

A RAZÃO APAIXONADA: OS ARTIFÍCIOS ÉTICOS DAS PAIXÕES SEGUNDO

**David Hume e a questão do fundamento
dos Direitos Humanos***

Para R. D., no engenho da vida

A falta de fundamento dos Direitos Humanos e a figura mal-dita de Hume

O tema dos Direitos Humanos, ou melhor, do fundamento dos Direitos Humanos parece afectado, irremediavelmente, por uma situação radical, a da impossibilidade de se traçar de forma satisfatória, ou minimamente consensual, a figura da identidade humana. Neste sentido, discutir, por exemplo, se a eutanásia corresponde a uma linha de dignidade, ou se não se deve defender a sua pertinência porque viola essa mesma dignidade, é também exprimir um diferendo cujas raízes filosóficas se perdem no tempo, mas que levam sempre à verificação, em si mesma trivial, da existência de várias possibilidades de resposta.

No entanto, a pluralidade de respostas face à identidade humana, para lá de mostrar que o diferendo ético é constante, indica também que as respostas são possíveis e que, apesar da sua dificuldade, se trata de uma questão susceptível de ser tratada nos diversos contornos práticos em que podemos localizar a sua presença.

Seja, por exemplo, o caso dos Direitos Humanos.

* Texto inicialmente apresentado no Seminário de Mestrado A Filosofia dos Direitos Humanos, sob a orientação do Prof. Manuel J. Carmo Ferreira (1997/98), na Faculdade de Letras, sofreu posteriormente uma primeira alteração para integração em Dissertação de Mestrado (2001/2002), orientada pelo Prof. João Paulo Monteiro. A segunda alteração decorre agora, com a sua re-escrita em torno da noção de "sentimento de humanidade". Reitero os agradecimentos ao Paulo Paciência, pela forma como me ajudou na revisão dos três textos.

Quando o texto de 1948 declara que

«(...)o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui a base da liberdade, da justiça e da paz no mundo...»¹

que sentido tem aí a noção de “dignidade”? Ou então, que significará “família humana”? Metáfora, ou realidade? Ficção, ainda que heurística, ou convicção? Ideal, ou orientação da realidade?

Como se pode convir, fazer do “reconhecimento da dignidade” (ainda que tal conceito funcione ali como algo axiomático) “a base da liberdade” (e, claro, da “justiça e da paz no mundo”) não se afigura muito seguro do ponto de vista argumentativo. Basta pensar, por exemplo, na possibilidade desta formulação reduzir, se não mesmo obliterar a riqueza da realidade histórico-cultural onde acontece o referido “reconhecimento” – e que se veria arredada do sentido desta mesma noção – para ficarmos com algumas dúvidas acerca do alcance do citado texto. A este respeito, uma formulação algo inversa do texto de 1948, como a seguinte: *a liberdade, a justiça e a paz no mundo constituem a base do reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana...*, talvez não fosse descabida, se pensarmos que é através de mediações concretas, históricas e culturais, que se vão desenvolvendo reais condições de reconhecimento da “dignidade”.

Ora, mesmo aceitando que entre a formulação de 1948 e esta outra, de certo modo inversa quanto à causalidade para que remete, se pode perspectivar uma síntese mais abrangente quanto à realidade dos Direitos Humanos, ainda assim alguma obscuridade argumentativa relativamente à noção de “dignidade” talvez continuasse a fazer-se sentir.

Até certo ponto, é o que se pode verificar num texto interventivo mais próximo de nós, justamente dedicado ao tema dos Direitos Humanos e da autoria de João Carlos Espada². Neste breve artigo, o autor recorre à figura céptica, nas suas próprias palavras, de David Hume como mote para a denúncia do que lhe parece ser um dos maiores erros acerca dos Direitos Fundamentais, nomeadamente

«(...) uma evidente cegueira [que] consiste na tentativa de reinterpretar os direitos do homem à luz de uma doutrina particular.»³

Descontando o epíteto de «... grande filósofo céptico do iluminismo escocês», que talvez anule, ou contribua para reduzir muito das perspectivas positivas, ou afirmativas, de Hume, inclusive no que respeita aos Direitos Fundamentais, não deixará de ser interessante tomar nota da referida cegueira, mais que não seja porque, para J. C. Espada, os Direitos Humanos parecerem ser uma espécie de critério hermenêutico de grande alcance. Com efeito, diz-nos aquele texto:

«(...) se há uma mensagem subjacente aos direitos do homem, ela consiste em submeter todas as doutrinas a um constrangimento, a uma limitação universal: o respeito pela dignidade da pessoa humana.»⁴

Mas, mesmo tendo em conta o formato deste texto, que obviamente não permite muita margem de argumentação, não nos parece que se avance satisfatoriamente no que toca aos contornos da

¹ Declaração Universal dos Direitos Humanos, Preâmbulo, 1.º §

² «Direitos Humanos», *Expresso*, Abril de 1999

³ Ibidem, parêntesis nossos.

⁴ Ibidem

“dignidade”, havendo mesmo o risco de se ficar por um certo formalismo, porventura contrariado quase no final do texto com a convocação de Hume – agora libertado da figura de céptico – a propósito da igualdade e da liberdade.

Seja como for, é de reter aqui duas notas, pelo que podem significar face ao tema de uma fundamentação dos direitos humanos: por um lado, o tema dos direitos humanos parece ganhar cada vez mais um lugar de destaque na reflexão filosófica; por outro lado, a noção de *dignidade* surge como o conceito central dos direitos humanos, embora por si só talvez não nos esclareça quanto a possíveis consequências no capítulo de uma fundamentação desses mesmos Direitos Humanos.

