

DESCOBRINDO O VALOR HUMEANO NA HUMANIDADE HUMEANA

FINDING THE HUMEAN VALUE IN HUMEAN HUMANITY

Don Garrett

New York University

don.garrett@nyu.edu

Tradução: Carlota Salgadinho Ferreira (PUC-Rio)

RESUMO: Apesar de Hume não ter tematizado o valor da humanidade da maneira como Kant o fez, nos seus escritos, as suas afirmações sobre *humanidade* e *valor* são suficientes para que possamos determinar quais seriam, plausivelmente, as suas posições sobre várias diferentes questões a elas relativas. Enquanto Kant – racionalista e antinaturalista moral – defende que o valor da humanidade é fundamentalmente um valor moral, fundado e reconhecido pela racionalidade (não pela sensibilidade) dos seres humanos enquanto agentes livres, numericamente fora da natureza, Hume – o antirracionalista e naturalista moral – defende que a humanidade, enquanto parte da natureza, possui vários tipos de valor (incluindo valor moral), que são metafísica e epistemologicamente determinados pelo *sentimento* [*sentiment*] ou *paixão*, assistidos pela razão, e cuja posse depende também, tipicamente, de que se detenham tanto razão como sensibilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Valor; Humanidade; Sentimento; Paixão; Animais; Desejabilidade; Virtude; Beleza; Naturalismo.

ABSTRACT: Although Hume did not thematize the value of humanity in the way that Kant did, he says enough about humanity and value in his writings for us to determine his likely views about a number of different questions concerning it. Whereas Kant, a moral rationalist and a moral anti-naturalist, holds that the value of humanity is fundamentally moral value that is both grounded in and recognized by the rationality, not the sensibility, of human beings as noumenally free agents outside of nature, Hume the moral anti-rationalist and moral naturalista holds that humanity, as a part of nature, has many kinds of value—including moral value—that are both metaphysically and epistemologically determined by either sentiment or

passion, as assisted by reason, and which typically also depend for their possession on having both reason and sensibility.

KEYWORDS: Hume; Value; Humanity; Sentiment; Passion; Animals; Desirability; Virtue; Beauty; Naturalism.

A natureza de a todos os animais um preconceito semelhante em favor de suas crias. Assim que o infante indefeso vê a luz, ainda que a todos os outros olhos ele pareça uma criatura desprezível e miserável, ele é visto por seus pais amorosos com a maior afeição, e preferido a qualquer outro objeto, por mais perfeito e bem-acabado que seja. A mera paixão, que surge da estrutura e da formação originais da natureza humana, basta para atribuir valor ao objeto mais insignificante. (Sc 10)

Immanuel Kant tematizou o valor da humanidade, quer dizer, o valor dos seres humanos. Racionalista e antinaturalista moral, defendeu que esse valor é, fundamentalmente, um valor *moral*, que é tanto *fundado* como *reconhecido* pela racionalidade dos seres humanos enquanto agentes livres numericamente fora da natureza. O seu predecessor David Hume, antirracionalista e naturalista moral¹, não discutiu explicitamente o “valor da humanidade” enquanto tal, apesar de ter escrito o longo *Tratado da Natureza Humana*. Ainda assim, os seus evidentes compromissos com o antirracionalismo e o naturalismo morais não o alheiam do assunto, e as suas afirmações sobre humanidade e valor são suficientes para que possamos determinar o que ele possível e plausivelmente teria dito sobre isso. Neste ensaio, procuro limitar-me a mostrar, especificamente, o que tal poderia ser. Não procurarei defender as posições acerca do valor da humanidade que desenvolverei em nome de Hume, apesar de julgar que há boas razões para considerá-las atrativas – pelo menos, em traços gerais –, especialmente em comparação com as de Kant.

Começarei por abordar duas questões iniciais e essenciais:

O que Hume quer dizer com o termo ‘humanidade’?

O que Hume considera ser a origem (ou as origens) do valor?

Depois, tentarei mostrar como Hume responderia a duas questões centrais mais confluentes com as preocupações de Kant:

A humanidade tem valor?

Quais são os papéis da racionalidade e da sensibilidade no valor da humanidade?

¹ Por *racionalismo moral*, entendo – pelo menos, em linhas gerais – a tese de que a moralidade pode ser discernida apenas pela razão. Por *naturalismo moral*, entendo a tese de que a moralidade não requer ou depende de nada fora da natureza, como, por exemplo, uma ou mais deidades. Por *antirracionalismo* e *antinaturalismo moral*, entendo, respetivamente, a negação dessas teses.

Com base nas respostas a estas questões, explorarei as plausíveis respostas de Hume a três importantes questões sobre o valor na humanidade, relacionadas a estas:

O valor é restrito aos seres humanos?

Há valor em todos os seres humanos?

Há valor na humanidade enquanto espécie?

Concluirei com uma breve descrição da resposta de Hume a uma outra questão:

Quão *altamente* deve a humanidade ser valorizada?

1. ‘Humanidade’ e a origem do valor

‘*Humanidade*’. Por vezes, Hume emprega o termo ‘humanidade’ para designar a posse da natureza que funda o pertencimento à espécie humana. Assim, escreve que Alexandre o Grande se convenceu de que não era um deus pela sua suscetibilidade ao “sono e amor”, enquanto os seus servos viam nas suas “inúmeras fraquezas... provas ainda mais convincentes da sua humanidade” (RPAS 18). Esporadicamente, Hume também emprega o termo para se referir aos seres humanos tomados coletivamente, que, mais frequentemente, chama de “humanidade” [*mankind*], “o gênero humano” [*human kind*] ou “a espécie humana”. Portanto, descreve “os sacerdotes de todas as religiões” como sendo, em virtude do “caráter da sua profissão...elevados em relação à humanidade” (CN 6). Porém, na maior parte das vezes, emprega o termo ‘humanidade’ para designar uma qualidade mental particular que descreve como “consideração pelos outros” (IPM 5.46). Ele declara frequentemente que a sua posse como traço de caráter persistente constitui uma virtude (cf. T 3.3.3.4; IPM 3.8; IPM 5.44) e atribui as suas expressões a operações de um ou mais “princípios humanitários” – presentes, pelo menos nalguma medida, em todos os seres humanos – que, por seu turno, servem para produzir “sentimentos humanitários”.

Frequentemente, Hume atenta para a “humanidade” neste terceiro sentido, dirigido aos seres humanos em particular – o que não é surpreendente, considerando os assuntos do seu interesse –, mas deixa claro que também pode ser dirigido a outras “criaturas sensíveis”² – ou seja, seres que possuem sentir [*feeling*] e sensação, incluindo “bestas” ou “simples animais”

² Para o uso que Hume faz do termo ‘criatura sensível’, cf. T 2.1.12.9 e 3.2.1.12, e 3.3.1.25; IEH 11.17 e 12.7; D 11.5 e 11.14.

(em concordância com os significados contemporâneos dos termos ‘humano’ e ‘humanidade’, claro). Por exemplo, Hume nota que “*considerações humanitárias* nos obrigariam a [tratar] com brandura (...) uma outra *espécie de criaturas* [entremeada à espécie humana] que, embora racionais, possuísem um vigor corporal e intelectual tão reduzido a ponto de não serem capazes de qualquer resistência” (IPM 3.18, ênfase acrescida). A questão de Kant sobre o “valor da humanidade” respeita ao primeiro e segundo sentidos do termo ‘humanidade’ de Hume, e, em conformidade com isso, empregarei o termo principalmente nesses sentidos. No entanto, como veremos, a humanidade no terceiro sentido de Hume é de grande relevância para a sua resposta à questão de Kant.

