

HUME, UMA ÉTICA DAS PAIXÕES E DOS SENTIMENTOS MORAIS; ARENDT, A MORALIDADE MODERNA E A REDUÇÃO DAS CERTEZAS

Adalberto Prochnov Nunes

PPG-FIL Universidade Federal de Santa Catarina

Jaimir Conte

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Nesse artigo apresentamos a crítica de Hume ao contratualismo. Discutimos a abordagem Humeana dos fundamentos da moralidade e a noção de simpatia. Por fim, tentamos indicar a possibilidade de relacionar a abordagem humeana da moralidade com a interpretação Arendtiana da Filosofia Moderna.

Palavras-chaves: Hume, Arendt, contratualismo, sentimentos morais, simpatia.

Abstract: In this article we present Hume's critique of contractualism, discuss the Humean approach to the fundamentals of morality, and the notion of sympathy. Finally, we try to indicate the possibility of relate the Humean approach to morality with the Arendtian interpretation of modern philosophy.

Keywords: Hume, Arendt, contractualism, moral feelings, sympathy.

1. A Crítica ao contratualismo

Hume criticou a tese de que o fundamento da moralidade e da Filosofia Política assentaria em um contrato social originário. A crítica dele dirigiu-se não somente a Hobbes e a Locke, mas a todos os demais contratualistas. A tese contratualista, segundo a descrição de Hume no ensaio *Do Contrato Original*, defende que o governo “depende inteiramente do consentimento do povo, e pressupõe a existência de uma espécie de *contrato original*, mediante o qual os súditos a si reservam tacitamente o direito de resistir a seu soberano cada vez que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que a ele, para certos fins, voluntariamente confiaram” (HUME, 2021, p. 89). Do ponto de vista de Hume, a experiência, a História e a razão nos mostram que nunca foi expressamente celebrado um contrato original, “pois tal [acordo] estaria muito além da compreensão de selvagens: cada caso em que foi estabelecida a autoridade de um chefe deve ter sido um caso especial, que surgiu devido às exigências de cada circunstância particular”

(HUME, 2021, p. 91). Talvez, após se observar a utilidade da medida de escolher um chefe, ela se tenha tornado frequente e habitual. As relações de obediência e de sujeição não dependem diretamente de nosso consentimento. Tais relações se tornam “coisa tão habitual que os homens, em sua maioria, jamais procuram investigar suas origens ou causas, tal como se dá em relação à lei da gravidade” (HUME, 2021, p. 92) ou mesmo em relação às demais leis da natureza.

Não se trata de negar, segundo Hume, que “o consentimento do povo, quando ocorre, seja um justo fundamento do governo; é sem dúvida o melhor e mais sagrado de todos. Afirmando apenas que muito raramente ele se verificou, em qualquer grau, e quase nunca em toda sua plenitude” (HUME, 2021, p. 96). O que pode ser observado por meio da História, da experiência e da razão é que o surgimento de todas as sociedades foi muito menos nobre e regular: “a instituição original é feita através da violência, e a submissão é devida à necessidade” (HUME, 2021, p. 96). No início do ensaio *Da Origem do Governo*, Hume afirma que, “nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito” (HUME, 2021, p. 85); por consequência, ele é levado à criação da sociedade política que possibilita a administração da justiça e garante a segurança e a existência de relações mútuas.

No Livro III do *Tratado da Natureza Humana*, intitulado *Sobre a Moral*, Hume estabelece que o primeiro estado (condição humana) só pode ser considerado social. Dado que as vantagens da vida em sociedade [aumento da força, da capacidade e da segurança] dificilmente seriam conhecidas por seres humanos em estado selvagem, a natureza legou ao humano uma outra necessidade, que “pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana. Essa necessidade não é outra senão aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum” (HUME, 2001, p. 526). O apelo a um “pretensão estado de natureza (...) trata-se de mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ser realidade” (HUME, 2001, p. 533). Essa é uma ficção muito semelhante àquela dos antigos poetas sobre a existência de uma *Idade do Ouro*.