Assim, quer o risco da parcialidade das reinterpretações, eventualmente agravado pela importância crescente do tema dos Direitos Humanos, quer a necessidade de esclarecimento da noção de dignidade, parecem justificar toda e qualquer tentativa de fundamentação universal e radical do tema em questão. Mas então convenhamos que, a aceitarmos a primeira nota de Espada, poderemos ficar com um paradoxo pouco cómodo: como distinguir, numa qualquer reinterpretação dos Direitos Humanos, uma análise particular de uma análise universal? É que dizer que os direitos humanos colocam um limite a interpretações mais particulares não nos diz como é que tal é feito.

Mais, mesmo o recurso à noção de dignidade não será muito eficaz, como se disse, se não se passar para um âmbito realmente universal e fundamental. Escreve a este respeito Francisco S. Cabral algo que documenta o nosso problema, isto é,

«(...) A dignidade da pessoa humana terá fundamentações teológicas e outras, diferentes, de natureza secular ...»⁵

Desta forma, sem uma ancoragem ontologicamente pertinente da noção de “dignidade” não será muito clara qual a importância que realmente podemos fazer valer, em termos argumentativos e práticos, daquela realidade face a diversos problemas que constantemente se colocam à validade dos Direitos Humanos.

Acerca da validade e do fundamento dos Direitos Humanos, diz-nos Haarscher que pouco, ou mesmo nada, de positivo saiu da obra de Hume. Pelo contrário, escreve aquele autor:

«(...) em meados do século XVIII, antes portanto da Declaração da Independência Americana de 1776 e da Revolução Francesa de 1789, a teoria filosófica dos direitos do homem sofrera os seus primeiros assaltos sérios. David Hume, com efeito, negara a possibilidade de uma fundação racionalista da autoridade política legítima (...): não era de modo algum possível «conhecer» pela razão os direitos fundamentais que deviam formar o critério último de todo o “bom” poder.»⁶

Aceitando a ideia de que Hume nega a possibilidade de uma fundação racionalista da autoridade política, embora muito dependa do que se entende por *razão*, não cremos que Hume negasse a possibilidade de se conhecer (já agora, porquê as aspas?...) os *direitos fundamentais*.

A tese que se procura aqui desenvolver passará, então, por mostrar que Hume nos apresenta um outro tipo de racionalidade que não o que Haarscher crê na origem, moderna e antiga da questão da fundamentação dos Direitos Humanos.

⁵ A cada um a sua moral», *PÚBLICO*, 11 de Setembro 1999, p. 19, 3.ª col.

⁶ Haarscher, Guy. A filosofia dos direitos humanos. Lisboa: Ed. Piaget, 1997, pp. 98/9.

Para tal, o próximo tópico trata de um curto ensaio de Hume, onde o tema da “dignidade” humana apresenta contornos tão positivos, que talvez sejam suficientes para suspeitarmos que a figura céptica de Hume, apresentada por Haarscher, talvez seja uma figura mal dita. Em seguida, faz-se uma interpretação de um dos “escândalos” de Hume, a subordinação da “razão” às “paixões”, onde se destaca a riqueza ética de tal subordinação. Por fim, esclarece-se a noção de “sentimento de humanidade”, que se sugere ser uma das pedras de toque da *nova* racionalidade pensada por Hume.

As aporias da dignidade humana

No ensaio de 1742, intitulado «Da dignidade ou da miséria da natureza humana»⁷, o filósofo escocês analisa de tal forma a questão da dignidade humana, que não será descabido seguirmos a sua argumentação. Por um lado, porque é um dos sinais do interesse do filósofo por um tema que, acreditando em Haarscher, ou pelo menos no modo como este autor encara a filosofia de Hume, talvez não fosse suposto interessar-lhe. Por outro lado, porque temos aqui um texto que se presta a um primeiro e propedêutico contacto com os textos do filósofo⁸, relativamente ao tema que nos ocupa.

Que nos diz, então, Hume neste ensaio?

Começando com uma referência às “seitas” e às “facções” que, da cultura mais erudita à cultura especificamente política, se mostram, por vezes, publicamente a quando de rupturas no seu seio, o autor considera que os grupos mais “relevantes” deste género de associações são os que se distinguem face à questão da dignidade da natureza humana⁹.

Esta referência a “seitas” e “facções” não pode deixar de ser lida, parece-nos, como um dos pontos que Hume mais critica no capítulo da expressão filosófica, a saber, a *parcialidade* que tantas vezes domina o desenvolvimento filosófico. Uma passagem, levemente irónica, de um outro ensaio revela-o claramente:

«... [aqueles] filósofos que aderiram a um partido (*caso isto não seja uma contradição nos termos*) não se satisfazem com estas concessões...»¹⁰

A crítica da parcialidade afigura-se, então, necessária e urgente porque nessa atitude de efeitos negativos o fanatismo é o seu coroamento. Assim, há que desmontar o fundo passional e interessado, ou melhor, os contornos mal dirigidos, ou insuficientemente assumidos do fundo passional e interessado em jogo. Tratar-se-á, pois, e contrariamente – uma vez mais – à imagem do Hume céptico-destruidor, de uma crítica do insuficiente e de uma afirmação do pleno. Vejamos como.

