se quisesse sair descobriria que alguém o trancou naquele local (RUSSELL, 2020). O ponto em comum entre ambas as definições de liberdade (espontaneidade e hipotética) é que são compatíveis com a necessidade, visto não

²² Esta violência não pode ser confundida com a força da necessidade. Este é, na realidade, um dos erros cometidos por aqueles que julgam não haver necessidade nas ações voluntárias. Uma vez que não sentem a força ou a violência da necessidade, concluem que a ação não foi necessária. Mas a liberdade da espontaneidade diz respeito à ausência da violência ou coação externa.

²³ Na filosofia de Hume, a vontade é uma impressão interna que pode ser percebida quando, intencionalmente, damos origem a um novo movimento no corpo ou a uma nova percepção na mente (T 2.3.1.1/435). Ela se exerce quando, por meio de uma ação do corpo ou da mente, podemos alcançar o bem ou evitar o mal, sendo o bem e o mal compreendidos, respectivamente, como o prazer e a dor (T 2.3.9.7,8/475). Sobre essa impressão interna, Hume não tem mais o que dizer, pois considera sua definição impossível e desnecessária (T 2.3.1.1/435). Dessa maneira, as ações voluntárias não recebem outra explicação, a não ser a partir de suas relações de causalidade, isto é, seus antecedentes e consequentes (SMITH, 2005, pp. 435-436).

serem uma negação das causas, e ambas pressupõem uma ação realizada de acordo com a vontade do agente, livre da coação ou constrangimento externo. O resultado das reflexões de Hume é a reconciliação entre a liberdade e a necessidade quando aplicadas às ações humanas.

A ideia de liberdade hipotética já foi utilizada para responder a objeção de pensadores libertaristas, os quais sugerem a necessidade de haver genuínas alternativas ou possibilidades abertas para que o agente seja considerado responsável por uma determinada ação. Assim, se Pedro cometeu um ilícito contra João, ele deve ser responsabilizado pois no momento da ação havia alternativas para uma outra ação possível (se ele atropelou João na faixa de pedestre por não reparar o semáforo enquanto dirigia, já que ao mesmo tempo utilizava o celular, embora pudesse tê-lo mantido em seu bolso). A liberdade hipotética, no entanto, embora assegure algum nível de alternativas possíveis para a ação, não o faz completamente, pois, ela assegura que Pedro poderia ter agido diferente se ele tivesse escolhido agir diferente, pois havia possibilidades objetivas para isso, mas não assegura que ele poderia ter escolhido agir assim nas mesmas circunstâncias internas e externas. É justamente por não assegurar a possibilidade de se agir de forma diferente nas mesmas circunstâncias internas e externas, e ser apenas uma condição hipotética de liberdade (se o sujeito quisesse, ele poderia realizar a ação), que os pensadores contrários ao determinismo rejeitaram a liberdade hipotética como condição para a responsabilidade moral.

Portanto, a tese do 'voluntarismo' solicita uma liberdade que vai além das alternativas objetivas possíveis para o agente da ação, isto é, vai além de uma liberdade hipotética nos termos humeanos. Ela requer que o agente possa realizar outra ação dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Trata-se de uma liberdade que nega a necessidade das ações. No entanto, segundo a filosofia de Hume, não podemos fornecer uma definição de liberdade que negue a causalidade das ações voluntárias, pois, como vimos, trata-se de uma definição ininteligível. Uma possível resposta ao problema é deslocar as condições da responsabilidade moral do 'voluntarismo' para uma investigação sobre a natureza e as condições dos sentimentos morais por meio dos quais responsabilizamos moralmente os agentes por suas ações e, a partir disso, investigar se a aceitação da tese geral do determinismo das ações corrobora ou enfraquece os nossos sentimentos morais. Trata-se de uma posição conhecida como 'naturalismo' (RUSSELL, 2020).

No próximo capítulo, dois argumentos serão desenvolvidos para mostrar que, na filosofia de Hume, é possível compatibilizar a responsabilidade moral e a doutrina da necessidade a partir da compreensão da natureza e das condições do sentimento moral. Na ocasião, veremos que ambos os argumentos exibem o caráter naturalista de sua obra, mas de formas distintas. O primeiro argumento, desenvolvido na primeira seção, exhibe o 'naturalismo' humeano enquanto a tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais. O segundo argumento, desenvolvido na segunda seção, exhibe o 'naturalismo' humeano na medida que algumas características de nossa experiência, as quais não pode a razão justificar e nem mesmo suspender ou negar, pois se encontram fundamentadas em crenças e juízos naturais inevitáveis, devem estar além do alcance da dúvida cética e supostas em todos os nossos raciocínios.

3. NECESSIDADE E RESPONSABILIDADE MORAL

A razão contra a doutrina da necessidade, oriunda da religião e da moralidade, é apresentada por Hume tanto no *Tratado* quanto na *Primeira Investigação*. Em ambas as obras Hume descreve que esta razão diz respeito às consequências perigosas para a religião e a moralidade advindas da aceitação da doutrina da necessidade. Segundo Beauchamp, essas consequências dizem respeito à eliminação de algumas categorias importantes para a moralidade e a religião, tais como o elogio, a culpa, a punição e o pecado (BEAUCHAMP, 1999, p. 242).

No *Tratado*, esta discussão aparece na seção II da parte III do livro sobre as paixões, logo após Hume expor outras duas razões contra a doutrina da necessidade (T 2.3.2.1-2/443-5)²⁴. Na *Primeira Investigação*, a discussão aparece na segunda parte da seção VIII. Considero que os textos do *Tratado* e da *Primeira Investigação* são semelhantes ao lidar com a discussão. Há pequenas diferenças de palavras que alteram o estilo e a forma do texto, mas não alteram o sentido geral dos argumentos. Acréscimos mais significativos aparecem na *Primeira Investigação*. Hume acrescenta um parágrafo sobre a importância da doutrina da liberdade para a moralidade (E 8.31/141), texto que não se encontra no *Tratado*. Parece que na *Primeira Investigação*, Hume está mais interessado em estabelecer a doutrina da liberdade e concretizar o seu projeto de reconciliação. No entanto, embora o projeto de reconciliação entre a liberdade e a necessidade não apareça explicitamente no *Tratado*, ele lá se encontra de forma implícita. Por isso, penso que os acréscimos a respeito da liberdade encontrados na *Primeira Investigação* poderiam ser deduzidos das afirmações do filósofo já realizadas no *Tratado*. Não se caracterizam, portanto, como ideias novas. Outro acréscimo é realizado ao final da seção VIII da *Primeira Investigação*, quando Hume traz uma nova acusação contra a doutrina da necessidade, acusação esta que não se encontra no *Tratado* (E 8.32-36/141-6). Em resposta a esta acusação, Hume argumenta sobre o caráter inevitável dos nossos sentimentos morais, sobre a força dos sentimentos frente aos raciocínios especulativos, bem como sobre a importância da filosofia se manter no exame da vida ordinária.

²⁴ No *Tratado*, Hume apresenta três razões contra a doutrina da necessidade. A primeira e a segunda razão já foram expostas nesta pesquisa. A terceira razão contra a doutrina da necessidade é oriunda da religião e da moralidade.

O objetivo deste capítulo é apresentar dois argumentos em favor da compatibilidade entre a doutrina da necessidade e a responsabilidade moral na filosofia de Hume. Estes argumentos foram desenvolvidos por Hume na discussão a respeito da razão oriunda da religião e da moralidade contra a doutrina da necessidade nos textos indicados acima, e ambos exibem o caráter naturalista da filosofia de Hume, mas de maneiras distintas.

O primeiro argumento, que será desenvolvido na primeira seção deste capítulo, aparece tanto no *Tratado* quanto na *Primeira Investigação*, e diz respeito à importância da doutrina da necessidade para a responsabilidade moral tendo em vista a maneira como funcionam os nossos sentimentos morais. Realizaremos uma análise mais detalhada da teoria das paixões de Hume a fim de explicar como ocorrem os sentimentos morais e, a partir disso, mostrar a importância da doutrina da necessidade para explicar o mecanismo dessas paixões. Com isso, pretendemos mostrar que Hume, ao lidar com o problema da moralidade frente o determinismo das ações, recorre não simplesmente à compatibilidade lógica dos conceitos de necessidade e liberdade, mas, sobretudo, ao modo como estes conceitos são essenciais para a moralidade tendo em vista a maneira como funcionam os nossos sentimentos morais. O ponto crucial para o debate sobre a responsabilidade moral é a investigação realizada por Hume para estabelecer uma teoria das paixões e explicar o papel e a natureza dos sentimentos morais. O naturalismo de Hume neste argumento diz respeito à tentativa de introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Isso, pois, Hume investiga, por meio da observação e experiência, o funcionamento dos nossos sentimentos morais e, a partir desse método experimental de raciocínio, conclui que os sentimentos morais não poderiam ser produzidos a não ser que as ações humanas tivessem alguma relação causal com o caráter do agente.