Apesar de Hume geralmente empregar o termo ‘animais’ de uma maneira que exclui os seres humanos, tal não se deve à concepção de uma vasta descontinuidade entre animais e seres humanos enquanto tipos de criaturas sensíveis. Pelo contrário, ele observa que as extensas semelhanças entre os corpos animais e humanos legitimam fortes inferências por analogia das operações causais dos primeiros para as dos segundos, e salienta o recurso a semelhantes inferências por analogia sobre as mentes dos animais e dos seres humanos como elemento metodológico crucial na sua investigação da natureza humana (T 2.1.12.1). Por esta razão, dedica seções inteiras do *Tratado* à “Da razão dos animais” (T 1.3.16 e IEH 9), “Do orgulho e humildade dos animais” (T 2.1.12), e “do amor e ódio dos animais” (T 2.2.12; esta expressão significa o amor e o ódio que animais sentem entre si e em relação a seres humanos).

Ao comparar a razão dos animais com a dos seres humanos, ele confere grande “capacidade de reflexão [e] penetração” (T 2.2.12.1) ao gênero humano, e elogia a gama, a complexidade e a generalidade do seu raciocínio, assim como a sua capacidade de corrigir erros (DM 5). Não obstante, para explicar as diferenças de habilidade de raciocínio entre animais e humanos, cita as mesmas considerações gerais que também explicam por que alguns seres humanos raciocinam melhor que outros (IEH 9.5n20). Ao comparar o orgulho e humildade dos animais com os de seres humanos, nota que “os animais têm pouco ou nenhum senso de virtude ou de vício; perdem rapidamente de vista as relações de consanguinidade [i.e., de parentesco]; e são incapazes [de um senso] do direito e de propriedade” (T 2.1.12.5). Estas limitações aplicam-se igualmente às possíveis causas do amor e do ódio da parte dos animais. Ainda assim, se essas paixões possuem uma maior gama de possíveis causas em seres humanos, as operações pelas quais são produzidas e as demais paixões que elas simulam são, fundamentalmente, as mesmas.

Hume garante que tanto os corpos como as mentes de todas as criaturas sensíveis, sejam animais ou seres humanos, exibem “adaptação de meios a fins” nas interações entre as suas partes (IEH 5.21; DRN 12.2-3). Porém, a seu ver, isto não implica que eles sejam produtos de um criador intencional, muito menos um que se preocupe com a sua felicidade ou a sua virtude (D 11.16). Além disso, na sua visão, todas as operações, tanto dos corpos como das mentes de todas as criaturas sensíveis, recaem igualmente sob o escopo de uma explicação por leis causais naturais e determinísticas (T 1.3.12.5; T 2.3.1; IEH 8.13-15). Finalmente, no seu ensaio “Da imortalidade da alma”, argumenta que a evidência disponível apoia a conclusão de que as mentes de todas as espécies de criaturas sensíveis são igualmente mortais, cessando de existir com a morte dos corpos particulares dos quais dependem (IS §30-37). Portanto, para Hume, a continuidade entre as espécies de criaturas sensíveis impede qualquer estatuto especial para seres humanos em relação a três assuntos centrais da metafísica de Kant: Deus, liberdade e imortalidade.

Valor. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume salienta que nem todos os fins podem ser apenas instrumentais: “é impossível que haja uma progressão *in infinitum*, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo [...]” (IPM Ap. 1.19). Nesta passagem, os seus exemplos imediatos são o prazer e a ausência de dor, mas também reconhece diversos outros fins últimos. Com efeito, ele continua, notando imediatamente que “a virtude é um fim, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa” (IPM Ap. 1.20). E depois, na mesma obra, salienta que várias coisas que nos dão prazer fazem-no apenas porque inicialmente, as desejamos por si. Estas coisas incluem o “bem” ou a felicidade de amigos e outros entes queridos, pois o amor geralmente gera “benevolência”, que constitui “um desejo da felicidade da pessoa amada” (T 2.2.9.3). Como ele nota, “sinto um prazer em fazer o bem ao meu amigo porque o amo; mas não o amo em virtude desse prazer” (DM 10).

Além disso, Hume afirma que o que é “desejado por si mesmo” é-o “por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os *sentimentos e afecções* humanos” (IPM Ap. 1.19; ênfase acrescida). Portanto, apesar de a faculdade da razão poder desempenhar um papel ao determinar o que é instrumentalmente desejável como meio para um fim último, ela não pode determinar os próprios fins últimos: “parece evidente que os *fins últimos* das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela *razão*, mas recomendam-se *inteiramente aos sentimentos*

e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais” (IPM Ap 1.18; ênfase acrescida)

No seu ensaio “O Cético”, Hume defende explicitamente uma doutrina paralela em termos de *valor*, servindo-se do termo ‘paixão’ em vez de ‘afecção’: “[o] valor de cada objeto possa ser *determinado* apenas pelo sentimento [*sentiment*] ou pela paixão de cada indivíduo. (Sc 35; ênfase acrescida)³. Numa passagem similar do mesmo ensaio (e empregando, de novo, o termo ‘afecção’), desenvolve:

Se há qualquer princípio em que podemos confiar, e que aprendemos com a filosofia, é que se pode considerar certo e indubitável que não há nada que seja, em si mesmo, *valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado*, mas esses atributos surgem da constituição e do tecido particulares do *sentimento* e da *afecção* humana. (Sc 8; ênfase acrescida)

É claro que ao declarar que “não há nada em si mesmo” que possua estes atributos, ele não rejeita a sua própria doutrina de que alguns fins ou valores são últimos (“desejados por si mesmos”), e não instrumentais. Ao invés, salienta que esses valores são *determinados* tanto *metafísica* (sendo *fundado*) como *epistemologicamente* (sendo *reconhecido*) por algo extrínseco aos próprios objetos valorizados – a saber, o sentimento ou paixão/afecção.

Apesar de Hume utilizar ‘paixão’ e ‘afecção’ como sinônimos, é importante reconhecer que para ele, nenhum destes termos é sinônimo de ‘sentimento’ [*sentiment*]. Antes, ao escrever “sentimento *e* afecção” e “sentimento *ou* paixão”, ele emprega uma distinção que explicita no início do livro II do *Tratado* (“Das Paixões”), entre dois tipos distintos de sentires [*feelings*], os quais recaem sob a sua categoria mais ampla de “impressões de reflexão” (enquanto distintas das “impressões de sensação”)⁴:

As impressões reflexivas podem ser divididas em dois tipos: as *calmas* e as *violentas*. Do primeiro tipo são o sentimento [*sense*] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões do amor e do ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade. Essa divisão está longe de ser exata. O enlevo poético e musical atinge freqüentemente grandes alturas, enquanto aquelas outras impressões, chamadas propriamente de *paixões*, podem se atenuar até se transformarem em emoções tão suaves que

³ Inicialmente, “O Cético” foi publicado em 1742 como parte do segundo volume dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* de Hume. É o último e mais longo de quatro ensaios – os outros são “O Epicurista”, “O Estoico” e “O Platonista” (todos incluídos nos EMPL) – que Hume descreve, numa nota de rodapé, como o primeiro a pretender “mostrar os sentimentos das seitas que naturalmente se formam no mundo, e considerar diferentes ideias de vida humana e felicidade” (E n1). Portanto, apesar de “O Cético” ser escrito para expressar um ponto de vista particular, há várias boas razões para se pensar que ele não contém declarações que Hume negaria. Estas incluem a sua posição final e adjudicativa na série, o fato de não contradizer nenhum dos seus outros escritos publicados, e o fato de noutro lugar, Hume se identificar como “cético”. Para uma excelente consideração deste ensaio e da sua relação com os outros na série, cf. Heydt 2007.