⁷ *Ensaio morais, políticos e literários*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002, pp. 81-86 (trad. Pedro Galvão, revisão técnica de João Paulo Monteiro). Note-se, desde já, que a expressão «*meanness*» também pode ser traduzida por «menoridade», fazendo com que, por exemplo, se possa pensar num interessante diálogo entre Hume e Kant, nomeadamente com o célebre texto «O que é a Iluminação?», onde também Kant enfrenta a questão da menoridade humana de um modo que talvez não ande muito distante de Hume.

⁸ Que começamos agora a ler em português devido ao labor do Prof. João Paulo Monteiro, estudioso, tradutor, revisor técnico e *magister* no ensino de Hume que, nas palavras de António Franco Alexandre é «... o maior e melhor estudioso português de Hume, e um dos mais notáveis humanos de hoje.» (*As razões da experiência: uma leitura política de Hume*. Lisboa: Tese de doutoramento apresentada à F. L. L./U. L., 1995, p. 14).

⁹ «Da dignidade...», *Ensaio...*, p. 81

¹⁰ «Do contrato original», *Ensaio...*, p. 401, itálicos nossos.

Para o pensador, as duas facções do diferendo acerca da dignidade da natureza humana são, por um lado, a dos que

«... elevam a nossa espécie até aos céus e representam o homem como uma espécie de semi-Deus humano, que tem a sua origem no céu e preserva traços evidentes da sua linhagem e descendência.»¹¹

e, por outro lado, aquela dos que

«... insistem nos pontos obscuros da natureza humana e não conseguem descobrir nada, a não ser a presunção, em que o homem ultrapasse os outros animais, que ele tanto gosta de desprezar.»¹²

Não é difícil, embora de modo genérico (que, concerteza, apresenta cambiantes não pouco significativos em termos mais específicos), vermos a primeira posição como mais teológica (apesar da forma pagã como Hume a descreve) e a segunda como mais filosófica, misturando—se aqui, como o desenvolvimento deste ensaio permite conjecturar, as teses de Hobbes e de Locke (apesar da caricatura a que o autor as submete).

Assim, em relação a este campo de avaliações opostas acerca da dignidade e para marcar o seu estilo «moderado» e «conciliador» entre os opostos, Hume fornece o primeiro sinal que as coisas não são (e para Hume talvez nunca sejam) tão opostas como parecem. Este sinal desdobra-se em duas observações acerca das referidas perspectivas: primeiro, acerca dos «críticos» da dignidade, com o filósofo a declarar que não é claro que estes autores sejam todos inimigos da virtude e que tenham todos, exposto, as suas ideias com más intenções¹³. O que acontece, diz o autor preparando de certo modo a apresentação das suas teses de síntese acerca desta questão, é que

«... um delicado sentido de moralidade, especialmente quando está ao serviço de um temperamento mal-humorado, é susceptível de fazer um homem desgostar-se com o mundo e considerar o curso comum dos assuntos humanos com demasiada indignação.»¹⁴

No entanto, não se pode já chamar a atenção para o facto de Hume estar a arriscar em demasia com esta espécie de “psicologia” que, enquanto perspectiva também ela parcial, pode perder a complexidade do que pode estar em jogo, numa interpretação de um tema tão importante como o da dignidade da natureza humana? “Primeiro”, não será muito certo que Hume esteja apenas a fazer “psicologia”, embora não deixe de apontar, ou de ter em conta, os contornos experienciais das nossas interpretações, como nunca o deixa de fazer. Nem poderia, em “segundo” lugar em nome de um “método” que o subtítulo do *Tratado da Natureza Humana* quer desde logo expressar.¹⁵

¹¹ «Da dignidade...», *Ensaio...*, p. 81.

¹² *Ibidem*, p. 81

¹³ Diz o filósofo: «(...) Estou longe de pensar que todos aqueles que depreciaram a nossa espécie foram inimigos da virtude e expuseram as fragilidades dos seus semelhantes com qualquer má intenção.», «Da dignidade...», *Ensaio...*, p. 81.

¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵ Como se sabe, trata-se de uma tentativa para introduzir o método de raciocínio experimental nos assuntos humanos (“being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects” – Hume: *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford University Press: Oxford, 2000, p. 1. Doravante utilizar-se-á a edição em português (*Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, trad. de Serafim da Silva Fontes, Prefácio e revisão técnica da trad. de João Paulo Monteiro) que, infelizmente, não contempla o frontispício da edição original.

Na continuação deste texto, diz-nos Hume que a imagem favorável da humanidade, pode ser diminuída ou pelas referências às suas fraquezas – o que o autor considera uma representação falsa – ou, pela comparação do ser humano com outros seres superiores em sabedoria. Mas, em ambas as situações – ainda que Hume só desdobre a segunda –, não possuímos qualquer critério de avaliação do assunto em jogo, neste caso a sabedoria, *que seja independente dos elementos que compõem o quadro*, ou melhor, atendendo à imagem do movimento que Hume gosta de imprimir às suas descrições filosóficas, que seja independente, ou exterior aos elementos que compõem o cenário das comparações. Trata-se, como é óbvio, de uma crítica radical ao enfoque “racionalista”, cuja confiança na dimensão “a priori” sempre constituiu um alvo das análises de Hume. Contudo, é claro que com esta crítica não se resolve, sem mais nem menos, a questão da génese dos princípios, presentes em qualquer situação “moral”¹⁶ Por exemplo, refira – se que os *princípios de associação* não têm uma origem empírica, pelo menos *imediata*, como querem fazer crer algumas versões, mais descartáveis, do “empirismo”. Neste sentido, menos que uma qualquer recusa do “a priori”, o que julgamos localizar em Hume é uma recusa da forma como certos autores perspectivam o alcance e a dinâmica do “a priori”. Isto mesmo pode ser visto neste ensaio. Numa passagem perfeitamente subtil acerca do processo cognitivo, diz-nos o filósofo:

«Do mesmo modo que, ao formarmos uma noção da nossa espécie, é usual compará-la com outras espécies que estão a cima ou abaixo dela, ou comparar os indivíduos da espécie entre si, também comparamos frequentemente os diferentes motivos ou princípios que actuam na natureza humana de modo a regularmos o nosso juízo sobre ela.»¹⁷

Observemos como é especificamente indicado a presença de elementos não fácticos na elaboração dos juízos de avaliação, os “...princípios actuates da natureza humana”, com a expressão “actuates” a ser feliz como índice do dinamismo processual permanente. Mas vejamos também a presença “reguladora” desses mesmo princípios a assinalar uma temática pós-humana e pós-kantiana que ainda nos toca.¹⁸

Seja como for, não parece muito certo que tenhamos resolvido a questão da *objectividade* – ou, no mínimo, de uma consensualidade de opinião – dos juízos de avaliação, embora tivéssemos avançado quanto ao posicionamento da questão, seguindo o ritmo expressivo do ensaio, que nestas coisas da forma expositiva é capaz de ser também um dos “princípios” hermenêuticos a ter em conta.

A não ser, claro, que estejamos a negligenciar o conteúdo desses “princípios actuates”, com os quais levamos por diante as nossas perspectivas. Será que tendo em conta esses conteúdos se consegue afinal, compreender como é que, mesmo sem um *padrão*, ou *critério de referência* ontológico, atingimos juízos minimamente válidos? Ou poderemos já ver aqui uma incongruência fatal deste “estilo” experiencial, que recusa a possibilidade de uma *radicalidade fundacional*, mas que utiliza uma linguagem aí conducente? Sublinhemos que Hume considera a “comparação”, tal como apresentou atrás, como aquela que realmente está na base dos nossos juízos:

¹⁶ Precisamente no sentido que o século XVIII dá ao termo, integrando todos os “assuntos humanos”.

¹⁷ «Da dignidade...», *Ensaio...*, p. 84.

¹⁸ Cf. Marques, António. “Introdução: para uma genealogia do perspectivismo”, *Sujeito e perspectivismo: Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Lisboa: Pub. D. Quixote, 1989. Sobre a noção em Hume, cf. Jalle, Éléonore le. *Hume et la régulation morale*. Paris, P.U.F., 1999.

«(...) E realmente este é o único modo de comparação que merece a nossa atenção, ou que decide alguma coisa na presente questão.»¹⁹

Ou seja, reforça-se uma abordagem mais imanente, por assim dizer, que recorrente a qualquer realidade fora do domínio da nossa experiência. No entanto, como já se disse, as coisas tornam-se mais difíceis quando o próprio discurso humeano assume, em simultâneo com a crítica de um racionalismo “hiper – activo”, a necessidade de ter em conta elementos não experienciáveis. Torna-se, pois, importante avançar para diante, apesar – ou em virtude mesmo – destas interrogações que cremos inerentes, como Hume diz noutros textos, “à natureza do assunto”.

Avançar para diante, nesta opção de comentário do ensaio de 1742, é convocar agora a passagem imediatamente sequencial do texto em análise e depararmos com uma declaração retroactiva em relação ao processo de comparação a que chamámos *imanente*, nomeadamente:

«Se os nossos princípios egoístas e viciosos predominassem sobre os sociais e virtuosos, tanto como afirmam alguns filósofos, sem dúvida deveríamos manter uma noção desprezível da natureza humana.»²⁰

Dissemos declaração “retro-activa” porque, para lá de vir atrás desvalorizar a posição mais negativa sobre a natureza humana, introduz, uma vez mais, o “cenário” do vivido (neste caso, comum, como decorre de “os nossos princípios ...”), com o qual Hume corre sempre o risco de uma interpretação psychologizante. Ou seja, voltamos também nós à questão dos conteúdos dos princípios da natureza humana, que este excerto afirma serem, predominantemente, “sociais e virtuosos”.

Parece, portanto, nesta altura, que a posição “positiva” acerca da dignidade decorre dos próprios princípios da natureza humana, visto estes serem encarados numa linha relacional, ou social, e promotora de valores positivos, ou virtuosa, numa frontal oposição ao suposto do “*amor-próprio*”, como o texto irá imediatamente esclarecer.

Ora, a oposição de Hume à tese do “*amor-próprio*”, ainda para mais através desta linguagem “virtuosa” e que é uma constante nas suas obras “mais éticas” (como no III Livro do *Tratado* e na *Investigação sobre os princípios da moral*), pode deixar-nos, uma vez mais, numa situação confusa. Por um lado, o filósofo escocês parece ser um crítico do racionalismo inerente à afirmação dos direitos naturais, nomeadamente no que concerne à universalidade metafísica com que a racionalidade moderna os configura²¹.