Hume apresentou uma história natural da sociabilidade humana de forma mais descritiva e menos especulativa. Em resumo, a condição social da humanidade resulta de que: (i) a natureza é “madrasta e cruel” em relação aos homens; (ii) a solução para a humanidade evadir-se da crueldade da natureza é viver em sociedade, pois é vantajoso; (iii) isso apenas não basta: é preciso também que o homem seja sensível às vantagens da vida em sociedade. É

necessário, e se faz presente, outro princípio que torna os humanos sensíveis às vantagens da vida em sociedade. A necessidade natural que nos une e possibilita a existência dos primeiros laços de convivência é gerada pelo desejo sexual. Essa paixão une indivíduos e faz com que tenham filhos; disso se segue uma preocupação com os descendentes. Surge a família, a qual é o ambiente em que se aprende a importância da cooperação e da confiança no outro. Para Hume, a origem da condição social do homem, bem como a origem das distinções morais, não provém da natureza racional e nem pertencem a esse campo de investigação. A origem da condição social humana, e das distinções morais, procede dos desejos, dos sentimentos, dos apetites e dos instintos sexuais. Portanto, para Hume, a moral e a sociedade estão baseadas em paixões e não em atos da vontade ordenados pela razão para um fim. Defender alguma forma de contratualismo, na perspectiva de Hume, implicaria em assegurar, de algum modo, a existência de um princípio racional para a sociabilidade humana.

2. As paixões e as motivações morais

Como visto anteriormente, Hume se afastou da tese contratualista. A sua análise sobre a moralidade foi influenciada principalmente pela tradição escocesa; nesse caso, merece destaque a influência de Francis Hutcheson (1694-1746). Hutcheson e outros moralistas do século XVIII defendiam uma ética “que valoriza mais os sentimentos morais, as emoções, as paixões e o lugar que elas ocupam na vida moral” (DALL’AGNOLL, 2019, p. 243). Nesse contexto, Hume pretende mostrar que a origem das distinções morais está nos sentimentos de dor e de prazer, e não em distinções racionais e abstratas. Essa abordagem faz parte de um contexto mais amplo que pode ser denominado de “concepção antropológico-filosófica de Hume”.

No Livro II, Parte III do *Tratado*, em que trata *dos motivos que influenciam a vontade*, Hume critica a tradição racionalista e ataca o princípio de que há uma função prática da razão que tem o poder de ordenar a conduta ou as paixões. E estaria dentro desse quadro a maior parte da Filosofia Moral Moderna e Antiga. Essa tradição, que remonta a Platão, está fundamentada no princípio que sustenta uma oposição (ou um conflito) permanente entre razão e paixão. No embate entre ambas, razão e paixão, o ser humano racional deve priorizar a razão em relação à paixão, pois o que está de acordo com os preceitos racionais é a virtude. O vício estaria de acordo com as paixões. Segundo essa abordagem, a razão é um princípio *superior, eterno, invariável e*

divino; daí se segue que a razão deve governar o que é *inferior*: as paixões *cegas, inconstantes e enganosas*. Hume queria mostrar que a posição defendida por essa tradição não tem sustentação. Também tentou realizar essa tarefa por meio de dois argumentos gerais: “primeiro que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; em segundo lugar, que, assim, a razão nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade” (HUME, 2001, p. 449).

Hume havia distinguido, desde o Livro I do *Tratado*, dois usos do raciocínio no entendimento: (i) o uso demonstrativo, que é o tipo de raciocínio abstrato que trata somente de relações de ideias, como no caso da matemática; (ii) o uso provável, que é o raciocínio empírico que trata das relações causais entre os objetos. “O entendimento se exerce de modos diversos, conforme julgue por demonstração ou por probabilidade, isto é, conforme considere as relações abstratas entre nossas ideias ou as relações entre os objetos, que só conhecemos por experiência” (HUME, 2001, p. 449).