O segundo argumento, que será desenvolvido na segunda seção deste capítulo, aparece na *Primeira Investigação*, quando Hume lida com uma nova acusação contra a doutrina da necessidade não presente no *Tratado*. O argumento de Hume tem alguns pontos de contato com a filosofia contemporânea de P. F. Strawson. Por isso, realizamos algumas considerações sobre o texto “*Liberdade e Ressentimento*”, publicado por Strawson na década de 60. Em resumo, o argumento que será desenvolvido diz respeito ao caráter natural e inevitável dos sentimentos morais, bem como à impossibilidade de que os raciocínios especulativos os anulem. A espécie humana tem um comprometimento natural com os sentimentos morais e a

aceitação de uma tese geral do determinismo das ações não pode enfraquecê-los. Questiona-se que, embora os sentimentos morais não sejam enfraquecidos pela aceitação da tese do determinismo das ações, seria racional suspendermos estes sentimentos por causa de uma suposta inadequação em mantê-los diante da aceitação da tese do determinismo. Contudo, não está ao alcance da razão humana escolher suspender ou manter esses sentimentos. O naturalismo humeano é exibido na medida em que a razão, embora não possa justificar os sentimentos morais diante do determinismo das ações, tampouco pode rejeitá-los, e uma vez que estes sentimentos são inevitáveis, o que precisamos é pressupor sua validade em todos os nossos raciocínios.

3.1. A NECESSIDADE É ESSENCIAL PARA A RESPONSABILIDADE MORAL

Hume defende sua filosofia da acusação de que a doutrina da necessidade traz consequências perigosas para a religião e a moralidade. Segundo Hume, trazer consequências perigosas para a vida religiosa e moral da humanidade não torna um sistema falso. O que torna um sistema falso é se ele conduz a algum absurdo. E argumentos desse tipo são perniciosos para a filosofia, pois servem tão somente para tornar odiosa a pessoa do adversário (E 8.26/138; T 2.3.2.3/445). Além disso, sua filosofia não estaria alterando em nada o sistema já aceito no que diz respeito à vontade humana. A concepção de necessidade fornecida por Hume está de acordo com as duas definições de causa embasadas na experiência, quais sejam, que a necessidade consiste ou na conjunção constante de objetos semelhantes ou na inferência da mente, que passa de um objeto ao outro (E 7.29/115). Segundo Hume, essas duas circunstâncias já estão presentes na maneira como os seres humanos compreendem a relação entre a ação e o motivo, visto que nunca se questionou que realizamos inferências sobre as ações humanas, e que essas inferências se fundam na conjunção constante que observamos entre ações e motivos semelhantes. A dificuldade estaria em denominar tais circunstâncias já aceitas sob o termo de necessidade (E 8.27/139; T 2.3.2.4/445).

Embora Hume considere pernicioso o tipo de argumentação caracterizado pela acusação de que a doutrina da necessidade traria consequências perigosas para a moralidade, o filósofo se submete a um julgamento desse tipo e afirma que sua

filosofia não somente não traz consequências perigosas para a moralidade, mas é absolutamente essencial para lhe dar suporte (E 8.26/138; T 2.3.2.3/445).

Num primeiro sentido, a doutrina da necessidade é essencial à moralidade do ponto de vista da utilidade das leis, que é evitar as más ações e promover as boas. Na prática, isso se realiza sancionando vantagens e punições com o objetivo de suscitar a obediência. Essas vantagens e punições operam como motivos sobre os agentes, promovendo boas ações e evitando as más. Isso fica claro, por exemplo, quando um radar de trânsito é instalado a fim de conter o excesso de velocidade em uma via. A punição decorrente da transgressão opera como motivo sobre a vontade, influenciando os motoristas a diminuírem a velocidade do veículo ao passarem por aquele local. Ora, sem a doutrina da necessidade as ações teriam tão pouca relação com motivos que punições desse tipo não poderiam suscitar ações obedientes (E 8.28/139; T 2.3.2.5/446).

Num segundo sentido, a doutrina da necessidade é essencial para a moralidade tendo em vista o funcionamento do aparato psicológico humano na produção de sentimentos morais. A explicação deste funcionamento envolve diretamente a teoria das paixões de Hume, pois, de acordo com a sua filosofia, os sentimentos morais de aprovação e reprovação diante das ações humanas não são senão sentimentos mais fracos das paixões indiretas de amor e ódio (T 3.3.5.1/654). Este segundo sentido pelo qual a doutrina da necessidade é essencial para a moralidade é o assunto principal desta seção. Consideramos a teoria das paixões de Hume a fim de compreendermos as condições para que o sentimento moral ocorra, bem como o papel desempenhado pela doutrina da necessidade a fim de explicar este mecanismo.

Tal como realizado no livro I do *Tratado*, Hume inicia o livro II com classificações e divisões pelas quais expõe sua compreensão da mente humana. No primeiro livro, Hume discorre sobre a percepção da mente denominada *ideia*. No segundo livro, discorre sobre as *impressões*. Mas não sobre todos os tipos de impressões. Hume as classifica em impressões de sensação (ou originais) e impressões de reflexão (ou secundárias). Seu interesse repousa sobre as últimas, pois as primeiras o conduziriam às ciências da natureza e da anatomia humana, afastando-o demasiadamente dos assuntos morais. Enquanto as impressões de sensação ou originais são aquelas que decorrem dos nossos sentidos e das dores e prazeres corporais, as impressões de reflexão são as nossas paixões e emoções, as

quais decorrem das impressões de sensação ou de suas ideias. Dentre as impressões de reflexão, Hume admite uma divisão. Trata-se da distinção entre impressões calmas e violentas. As primeiras têm relação com os nossos sentimentos do belo e do sublime, enquanto as últimas dizem respeito às paixões do amor e ódio, orgulho e humildade, tristeza e alegria. O objetivo de Hume no segundo livro do *Tratado* é investigar a natureza, origem, causas e efeitos das paixões violentas (T 2.1.1.1-3/309-11).

Dentre as paixões violentas, Hume distingue entre paixões diretas e indiretas. As paixões diretas são as que procedem imediatamente da dor ou prazer, do mal ou do bem²⁵, por meio de uma tendência natural da mente humana de repelir a primeira e se apegar à segunda²⁶. Dentre elas podemos incluir as paixões do desejo e aversão (quando o bem ou o mal é considerado enquanto tal), da alegria e tristeza (quando o bem ou o mal é certo ou provável), da esperança e medo (quando o bem ou o mal são incertos). As paixões indiretas, por sua vez, são aquelas que procedem desses mesmos princípios (dor ou prazer, bem ou mal), mas são despertadas quando as causas da dor ou prazer mantêm uma relação com o *eu* ou com o *outro*. É importante salientar que as paixões diretas não são aniquiladas quando as paixões indiretas são produzidas, pelo contrário, as paixões indiretas “dão uma força adicional às paixões diretas e aumentam nosso desejo e aversão pelo objeto” (T 2.3.9.4/475). Dentre as paixões indiretas estão as paixões do orgulho e humildade, amor e ódio (T 2.1.1.4/11; T 2.3.9.5-7/475).

Esses dois pares de paixões possuem dois objetos distintos. O objeto das paixões do orgulho e humildade é o eu. O objeto das paixões do amor e ódio é uma outra pessoa. O objeto desses dois pares de paixões não poderia ser a causa das paixões, pois, uma vez que cada objeto possui paixões contrárias, se o objeto fosse a causa das paixões, ele as produziria ambas ao mesmo tempo e com força proporcional, e elas se aniquilariam. Portanto, a causa das paixões precisa ser outra coisa que não o objeto das paixões. Distinguimos, portanto, entre o objeto da paixão e a causa da paixão. Há uma variedade de causas, e elas podem ter relação com alguma qualidade da mente ou do corpo (beleza ou feiura, virtude ou vício, vantagens

²⁵ “Além do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer (...)” (T 2.3.9.8/475). Entendo que o filósofo atribui o mesmo sentido aos termos bem e prazer, mal e dor.

²⁶ “A mente, por um instinto *original*, tende a se unir ao bem e a evitar o mal, mesmo que os conceba meramente como ideias, e os considere como existindo apenas em algum período futuro” (T 2.3.9.2/474)

ou desvantagens corporais) ou com algum objeto externo (propriedades, riqueza ou pobreza) (T 2.1.2.3-5/312).

As causas das paixões admitem uma nova distinção, a saber, entre a qualidade que desperta as paixões e o sujeito no qual a qualidade é inerente. Quando dizemos que a beleza de um carro é a causa do orgulho de seu proprietário, compreende-se que a beleza é a qualidade que produz a paixão do orgulho, enquanto o carro é o sujeito no qual essa qualidade é inerente. A distinção entre a qualidade e o sujeito não é vã, pois, a qualidade, neste caso, a beleza, não produziria a paixão do orgulho se considerada sozinha, a menos que mantivesse uma relação com o objeto da paixão do orgulho, o eu, que neste exemplo ocorre pela relação de propriedade existente entre o sujeito no qual a qualidade é inerente (o carro) e o proprietário. O caráter virtuoso de um amigo desperta em mim a paixão do amor. A causa da paixão novamente admite a distinção entre a qualidade e o sujeito. A qualidade é a virtude, o sujeito é uma outra pessoa distinta do eu. A virtude em si, se considerada enquanto tal e de forma abstrata, não produziria a paixão do amor, pois o objeto dessa paixão é sempre uma outra pessoa. Portanto, a fim de se produzir a paixão do amor, é necessário que a qualidade, neste exemplo a virtude, seja inerente a um sujeito que é uma pessoa distinta do eu, a qual é também o objeto da paixão. Assim, desperta-se a paixão do amor pois existe uma relação de identidade entre o sujeito no qual a qualidade é inerente (outra pessoa) e o objeto da paixão do amor (outra pessoa). Em suma, podemos dizer que toda vez que a qualidade que desperta o prazer ou a dor é uma qualidade mental ou corporal, o sujeito no qual essa qualidade é inerente é também o objeto das paixões. Contudo, se a qualidade é inerente a um sujeito externo, um carro, por exemplo, então, é necessário uma relação entre o sujeito e o objeto das paixões indiretas a fim de se produzir o amor ou ódio, orgulho ou humildade (T 2.1.2.6/313-4)²⁷.