⁴ Para a distinção entre impressões de reflexão e de sensação, cf. T 1.1.3.1.

passam de alguma maneira despercebidas. Em geral, porém, as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras. (T 2.1.1.3; itálicos no original)

Às impressões reflexivas do primeiro tipo, geralmente, mais calmas –, Hume chama “sentimentos”⁵, e atribui-as a uma faculdade a que chama “gosto”. As impressões reflexivas do segundo tipo, *geralmente*, mais violentas – as “paixões propriamente ditas” (ou, de maneira equivalente, “afecções”) –, são atribuídas a uma faculdade a que chama simplesmente “as paixões”.⁶ Ele pretende que os exemplos dados nesta passagem introdutória sejam ilustrativos, não exaustivos. Por exemplo, adiante, no livro II, e especialmente no livro III do *Tratado*, introduz e confere um papel crucial ao que chama os “sentimentos morais” de “aprovação moral” e “desaprovação moral” – também chamados “sentimentos de virtude e vício” –, que trata como análogos aos sentimentos estéticos de beleza e deformidade. Com efeito, frequentemente emprega o termo “beleza moral” como sinônimo de “virtude”. Claro que também avança, no livro II (e continua no livro III), com a discussão de muitas mais paixões e, entre estas, o *desejo* e a *aversão* desempenham papéis especialmente importantes no que ele designa por *determinar o valor*. Este papel é evidente nas suas frequentes referências ao longo dos seus textos sobre o que é “desejável” (para exemplos n ‘O Cético’, ver Sc 8, 14 e 34). Assim, quando, na passagem anteriormente citada, Hume se refere aos atributos “valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado”, o primeiro é o *gênero*, enquanto o segundo é um *tipo* importante de valor (entre outros) que é determinado pela paixão, e o terceiro é um importante *tipo* de valor (entre outros) que é determinado pelo *sentimento*.

Que Hume pretende, de fato, empregar esta distinção entre sentimentos e paixões, não apenas no *Tratado*, mas também n’“O Cético”, mostra-se pelo fato de ele a invocar no segundo para explicar a tendência da mente para projetar, no objeto valioso, valores baseados em *sentimento* – como a beleza e a virtude –, mas *não* valores baseados em *paixões* – como a desejabilidade:

⁵ Apesar disso, ocasionalmente, ele também emprega o termo ‘sentimento’ (e até o termo ‘sensação’) para qualquer tipo de sentir. Um exemplo disso pode ser Sc 14. Entre os sentires aos quais ele aplica o termo ‘sentimento’ na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (IEH 5) está o sentir da força e vivacidade nas ideias – que, no seu ver, constitui a crença.

⁶ Esta distinção entre ‘sentimentos’ e ‘paixões’ – que Hume aplica a *tipos de impressões* com base no grau *mais frequente* de calma ou violência encontrado em cada tipo – não deve ser confundida com a sua distinção posterior (já sugerida na passagem citada) entre ‘paixões calmas’ e ‘paixões violentas’. Esta última distinção aplica-se não a tipos de impressões, mas antes, *no interior* da categoria das paixões, a *manifestações passionais individuais* [*individual passion-tokens*], com base no seu *grau* efetivo de calma e violência durante a sua ocorrência datável (T 2.3.4.8-10).

Quem não estará consciente de que poder, glória e vingança não são desejáveis por si próprios, mas extraem todo o seu valor da estrutura das *paixões* humanas, que engendra um desejo por tais buscas particulares? Mas no que diz respeito à beleza, seja *natural ou moral*, é comum que se suponha que o caso é diferente. Pensa-se que o sentimento agradável está no objeto, não no *sentimento*, e isso apenas porque *o sentimento não é tão turbulento e violento* a ponto de se distinguir, de maneira evidente, da percepção do objeto. (Sc 15; ênfase acrescida)

Porém, como já vimos, ele também defende que apesar disso, a “filosofia” pode reconhecer que no fundo, os valores baseados em paixões e em sentimentos estão a par, relativamente à sua determinação pelo sentir.

Claro que Hume reconhece prontamente que os mesmos objetos ou circunstâncias podem suscitar diferentes sentimentos ou paixões em diferentes espécies de criaturas sensíveis, assim como os mesmos objetos podem suscitar neles diferentes sensações corporais. Assim, ao introduzir a discussão da beleza como causadora de amor, escreve:

Se há qualquer princípio em que podemos confiar, e que aprendemos com a filosofia, é que se pode considerar certo e indubitável que não há nada que seja, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado, mas esses atributos surgem da constituição e do tecido particulares do sentimento e da afecção humana. O que parece o alimento mais delicioso para um animal aparece como repugnante para outro; o que afeta os sentimentos de um com leite produz inquietude em outro. Esse é, admitidamente, o caso em todos os sentidos corpóreos. Mas se examinarmos esse ponto com mais precisão, descobriremos que essa mesma observação se sustenta até mesmo quando a mente se alia ao corpo, e mistura seus sentimentos ao apetite exterior. (Sc 8)

Ele salienta repetidamente, nos seus escritos e em diferentes contextos, que semelhante variabilidade na resposta pode ser observada entre diferentes seres humanos, ou até no mesmo ser humano em diferentes momentos.

Hume também reconhece, claramente, que coisas indesejáveis são equivocadamente desejadas, devido a um erro, e que coisas desejáveis são, por vezes, desejadas por ignorância (T 3.1.1.12). N ‘O Cético’, insinua que as avaliações baseadas em paixões mais completas e úteis são aquelas que resultam de uma visão mais compreensiva, não limitada:

[P]odemos observar que a paixão, ao pronunciar seu veredito, não considera simplesmente o objeto, tal como é em si próprio, mas o observa com todas as circunstâncias que o acompanham. (...) Nesse ponto, portanto, um *filósofo* pode adentrar, e sugerir *pontos de vista, considerações e circunstâncias particulares* que, de outro modo, nos teriam escapado, e, por esse meio, ele pode moderar ou excitar qualquer paixão particular. (Sc 35; ênfase acrescida)

No *Tratado*, vai mais longe, distinguindo explicitamente avaliações baseadas em paixões *corretas* e *incorretas*:

Quando tratamos das paixões, observamos que os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam seus afetos mais à perspectiva pela qual um objeto lhes aparece que a seu *valor real e intrínseco*... [T]odo objeto que nos é contíguo, no tempo ou no espaço (...) comumente atua com mais força que qualquer objeto mais distante e obscuro. (T 3.2.7.2; ênfase acrescida)

Aqui, ao falar sobre o “valor real e intrínseco” de uma coisa, Hume não se refere ao seu valor “por si só” (quer dizer, o seu valor *último*, enquanto oposto ao seu valor *instrumental*), tampouco o seu valor “em si mesmo” (quer dizer, independente da sua base no sentimento). Ao invés, claramente se refere ao grau real ou *correto* do valor, como algo que *seria* sentido após compensadas, de alguma maneira, as limitações da perspectiva e do conhecimento.

Ao determinar o escopo correto ou próprio de uma qualidade, Hume defende que os seres humanos frequentemente “corrigem” diferenças na resposta sentida, devidas a diferenças de perspectiva ou propriedade pessoal pela aplicação do que frequentemente chama de “padrão”. Tal ocorre não apenas quando os sentimentos em questão são paixões, mas também quando são sensações dos “sentidos corporais”. Por exemplo, diz, no seu ensaio ‘Sobre o Padrão do Gosto’: “o aparecimento dos objetos aos olhos de um homem saudável à luz do dia é denominado a sua *cor* real, apesar de se aceitar que a cor constitui apenas um fantasma dos sentidos. (ST 12; ênfase acrescida). Da mesma forma, aqui, o padrão para *cor* – uma qualidade que, no ver de Hume, depende tanto da mente como a desejabilidade – consiste numa perspectiva escolhida (“à luz do dia”) e conjunto de propriedades (“saudável”).

A determinação de uma qualidade mediante a referência a um padrão é ainda *mais* importante para Hume no caso dos sentimentos do que no caso das paixões. Por exemplo, o objetivo do ensaio “Sobre o Padrão do Gosto” é descobrir o padrão pelo qual fixar a “beleza e deformidade reais” (ST 7) das “ações, composições e objetos externos”. Ele argumenta que este “verdadeiro padrão de gosto e beleza” assenta no “veredito conjunto daqueles que possuem senso forte, unido a um sentimento delicado, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e livre de todo o preconceito” (ST 23). Particularmente, os primeiros quatro itens desta lista são propriedades pessoais, enquanto o quinto é um tipo de perspectiva mental.