Em que medida os dois usos, o do *entendimento* ou o da *razão*, são relevantes ou não para a ação? Parece óbvio, para Hume, que o raciocínio demonstrativo não é relevante, pois “seu domínio próprio é o mundo das ideias, e como a vontade sempre nos põe no mundo das realidades, a demonstração e a volição parecem estar, por esse motivo, inteiramente separadas uma da outra” (HUME, 2001, p. 449). O conhecimento demonstrativo pode ser utilizado para a ação, mas isso não significa que ele ofereça algum motivo para agir. A influência desse tipo de raciocínio torna-se possível quando já existe previamente um motivo, uma finalidade, um propósito ou uma intenção, coisas sobre as quais a razão não tem influência. Hume concorda em que “a matemática é útil nas operações mecânicas, e a aritmética, em quase todas as artes e profissões. Mas não é por si mesmas que elas têm influência” (HUME, 2001, p. 449).

Por exemplo, segundo ele, do fato de fazer as contas de quanto devo não decorre que eu tenha a intenção de pagar. Mas, nesse caso, os raciocínios demonstrativos são aplicados aos juízos de causa e efeito, que são do segundo tipo de uso do entendimento, que é o único tipo que possui alguma relevância para a ação. “O raciocínio abstrato ou demonstrativo, portanto, só influencia nossas ações na medida que dirige nosso juízo a respeito de causas e efeitos. Isso nos leva à segunda operação do entendimento” (HUME, 2001, p. 450).

Entretanto, nem mesmo as relações causais podem, sozinhas, nos motivar. Uma relação causal influencia alguém somente quando há algum motivo prévio que faz essa relação parecer significativa. Esse motivo prévio é um *sentimento* de *aversão* ou de *propensão* que se sustenta na perspectiva de *dor* ou de *prazer*: “É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou a propensão

para o objeto, e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto” (HUME, 2001, p. 450). O impulso que nos leva, por exemplo, a buscar o prazer e a evitar a dor não decorre da razão: ele é apenas dirigido por ela. Essa é a perspectiva que nos induz ao impulso de propensão ou de aversão, ou seja, de vir a sentir prazer ou de sentir dor.

O puro conhecimento de relações causais não é suficiente para nos levar à ação: “Saber que A causa B nunca nos levaria a agir se tanto A quanto B fossem para nós indiferentes” (VELASCO, 2001-2002, p. 35). Ainda segundo Velasco, o modelo motivacional humeano afirma que, toda vez que há propensão ou aversão em relação a um dado objeto, a razão assinala os meios para atingi-lo. Somente nesse sentido a ação “segue” um raciocínio sobre causa e efeito. Portanto, a teoria da motivação de Hume sugere que em todos os casos a ação humana se explica segundo estes modelos: “(i) não há motivação ou ação sem propensões ou aversões que nos inclinem para algo; (ii) nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões” (VELASCO, 2001-2002, p. 36).

A propensão e a aversão são motivos necessários para agir. A razão, por si só, não produz motivo ou vontade. Isso estabelecido, Hume busca mostrar que a razão e a paixão não se opõem: “A razão só poderia opor-se à paixão se ela pudesse fazer surgir um impulso oposto ao da paixão” (VELASCO, 2001, p. 36). Mas isso não é possível, pois a razão teria que exercer uma “influência original” sobre a vontade. Rigorosamente, o princípio que se opõe à paixão não pode ser a razão. “Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (HUME, 2001, p. 451).

Essa conhecida afirmação de que, para Hume, “a razão é, e deve ser escrava das paixões” não pode ser entendida de modo absoluto. Como afirmado acima, *razão* ou *entendimento*, segundo a acepção deste filósofo, é aquilo que opera com juízos demonstrativos ou de probabilidade. A “razão é, e deve ser escrava das paixões” no que se refere às questões práticas, mas não no que diz respeito às questões teóricas, pois estas são temas de fato [probabilidades] ou de relações de ideias [demonstrações]. Hume pretende contrapor-se à noção de que há uma faculdade prática da razão que controla a conduta ou as paixões.