A produção das paixões indiretas é explicada por uma dupla relação ou associação de *impressões* e *ideias* que se auxiliam mutuamente. De acordo com a filosofia de Hume, as ideias são associadas umas às outras na mente humana por meio de três princípios: semelhança, contiguidade e causalidade. As impressões

²⁷ Talvez o leitor tenha percebido que, embora eu esteja explicando os dois pares de paixões, as citações são referentes à parte um do livro sobre as paixões, onde Hume trata especificamente das paixões do orgulho e humildade. Isso é possível, pois, os argumentos de Hume para explicar o orgulho e a humildade são igualmente aplicáveis às paixões do amor e ódio. As causas de ambos os pares de paixões são as mesmas, alterando somente o objeto (T 2.2.1.6-9/365-6).

(paixões e emoções), por sua vez, são associadas na mente somente pelo princípio da semelhança (T 2.1.4.2-3/317-8). A explicação da produção das paixões indiretas pela dupla relação de impressões e ideias pode ser resumida da seguinte maneira. A causa da paixão indireta produz um prazer ou dor separados, cuja sensação se assemelha ao prazer ou dor da paixão indireta. Se dizem separados no sentido de distinção, pois uma é a impressão de prazer ou dor produzida pela causa, e outra é a impressão de prazer ou dor produzida pela paixão indireta. Embora semelhantes, são sensações distintas. Por exemplo, a inconstância pode ser considerada um vício e produz um desprazer ao ser considerada. Mas se é encontrada em meu coração, a paixão da humildade é despertada e dela decorre um sentimento de desprazer semelhante, mas distinto. Ora, essa semelhança na sensação de desprazer permite uma associação de impressões (como que uma passagem do desprazer da causa da paixão ao desprazer que é próprio da paixão da humildade). Essa associação de impressões é auxiliada pela associação das ideias, neste caso, do sujeito no qual o vício está presente (o *eu*) associado ao objeto da paixão indireta da humildade (igualmente, o *eu*). É por uma dupla relação de impressões e ideias, portanto, que as paixões indiretas são produzidas na mente humana (T 2.2.2.9/370-1).

Talvez o leitor se pergunte qual é a relação da teoria das paixões de Hume com a questão da responsabilidade moral. A partir da teoria das paixões podemos compreender a importância da doutrina da necessidade a fim de explicar como responsabilizamos moralmente uma pessoa. Para isso, precisamos considerar três elementos. Primeiro, que responsabilizar moralmente um agente corresponde a torná-lo objeto dos sentimentos morais de alguém. Segundo, que o objeto das paixões do amor ou ódio é sempre uma pessoa e, sendo os nossos sentimentos morais um tipo dessas paixões, eles são dirigidos somente em relação a uma pessoa. Terceiro, que os sentimentos morais costumam ser produzidos pela observação das ações humanas, as quais são transitórias e passageiras, são produzidas e aniquiladas em um instante e, por este motivo, quando os sentimentos morais são despertados pela observação das ações, isso ocorre apenas por ser possível *conectá-las* firmemente a uma pessoa (E 8.29/140; T 2.3.2.6/447).

Ora, a fim de conectar a ação à pessoa, não basta apenas que a ação decorra da pessoa como sua causa imediata. O fato de uma pessoa ser a causa imediata de uma ação é uma relação que, se estiver sozinha, não fornece uma conexão forte o suficiente entre a ação e a pessoa, pois a ação, neste caso, não procede de algo

duradouro e constante na pessoa (T 2.2.3.4/383). Por outro lado, quando a ação é *causada* por uma qualidade constante da pessoa, permanecendo esta qualidade após a rápida extinção da ação, a imaginação realiza uma conexão forte entre a ação e a pessoa, conexão esta mediada por aquela qualidade constante no agente. A qualidade duradoura no agente facilita a transição da imaginação da ideia da ação à ideia da pessoa, que é o objeto dos nossos sentimentos morais. Assim, embora uma ação seja transitória e passageira, ela se implanta firmemente na pessoa por meio da qualidade constante que a causou (T 2.2.3.4/383). Quanto a esta qualidade, Hume a denomina de “causa no caráter e na disposição do agente”, algo “duradouro e constante na pessoa” e “caráter” (T 2.3.2.6/447).

O caráter é este algo “duradouro e constante na pessoa”, imaginado pelo observador e que serve como elo entre a ação transitória e a pessoa. É pela consideração do caráter, portanto, que os sentimentos morais são despertados. As ações, gestos e expressões funcionam como indicadores da presença desses princípios mais duradouros (E 8.31/141). Note que essa conexão entre a ação e a pessoa ocorre na imaginação do espectador. Uma vez que estamos dizendo que esta conexão é mediada pela consideração do caráter do agente, precisamos tratar do fato de que ninguém observa um caráter. Nós observamos ações, gestos e expressões, mas o caráter ninguém vê. Segundo Hume, é a intencionalidade e o propósito das ações que *mostra* as qualidades duradouras no caráter do agente (T 2.2.3.4/383). Se recebemos um dano da parte de uma pessoa que agiu com propósito consciente sem termos feito mal algum a ela, então nos sentimos ressentidos e essa pessoa se torna nossa inimiga por isso. Contudo, se ela prova que não houve a intenção de nos prejudicar e que a ação foi realizada por ignorância, embora continuemos lesados pela ação, é bem provável que o nosso ressentimento seja aos poucos amenizado, e depois de um tempo podemos até mesmo reaver a amizade com ela. No primeiro caso, a intenção de nos causar dano mesmo sem termos feito mal algum revela um mau caráter. Pela consideração do caráter, a ação danosa se conecta firmemente na pessoa e, por isso, ela se torna o objeto do nosso sentimento moral. No segundo caso, a prova de que não houve a intenção de nos prejudicar é também a prova de que o caráter daquela pessoa não é mau como imaginávamos. A ação, embora tenha nos lesado, nada tem a ver com a pessoa, não obstante ela ser a sua causa imediata. Uma vez que a ação não se relaciona suficientemente com a pessoa, os nossos

sentimentos morais se tornam mais fracos ou, em alguns casos, nem mesmo são produzidos.

É claro que a experiência nos informa que, por vezes, sentimos ódio ou amor independentemente da intenção da pessoa. Por vezes, a simples consideração do dano é suficiente para produzir essas paixões. Nesses casos, a ação que decorre da pessoa como sua causa imediata, sem uma intenção, produz uma conexão fraca entre a ação e a pessoa. No entanto, esta conexão é suficiente para despertar as paixões do amor ou ódio em algumas circunstâncias, pois há uma conexão natural entre o desprazer causado pela ação e o ódio, bem como entre o prazer causado pela ação e o amor, e essa relação de impressões poderá ocorrer mesmo quando for fraca a relação de ideias entre a ação e a pessoa. No entanto, as paixões serão de pouca duração, pois, tão logo os sentimentos sejam amenizados, a reflexão exhibe o defeito da relação, pois a ação não tem relação com o caráter da pessoa. Por outro lado, quando existe uma intenção, a ação se conecta suficientemente à pessoa a ponto de se tornar o fundamento das nossas paixões do amor ou ódio (T 2.2.3.6/384).

Tendo em vista a centralidade do caráter na produção dos sentimentos morais, vejamos algumas considerações de Hume sobre este tema. O caráter é algo duradouro e constante, mas pode sofrer variações sem que a pessoa perca sua identidade (T 1.4.6.19/293). Alguns de seus traços são naturais, como a diferença entre os sexos (E 8.11/125), enquanto outros são adquiridos por meio do hábito e da educação, “que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado” (E 8.11/125). Sobre as variações do caráter, as ações de uma pessoa se mostram distintas ao longo dos diversos períodos de sua vida, e isso nos ensina acerca da “mudança gradual de nossos sentimentos e inclinações” (E 8.11/126). Há também a possibilidade de que um traço de caráter possa ser conscientemente adquirido: uma pessoa pode realizar uma determinada ação por um senso de dever, até que por meio da prática ela adquira alguma qualidade ou princípio virtuoso. No entanto, embora possa haver variações, “é quase impossível à mente alterar seu caráter em aspectos muito significativos, ou curar seu temperamento impulsivo ou neurastênico, quando essa é sua natureza” (T 3.3.4.3/648). Resumindo, os traços de caráter são relativamente permanentes, e embora duráveis e constantes, podem ser perdidos, adquiridos ou transformados.