No *Tratado*, Hume descreve com algum detalhe a necessidade de determinar o vício e a virtude mediante uma “correção” dos sentimentos pelo que chama de “senso moral”, e compara diretamente este processo com o de correção de sentimentos pelo que chama de “senso

do belo”, assim como nos casos de outras qualidades discernidas por outros sentidos, incluindo os sentidos externos⁷:

Nossa situação, tanto no que se refere a pessoas como a coisas, sofre uma flutuação contínua; um homem distante de nós pode, dentro de pouco tempo, se tornar um conhecido íntimo. Além disso, cada homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros; e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular. Portanto, para impedir essas contínuas *contradições* e chegarmos a um julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente. Da mesma forma, a beleza externa é determinada meramente pelo prazer; e é evidente que um belo semblante não pode proporcionar o mesmo prazer quando contemplado a uma distância de vinte passos do que se a pessoa se aproxima de nós. Não dizemos, entretanto, que ela nos parece menos bela, pois sabemos que efeito terá nessa posição e, por meio dessa reflexão, corrigimos sua aparência momentânea. (...)

Correções como essa são comuns para todos os sentidos; na verdade, seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas, desprezando nossa situação presente. (T 3.1.1.15-16)

Para Hume, o padrão para o juízo sobre a virtude e o vício envolve, pelo menos, tomar, por simpatia, o “ponto de vista” daqueles que são mais intimamente afetados pelos traços considerados, possuindo o conhecimento causal dos efeitos desses traços mentais nos seus detentores e nos outros (T 3.3.1.16; ver Garrett 2015, capítulo 4).

É importante salientar dois pontos sobre a regulação de padrões do juízo em Hume. Primeiro, eles surgem mediante um processo de convergência social no desenvolvimento dos próprios conceitos relevantes (“ideias abstratas”; T 1.1.7); nesse processo, não se trata de reconhecer um padrão “correto” já dado *a priori*. Segundo, quando o termo que significa um conceito regido por esse padrão passa a carregar ou expressar uma aprovação do que quer que recaia sob o conceito – como acontece com os conceitos do valor da beleza e da virtude, mas não com os conceitos de cor –, também *este* aspecto do conceito possui uma explicação psicológica que não envolve o reconhecimento de normas dadas *a priori*. Hume descreve esta função expressiva adicional de um termo como “ser tomado num bom sentido” (IPM 1.10 e ST 23; para uma explicação adicional de ambos os tópicos, ver Garrett 2015, capítulos 4-5).

⁷ Além do senso moral e do senso da beleza, Hume também se refere a um senso pelo qual a ‘sensatez’ é discernida pelo sentimento (T 3.3.4.11; IPM 8.3), sugerindo que o que poderíamos chamar ‘humor’ constitui outro valor baseado em sentimento. No entanto, não prosseguirei sobre este assunto aqui.

Estamos, agora, em posição de reconhecer duas origens do valor intimamente relacionadas para Hume. A sua faculdade das paixões é responsável por produzir sentires que incluem desejo e aversão, amor e ódio, e orgulho e humildade. Por seu turno, estes sentires servem, em conjunção com padrões de juízo socialmente estabelecidos, para determinar os ditos valores baseados em paixões *desejável* e *desprezível* (no sentido de inspirar, propriamente, aversão), *amável* [*lovable*] (para o qual Hume reserva o termo ‘querido’ [*lovely*], num sentido que hoje é obsoleto) ou *odioso* [*hateful*] (no sentido de inspirar, propriamente, ódio) e, para cunhar o termo, *digno de orgulho* [*prideworthy*] (no sentido de inspirar, propriamente, orgulho) ou *vergonhoso* [*shameful*]. Por contraste, a sua faculdade do gosto é responsável por produzir sentires de aprovação estética e moral. Por sua vez, estes sentires, em conjunção com padrões de juízo socialmente estabelecidos, servem para determinar esses valores baseados em sentimentos, como o que Hume chama de *belo* ou *feio*, *virtuoso* ou *vicioso*.

Enquanto filósofo conduzido pelo que ele chama de “curiosidade ou amor à verdade” (T 2.3.10), Hume valoriza tanto a verdade como a verdade provável, não apenas de maneira instrumental, mas também por si mesma. E pelo menos a probabilidade é também determinada por um tipo de sentir – que ele diversamente chama de “força e vivacidade”, “evidência” e mesmo (de forma solta) “o sentimento de crença”. Apesar de este sentir ser uma maneira de conceber ideias (T 1.3.8 e IEH 5) – ao invés de uma impressão separada –, Hume compara-o explicitamente ao sentimento estético (T 1.3.8.12). E ele também tem de ser corrigido com recurso a um padrão para determinar completamente a qualidade valorizada (T 1.3.10.12; ênfase acrescida; ver também T 1.3.13.9 e IEH 12.24).

Mas apesar da sua importância, nenhum padrão de juízo pode resolver todas as diferenças entre respostas sentidas. Deste modo, Hume prevê uma margem tanto para uma *relatividade subjetiva* – em que algo possui uma qualidade de valor *para* um indivíduo, mas não para outro, ou não no mesmo grau – e um *desacordo inocente*, em que juízos de valor incompatíveis podem ser considerados igualmente corretos. Naturalmente, a medida destes fenômenos difere de acordo com o tipo de valor em questão. Por exemplo, Hume claramente considera a “sociedade” *desejável* para todos os seres humanos. Acerca dos “valores de um objeto” entre diferentes pessoas, ele diz que: “apanhar moscas, como Domiciano, caso dê prazer, é preferível a [mais desejável do que] caçar feras selvagens, como William Rufus, ou a conquistar reinos, como Alexandre” (Sc 34).

Da mesma forma, sugere que a paixão da “afecção natural” faz com que os filhos tenham mais valor para os seus pais do que para outros (Sc 10). Ser digno de amor é tão subjetivamente relativo como ser digno de orgulho.

Comparativamente, quando se trata do valor da beleza (baseado no sentimento), Hume concede que “[h]á algo que se aproxima a princípios no gosto mental, e críticos podem raciocinar e discutir mais plausivelmente do que cozinheiros ou perfumistas” (Sc 11). Talvez, em parte, devido à sua tendência a projetar sentimentos – mas não paixões – nas suas causas, os seres humanos constroem, evidentemente, propriedades pessoais [*personal endowments*] mais específicas (tais como “senso forte, associado a um sentimento delicado, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação”) no próprio padrão do juízo da beleza. Assim, vários juízos relativos ao valor estético – por exemplo, que Milton é melhor que Ogibly (ST 8) – são simplesmente corretos ou incorretos para todos, mesmo para aqueles a quem falta a capacidade de sentir esse valor por si mesmos. Apesar disso, ele também salienta que continua a haver uma margem considerável para uma “diversidade inocente” noutros casos de avaliação, em que mesmo respostas que estão totalmente de acordo com o padrão de juízo estético (o “padrão do gosto”) ainda podem diferir de pessoa para pessoa, dependendo da sua idade, estatuto e temperamento pessoal (ST 28).