Em síntese, na perspectiva de Hume, as paixões são os motivos que influenciam a vontade. A razão, sozinha, não pode ser o móvel de uma paixão, sequer ela pode se opor a uma paixão móvel de uma vontade. A razão, de certa

forma, não leva alguém a fazer algo, no sentido de que ela não estabelece qualquer motivo. Então, não é possível afirmar, de modo filosoficamente correto, que há alguma forma de embate entre a razão e as paixões: “Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; [ela] não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação” (HUME, 2001, p. 451). As paixões não têm caráter representacional ou intencional. Segundo Hume, a “paixão é uma existência original”, no sentido de que ela nada tem de representativo, pois ela não é uma cópia de outra existência ou modificação. Quando uma pessoa está com *raiva*, ela está simplesmente tomada pela *raiva*. As paixões não têm qualquer representação: o que possui representação são as ideias ou as palavras em um raciocínio. Por carecer do caráter representacional, e por ser esse o caráter próprio dos objetos da razão, a paixão está afastada da razão não por oposição, mas por pertencer a um campo diferente no espectro da natureza humana.

Hume, no Livro III do *Tratado*, definiu a “razão” como a descoberta da verdade ou da falsidade. E “verdade” e “falsidade” foram definidas como acordo ou desacordo quanto a uma relação de ideias ou à existência de fatos reais. Tudo aquilo que não é relação de ideia, nem questão de fato, não é verdadeiro nem falso. Portanto, não pode ser objeto da razão e nem poderia estar em acordo ou em desacordo com ela. “É evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais e completos em si mesmos, que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão” (HUME, 2001 p. 498).

Segundo Hume, o que é verdadeiro ou falso são as ideias racionais que representam outras coisas e dependem de estar de acordo ou não com o que representam. Segundo a maneira como ele concebe a razão, os raciocínios são sempre uma inferência a partir de premissas, porém as paixões não são conclusões derivadas de premissas: elas simplesmente existem e provocam ações. Dizer que as paixões são irracionais é apenas uma maneira não filosófica de falar. “Uma paixão só pode ser contrária à razão se está acompanhada de um juízo falso. O que é irracional, porém, não é a paixão, mas o juízo” (HUME, 2001, p. 451-452). Hume reconhece que há apenas dois casos em que se poderia dizer que uma paixão é irracional: (i) quando uma paixão, como o medo, por exemplo, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente; (ii) quando agimos movidos por uma paixão e

escolhemos os meios insuficientes para o fim pretendido; nesse caso, nos enganamos quanto aos juízos de causas e efeitos.

Na aceção de Hume, para julgar as ações como razoáveis ou não, é preciso compará-las enquanto representações [ideias] com as realidades que elas representam, mas as ações não possuem essa qualidade representativa. Dessa forma, para Hume: “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo” (HUME, 2001, p. 452). Nesse caso, poderia parecer contraditório escolher um bem menor em lugar de um bem maior quando agimos na expectativa de dor ou de prazer, pois é isso que permite perceber a possibilidade de que essa ação evite o mal e busque o bem. Entretanto, não há qualquer necessidade lógica nisso. Não é frequente tamanha imprudência na escolha de bens menores ao invés de bens maiores, mas isso não é irracional nem racional. A escolha entre diferentes bens não é realizada pela razão, e a prudência não é uma exigência racional.

A diferença fundamental entre Hume e a tradição que defende a oposição entre as paixões e a razão não é uma rejeição pura e simples desse tipo de posição: é uma diferença na maneira como ele pretende tratar o problema do entendimento, das paixões e da moral. Essa diferença foi marcada, por Hume, ao estabelecer o veto de que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade. Isso porque cada um está diante dos mesmos problemas discutidos na tradição filosófica ocidental. Porém, eles são abordados sob a luz de diferentes princípios.