Segundo John Bricke, uma concepção inadequada do caráter tem dado origem a concepções inadequadas tanto sobre os temas morais da virtude, avaliação moral

e responsabilidade moral, quanto sobre outros temas de sua filosofia (BRICKE, 1974, p. 107). Este autor menciona algumas características importantes sobre o caráter na filosofia de Hume. Primeiro, que embora existam outras propriedades que influenciam a conduta humana, tais como as qualidades intelectuais, os traços de caráter exercem um papel distintivo na motivação da conduta humana. Segundo, que os traços de caráter pertencem somente a uma pessoa ou ser pensante, mais propriamente à parte pensante e inteligente desses seres. Terceiro, que os traços de caráter se relacionam mais especificamente com as ações realizadas voluntariamente e de forma intencional, pois são estas ações que mostram as qualidades permanentes no caráter do agente. Quarto, que uma explicação dos traços de caráter é algo complexo e que envolve um esquema no qual se incluem elementos como crença, desejo, intenção e avaliação, de maneira que diferentes traços de caráter envolverão diferenças nesses mesmos elementos. Na interpretação de Bricke, os traços de caráter são estados fisiológicos do cérebro, e exercem uma função causal sobre as ações humanas, de maneira que dadas certas circunstâncias, determinada ação poderia ser prevista (BRICKE, 1974, p. 108-110).

Sobre a ideia do caráter enquanto causa, Bricke comenta que uma das maiores complicações para a teoria do caráter na filosofia de Hume é a questão sobre a frequência com que uma determinada ação deve ser produzida a partir de um traço de caráter. Os traços de caráter funcionam como causa de ações específicas, contudo, além dos traços de caráter, circunstâncias específicas são necessárias para que essas ações ocorram. Se pudéssemos colocar em uma fórmula, seria algo como 'se 'x' tem um traço de caráter 'T', dada a circunstância 'C', então ocorrerá a ação 'R'. Essa compreensão torna possível que haja um traço de caráter como propriedade da mente de uma pessoa, mas que não se mostre em ação por não estar acompanhando da circunstância apropriada. O traço de caráter permanece como propriedade da pessoa, mas a ação apropriada àquele traço de caráter não ocorre por causa da circunstância que não existe. Contudo, tendo ocorrido a circunstância necessária para a realização da ação 'R', com que frequência se deve esperar que 'x', que possui o caráter 'T', realize a ação? Embora Hume esteja assumindo a existência de uma correlação causal entre o traço de caráter, circunstância e ação, parece não haver a necessidade de que a ação 'R' ocorra sempre que a circunstância 'C' aparecer, ou seja, não há a necessidade de uniformidade. Assim, a fórmula poderia ser corrigida para 'se 'x' tem um traço de caráter 'T', dada a circunstância 'C', então *frequentemente*

ocorrerá a ação ‘R’. A irregularidade, isto é, a falha na ocorrência da ação dada a circunstância apropriada pode ser explicada de duas maneiras. Primeiro, pela presença de algum outro traço de caráter ou paixão que está rivalizando sobre a vontade. Segundo, pela presença de uma circunstância adicional (outra, que não seja a disputa dos traços de caráter) que está impedindo a ocorrência da ação. Contudo, Hume não fornece um limite para essa irregularidade, ou seja, um limite de ocorrência abaixo do qual se constataria que, na verdade, a pessoa não possui aquele traço de caráter (BRICKE, 1974, p. 112).

Tendo em vista o determinismo de Hume, a conduta de um indivíduo presumivelmente será uma função da interação dessas qualidades mentais e das circunstâncias nas quais o indivíduo se encontra. Para Hume, é a interação complexa desses fatores diversos que torna tão difícil prever o que uma pessoa fará, e que explica o papel preponderante das leis probabilísticas, ao invés das universais, na explicação do comportamento humano (BRICKE, 1974, p. 113).

Ainda sobre a questão da frequência da ação, existe uma discussão das condições para que uma ação seja considerada causada pelo caráter do agente. Alguns intérpretes da filosofia de Hume²⁸ entendem que as ações causadas pelo caráter de uma pessoa são as ações características dessa pessoa, isto é, ações que ocorrem frequentemente. Dessa maneira, as ações não características não seriam ações causadas pelo caráter. Assim, acusam a teoria da responsabilidade moral humeana de excluir das sanções morais as ações não características de uma pessoa, pois somente ações que são causadas pelo caráter são ações pelas quais o agente é responsabilizado. Para Bricke, trata-se de um erro limitar as ações causadas pelo caráter às ações características de uma pessoa. Sua interpretação é que as ações causadas pelo caráter do agente são as ações intencionais, sejam elas ações características da pessoa ou não. As ações não características, causadas pelo caráter de uma pessoa, poderiam vir a se tornar características, ou seja, essas ações poderiam se tornar ações frequentemente realizadas pela pessoa, se as circunstâncias apropriadas para sua ocorrência fossem sempre dadas (BRICKE, 1974, p. 112).

Segundo Bricke, a teoria da avaliação moral de Hume pode ser compreendida enquanto uma teoria da avaliação pessoal (*personal evaluation*). Ao avaliar as ações

²⁸ John Bricke cita Philippa Foot e Paul Helm, respectivamente nas obras, “Free Will as Involving Determinism” *The Philosophical Review*, LXVI (1957), pp. 439-50 e “Hume on Exculpation”, *Philosophy*, XLII (1967), pp. 265-71.

realizadas, o nosso maior interesse é avaliar a pessoa por detrás de seus feitos. Como vimos, as ações servem como indicadores do caráter, paixões e afecções interiores no agente, ou seja, daquilo que no agente é durável e constante. Bricke interpreta tais qualidades como sendo constituintes da personalidade do agente, isto é, a pessoa por detrás de seus feitos. Considerando que nem todas as ações mostram a personalidade do agente, uma das características da avaliação pessoal é a intencionalidade do agente na ação, visto que ações intencionais e premeditadas revelam a parte pensante e sensível do agente e toca aspectos duráveis de sua estrutura motivacional:

Para o caso das ações livres (ações intencionais), contudo, muito mais pode ser dito. Seu significado é que elas revelem a pessoa por trás dos seus feitos. Elas revelam dimensões significativas da personalidade do agente, aspectos da sua "parte sensível e pensante", especialmente aspectos da sua estrutura motivacional permanente. Seus desejos duradouros são, da perspectiva humeana, constitutivos, em parte, da pessoa que o agente é (BRICKE, 1988A, p. 150).

A relação causal entre a ação e o caráter é essencial para o bom funcionamento dos nossos sentimentos morais e, portanto, para a vida moral em geral da sociedade humana. Uma mesma ação pode despertar sentimentos morais distintos a depender da relação que se estabelece com o caráter, ainda que o movimento e a forma da ação realizada tenham sido as mesmas. Se eu derrubo, de forma acidental, uma xícara de chá bem quente no meu colega de trabalho é bem possível que a ação não suscite grande comoção dos espectadores. Por outro lado, se é conhecida minha intenção de causar dano ao meu colega com aquela ação, certamente, ocorrerá maior irritação da parte do ofendido, bem como daqueles que a observaram. E por que, senão pelo fato de que uma ação prejudicial como esta, realizada de forma intencional, revela aspectos criminosos e duradouros em meu caráter e definem, em alguma medida, a pessoa que eu sou. Um homicídio se praticado de forma intencional por um agente em plenas condições psicológicas possivelmente suscitará em nós um sentimento moral de reprovação. Contudo, se após uma análise mais distinta se constatar uma evidente doença psicológica no agente da ação, é possível que os nossos sentimentos morais se tornem mitigados por tais considerações. Nos tribunais, quando não se pode mais negar as evidências de que uma determinada ação criminosa ocorreu, busca-se atenuar a pena pelas considerações dos motivos, alegando ignorância ou circunstâncias severas.

Dessa maneira, Hume mostra que os homens que afirmam que a doutrina da necessidade acaba com todo mérito e demérito são, na verdade, incoerentes, pois realizam tais afirmações ao mesmo tempo que raciocinam a partir das considerações causais para atribuir responsabilidade aos agentes (T 2.3.2.7/447). Isso, pois, não podemos *conectar* as ações a algo duradouro e constante na pessoa, isto é, ao seu caráter, a menos que a doutrina da necessidade seja verdadeira. Por meio desta doutrina entendemos que a ação é derivada do caráter da pessoa enquanto causa da ação. A ação realizada é conectada à pessoa pela relação causal e, uma vez que os nossos sentimentos morais somente podem ser despertados em relação a uma pessoa, eles então podem ser produzidos pela consideração da ação. Pelos mesmos argumentos sobre o funcionamento dos sentimentos morais, Hume declara que a doutrina da liberdade, tal como definida pelo filósofo, é essencial para a moralidade. A menos que as ações sejam realizadas livremente, ou seja, de acordo com a vontade do agente e livre de coação, não podem se tornar objeto dos sentimentos morais de alguém, visto que não decorrem do caráter do agente e não indicam a presença de qualidades constantes e duradouras no agente da ação (E 8.31/141).

Contudo, se adotarmos a doutrina segundo a qual as ações humanas não decorrem necessariamente de causas no agente, ou seja, aquela que nega a doutrina da necessidade, então não poderemos conectar essas ações, que são transitórias, à pessoa. E sendo os sentimentos morais despertados tão somente em relação à uma pessoa, tais ações não poderão despertar nenhum sentimento moral, visto que com a pessoa não estabelecem nenhuma relação forte o suficiente na imaginação do espectador.