No domínio da moral baseada no sentimento – relativo ao que ele chama “o valor da virtude” (C 28) –, Hume destaca muitos mais juízos avaliativos que são simplesmente certos ou errados para todos. Ainda assim, continua a haver alguma diversidade inocente, especialmente em relação ao grau do valor de virtudes particulares. Além disso, há algumas apreciações morais – por exemplo, em relação às regras sobre a propriedade ou à modéstia sexual e decoro – que não são relativas a indivíduos, mas podem ainda ser relativas a sociedades inteiras.⁸

Para Hume, valores são sempre, em última instância, fundados no sentimento. Porém, ele distingue paixões e sentimentos como origens do valor, cada um dos quais prolifera em diversos tipos de valor, aplicáveis a diversos tipos de coisas. Consequentemente e apesar disso, valores distintos estão, frequentemente, intimamente relacionados. Para dar apenas um exemplo, a verdade ou a verdade provável são desejáveis por si próprias e, deste modo, possuem valor baseado em paixões; mas para Hume, elas resultam, frequentemente, das virtudes da sabedoria e do bom senso, que também conferem um valor moral baseado em sentimentos, não instrumental, aos seus detentores; e, por seu turno, as virtudes morais são desejáveis e

⁸ Para mais sobre este assunto, cf. IPM “Um Diálogo”, e também Garrett 2015, capítulo 8, seção 5.

conducentes à felicidade, e são também causas de outros valores baseados em paixões – a amabilidade e a orgulhabilidade [*prideworthiness*]. De fato, a capacidade das virtudes para causar amor e orgulho mediante a aprovação moral (IPM 9) é, para Hume, grande parte do que as torna desejáveis enquanto conducentes à felicidade.

2. O Valor na Humanidade e os Papéis da Racionalidade e da Sensibilidade

O Valor na Humanidade. De acordo com Hume, os seres humanos *determinam* o valor mediante as paixões e os sentimentos, e *possuem* valor baseado em paixões, assim como em sentimentos. Claro, diversos tipos de coisas – incluindo diversos tipos de objetos inanimados e insensíveis –, são *desejáveis*, portanto, não deveria ser surpreendente que seres humanos sejam também, muitas vezes, desejáveis. Apesar disso, menciona pelo menos três formas nas quais eles são *distintamente* desejáveis. Primeiro, seres humanos são desejáveis como cooperadores na sociedade:

Somente pela sociedade [um ser humano] é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas [i.e., os animais], e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. (...) A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa. (T 3.2.2.3)

Segundo, são desejáveis como companhia:

[A] companhia alheia é naturalmente tão prazerosa, por apresentar o mais vívido de todos os objetos: um ser racional e pensante como nós, que nos comunica todas as ações de sua mente, confia-nos seus sentimentos e afetos mais íntimos e permite que vislumbremos, no momento mesmo em que se produzem, todas as emoções causadas por um objeto. (T 2.2.4.4)

Além disso, claro, por vezes, eles são também desejáveis como objetos do que Hume chama de “apetite pela geração”, que, para ele, contribui para a complexa paixão do “amor entre os sexos” (T 2.2.11; ver também Sc 9).

Para Hume, enquanto vários tipos de coisas são desejáveis, apenas criaturas sensíveis – incluindo, especialmente, seres humanos – podem ser *amáveis* (“queridas” no sentido obsoleto). Ainda assim, ao contrário de vários dos seus contemporâneos, ele não considera os seres humanos valiosos enquanto amados ou amáveis por Deus, pois:

Todos os sentimentos da mente humana – gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, censura, piedade, rivalidade, inveja – referem-se

claramente ao estado e à condição do ser humano e estão calculados para preservar a existência e promover as atividades desse ser nessas circunstâncias. Não parece razoável, portanto, transferir tais sentimentos ao Ser Supremo, ou supor que exerçam influência sobre ele; e, além disso, os fenômenos do Universo não fornecem apoio para uma teoria desse tipo. (D 3.13)⁹

Tampouco, diz, os seres humanos se consideram amáveis apenas por serem seres humanos:

Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco. É verdade que não existe uma só criatura humana, ou sequer uma criatura sensível, cuja felicidade ou infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou é representada em cores vivas. Mas isso se deve meramente à simpatia, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade, uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa própria espécie. A afeição entre os sexos é uma paixão evidentemente implantada na natureza humana; e essa paixão se mostra não apenas por seus sintomas peculiares, mas também por inflamar todos os outros princípios de afeição, despertando, pela beleza, inteligência e bondade de uma pessoa, um amor mais forte que aquele que de outro modo resultaria dessas qualidades. Ora, se houvesse um amor universal entre todas as criaturas humanas, esse amor se mostraria da mesma maneira. Um grau determinado de uma boa qualidade causaria uma afeição mais forte que o ódio causado pelo mesmo grau de má qualidade; mas o que descobrimos pela experiência é o contrário disso. (T 3.2.1.12)

Ainda assim, como esta passagem também indica, há uma ampla variedade de formas pelas quais o amor de seres humanos individuais *pode* ser engendrado, incluindo qualidades pessoais (tais como a beleza, a sagacidade [*wit*] ou a gentileza), prestação de serviços e relações particulares. Com efeito, para Hume, se *qualquer* qualidade de uma pessoa, ou de algo intimamente relacionado com essa pessoa, causar um prazer noutra pessoa, pode ser causa de a segunda amar a primeira (T 2.2.1). Hume nega apenas que a humanidade, no sentido de deter a natureza que funda o pertencimento à espécie humana, seja, por si mesma, uma dessas qualidades.

Como Hume salienta, rejeitar que qualquer “amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal” [T 3.2.1.12] seja totalmente compatível com o reconhecimento da *simpatia* – uma operação mental em que a crença de alguém sobre o estado mental de outra criatura sensível

⁹ Hume atribui esta nota a Demea (que, evidentemente, aqui emprega o termo ‘sentimento’ de forma ampla e não técnica, para sentires de qualquer tipo), em vez do seu porta-voz, Philo. Apesar disso, Philo não discute a declaração de Demea e mais tarde, argumenta a seu favor, [afirmando] que com base nas evidências disponíveis, é improvável que a causa ou causas da ordem do universo detenham tanto benevolência (que o amor gera naturalmente, pelo menos, nos seres humanos) como retidão (i.e., se importem com a virtude; D 11.16).

reconhecida como semelhante a si se aviva ao ponto de esse alguém partilhar esse mesmo estado mental (T 2.1.11.1-17) – pode fazer com que *partilhemos* os prazeres e dores de qualquer ser humano. Com efeito, a operação da simpatia – um “princípio” causal da humanidade, no sentido de se importar com os outros – naturalmente torna diversos estados de coisas que seriam, de outro modo, desejáveis apenas *para* indivíduos isolados, também desejáveis para todos aqueles que simpatizam ou podem simpatizar com eles. Além disso, torna *a felicidade e o bem-estar* dos outros desejável e, portanto, valiosa, mesmo se não leva a que *esses* outros sejam valorizados da maneira como seria o amor por eles. Ademais, Hume afirma que a operação da simpatia *sozinha* pode, por vezes – quando suficientemente forte – levar ao amor por outros indivíduos com os quais simpatizamos, assim como o pode, mais geralmente, um sólido conjunto de interesses (T 2.2.9). Por fim, ele mantém que a operação da simpatia é, em quase todos os casos, a condição causal necessária para a produção de sentimentos morais, e consequentemente, para a determinação do valor moral baseado em sentimentos (T 3.3.1.10 e 3.3.5.11).

Para Hume, as mesmas qualidades que dão prazer, e que produzem *amor* quando se encontram nos outros, geralmente, também produzem *orgulho* quando se encontram em si mesmo. Também neste caso, servem como objeto de valor baseado em paixões, cujo reconhecimento pode, ele mesmo, ser moralmente valioso. Assim, Hume diz, ao discutir o orgulho: “mas embora um conceito exagerado de nosso próprio mérito seja vicioso e desagradável, nada pode ser mais *louvável* [como uma virtude] que *dar valor a nós mesmos*, quando realmente possuímos *qualidades de valor*” (T 3.3.2.8; ênfase acrescida). Por todas estas razões, para Hume, grande parte do valor dos seres humanos é, certamente, baseado em paixões. Mas uma parte específica e significativa do valor dos seres humanos é, para ele, baseada em sentimentos. No domínio estético, seres humanos que são, eles mesmos, belos, terão um valor estético baseado em sentimentos, não instrumental – assim como serão dignos de desejo, amor e orgulho –, e aqueles que criam ou contribuem para a beleza das composições, ações ou outras coisas, terão valor estético instrumental. No domínio moral mais importante, seres humanos que são, eles mesmos, virtuosos, terão valor mais valor não instrumental baseado em sentimentos – serão dignos de desejo, amor e orgulho –, e aqueles que criam ou contribuem para a virtude de outros indivíduos terão valor moral instrumental.