Por outro lado, deparamos com uma clara oposição ao suposto estrutural do “*amor-próprio*”, suposto, que, diga-se desde já, também parece viver de uma tensão paradoxal inultrapassável entre a posição da autonomia individual e a eficácia exigida à tradição para regular, se não mesmo controlar, a primeira. Quer dizer, quando nos apresentam um Hume céptico da universalidade racional e liberal que é inerente à emergência dos Direitos Humanos, encontramos, afinal, uma perspectiva também ela universal, também ela racional e, o que não é salientado, também muito atenta às aporias do universal e do particular que, no capítulo ético, são, provavelmente a questão a pensar.

¹⁹ «Da dignidade...», *Ensaíos...*, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, p. 84

²¹ É como já se referiu, a posição de um Haarscher.

Com uma daquelas frases que farão as delícias do “estilo” analítico, diz-nos o filósofo acerca destes supostos, ou decisões hermenêuticas, sobre a dignidade humana:

«Há muito de disputa verbal em toda esta controvérsia»²²

Concretamente na controvérsia quanto a essa espécie de iconografia principal da natureza humana como pode ser a “dignidade”. De facto, para Hume, a redução, ou mesmo o corte, das relações concretas constitutivas do ser (-se) humano não faz sentido:

«Quando alguém nega a sinceridade de todo o espírito público ou afeição face por país e comunidade, não sei quanto ao que pensar dele.»²³

quer dizer, sem atenção ao carácter fundamental das relações conviviais, que têm na esfera passional o seu espaço de sentido, literal e hermenêuticamente falando, e este ponto é marcante do enfoque humeano – notemo-lo: não é o «espírito público», ou um «país e comunidade» que surgem, ou surgirão como padrões exteriores de regulação do agir, ou do interpretar, mas a *sinceridade* de..., ou a *afeição* de..., o que, veremos já de seguida, muda muito do que se costuma dizer acerca dos fundamentos dos direitos humanos – não faz sentido falarmos, ao fim e ao cabo, do ser humano. Tanto assim que esquecer a eficácia da amizade, que contraria, de certo modo, a radicalidade que muitos colocam no “*amor-próprio*”, é

«(...) Impossível.»²⁴

uma vez que tal só poderia significar que essa pessoa

«Não se conhece a si própria, esqueceu os movimentos do seu coração»²⁵

Ou então, refere mais diplomaticamente o nosso pensador, essa mesma pessoa

«(...) Usa uma linguagem diferente dos seus compatriotas e não chama as coisas pelos nomes apropriados»²⁶

Esta como que estratégia diplomática (e porque não pedagógica? Ou irónica?) vai intensificar-se na parte final deste ensaio com os elementos que vimos questionando.

Essa intensificação arranca com uma desmontagem linguística e conceptual, que vale a pena continuar a seguir de perto, em relação ao “*amor-próprio*”, que é verdadeiramente inspiradora para a configuração intersubjectiva a que atrás o texto já aludira, ao falar-nos da predominância (ontológica) dos princípios sociais e virtuosos em relação aos princípios egoístas e viciosos.

²² Ibidem., p. 84

²³ Ibidem., p. 84, tradução ligeiramente modificada.

²⁴ A passagem que estamos a fragmentar é a seguinte: «(...) pois é impossível que alguém seja tão egoísta - ou melhor, tão estúpido - que não faça qualquer distinção entre os homens, e que não dê preferência às qualidades que suscitam a sua aprovação e estima.», Ibidem., pp. 84/5

²⁵ Ibidem., p. 85.

²⁶ Ibidem., p. 85.

Através de um conjunto de interrogações acerca do alcance e da dinâmica do “*amor-próprio*”, em relação ao amor que temos pelas crianças, pelos amigos e pelo país, Hume avança com uma primeira suspeita, de certo modo irónica, nomeadamente

« (...) essa espécie de amor-próprio, que se revela na amabilidade para com os outros, tem uma grande influência sobre as acções humanas e que essa influência é ainda maior, em muitas ocasiões, do que aquela que permanece na sua figura e forma originais»²⁷

e com uma recomendação claramente irónica e absurda para a defesa do “*amor-próprio*”:

«Sê também tu, um destes homens egoístas «*selfish men*» e estarás seguro da boa vontade e da boa opinião de qualquer um; ou então, para não chocar os teus ouvidos com estas expressões, o amor-próprio de todos nós e o meu entre todos inclinar-nos-á para te servir e para falar bem de ti»²⁸

Isto é, não se vê com é que as nossas experiências de ternura, por exemplo, podem decorrer de uma paixão supostamente tão individual (ista) como o “*amor-próprio*”, nem, diz-nos a segunda citação, como é que as experiências de respeito e de avaliação positiva do carácter dos outros aí iriam buscar os seus ingredientes. Dito de outro modo, não se entende com é que as relações sentimentais podem ser um desenvolvimento de uma *paixão por si*, quando em diversas situações colocamos os outros acima dos nossos próprios interesses.

O ensaio terminará com duas observações em relação à virtude da amizade, que talvez sejam significativos como conclusão acerca da avaliação que Hume faz da questão da dignidade.

Na primeira observação, denuncia-se a falácia de encarar o comportamento virtuoso como produzido por um “secreto prazer”, tornando, assim, a virtude uma máscara do interesse por si, uma vez que, vale a pena citar:

«(...) a falácia disto é óbvia. A paixão, ou o sentimento virtuosos produzem o prazer, não nos chegam do prazer. Sinto prazer em fazer bem ao meu amigo porque gosto dele, não gosto dele por causa desse prazer»²⁹

Portanto, ao aceitarmos esta interpretação, encontramos algo mais radical do que o “*amor-próprio*” na génese da nossa relação com o outro, o que não será de somenos importância para a afirmação de uma “matriz” relacional e afectiva, ao fim e ao cabo irrecusáveis na experiência mais trivial em que se possa pensar, na constituição da dignidade da natureza humana.