(...) um homem, após ter cometido o crime mais horrendo, está tão puro e sem mácula como no instante de seu nascimento, e seu caráter não está de nenhum modo envolvido em suas ações, dado que não é dele que elas derivam, e a perversidade destas últimas não pode jamais ser apresentada como uma prova da corrupção do primeiro (E 8.29/140).

O ponto central é que somente a partir da doutrina da necessidade se torna possível conectar a ação à pessoa e, com isso, torná-la objeto dos sentimentos morais de alguém. Por isso, Hume entende que a doutrina da necessidade é essencial para a moralidade, visto que dela depende o nosso aparato psicológico na produção de sentimentos morais. Negar a necessidade e, portanto, as causas, tem como consequência afirmar que uma pessoa, após ter realizado a mais criminosa ação, permanece tão pura como no momento de seu nascimento, visto que, após o

desaparecimento da ação, nenhuma causa permanente é encontrada no caráter do agente. Visto que dele não deriva enquanto efeito, a perversidade da ação não pode jamais ser apresentada enquanto prova da perversidade do caráter da pessoa (E 8.29/140).

Ele insiste que somente sobre essa suposição a responsabilidade moral pode ser sustentada. Pois somente assim a ação pode revelar o caráter e a disposição permanente do agente; e somente assim se tornam objeto de aprovação ou censura moral (SMITH, 2005, p. 433).

É importante notar que, ao buscar estabelecer a importância dos conceitos de necessidade e liberdade para a moralidade, Hume não o faz *apenas* pela compatibilização lógica dos conceitos. Segundo Russell, o compatibilismo clássico buscou compatibilizar os conceitos acima, pois, havia o entendimento de que salvando a liberdade poderiam também salvar a responsabilidade moral, visto que costumeiramente se entende que aquela é uma condição para esta (RUSSEL, 2020). Além de realizar a compatibilização dos conceitos, entendo que Hume está trazendo um novo elemento para o debate. A investigação do problema é realizada a partir da introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais, um sentido do naturalismo humeano. Por meio deste método de raciocínio, Hume investiga a natureza, origem, causas e efeitos das paixões indiretas, dentre as quais se encontram as paixões do amor ou ódio, das quais o sentimento moral é um tipo. A partir desta investigação, se constata que a doutrina da necessidade é importante para a moralidade por causa do funcionamento do aparato psicológico humano na produção de sentimentos morais. Sem as doutrinas da necessidade e da liberdade acima explicadas, os sentimentos morais não poderiam ser produzidos e, conseqüentemente, as pessoas não seriam responsabilizadas por suas ações. Trata-se, primeiramente, de uma descrição empírica do modo como funciona o aparato psicológico humano na produção de sentimentos morais. Os conceitos de liberdade e necessidade têm importância em função desse mecanismo descrito em sua teoria das paixões e amparado por experiências e observações diárias (T 2.2.3.1/381).

3.2. O RACIOCÍNIO ESPECULATIVO NÃO ANULA O SENTIMENTO MORAL

Na Primeira *Investigação*, Hume descreve uma nova objeção à doutrina da necessidade não presente no *Tratado*. Esta objeção consiste em duas posições que

são consideradas, pelos antagonistas, como conseqüências deduzidas da doutrina da necessidade. Uma vez que essas conseqüências são consideradas absurdas, requer-se que a doutrina da necessidade, da qual elas derivam, seja considerada um absurdo também.

Segundo a doutrina da necessidade, as ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria. Logo, deve existir uma cadeia necessária de causas e efeitos estendendo-se da causa original de todas as coisas até as ações particulares de cada ser humano, sem nenhuma contingência ou indeterminação. Considerando que a causa original de todas as coisas é o Criador do mundo, temos que ou as ações humanas não podem conter nenhuma maldade moral, visto que procedem de tão boa causa, ou, se contém alguma maldade, o Criador do mundo, e não o homem, deve ser responsabilizado, pois se entende que ele é a causa mediata de todas as ações humanas (E 8.32/142).

Hume trata essas posições separadamente e dedica mais tinta à primeira, segundo a qual deveríamos considerar boas as ações que à primeira vista, e sem hesitar, classificaríamos como contrárias a toda regra moral, visto que procedem de tão boa causa. É por meio da consideração dos sentimentos morais que Hume lida com essa posição. Por mais que se possa, em algum momento de especulação, fazer uso da imaginação e se convencer de que todas as ações são boas de uma perspectiva ampla, não se pode permanecer muito tempo em considerações desse tipo. Isso, pois, existe uma economia da mente humana segundo a qual os nossos sentimentos morais apreendem os objetos de forma mais delimitada e natural, sem considerar perspectivas amplas como essa. Os sentimentos morais tomam por objeto os seres ao redor, e realiza o juízo do vício e da virtude das ações de acordo com uma inclinação natural para considerar virtuosas as ações que promovem o bem da sociedade humana, e viciosas aquelas que promovem a sua ruína. Portanto, embora uma teoria possa argumentar que todas as ações são boas quando considerado o todo, os sentimentos morais, que apreendem os objetos de forma mais circunscrita, vão sempre distinguir entre o vício e a virtude das ações conforme estas lhes pareçam boas ou más segundo uma inclinação natural.

A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que essas para sua estrutura e constituição (E 8.35/145).

Portanto, não é o caso que as ações humanas são livres da maldade moral por procederem da Divindade. As ações criminosas são consideradas criminosas, pois, os nossos sentimentos morais as apreendem como tais de forma circunscrita e natural.

Ora, considerando que a objeção apresentada consiste em duas posições disjuntivas, a negação da primeira posição nos conduz à afirmação da segunda, qual seja, que se as ações humanas são reportadas à Divindade por meio de uma cadeia necessária de causa e efeito, logo, o Criador deve ser responsável por elas. Segundo Hume, é difícil dizer como a Divindade pode ser a causa mediata das ações humanas sem ser a autora do pecado e da maldade moral. Para o filósofo, trata-se de um problema que a razão natural, desassistida da revelação, não pode fornecer uma resposta satisfatória²⁹. Como a disputa ultrapassa os limites da razão natural, então a filosofia deve abandonar este mistério e retornar ao exame da vida ordinária, sua província própria (E 8.36/146).

Na Primeira *Investigação*, isso é tudo o que Hume diz a respeito da segunda posição. Percebe-se que existe um argumento implícito nesta posição, o qual diz respeito não necessariamente sobre a religião, mas sobre quem é o responsável pela ação e suas consequências em uma cadeia necessária de causas e efeitos. Essa é a questão subjacente da segunda parte da objeção, que diz “a Divindade, e não o homem, é responsável por elas” (E 8.32/143). Hume argumenta que não podemos responder adequadamente como pode a Divindade ser a causa mediata das ações humanas sem tornar-se por isso responsável por elas. Parece-me que Hume trata apenas do problema da teodiceia, mas não trata explicitamente da lógica do argumento, a qual poderia ser resumida na seguinte proposição: ‘aquele que inicia a cadeia de causas e efeitos é responsável por todas as consequências’. Se o problema para a razão natural é a resposta adequada à teodiceia, olhemos para a lógica do argumento a partir de sua versão materialista. Como responsabilizar agentes imediatos em uma cadeia necessária de causas e efeitos que remonta a uma causa original material, caso tenha tido uma, ou a um passado infinito de causas e efeitos? Se Hume aceita a lógica segundo a qual ‘é responsável pelas ações aquele que

²⁹ Para uma discussão sobre o problema da existência do mal, ver Seção X da obra *Diálogos sobre a religião natural*, onde Hume utiliza o problema para tentar refutar o argumento do desígnio, mostrando que o deus que ‘sobra’ do dilema está aquém daquele Ser concebido tradicionalmente na religião.

primeiro iniciou a cadeia de causa e efeito', então, a responsabilidade moral dos agentes imediatos estaria comprometida, não obstante o problema da teodiceia.

Parece-me que, para contornar este problema, é suficiente a mesma explicação fornecida por Hume como resposta à primeira posição, pois, na segunda posição, não menos que na primeira, estamos tratando de uma especulação ou uma perspectiva bastante ampla diante das ações humanas que observamos ao nosso redor. Estamos considerando qual é a cadeia causal que se estende da causa original de todas as coisas – divina ou não – até cada uma das ações particulares dos seres humanos. Portanto, da mesma forma que na primeira posição foi dito que os sentimentos morais apreendem os objetos de uma forma mais circunscrita, sem oscilar diante de raciocínios especulativos e perspectivas amplas, aqui também se poderia utilizar a mesma consideração. Diante das ações humanas, naturalmente não consideramos a cadeia necessária de causa e efeito dentro da qual aquela ação se situa a fim de responsabilizar quem primeiro causou o movimento da cadeia, antes, os sentimentos morais apreendem os objetos de forma mais circunscrita e natural, conforme ele pareça bom ou mau de acordo com um sistema privado, e, assim, atribuímos responsabilidade aos agentes imediatos quando suas ações são voluntárias e intencionais (E 8.34/144).