Dentre as diversas virtudes específicas que Hume menciona estão a gentileza, a benevolência, a alegria, a amizade, a lealdade, a generosidade, a coragem, a indústria, a prudência, a justiça (i.e., o respeito à propriedade), a fidelidade (i.e., o cumprimento de

promessas), a dedicação (i.e., a obediência à lei civil), a higiene, a sagacidade, a sabedoria, o bom senso, e, como notado anteriormente, a humanidade, no sentido de um importar-se com os outros. Para ele, todas as virtudes constituem traços mentais úteis e/ou agradáveis para o seu possuidor e/ou os outros. Consequentemente, muitas vezes, *valorizar algo pelas suas paixões* – como o bem-estar dos seus filhos, ou mesmo um compromisso habilidoso em negócios ou comércio, que não é, em si, objeto de sentimentos morais, como o é a virtude – constitui uma virtude moral baseada em sentimentos. Assim, é importante distinguir claramente entre coisas que, a rigor, *têm valor moral* para Hume – tais como a posse de virtudes (por si só) e a inculcação de virtudes (instrumentalmente) – e coisas que *são moralmente merecedoras de consideração*, no sentido de que *valorizá-las* constitui um *valor moral*.

No ver de Hume, entre as várias coisas cuja valorização pode deter valor moral, está o próprio *agir em prole do valor moral*. Portanto, ser *cumpridor* – isto é, motivado pelo desejo de segunda ordem para levar a cabo essas ações que outros indivíduos virtuosos estão motivados a levar a cabo por desejos de primeira ordem – consiste precisamente em valorizar ações pelo fato de que valorizá-las, no geral, detém valor moral. Mas apesar de o cumprimento [*dutifulness*] de uma pessoa ser, geralmente, útil aos outros – e, assim, uma virtude –, para Hume (e em forte contraste com o dever para Kant), é algo como a segunda melhor virtude, pois sentimos uma aprovação moral maior por aqueles que são motivados por motivos virtuosos de primeira ordem originais (T 3.2.1.4-8)¹⁰.

Os papéis da Racionalidade no Valor Humano. De acordo com Kant, os seres humanos possuem valor moral em virtude da sua capacidade de empregar livremente a faculdade da razão prática, capaz de definir e buscar fins; eles são objetos moralmente dignos de consideração precisamente por possuírem tal faculdade da razão. Para ele, ter esta faculdade requer existir fora, assim como dentro da ordem da natureza. Por contraste, tal como Hume entende a razão, ela é a faculdade totalmente natural ou capacidade de fazer inferências – tanto demonstrativa como provável, na medida em que, sozinha, forja apenas uma crença ou certeza –, causalmente determinada, à semelhança de todos os outros eventos na natureza. Para ele, a razão nunca é prática no sentido de uma livre escolha de fins últimos. Ela pode, no máximo, determinar os meios causalmente mais eficazes para alcançar fins últimos que são definidos pelas paixões (T 2.3.3).

¹⁰ Hume salienta, por exemplo, que aqueles que cuidam dos seus filhos por afeição natural são mais virtuosos que aqueles que o fazem só por senso de dever (T 3.2.1.5-8). O contraste com Kant – que considera o dever como o único motivo louvável e emprega o mesmo exemplo – não podia ser mais marcante.

Não obstante, para Hume, a racionalidade (o ter razão) desempenha um papel importante na determinação do valor por seres humanos. Apesar de negar que a razão seja *suficiente* para determinar o valor, a razão é *necessária* para a determinação de diversos tipos de valor, porque é essencial para elaborar inferências causais e descobrir relações causais. Por essa razão, será sempre necessária para a determinação do valor meramente instrumental. Apesar disso, será também necessário para qualquer amor ou orgulho que surja a partir de qualidades pessoais, serviços ou relações particulares que só podem ser descobertas mediante o raciocínio causal. Além disso, será necessário para engendrar amor mediante a simpatia na sua observação, uma vez que ele pensa que só podemos ter uma crença sobre o estado mental de outra criatura sensível mediante o raciocínio causal. Reconhecer a beleza de diversos objetos requer conhecimento causal da sua utilidade, para que possamos simpatizar com o prazer dos seus possíveis utilizadores (T 2.1.8.2). Da mesma forma, Hume defende que raciocinar sobre as consequências causais de qualidades mentais é, em todos ou quase todos os casos, necessário para se gerarem sentimentos morais (IPM Ap. 1). Tanto no caso do valor baseado em paixões como em sentimentos, o raciocínio será, muitas vezes, também necessário para aplicar um padrão relevante de juízo – envolvendo como as coisas *apareceriam* sob uma certa perspectiva e com certa propriedade – para fixar o valor “real e intrínseco” das coisas diante das circunstâncias variáveis.

Apesar de as coisas poderem possuir alguns tipos de valor – incluindo desejabilidade e beleza – sem possuírem racionalidade, vários dos mais importantes tipos de valor que seres humanos possuem sempre ou quase sempre a requerem. Por exemplo, é essencial à sua desejabilidade enquanto cooperadores na sociedade e enquanto companhia, e a várias qualidades, serviços e relações que a tornam amável e digna de orgulho [*prideworthy*] – incluindo, obviamente, deter a verdade ou crenças verdadeiras. Porque a operação da simpatia depende de se apreciarem semelhanças entre si e o objeto da sua simpatia, a racionalidade compartilhada também pode facilitar o amor a outro indivíduo, como resultado da simpatia. O exercício da razão também é necessário à produção de várias ações e composições belas. No domínio moral, para Hume, a sabedoria e o bom senso (que requerem, igualmente, a razão) são, elas mesmas, virtudes; e o uso da razão é igualmente essencial para ter e exercer a maior parte das outras virtudes. Particularmente, é essencial à posse do que Hume chama “virtudes artificiais” – tais como a justiça, a fidelidade e a dedicação – que dependem da existência do “artifício e convenção” e requerem uma apreciação das consequências causais de seguir um curso de ação mutuamente estabelecido (T 3.1.1-2 e IPM 3-4). Mesmo a maior parte do que

Hume chama “virtudes naturais” – tais como a humanidade, no sentido de importar-se com os outros – dificilmente poderia ser exercida sem o raciocínio sobre as consequências prováveis das ações. Por fim, a acrescentar aos papéis cruciais desempenhados pela racionalidade na posse de valor moral, ela também contribui para se *ser moralmente digno de consideração*, tanto pela sua capacidade de envolver os seus detentores em relações moralmente significativas como pela sua capacidade de cativar ou reforçar a simpatia dos outros, como fator de semelhança que também causa outros fatores de semelhança.