Acresce ainda uma segunda observação, porventura polémica e provocante face a uma certa “moral dos costumes”, na qual se pode ver toda a carga prospectiva e ampla desta reflexão ética. A propósito da representação das acções virtuosas como acções visando o elogio e, portanto, desenvolvidas por pessoas que só procuram o aplauso dos outros, Hume vai também falar de falácia e indica-nos que a vaidade «*vanity*» não é uma paixão que, por si só, digamos, “desvirtue” uma acção louvável «*laudable*»³⁰, dada a sua natureza peculiar, a saber:

²⁷ Ibidem, p. 85.

²⁸ Ibidem, p. 85, tradução ligeiramente modificada.

²⁹ Ibidem, p. 85.

³⁰ Ibidem, p. 86.

«(...) a vaidade está tão estritamente aliada à virtude e o amor à fama de acções louváveis está tão próximo do amor às acções louváveis que valham por si mesmas, que estas paixões são mais susceptíveis de mistura do que quaisquer outros géneros de afeição.»³¹

Quer dizer, como Hume também indica antes e depois desta posição central, não é possível distinguir, no comportamento publicamente virtuoso, entre o interesse pelo reconhecimento dos outros, de que o aplauso pode ser um sinal, e o desinteresse pessoal que uma acção virtuosa também manifesta, ao valer por si mesma enquanto descentramento face ao "*amor-próprio*". E esta impossibilidade não decorre de qualquer insuficiência cognitiva, mas sobretudo da própria natureza das coisas, neste caso da própria natureza humana, como o filósofo esclarece logo de seguida:

«(...) esta paixão para a glória é sempre moldada e modificada conforme o gosto ou a disposição particular da mente que a acolhe.»³²

por isso, a vaidade, por si só, pouco significado moral tem, como Hume nos diz com os exemplos contrários de Nero e de Trajano, uma vez que o que desenvolvemos através da vaidade é que parece, em nome de uma concepção de moralidade, ou virtuosidade, que há que esclarecer melhor, determinante para o seu reconhecimento.

Ora, esta sugestiva e implícita focagem na validade moral dos empreendimentos que promovem novas e positivas possibilidades de acção começa, segundo cremos, a desenhar uma interessante imagem da dignidade humana. A saber, mas também a enquadrar melhor, que aquela é um horizonte de possibilidades que se faz real através do que efectivamente se realiza, mediante a invenção radical que nos caracteriza. Para tal enquadramento, vejamos então este horizonte inventivo.

Os artificios éticos das paixões

A conhecidíssima afirmação de que

«(...) a razão é e apenas deve ser a escrava das paixões e nunca pode aspirar a nenhum outro ofício do que servi-las e obedecer-lhes.»³³

marca, segundo cremos, uma das mais profundas teses da filosofia de Hume.

Como se sabe, por "paixões" denota Hume, não sem alguma ambiguidade, a perspectiva de uma emotividade, ou de uma afectividade com contornos reflexivos, cujo domínio não se identifica, por isso, com o nível das afecções corporais, ou talvez melhor, com as afecções corporais mais imediatas. Sem muita violência, cremos, esta perspectiva de Hume equivaleria ao que hoje – e não só³⁴ – chamaríamos, na esteira da psicanálise, *afectos*.

³¹ Ibidem, p. 86.

³² Ibidem, p. 86.

³³ *Tratado...*, 3. 3. 2., p. 482, tradução ligeiramente modificada.

³⁴ Segundo o Prof. João Paulo Monteiro, também Camões utiliza o termo "afeitos" neste sentido amplo e integrador. Cf. *Tratado...*, Prefácio, p. 8.

Neste sentido, todos os componentes da dinâmica mental são, segundo Hume, “afectivos”, ou melhor, todas as “percepções” da mente são, embora com diferenças de grau, “afectivas”, como Hume sublinhará nove anos depois do *Tratado*:

«Em suma, todos os materiais do pensamento são derivados do nosso sentimento externo e interno. Apenas a mistura e composição destes materiais compete à mente e à vontade.»³⁵

Temos, assim, os “materiais do pensamento” encarados como percepções (não necessariamente empíricas, note-se) que se sentem e que se combinam.

Em relação ao termo “razão”, convém, desde logo, atender também à especificidade do vocabulário humeano. Para o filósofo escocês, “razão” significa raciocínio abstracto, lógico-formal, meramente representacional, de que a matemática, a geometria e a lógica são os resultados público e culturalmente mais significativos. Não estamos, assim, perante qualquer faculdade unificadora das operações mentais, como, de certo modo, se impôs na sequência do Idealismo Alemão. A “razão” designa, portanto, uma das formas da mente levar por diante descobertas de “relações de ideias”, como diz Hume, não se esgotando aí, pelo contrário, a racionalidade do pensar, nem tão pouco, acredita o filósofo, estando na “razão” a influência e a extensão que se lhe atribui.