Ora, considerando que responsabilizar moralmente o agente é torná-lo objeto dos sentimentos morais, e uma vez que, por apreenderem os objetos de forma natural, circunscrita e imediata, estes sentimentos não são anulados por raciocínios especulativos e teorias amplas, então temos que a aceitação da doutrina da necessidade não anula os sentimentos morais e, conseqüentemente, não é um problema para a responsabilidade moral. Hume descreve como de fato ocorrem os sentimentos morais na vida ordinária, e como neste âmbito falham as teorias que concorrem para estabelecer uma opinião ou conjectura diferente daquela estabelecida pelos sentimentos morais. Em suma, os sentimentos morais fazem parte da maneira como a natureza moldou a mente humana, são emoções que compõem sua estrutura e constituição, e não podem ser alterados por nenhum tipo de especulação filosófica (E 8.35/145-6).

Sobre a relação entre a tese do determinismo das ações e os sentimentos morais, e se a aceitação desta tese poderia anular ou não estes sentimentos, o filósofo P. F. Strawson realizou considerações semelhantes às de Hume. O texto "*Liberdade e Ressentimento*", publicado por Strawson na década de 60, é uma das principais

contribuições da segunda metade do século 20 para o debate sobre o determinismo e a responsabilidade moral (RUSSELL, 2020). Hume antecipou muitos pontos do debate contemporâneo que aparece em Strawson, sendo a maior proximidade entre os filósofos o destaque dado ao papel dos sentimentos morais. No entanto, diferente de Strawson, Hume explicou o mecanismo das paixões por meio do qual os sentimentos morais são produzidos e, assim, descreveu as “causas e efeitos” dos sentimentos morais, bem como o papel exercido pela doutrina da necessidade nesta explicação (T 2.1.2.3/311). A preocupação de Strawson, por sua vez, não esteve na investigação da causa, mas nas variações a que estes sentimentos estão sujeitos, bem como nas circunstâncias que eles parecem razoáveis ou não, e se é possível não os sofrer (STRAWSON, 2015, pp. 250-1).

As considerações de Strawson acerca das circunstâncias nas quais os sentimentos morais podem ser enfraquecidos ou completamente anulados contribuem para o entendimento sobre a relação entre a aceitação da tese do determinismo das ações e a possibilidade do enfraquecimento desses sentimentos. Para Strawson, os sentimentos morais são produzidos de forma natural na participação e envolvimento interpessoal da comunidade humana. Nesta participação e envolvimento interpessoal, realizam-se demandas por boa vontade e estima dos outros, que ocorrem em vários graus a depender do tipo de relação interpessoal que se estabelece, das mais íntimas às mais casuais. A esta demanda por estima e boa vontade, a depender de seu grau e conforme seja satisfeita ou não, respondemos com uma rede diversa de atitudes reativas, que são os sentimentos morais³⁰ (STRAWSON, 2015, p. 249-50).

Esta rede de atitudes reativas é uma resposta às demandas que projetamos uns sobre os outros em uma comunidade moral, e pode ser dividida em três grupos: atitudes reativas pessoais, atitudes reativas morais e atitudes auto reativas. As atitudes reativas pessoais são respostas às ofensas ou aos benefícios recebidos direta ou indiretamente, aos quais respondemos com emoções de ressentimento ou gratidão, por exemplo. As atitudes reativas morais são respostas às ofensas ou aos benefícios realizados para com terceiros, e a pessoa que reage não tem seus interesses pessoais envolvidos direta ou indiretamente. Trata-se de uma atitude vicária e, por este motivo, tem a qualidade de ser moral. Neste caso, respondemos com os sentimentos morais de condenação ou aprovação moral. As atitudes auto

³⁰ “‘Sentimentos morais’ seria um bom nome para essa rede de atitudes humanas (...)” (STRAWSON, 2015, p. 268).

reativas são respostas que o ofensor ou beneficente tem para com o seu comportamento, como a culpa e o sentimento de dever moral. Dessa maneira, se alguém pisa em meu pé com a intenção de me ferir, posso reagir com uma atitude de ressentimento causada não somente pela dor, mas sobretudo pela má vontade do agente. Mas se observar alguém pisando no pé de outra pessoa com a intenção de feri-la, posso reagir com uma atitude de reprovação moral. Por outro lado, se eu mesmo sou o ofensor, posso sentir que desrespeitei uma demanda geral por boa vontade ao comportar-me desta maneira, posso me sentir moralmente culpado e responsável pelo comportamento e, por este motivo, não ficar ressentido com a má vontade geral e o castigo imputado a mim. De acordo com Strawson, os indivíduos participam, em alguma medida, dos três tipos de atitudes reativas³¹, as quais têm raízes comuns na natureza humana e na vida em comunidade (STRAWSON, 2015, pp. 258-60).

Há circunstâncias nas quais consideramos totalmente naturais e apropriados os sentimentos morais expressos diante das ações humanas. Por outro lado, em algumas circunstâncias específicas, esses sentimentos podem ser naturalmente enfraquecidos ou totalmente inibidos. Um grupo de circunstâncias que faz com que os sentimentos morais sejam enfraquecidos é aquele no qual o agente intervém com declarações que remetem à ignorância, acidente ou coação externa. Essas circunstâncias têm em comum o fato de que o agente não deixa de ser considerado um objeto das demandas e sentimentos morais em geral, mas tão somente que aquela ação específica não é vista como sendo completamente de sua responsabilidade. Por outro lado, há um grupo de circunstâncias que torna possível a completa inibição das demandas e sentimentos morais em geral. Este grupo diz respeito às circunstâncias que envolvem alguma mudança na “normalidade” psicológica do agente, por exemplo, quando existe um transtorno psicológico, ou, quando uma pessoa é imatura o suficiente para não nos sentirmos ressentidos por suas ações, como ocorre com as crianças. Nessas circunstâncias, não somente algumas ações do agente deixam de ser objeto dos nossos sentimentos morais em situações específicas, mas todas as

³¹ Strawson reconhece que o modo como descreve as atitudes, bem como o nome dado a elas, podem parecer um pouco equívocos. É importante ponderar que se trata de um esquema geral para compreensão da teoria, e que na realidade, onde geralmente os fenômenos são mais complexos e mais interessantes, não há uma separação tão estanque dessas atitudes. Por exemplo, uma pessoa pode ter uma atitude reativa moral mesmo tendo seus interesses pessoais diretamente envolvidos (STRAWSON, 2015, p. 258). Hume faz semelhante ponderação no *Tratado* (ver. T 3.1.2.4/512).

suas ações, pois, há um cancelamento das demandas e sentimentos morais em torno do agente da ação (STRAWSON, 2015, p. 251-2).

Quando os agentes sofrem transtornos mentais ou são imaturos, os sentimentos morais costumam ser profundamente modificados, pois, não vemos os agentes a partir do envolvimento e participação comum de uma relação humana interpessoal na qual geralmente realizamos demandas por estima, boa vontade, e temos atitudes reativas pessoais e morais. Passamos a vê-los a partir de uma “perspectiva puramente objetiva”, na qual consideramos que aspectos do comportamento do agente precisam ser compreendidos e tratados. Analisar o comportamento humano de uma perspectiva puramente objetiva corresponde a buscar compreender as causas do comportamento, bem como formas de tratá-lo. Nesta análise, ainda podemos considerar a ocorrência de alguns sentimentos para com os agentes, contudo, não aqueles sentimentos específicos das atitudes reativas pessoais e morais, as quais ocorrem quando estamos em um relacionamento do ponto de vista do envolvimento e participação interpessoal comuns. Nesses casos, os sentimentos morais são total ou parcialmente inibidos pela anormalidade observada (STRAWSON, 2015, p. 252-3).

Temos, portanto, uma inclinação *natural* para um olhar objetivo nos casos que envolvem imaturidade ou transtornos psicológicos. Mas, também podemos adotar a perspectiva puramente objetiva de forma *voluntária* nos casos que não observamos essas circunstâncias atenuadoras dos sentimentos morais. Trata-se de um recurso que temos acesso e que pode ser utilizado para fins de curiosidade intelectual, fuga do estresse dos relacionamentos ou de forma tática, para se alcançar algum benefício. Por exemplo, uma pessoa que se encontra em um relacionamento estressante pode buscar alívio ao tentar analisar o comportamento do agente de um ponto de vista objetivo. Ela busca compreender o comportamento a partir de uma cadeia de causalidade, e se afasta do envolvimento interpessoal que a importuna com o estresse. No entanto, é importante observar que é possível adotar voluntariamente esta perspectiva somente por breves períodos, pois, o envolvimento interpessoal da espécie humana é uma inclinação natural, algo que faz parte da natureza e da sociedade humanas. É um recurso, portanto, que precisa ser consciente e intencionalmente adotado, mas que, tão logo nos distraímos com a vida comum, voltamos a realizar demandas e a ter atitudes reativas diante das ações humanas (STRAWSON, 2015, p. 253-4).

Dito isso, lembremo-nos da acusação de que a aceitação do determinismo das ações traria algum tipo de inadequação ao conceito de responsabilidade moral, bem como às práticas de condenação e aprovação moral, isto é, aos nossos sentimentos morais. Diante desta acusação, Strawson considera se a aceitação da verdade do determinismo das ações levaria, ou deveria levar, ao enfraquecimento ou à rejeição desses sentimentos. Veja, Strawson apresentou dois grupos de circunstâncias nas quais os sentimentos morais tendem a ser naturalmente enfraquecidos ou inibidos. Portanto, podemos considerar se há alguma relação da verdade do determinismo das ações com as circunstâncias atenuadoras apresentadas. Se houver, poderemos compreender que a verdade do determinismo das ações enfraquece ou inibe totalmente os sentimentos morais.