Ainda assim, por mais importante que a racionalidade seja para o valor humano, a sensibilidade – quer dizer, a capacidade de sentir e a sensação – é, de várias formas, ainda mais importante. Pois é, em última instância, pela sensibilidade – manifesta nas paixões e sentimentos – que seres humanos determinam valores, ainda que um papel subsidiário da razão seja, geralmente, requerido para auxiliar a produção desses sentires ou para regular os seus resultados. Além disso, apesar de as coisas poderem ter diversos tipos de valor – incluindo desejabilidade e beleza – sem possuírem racionalidade, vários dos mais importantes valores possuídos por seres humanos a requerem. Para Hume, apenas seres com sensibilidade – criaturas sensíveis – podem ser desejadas como cooperadoras ou como companhia, ou ser objeto de amor ou orgulho, e portanto, apenas eles podem ter valores baseados em paixões que sejam determinados por essas paixões. A sensibilidade é igualmente essencial a todos ou quase todos os processos da criação artística humana. No domínio moral fundamental, apenas seres capazes de sentir paixões podem, para Hume, ser motivados a agir, e apenas seres capazes de ser motivados a agir podem ter virtudes. Ademais, apenas criaturas sensíveis podem ser objeto de simpatia e humanidade enquanto um importar-se com os outros, e devido ao papel central da simpatia em produzir sentimentos morais, todas as criaturas sensíveis com sentires semelhantes aos de seres humanos são, assim, em princípio, *moralmente dignos de consideração*. Com efeito, a conexão entre simpatia e sentimento moral é suficientemente próxima para que se possa considerar que para Hume, nada pode ser moralmente digno de consideração a não ser que seja um ser com sensibilidade, ou de algum modo relacionado a ele.

Enquanto Kant – racionalista e antinaturalista moral – defende que o valor da humanidade é, fundamentalmente, valor moral, tanto assente na como reconhecido pela racionalidade (não a sensibilidade) de seres humanos enquanto agentes numericamente livres, fora da natureza, Hume – antirracionalista e naturalista moral – defende que a humanidade, enquanto parte da natureza, possui diversos tipos de valor (incluindo valor moral), metafísica e

epistemologicamente determinados pelo sentimento ou paixão (sob assistência da razão), e que geralmente também dependem, para a sua posse, de se ter tanto razão como sensibilidade.

3. Mais Questões sobre a Humanidade e o Valor

Valor Fora da Humanidade. Como vimos, apesar de não atribuir sentimentos a Deus ou à deidade, Hume não nega que animais tenham paixões. Estas incluem desejos por prazer e fuga à dor para si mesmos, mas também desejos por prazer e fuga à dor para outras criaturas sensíveis, pois “[é] evidente que a *simpatia*, ou comunicação das paixões, ocorre entre os animais tanto quanto entre os homens” (T 2.2.12.6). Além disso, como também vimos, ele salienta que os animais sentem amor e ódio, assim como orgulho e humildade; com efeito, ele nota que “é natural que um cão ame mais a um homem que a um membro de sua própria espécie” (T 2.2.12.2). Os animais não empregam padrões de juízo socialmente estabelecidos para corrigir a sua resposta passional inicial, mas certamente possuem as paixões pelas quais os seres humanos determinam valores, e portanto, pode considerar-se que determinam valores de maneira rudimentar – pelo menos, valores relativos a eles mesmos. Ele afirma claramente que nos animais, entre as suas fontes de orgulho também se encontra a beleza:

O próprio porte e o andar de um cisne, um peru ou um pavão mostram a altiva idéia que têm de si mesmos, e seu desprezo para com os outros. Isso é ainda mais notável porque, nessas duas últimas espécies de animais, o orgulho sempre *acompanha a beleza*, e só aparece no macho. (T 2.1.12.4; ênfase acrescida)

Mas enquanto os animais reconhecem e apreciam a beleza, Hume defende que “os animais têm pouco ou nenhum sentido de virtude ou vício” (T 1.2.12.5) – quer dizer, têm pouco ou nenhum sentimento moral.

Contudo, o que quer que dissesse sobre a medida em que os animais determinam o valor, Hume concede claramente que os animais possuam um valor baseado em paixões. Eles são desejáveis não apenas entre si, mas também para seres humanos, e são também amáveis não apenas entre si, mas também para seres humanos. Ao comentar sobre o amor canino pelos seres humanos, acrescenta que “é muito comum que [um cão], em troca, receba a mesma afeição” (T 2.2.12.2). Claramente, animais também possuem, pelo menos, valor estético baseado em sentimentos mediante a sua própria beleza (T 2.1.8.2).

Mais difícil é a questão de saber se, para Hume, os animais também possuem valor moral pela posse de virtudes. As suas discussões sobre avaliação moral são inteiramente focadas nos

seres humanos, e há, certamente, várias virtudes que os animais não possuem. Estas incluem as virtudes artificiais, tais como a justiça, a fidelidade e a dedicação, que requerem a participação numa convenção –, apesar de não se limitarem a elas. Ainda assim, escreve: “podemos conceber um cavalo virtuoso, pois podemos conceber a virtude a partir de nossos próprios sentimentos, e podemos uni-la à forma e figura de um cavalo, animal que nos é familiar” (IEH 2.5). Isto implica, pelo menos, que não é *impossível*, para um cavalo, ser virtuoso, e, de fato, a caracterização das virtudes como “qualidades mentais” não impede que os animais detenham virtudes. Certamente, a virtude humeana não requer nenhum tipo de vontade livre que possa faltar aos animais (IEH 8.23), e a sua visão, acima mencionada, de que os animais “têm pouco ou nenhum senso de virtude ou de vício” – ou seja, que em grande medida, lhes falta sentimentos morais pelos quais *discernir* a virtude e o vício – não implica que eles não possam *deter* algumas virtudes ou vícios, discerníveis pelos seres humanos. Com efeito, ele menciona, especificamente, que “os animais são capazes de amabilidade [*kindness*]” (IPM Ap. 2.8) e que eles têm afeição natural pelos seus filhos. Ambos estes traços são virtuosos, pelo menos quando presentes em seres humanos.

Por outro lado, Hume utiliza “cavalo virtuoso” juntamente com “montanha dourada” como exemplo de uma ideia complexa criada pela imaginação. E isto talvez sugira que nenhum cavalo *real* com o qual contatamos é virtuoso, ou, pelo menos, não particularmente virtuoso. Ele explica que produzimos a ideia de cavalo virtuoso combinando ideias de qualidades mentais virtuosas com as quais estamos familiarizados a partir de seres humanos, na “figura e forma” – e portanto, não necessariamente as características mentais reais – de um cavalo¹¹. Além disso, geralmente caracteriza as virtudes como qualidades mentais úteis ou agradáveis “à própria *pessoa* ou aos outros”, e restringe o termo ‘pessoa’ a seres humanos, ainda que por vezes também o trate como equivalente a ‘mente’ ou ‘si mesmo’ (T 1.4.6).

Quer os animais possuam algum valor estritamente moral pela posse de virtudes quer não, apesar disso, é claro, para Hume, que eles são *moralmente dignos de consideração* pelos seres humanos. Pois como vimos, importar-se com o bem-estar de criaturas sensíveis em geral – incluindo animais – constitui um elemento da virtude da humanidade. Talvez seja, em parte, por esta razão que ele descreve a própria moral como algo “que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes” (IPM 5.44; ênfase acrescida). Tampouco este amplo escopo da consideração moral é surpreendente: como vimos, a seu ver, em princípio, a operação da

¹¹ Como Hume certamente sabia, a *Iliada* menciona dois cavalos imortais de Aquiles, ambos os quais permaneceram imóveis em campo de batalha e choraram quando Pátroclo foi morto. Mais tarde, Hera concede o poder da fala a um deles. Nandi Theunissen lembrou-me deste exemplo.

simpatia e quase todos os sentimentos morais que resultam [dela] estendem-se a todas as criaturas sensíveis.