Aliás, na perspectiva humeana, é no “costume, ou hábito” que se situa o modo mais eficaz e produtivo, em termos cognitivos, da dinâmica mental, ou melhor, da dinâmica de racionalidade da natureza humana e não, como já advertia o Prof. João Paulo Monteiro, na “experiência”, como decorre da vulgarização simplista da filosofia humeana.³⁶

Por outro lado, menos que um qualquer dualismo razão/paixões, o que Hume destaca como efectivamente real, ou com mais realidade que tal dualismo, é a dinâmica, tantas vezes conflituosa, das “paixões”, assumindo aí a “razão” uma importante participação, mas sem o protagonismo que a metafísica antiga e moderna lhe concede. É claro que uma posição destas facilmente permite que epíteto de anti-racionalismo seja lançado, mas, como se procurará mostrar neste texto, trata-se de uma interpretação algo forçada, já que confundirá, muito provavelmente, anti-intelectualismo e anti-racionalismo, falhando na nova forma de racionalidade que Hume nos permite pensar.

E talvez um dos tópicos que melhor se presta à localização dessa nova racionalidade seja o tópico dos direitos fundamentais que, com algum escândalo, Hume irá considerar “artifícios”. Veja-se o caso paradigmático da Justiça.

Como é conhecido, o filósofo de Edimburgo indica-nos que existem três espécies de bens que são característicos da espécie humana, a saber, a *satisfação interna da mente*, as *vantagens externas do corpo* e a *fruição dessas posses*³⁷. Destas espécies de bens, diz-nos Hume, só a terceira se torna um problema constante, uma vez que é aqui que estamos mais expostos à violência dos outros³⁸, pelo que a resolução deste problema se torna uma questão *sine qua non* da própria existência humana.

Criticando a perspectiva contratualista com o seu particular estilo sófico moderado (que aponta, segundo cremos, para uma unidade da obra e da vida que não será secundária em face das suas

³⁵ *Investigação sobre o entendimento humano (Tratados Filosóficos I)*, p. 35.

³⁶ Cf. *Teoria, Retórica e Ideologia*. São Paulo: Ed. Ática, 1975, p. 46.

³⁷ *Tratado...*, 3. 2. 2., pp. 562/3.

³⁸ *Ibidem*, p. 563.

perspectivas filosóficas³⁹, Hume considera que a ideia de um ponto de vista natural para compreender a emergência da justiça ilude, através de uma visão demasiado restritiva da natureza humana (e da natureza), a importância da situação, ou do carácter situado do ser humano. Com efeito, diz-nos Hume, desde sempre o ser humano vive em sociedade, o seu estado primitivo é social⁴⁰, embora a ideia de um estado natural originário, assim como as referências poéticas de uma idade de ouro da humanidade, sejam importantes ficções a ter em conta na avaliação do problema a que tentam responder. Para lá da interessante junção de duas referências culturais aparentemente tão diferentes, como a filosófica e literária – que, como é claro, pode sempre ser lida como uma subtil neutralização da ideia contratualista –, o que Hume ressalva é que estas dizem o mesmo, a saber, que podemos ver nessas narrativas que as nossas relações conviviais podem ser desenvolvidas de modo diferente do que acontece inúmeras vezes; no entanto, esta indicação das referidas ficções não precisa, pois, de ser encarada como um qualquer ideal a atingir, mas como uma situação já existente, desde sempre, que, depreende-se, há é que desenvolver. É nesse sentido que o pensador apresenta uma diversidade de casos e processos da «experiência comum», onde essa situação se verifica, nomeadamente a amizade e o casamento. Ou seja, o que o contratualismo procura expressar com uma ficção, que se desmonta como aporética, mostra Hume que se pode pensar de outra forma – e com outras consequências, claro..., – precisamente a partir do suposto da “afectividade” transversal da dinâmica mental. Como assim? Porque a presença constante do elemento social na vida comum dos ser humano significa que, desde sempre, este vive num mundo configurado por um *sentido de justiça*, ou, como diz Hume, sem justiça não há sociedade⁴¹.

Ora, este *sentido de justiça*, que se pode surpreender na sua eficácia reguladora positiva quer na amizade, quer no casamento, não nos surge a partir de qualquer valor normativo, ou melhor, a partir de uma qualquer ideia com valor normativo, mas a partir de *impressões e sentimentos*. No entanto, não se tratam de impressões e sentimentos originariamente naturais, como se poderia ser levado a pensar numa linha especulativa como a do direito natural, mas são antes impressões e sentimentos provenientes de *convenções e artifícios*⁴². E esta é a grande diferença que Hume instaura em face do jusnaturalismo, bem como de qualquer posição contrária a este, como serão as “escolas” do direito histórico, ou, passe a expressão, do direito tradicional.

Relativamente a esta posição, quanto a nós, construtivista da génese dos princípios de justiça e, a limite, de quaisquer princípios ético-políticos – de que fazem parte os Direitos Humanos – não se pode deixar de esclarecer a racionalidade que Hume desenha, nem sempre claramente, é certo, para aqueles processos.

Pois é altura de dizer que todo o labor cultural da humanidade visa, segundo Hume, a exploração do porvir e que a racionalidade dos artifícios éticos, como a justiça – ou, como a boa-educação, que tantas vezes é esquecida nas análises da moralidade⁴³ – tem, de facto, a eficácia positiva que a história nos mostra, apesar de tantos aspectos negativos, porque é animada por uma *afectividade engenhosa, inventiva*.

³⁹ Sobre uma interessante e polémica interpretação desta unidade, cf. Christensen, (Jerome. *Practicing Enlightenment. Hume and the formation of a literary career*. London: University of Wisconsin Press, 1987).