Ora, não poderiam ser as circunstâncias do primeiro grupo uma consequência da verdade do determinismo das ações. Essas circunstâncias dizem respeito à ignorância, falta de intenção ou coação externa. Seja qual for o significado de comportamento “determinado”, a tese do determinismo compreende que todo comportamento é determinado nesse sentido. Sabemos, no entanto, que nem todo comportamento é realizado por ignorância, falta de intenção ou coação externa, e que muitas vezes as pessoas agem voluntariamente e sabem exatamente o que estão fazendo. Além disso, segundo Strawson, se todas as ações imorais fossem realizadas por ignorância, falta de intenção ou coação externa, tais fenômenos seriam uma consequência não do determinismo universal, mas da boa vontade universal. Também não é o caso que seja uma consequência do determinismo as circunstâncias do segundo grupo, as quais dizem respeito à imaturidade e aos transtornos psicológicos. Se essas circunstâncias fossem uma consequência do determinismo das ações, então precisaríamos considerar que uma criança, ao crescer e se tornar moralmente capaz, deixaria de ter seus comportamentos determinados, ou, no caso dos transtornos mentais, ao ser restabelecida a saúde do agente, este deixaria de ter seu comportamento determinado. Mas isso seria contrário à tese do determinismo das ações, que compreende que todo comportamento é determinado. Poder-se-ia considerar que todas as pessoas são imaturas e sofrem transtornos mentais, mas isso seria um absurdo, pois naturalmente consideramos que nem todas as pessoas são imaturas ou sofrem transtornos mentais. Portanto, quando os nossos sentimentos morais são enfraquecidos ou totalmente inibidos, isso ocorre não como consequência da verdade do determinismo das ações, mas sim como consequência de que, por

diversas circunstâncias, abandonamos as atitudes interpessoais ordinárias (STRAWSON, 2015, p. 254-6).

Um antagonista poderia dizer que embora as circunstâncias que enfraquecem ou inibem os sentimentos morais não sejam uma consequência da verdade do determinismo das ações, ainda assim uma pessoa racional que aceita esta tese *deveria* abandonar os sentimentos morais ou fornecer uma justificativa para eles caso queira manter a racionalidade, pois, não se trata do que de fato ocorre no mundo, mas do que *seria* racional ocorrer se a tese do determinismo das ações fosse verdadeira. Assim, embora a tese do determinismo não tenha nenhuma relação com as circunstâncias que enfraquecem ou inibem os sentimentos morais, *seria* racional abandonar esses sentimentos, a menos que se proponha uma justificação racional para mantê-los.

Escolher inibir completamente os sentimentos morais não parece uma proposta contraditória à primeira vista, pois, como vimos, além de uma inclinação *natural* para olharmos do ponto de vista objetivo as ações humanas naquelas circunstâncias atenuadoras, temos também este olhar objetivo como recurso para ser utilizado de forma *voluntária* nos casos que essas circunstâncias não estão presentes. Considerar-se-ia possível, então, que, por aceitar a tese do determinismo das ações, e para manter a racionalidade, passássemos a olhar do ponto de vista objetivo todas as ações humanas, não mais participando do envolvimento interpessoal no qual as demandas por boa vontade e os sentimentos morais ocorrem. No entanto, embora pareça possível, é bem provável que isso não possa ocorrer, pois, não temos a capacidade de manter por muito tempo este olhar objetivo sobre as ações. Temos uma inclinação natural para a participação e envolvimento interpessoal, bem como para as demandas e sentimentos morais diante das ações humanas e, por este motivo, não está ao nosso alcance escolher a respeito desse assunto de forma definitiva. Além disso, caso estivesse ao nosso alcance escolher sobre este assunto, não está claro se seria racional abandonarmos os sentimentos morais. Tendo em vista a mudança que tal escolha acarretaria para o nosso mundo, bem como a perda de nossa humanidade, esta escolha seria realizada por outros motivos que não por uma tese do determinismo das ações (STRAWSON, 2015, pp. 255-7).

Portanto, a acusação de que seria racional renunciarmos os sentimentos morais caso aceitássemos a tese do determinismo das ações pode ser respondida da seguinte maneira: não pode ser racional exigir que façamos algo que não está em

nosso poder fazê-lo. Ora, não está em nosso poder abandonar os sentimentos morais a fim de manter a racionalidade, portanto, não pode ser racional exigir que façamos isso em nome da racionalidade. Por isso, a justificação das atitudes e sentimentos morais deve ocorrer sempre de forma interna à estrutura geral de atitudes reativas, enquanto a própria estrutura não carece de justificação, pois nos é dada como um fato, um comprometimento da natureza humana. O sentido do naturalismo exposto aqui diz respeito àquelas inclinações naturais que não podem ser nem justificadas e nem anuladas pela razão e, por isso, devem ser supostas em todos os nossos raciocínios (STRAWSON, 2015, p. 262, 267).

Em resumo, o argumento da presente seção consiste na seguinte consideração. Por um lado, as circunstâncias que inibem os sentimentos morais não são uma consequência da verdade do determinismo das ações. Por outro lado, por aceitar a tese do determinismo das ações, não poderíamos escolher voluntariamente suspender os sentimentos morais, pois temos um comprometimento e uma inclinação natural para com estes sentimentos. Assim, não é racional dizer que seria racional fazermos algo que não está ao nosso alcance fazê-lo. Por fim, por mais que a razão não possa justificar os sentimentos morais em um mundo governado pela necessidade, ela também não pode suspendê-los e, por isso, devemos pressupor a validade desses sentimentos em todos os nossos raciocínios. Portanto, a verdade do determinismo das ações, por não comprometer os sentimentos morais, também não compromete a responsabilidade moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz-se que existe um problema para a responsabilidade moral se aceitarmos a tese segundo a qual as ações humanas são necessárias. Isso, pois, aparentemente, o ato de responsabilizar moralmente uma pessoa pressupõe algum tipo de liberdade que a doutrina da necessidade parece eliminar. Trata-se de uma prática comum e útil o responsabilizar moralmente as pessoas por suas ações. Não há dúvida de que seja uma prática comum e sua utilidade pode ser percebida se imaginarmos a quantidade de ações imorais que são evitadas em decorrência da atribuição de responsabilidade e punição. Assim, qualquer doutrina que coloque em questão esta prática precisa ser examinada com acuidade, pois, a eliminação de categorias como responsabilidade, culpa, louvor e punição poderiam alterar significativamente a maneira como nos relacionamos e vivemos em sociedade.

Com isso, há uma defesa de que as ações humanas são livres da necessidade. Por livre da necessidade entendo que uma pessoa poderia evitar ou realizar outra ação dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Após realizarmos uma determinada ação, é comum imaginarmos que poderíamos ter evitado ou realizado outra ação. Geralmente imaginamos isso em decorrência de uma nova circunstância, sentimento ou informação que não tínhamos no momento da ação. No entanto, ser livre da necessidade significa que naquelas mesmas circunstâncias internas e externas nas quais a ação ocorreu, outro evento poderia ter sido realizado. Em outras palavras, podemos dizer que as circunstâncias e motivos não foram determinantes para a ação, a qual não decorreu de condições suficientes para sua existência, mas de uma liberdade da vontade humana. Esta liberdade pode consistir na liberdade de causas ou num tipo de causalidade livre da necessidade.

Ora, por um lado, a liberdade de causas é algo completamente contrário aos fatos, pois sabemos que as ações humanas têm relação com motivos e circunstâncias. Por outro lado, aquele que defende um tipo de causalidade livre da necessidade precisa mostrar qual é a impressão que dá origem à ideia de causa não necessária. Uma maneira de contornar este problema consiste na afirmação de um tipo de liberdade que seja compatível com a doutrina da necessidade, pois, assim, é possível fornecer um fundamento para a responsabilidade moral sem negar que as ações humanas são causadas por condições suficientes. Afirma-se que por liberdade podemos entender uma ação voluntária, isto é, que ocorra segundo a vontade do

agente e livre de coação. Este tipo de liberdade, no entanto, não assegura que, dadas as mesmas circunstâncias, o agente poderia ter evitado ou realizado outra ação. Por este motivo, rejeita-se a liberdade do compatibilista como fundamento para a responsabilidade moral, a qual requer, dizem, que o agente tenha não apenas liberdade de ação, mas também alternativas possíveis dadas as mesmas circunstâncias internas e externas. Assim, procura-se salvar a responsabilidade moral por uma noção de liberdade considerada um tanto quanto obscura e difícil de ser explicada.