O Valor de Cada Ser Humano. Para Hume, uma vez que todos os seres humanos funcionais possuem paixões e sentimentos de gosto, é razoável concluir que ele considera todos os seres humanos capazes de *determinar* tanto valores baseados em paixões como em sentimentos, apesar de disfunções cognitivas severas poderem impedir alguns deles de aplicar padrões de juízo socialmente estabelecidos. Também é razoável concluir que Hume consideraria que todos os seres humanos funcionais *possuem*, pelo menos, algum valor. Primeiro, quase todos os seres humanos possuem, pelo menos, alguma desejabilidade como companhia ou companheiros de cooperação. Além disso, ele reconhece que a simpatia torna a *felicidade* e o *bem-estar* de todos os seres humanos desejáveis para qualquer outro – pelo menos, em princípio. Ademais, apesar de não reconhecer o “amor à humanidade enquanto tal”, é razoável pensar que todos os seres humanos possuem, pelo menos, alguns traços amáveis (e dignos de orgulho); e mesmo a forte simpatia e a coincidência de interesses a longo prazo, por si sós, podem ser causas de amor. Pelo menos alguns seres humanos são belos e/ou capazes de produzir beleza, e todos ou quase todos os seres humanos terão, pelo menos, algum valor estritamente moral pela posse de pelo menos algumas virtudes. Finalmente, uma vez que a humanidade (no sentido de um importar-se com os outros) constitui uma virtude, todos os seres humanos serão *moralmente dignos de consideração* no sentido de que *valorizá-los* constituirá um valor moral, assim como à sua felicidade e bem-estar.

O Valor da Humanidade enquanto Espécie. A Humanidade, considerada coletivamente, possui, pelo menos, o coletivo de valores dos seus membros individuais. No entanto, pode também deter um valor adicional, mediante os desejos dos seus membros da continuação da espécie. Pois Hume observa que “todos os homens se preocupam com o que pode acontecer após sua morte” (T 1.3.9.13), e parece inegável que a maioria dos seres humanos deseje – e, assim, determine como valioso – que a espécie humana deva continuar a existir e a prosperar no futuro, com a sua natureza distintiva. Este desejo é, certamente, intensificado pelo reconhecimento de que a aniquilação da humanidade arruinaria até a possibilidade de determinação daqueles valores que só seres humanos, com a sua natureza distintiva, podem determinar, e a posse desses valores que só seres humanos, com a sua natureza distintiva, podem possuir. Além disso, dada a satisfação que os seres humanos teriam na continuidade e

prosperidade da espécie humana, parece que o traço mental de se importar com essa existência e prosperidade seria, ele próprio, uma virtude moral, com a consequência de que a espécie humana e o seu futuro seria moralmente digno de consideração. Por razões semelhantes, outras espécies de criaturas sensíveis serão também moralmente dignas de consideração.

4. Os Graus de Valor na Humanidade

A Humanidade possui tais valores positivos, como a desejabilidade, a amabilidade, a orgulhabilidade, a beleza e virtude. No entanto, também possui tais valores negativos (desvalores), como a desprezibilidade, a odiabilidade, a vergonhabilidade, a deformidade e o vício. No seu ensaio “Da Dignidade ou Maldade da Natureza Humana”, Hume ocupa-se da questão de quão valorizada a humanidade deveria ser no geral. A sua resposta – de novo, marcadamente não kantiana – é que este tipo de uma avaliação de grau depende da escala que empregamos, e que esta, por sua vez, depende, no presente caso, de outras naturezas com as quais comparamos a natureza humana:

Nenhum homem razoável negará que há uma diferença natural entre mérito e demérito, virtude e vício, sabedoria e tolice. Ainda assim, é evidente que ao fixar o termo, que denota a nossa aprovação ou reprovação, somos comumente mais influenciados por comparação que por algum padrão fixo e inalterável na natureza das coisas. Da mesma forma, a quantidade, a extensão e o volume, são reconhecidos por todos como coisas reais. Mas quando chamo um animal de *grande* ou *pequeno*, formamos sempre uma comparação secreta entre esse animal e outros da mesma espécie, e é esta comparação que regula o nosso juízo sobre a sua grandeza. Um cão e um cavalo podem ser exatamente do mesmo tamanho, sendo um admirado pela sua grandeza e volume, e o outro pela sua pequenez. Quando estou presente em qualquer disputa, sempre considero comigo mesmo se o objeto de controvérsia é uma comparação ou não, e se for, se os disputadores comparam os mesmos objetos juntos ou falam de coisas totalmente diferentes. (DM 4)

Hume considera que quando comparados com os animais, a humanidade está muito bem em termos de valor. Mesmo sem mencionar a questão de saber se os animais são inteiramente incapazes de virtude, ele salienta a enorme sabedoria dos seres humanos, cujos “pensamentos não possuem limites estreitos, seja de lugar ou de tempo” (DM 5). Apesar disso, a comparação dos seres humanos com seres superiores imaginados é muito menos favorável:

Entre as outras excelências do homem, esta é uma: que ele pode formar uma ideia das perfeições muito além daquilo de que tem experiência em si próprio. E isto não se limita à concepção da sabedoria e da virtude. Ele pode facilmente exaltar as suas noções e conceber um grau de conhecimento que, quando comparado com as suas, fará com que a última pareça desprezível, e a

diferença entre isso e a sagacidade dos animais desapareça e se desvaneça.
(DM 6)

Hume declara que entre os objetos mais comuns de comparação para seres humanos, estão outros seres humanos. Neste caso, pelas próprias condições da comparação, não é surpreendente que um alto grau de sabedoria ou virtude seja pouco usual:

Também é usual *comparar* um homem com outro. E ao encontrar poucos que podemos chamar *sábios* ou *virtuosos*, somos capazes de criar uma noção vil da nossa espécie em geral. Que possamos perceber a falácia neste tipo de raciocínio. Podemos observar que as honrosas denominações de “sábio” e “virtuoso” não estão anexadas a nenhum grau particular dessas qualidades de *sabedoria* e *virtude*, mas surge conjuntamente da comparação que estabelecemos entre um homem e outro. Quando encontramos um homem que alcança tal sabedoria, muito incomum, declaramo-lo um homem sábio. Por isso, dizer que há poucos homens sábios no mundo não é dizer nada, uma vez que é apenas pela sua escassez que merecem tal denominação. (DM 7)

Por fim, e apesar disso, podemos sempre comparar a humanidade como tal como é efetivamente com a humanidade tal como foi representada por esses filósofos, tais como Hobbes e Mandeville. Neste caso, Hume argumenta que de um ponto de vista moral, a humanidade é favoravelmente comparável ao seu retrato feito por “aqueles filósofos que têm insistido tanto no egoísmo do Homem” e que têm sido levados a exagerar tanto o vício humano (DM 10). Pelo fato de o amor, a benevolência e a humanidade serem, de fato, muito fortes na natureza humana, e os seres humanos muitas vezes procurarem beneficiar-se uns aos outros não resulta sempre de um egoísmo intrínseco, mas é, muitas vezes, a consequência natural da presença daqueles motivos intrinsecamente não egoístas. Para Hume, é, em grande medida, pela prevalência da humanidade – enquanto princípio de um importar-se com outros, que pertencem à natureza humana – que os membros da humanidade concedem valor uns aos outros.¹²

Referências bibliográficas

Obras de David Hume:

DM “Da Dignidade ou Maldade da Natureza Humana” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

¹² Agradeço a Nandi Theunissen, Sarah Buss, e aos participantes da conferência “O valor da Humanidade” na Universidade de Johns Hopkins pelas questões, comentários e sugestões muito úteis.

D *Diálogos Sobre a Religião Natural*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

IEH *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

IPM *Investigação Sobre os Princípios da Moral*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

EMPL *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Ep “O Epicurista”, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

IS “Da Imortalidade da Alma” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

NC “Dos Caracteres Nacionais” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

T *Tratado da Natureza Humana*, seguindo a tradução de Déborah Danowski. As citações são feitas pela regra: livro, parte, seção, parágrafo (com algarismos arábicos, e de acordo com a edição, no inglês, de David e Mary Norton).

RPAS “Do Crescimento e Progresso das Artes e Ciências” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Sc “O Cético” nos EMPL, seguindo a tradução de Marcos Balieiro. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

ST “Sobre o Padrão do Gosto” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Literatura secundária:

Garrett, D. (2015). *Hume*. New York and London: Routledge.

Heydt, C. (2007). “Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume’s Four Essays on Happiness,” *Hume Studies*, v. 33, n.1, pp. 3-19.