Essa diferença na forma de versar sobre os temas da moral tornou a perspectiva de Hume diversa, por exemplo, da tradição Aristotélica que definia o objeto da filosofia moral como aquele que procede da vontade do homem segundo a ordem da razão direcionada para um fim. Hume pretendia abordar as questões da moral sob outro ponto de vista, o da experiência, por meio do qual se pode observar cuidadosamente a vida do homem como ela aparece no mundo e na sociedade. Em linhas gerais, Hume considera a tarefa da filosofia como explicativa, no sentido de fazer a descrição dos fenômenos. Hume não pretende negar a realidade das distinções morais; se isso é feito, não é algo realizado com sinceridade. Mesmo o mais insensível dos homens é tocado por imagens do certo e do errado, do bem e do mal, pois ao olhar para os extremos, não se pode negar a distinção entre eles.

Não há, nesse ponto, um ceticismo que pretenda negar a certeza das distinções morais. Para Hume, a questão de se as distinções morais existem ou não é um assunto que merece e recebe pouca atenção. O mais importante, para ele, é tratar sobre os fundamentos gerais da moral, e saber de onde eles

derivam. Se esses fundamentos derivassem da razão, eles seriam conhecidos por meio de uma sequência lógica de argumentos. As questões da moral não são um assunto de ciência abstrata. Estabelecer um princípio *a priori* e dele derivar as possíveis conclusões não é o método adequado para tratar das imperfeições da natureza humana: “As experiências sociais e psicológicas nos ensinam que, como criaturas de nossas paixões, temos um interesse na reciprocidade e na harmonia social e que o desenvolvimento da amabilidade e da solidariedade para com os outros membros de nossa sociedade serve a esse interesse. Isso vale para todas as sociedades em todos os tempos e lugares” (MACINTYRE, 2001, p. 329).

Pode-se afirmar que, para Hume, a moralidade é necessariamente prática, e qualquer filosofia moral deve mostrar-se como sendo prática, mas não no sentido de que a forma correta de agir moralmente esteja regida por uma racionalidade prática. Não há, segundo ele, uma racionalidade prática genuína: as ações não podem ser ditas racionais nem irracionais. Os fins da ação humana não dependem do entendimento, mas dos sentimentos. De forma alguma ser vicioso ou virtuoso é algo contrário ou a favor da razão.

3. A noção de *sympatia*

Hume, ao tratar a moralidade como dependente dos sentimentos e das paixões, não defende que ela seja meramente subjetiva. De acordo com Dall’Agnol (2019, p. 244), “certos sentimentos morais são comuns a toda a humanidade e estão fundados numa natureza única constituída pela capacidade de compartilhar dor e prazer”. E ele (DALL’AGNOL, 2019, p. 245) continua: “na verdade, ele [Hume] tem uma concepção instrumental de racionalidade, segundo a qual a razão pode calcular os meios adequados para atingir aquilo que é dado pelos desejos, pelos interesses do agente”. Segue-se, portanto, que para Hume, agir imoralmente não é agir irracionalmente.

Outra noção fundamental da filosofia moral de Hume é a noção de *sympatia*. Por meio dessa particularidade, é possível compartilhar e conseguir alcançar os sentimentos, as paixões e as opiniões alheias. É por meio dessa noção que os sentimentos morais são compartilhados socialmente, não ficando restritos aos indivíduos. Em termos comparativos, eles são como as ideias, que são cópias das impressões e semelhantes a elas em tudo, além de diferentes somente por graus de força e de vivacidade: “E como essa diferença pode ser eliminada em certa medida pela existência de uma relação entre as impressões e as ideias, não é de se espantar que a ideia de um sentimento ou de uma paixão

possa, desse modo, ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão” (HUME, 2001, p. 353).