Além do libertarismo e do compatibilismo clássico, considera-se a existência de outra abordagem ao problema da responsabilidade moral. Não negamos que Hume seja um compatibilista. No entanto, afirmamos que sua abordagem ao problema da responsabilidade moral pode ser mais bem compreendida se considerarmos que, para além da compatibilização lógica dos conceitos de necessidade e liberdade, a abordagem de Hume ao problema se desenvolve a partir de uma investigação sobre a natureza, causas e efeitos dos sentimentos morais. Esta investigação desempenha um papel preponderante, pois, na filosofia de Hume, em que consiste responsabilizar moralmente um agente senão em torná-lo objeto dos sentimentos morais de alguém? É denominada de naturalismo a abordagem que leva em consideração o papel dos sentimentos no enfrentamento do problema da responsabilidade moral diante do determinismo das ações. Assim, pautamos o problema por meio do naturalismo humeano. Este naturalismo consiste, por um lado, na introdução do método experimental de raciocínio nos assuntos morais e, por outro lado, na consideração de que aqueles sentimentos naturais da espécie humana, os quais não podem ser suspendidos pela razão, são considerados fatos da natureza humana e devem ser pressupostos em todos os nossos raciocínios.

A partir desses dois sentidos do naturalismo humeano, dois argumentos foram desenvolvidos com o objetivo de compatibilizar a doutrina da necessidade e a responsabilidade moral na filosofia de Hume. O primeiro argumento diz respeito ao exame das condições dos sentimentos morais. Este exame nos levou à teoria das paixões de Hume. A partir da explicação humeana do mecanismo das paixões por meio do qual os sentimentos morais são produzidos, percebemos a importância da doutrina da necessidade em função deste mecanismo, pois, os sentimentos morais não poderiam ser produzidos a não ser que as ações tivessem alguma relação causal com o caráter do agente da ação. Ora, se a doutrina da necessidade é essencial para

a explicação do mecanismo por meio do qual são produzidos os sentimentos morais, e sendo estes sentimentos o meio pelo qual responsabilizamos os agentes, temos então que a doutrina da necessidade é essencial para a responsabilidade moral. Aqui fizemos um importante elo entre a questão da liberdade e necessidade com uma parte importante da filosofia de Hume, sua teoria das paixões. O segundo argumento diz respeito ao caráter inevitável dos sentimentos morais. A espécie humana tem um comprometimento natural com estes sentimentos. A aceitação de uma tese geral do determinismo das ações não pode enfraquecê-los, pois, por um lado, as circunstâncias nas quais os sentimentos morais são naturalmente enfraquecidos ou anulados não têm relação com o determinismo das ações e, por outro lado, temos uma inclinação natural e mais circunscrita para considerar tão somente os objetos que aparecem ao nosso redor sem levarmos em consideração teorias amplas e especulativas como a origem da cadeia causal das ações. Questiona-se que, embora os sentimentos morais não sejam enfraquecidos pela aceitação da tese do determinismo das ações, seria racional suspendermos estes sentimentos por causa de uma suposta inadequação em mantê-los diante da aceitação da tese do determinismo. Contudo, não está ao alcance da razão humana escolher suspender ou manter esses sentimentos e, por isso, não é racional dizer que seria racional fazermos algo que não está ao nosso alcance fazê-lo. Assim, a razão, embora não possa justificar ou validar os sentimentos morais diante do determinismo das ações, tampouco pode negá-los, e uma vez que estes sentimentos são inevitáveis, o que precisamos é considerá-los um fato da natureza humana e pressupor sua validade em todos os nossos raciocínios.

Por fim, considero que tivemos êxito no empreendimento de investigar em que medida a filosofia de Hume pode ser compreendida enquanto um naturalismo (Capítulo 1), qual é o problema da responsabilidade moral frente ao determinismo das ações (Capítulo 1 e 2), bem como, qual é o papel que o sentimento moral ocupa na filosofia de Hume diante do problema da responsabilidade moral (Capítulo 3). A partir dos resultados obtidos, alcançamos, em alguma medida, o nosso objetivo geral, qual seja, investigar quais são as condições e a natureza da responsabilidade moral em Hume com o propósito de compatibilizar sua doutrina da necessidade e a responsabilidade moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBIERI, Sara. Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume. 2003. In: *Metacrítica*. n.2 < <http://recil.grupolusofona.pt/handle/10437/2381>>. Acesso em: 17 jun. 2019.
- AYER, Alfred Jules. *Hume*. Tradução de Maria L. Pinheiro. Lisboa: D. Quixote, 1981.
- BARRET, Willian “O determinismo e a novidade”. In: HOOK, Sidney (org.). *Determinismo e liberdade na era da ciência moderna*. Tradução de Amália Machado Costa e Edílson Alkmin Cunha. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964, pp. 52-62.
- BEAUCHAMP, Tom L. “Annotations to the Enquiry.” In: HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc., 1999, pp. 215-63
- BLANSHARD, Brand “O acaso a favor do determinismo”. In: HOOK, Sidney (org.). *Determinismo e liberdade na era da ciência moderna*. Tradução de Amália Machado Costa e Edílson Alkmin Cunha. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964, pp. 19-33.
- BRICKE, John. Hume’s Conception of Character. In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1974), pp. 107-113.
- BRICKE, John. Hume, Freedom to Act, and Personal Evaluation. In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 5, No. 2 (April, 1988A), pp. 141-156.
- BRICKE, John. Hume, Motivation and Morality. In: *Hume Studies*, Vol. 14, No. 1 (April, 1988B), pp. 1-24.
- BRITO, Adriano Naves de. “Da validade de juízos morais: uma abordagem empirista”. In: *Ensaio Sobre Hume – Belo Horizonte*: Editora Segrac, 2005.
- BROADIE, Alexander. SMITH, Craig. " Scottish Philosophy in the 18th Century". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/scottish-18th/>>. Acesso em: 26 nov. 2022.
- CACHEL, Andrea. Regras gerais e racionalidade em Hume. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/T.8.2010.tde-28042010-132312. Acesso em: 2022-08-27.
- CHIBENI, Silvio Seno. “Hume e as bases científicas da tese de que não há acaso no mundo”. In: *Principia: an international journal of epistemology*, v. 16, n. 2, p. 229-254, 2012.

- CONTE, Jaimir. A natureza da filosofia de Hume. In: Jaimir Conte & Oscar Federico Bauchwitz (Org.). *O que é metafísica*. Natal: Editora da UFRN, 2011, pp. 129-155.
- _____. Sobre a natureza da teoria moral de Hume. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 113, 2006, p. 131-146.
- COSTA, Cláudio. “Livre-arbítrio: como ser um bom compatibilista”. In: *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 268-284.
- COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Tradução de Hélio Magri Filho. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- DANOWSKI, Déborah “Leibniz e Hume sobre a indiferença”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 108, 2003, pp. 209-223.
- EDWARDS, Paul “Determinismo rígido e moderado”. In: HOOK, Sidney (org.). *Determinismo e liberdade na era da ciência moderna*. Tradução de Amália Machado Costa e Edílson Alkmin Cunha. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964, pp. 139-149.
- FERRAZ, Marília Cortes de. *Liberdade e imputabilidade moral em Hume*. 2006. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- GARRETT, Don. “Introduction.” In: SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 2005, p. xxv-xl.
- GUIMARÃES, Livia. “Hume, liberdade e necessidade”. In: MARQUES, Edgar da R. e outros (org.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press Inc., 1978.
- _____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc., 1999.
- _____. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. - São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. - São Paulo: Editora UNESP, 2009.

- LIMONGI, Maria Isabel. "Relação causal e a vontade como um evento natural em Hume" [Hume: Texto de apresentação e notas]. In: MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED – Pr., 2009, p. 369-375.
- MACKIE, John Leslie. *Hume's Moral Theory*. New York: Routledge, 1995.
- MILLICAN, Peter. "Hume's Determinism." In: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 40, n. 4, p. 611-642, 2010.
- MOUNCE, Howard Owen. *Hume's Naturalism*. New York: Routledge, 1999.
- NEWTON, Isaac. *Óptica*. Tradução, introdução e notas de André Koch Torres Assis. – 1. ed. 1. reimpr. – São Paulo: Edusp, 2002.
- NUNES, Cristina de Moraes. "Atitudes reativas e responsabilidade moral". In: CONTE, Jaimir, GELAIN, Itamar L. (Org.) *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2015, pp. 207-219.
- PAVÃO, Aguinaldo. *O mal moral em Kant*. 1.ed. – Curitiba, PR: CRV, 2011.
- QUINTON, Anthony. *Hume*. Tradução de José Oscar de Almeida. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- RUSSELL, Paul. "Hume on Free Will". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), (Winter, 2020), URL= <<https://plato.stanford.edu/entries/hume-freewill/>>. Acesso em: 04 nov. 2021.
- SILVA, K. K. P. O problema da liberdade e necessidade em David Hume: uma leitura da Investigação Sobre o Entendimento Humano. Orientador: Aguinaldo Pavão. 2019. 58 f. (Graduação) – Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.
- SMITH, Norman Kemp. "The Naturalism of Hume (I)." In: *Mind*, 14.54 (1905A), pp. 149-73.
- _____. "The Naturalism of Hume (II)." In: *Mind*, 14.55 (1905B), pp. 335-47.
- _____. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 2005.
- SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- STRAWSON, P. F. *Ceticismo e Naturalismo*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2008.
- _____. "Liberdade e ressentimento". In: CONTE, Jaimir, GELAIN, Itamar L. (Org.) *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2015, pp. 245-269.
- STROUD, Barry. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 2005.

TAYLOR, Richard. *Metafísica*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

TAYLOR, Richard. *Metaphysics*. Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall, 1992.