No que se refere à noção de simpatia, ocorre um movimento inverso àquele em relação às ideias como cópias das impressões: “Na simpatia existe a conversão evidente de uma ideia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso ‘eu’ está sempre intimamente presente em nós” (HUME, 2001, p. 354). Por meio da simpatia ocorre a propagação natural, ou uma espécie de contágio, entre as paixões e os sentimentos das pessoas. A simpatia é, para Hume, a capacidade de sentir aquilo que os outros sentem. Por esse motivo, existem intérpretes que sugerem que a melhor tradução para *sympathy* seria *empatia*.

Naturalmente os humanos são capazes de simpatizar uns com os outros, [ou, de ter simpatia uns em relação aos outros] e Hume (2001, p. 351) escreve que “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação inclinações e sentimentos deles, por mais diferentes e até contrários [que sejam] aos nossos”. Essa comunicação é explícita, segundo Hume, não somente entre as crianças, pois também os adultos facilmente são levados pelo humor e pelos sentimentos de um grupo. “Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural” (HUME, 2001, p. 351). É possível perceber que os afetos e os sentimentos são transmitidos por simpatia ao analisarmos os seus efeitos e observando o comportamento humano em sociedade. Os sinais externos da simpatia, que nos “fornecem uma ideia” dos afetos, estão “presentes na expressão do rosto ou nas palavras, (HUME, 2001, p. 350-351).

Seguindo a análise de MacIntyre e considerando os três pontos acima descritos, e que foram classificados como fundamentais para a compreensão da filosofia moral de Hume. Muitos autores desse período, incluindo Hume, mesmo muitas vezes sem citar Descartes (1596-1650), porém na tentativa de criticá-lo, quer “tenha adotado uma versão cartesiana ou uma versão empirista [como no caso de Hume] do caminho das ideias, tem de ser este extraído de um acervo de impressões e ideias presentes na consciência de uma única mente, a do autor” (MACINTYRE, 2001, p. 312). Mesmo tratando da sociabilidade e da simpatia, a perspectiva humeana da ética apela constantemente para a primeira pessoa: o ‘eu’ é sempre um objeto intencional do orgulho ou da humilhação moral.

4. Entre Hume e Arendt: há algo em comum?

Como se poderia relacionar alguns tópicos extraídos do pensamento de Hannah Arendt (1906-1975), por exemplo, com a visão humeana da moralidade? De modo inicial e provisório, pode-se identificar o fato de que Hume elaborou a análise do conhecimento e da moralidade imerso no contexto da Modernidade. Nesse contexto, a Ciência Moderna é altamente prestigiada e não é novidade entre os intérpretes de Hume o papel de relevância que ela representa. Esse lugar de destaque ocupado pela ciência, segundo Arendt, se deve ao fato de que “o advento das ciências naturais é creditado a um aumento demonstrável e cada vez mais célere do poder e do conhecimento humanos” (ARENDDT, 2011, p. 325). O exposto permite compreender o empenho declarado de Hume em alcançar, por meio de um método semelhante ao das ciências naturais, resultados tão duradouros e válidos para as ciências morais quanto aqueles da Filosofia Natural.

Na interpretação de Arendt, após Copérnico (1473-1543), Galileu (1564-1642) foi o verdadeiro fundador da ciência moderna. “Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem, o telescópio, que realmente mudou a concepção física do mundo; o que nos levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a ativa interferência do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar” (ARENDDT, 2011, p. 342). Um dos principais problemas que devem ser superados, segundo o projeto de Hume, é o fato de que “a filosofia moral está na mesma situação em que estava a filosofia da natureza, em relação à astronomia antes do tempo de Copérnico” (HUME, 2001, p. 316). Hume parece estar consciente de que a Filosofia Moral, semelhantemente ao surgimento do telescópio, necessita de um artefato que amplie a capacidade humana de conhecer para que se alcancem melhores resultados.

O que imediatamente se segue ao surgimento da Ciência Moderna, segundo Arendt, é, na Filosofia, a possibilidade cartesiana de generalização da dúvida. “Se o olho humano pode trair o homem a ponto de tantas gerações se enganarem ao crer que o sol girava em torno da Terra, (...). Se o ser e a aparência estão definitivamente separados em dado ponto – e esse, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda ciência moderna – então não resta coisa alguma em que se possa ter fé, tudo tem de ser posto em dúvida” (ARENDDT, 2011, p. 342-343). A principal consequência disso, para a ciência moderna, não foi, segundo Arendt, a perda da capacidade

de conhecimento ou de crença, mas a perda da certeza que antes os acompanhava.

A saída cartesiana para a dúvida foi a descoberta do *ponto arquimediano* encontrado na certeza do *cogito*. Isso significou, “em outras palavras, da mera certeza lógica de que, ao duvidar de algo, eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência, Descartes concluiu que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certezas próprias e que podem ser objeto de investigação na introspecção” (ARENDDT, 2011, p. 349). O “ponto arquimediano” foi deslocado para dentro do próprio sujeito, e por meio da introspecção seria possível alcançar, segundo Arendt, aquele que seria como o “último ponto de referência, a configuração própria da mente humana” (ARENDDT, 2011, p. 355).

Essa concepção de Arendt possivelmente permitiria entender melhor de que forma Hume, mesmo com todas as críticas e ceticismo, aceitou, em certa medida, alguns pontos do pensamento cartesiano. No Livro II do *Tratado*, após ter discutido, na última parte do Livro I, sobre a legitimidade da ideia do ‘eu’ e ter considerado que este não passa de um feixe de impressões, Hume (2001, p. 327) afirma que “temos que admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção particular, que chamamos de orgulho; a essa emoção, atribui-se uma certa ideia, a ideia de ‘eu’, que se produz infalivelmente.”

Preliminarmente, parece que esses são os elementos que propiciam a compreensão da maneira pela qual grande parte da moralidade foi abordada na Modernidade. Tudo era representado do ponto de vista da introspecção, o que levou a uma forma de hedonismo e “ao princípio de todo hedonismo (...). Hume sabia muito bem que quem quiser fazer do prazer o fim último de toda ação humana é levado a admitir que não o prazer, mas a dor, não o desejo, mas o medo, são os verdadeiros guias” (ARENDDT, 2011, p. 387). Assim, pode-se entender melhor o contexto no qual Hume considera que “toda a moralidade se funda na dor ou no prazer gerados pela perspectiva de algum prejuízo ou vantagem que possa resultar do nosso próprio caráter ou do caráter alheio, todos os efeitos da moralidade têm de ser derivados da mesma dor ou do mesmo prazer – entre eles as paixões do orgulho e da humildade” (HUME, 2011 p. 330). Reconhecemos a necessidade de expansão dessa argumentação e de melhor desenvolver essa possível relação entre essas duas formas de abordagem das questões éticas. Contudo, pelo menos provisoriamente, conseguimos aportar essa possibilidade.

Referências

- ARENDT, H. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- DALL'AGNOLL, D. *Ética: História & Filosofia Moral*. Florianópolis: UFSC, 2019.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.
- _____. *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José de Almeida Marques. Campinas: UNICAMP, 1995.
- _____. *Ensaios políticos*. Tradução, introdução e notas João Paulo Monteiro. Organizadores Jaimir Conte e Marília Côrtes de Ferraz. São Paulo: Edições 70, 2021.
- MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001.
- VELASCO, M. “Hume, as Paixões e a Motivação”. In: *Analytica*, 6, 2, p. 33-60, 2001-2002.

Email: adalberto.nunes@ifc.edu.br

Email: j.conte@ufsc.br

Recebido: 03/2024

Aprovado: 03/2024