⁴⁰ *Tratado...*, 3. 2. 2., p.569.

⁴¹ *Ibidem*, p. 573.

⁴² *Ibidem*, p. 572.

⁴³ *Tratado...*, 3. 3. 2., p. 687.

Quer dizer, não é por acaso que Hume introduz, logo nos inícios do Livro III do *Tratado*, uma referência à inventividade natural da humanidade, nomeadamente escrevendo que, «(...)A humanidade é uma espécie inventiva.»⁴⁴, quer como síntese da sua anterior análise, acerca da justiça, quer como elemento propedêutico da exposição sobre a propriedade. Não é por acaso, porque é esta inventividade que, em última instância, permite afirmar que

«(...) Apesar das regras da justiça serem *artificiais*, não são *arbitrárias*.»⁴⁵

na medida em que há uma *necessidade* fundamental a enfrentar e que não se compadece com qualquer resposta, nomeadamente com resposta programadas idealmente (e doutrinamente justificadas, adivinhamo-lo ...). O texto humeano que estamos a avaliar parece muito claro a este respeito:

«(...) onde uma invenção é óbvia e absolutamente necessária, pode-se dizer com propriedade que é natural como qualquer coisa que procede imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou da reflexão.»⁴⁶

Invenção absolutamente necessária designa, é claro, aquela sem a qual se compromete a própria vida e a comparação com o que se chama propriamente *natural*, isto é, com o que se desdobra em termos imediatos de princípios originais, independentemente da acção ou reflexão humanas, faz destes artifícios culturais uma segunda natureza para o ser humano. A referência que se apresenta, logo de seguida, ao tema do direito natural é ilustrativa:

«(...) Nem a expressão que se designa [refere-se às regras da justiça] como *leis da natureza* é imprópria.»⁴⁷

Ora, este cuidado em não naturalizar a justiça (dos direitos fundamentais) e em não relativizar o trabalho das mediações culturais que lhe dão forma é extremamente pertinente. Mas Hume fala mesmo de cultura? Fala e sem deixar dúvidas quanto à sua função ontológica:

«(...) O sentido de justiça e injustiça não é derivado da natureza, mas emerge artificialmente, embora necessariamente da educação e das convenções humanas.»⁴⁸

Mas note-se também que o filósofo não estabelece qualquer oposição intransponível entre natureza e cultura, no que toca à manifestação dos Direitos Fundamentais, ou seja, de certo modo, evita, de uma forma que nos parece plena de consequências, as aporias do jusnaturalismo quanto à origem dos Direitos Fundamentais. Ou senão, vejamos a articulação que Hume nunca deixa de estabelecer entre o natural e o cultural, nomeadamente a propósito da maneira como a violência das paixões de auto-referência é resolvida pela natureza humana:

⁴⁴ Idem, 3. 2. 1. p. 559.

⁴⁵ Ibidem, p. 559, itálicos de Hume.

⁴⁶ Ibidem, p. 559.

⁴⁷ Ibidem, p. 559.

⁴⁸ *Tratado...*, 3. 2. 1., p. 558.

«(...)O remédio [para a violência], então, não é derivado da natureza, mas do artifício, ou, *mais correctamente falando, a natureza providencia um remédio no juízo e no entendimento para o que é irregular e incómodo nas afeições.*»⁴⁹

Espantosa, cremos, esta referência à tendência natural dos artifícios e convenções culturais como terapia das irregularidades e dos incómodos das paixões. Por um lado, pela clara afirmação de uma ligação constitutiva entre o natural e o cultural, que ainda estamos longe de ter esgotado no seu sentido enriquecedor da compreensão da vida comum. Por outro lado, pela indicação do movimento transformador que as culturas permitem face aos aspectos negativos das paixões, o que não pode deixar de fazer pensar, mau grado, toda a prudência de Hume em afirmar a sua impossibilidade, noutras orientações possíveis para a vida comunitária. Por “último”, a também espantosa ideia de que, como se diz antes desta citação, o que é irregular e incómodo nas paixões é a sua desmesurada ampliação violenta. Ou seja, não decorre da natureza *regular* das paixões qualquer violação da génese de possibilidades do outro. Neste sentido, o que é natural prolonga-se na cultura para manter artificialmente a sua identidade relacional, que é posta em risco por esse tipo de paixões que sustentam a violência.

Assim, não há, para Hume, qualquer estigma na vida comum do ser humano que não possa ser enfrentado de forma positiva, ou inventiva.

De qualquer modo, reflectia-se atrás sobre a relação crucial entre natureza e cultura que Hume estabelecia no que respeitava à emergência – e *actualidade dinâmica* – dos Direitos Fundamentais e chamava-se a atenção para uma importante passagem onde essa relação era claramente dita através da mediação dos *artifícios*. Mas qual a “razão de ser”, para empregarmos um jogo de linguagem assumidamente metafísico, destes artifícios?

De certo modo, a resposta já foi aparecendo ao longo deste estudo, ainda que muito ligada aos ritmos expositivos, por assim dizer, dos textos de Hume. Ou seja, a dinâmica fundamental e experiencial que podemos localizar no desenvolvimento das convenções sócio culturais, através das quais se dá a possibilidade de vida comum (itária), é a dinâmica das paixões.

Numa passagem verdadeiramente elucidativa do fundamento imanente à vida comum do ser humano, escreve o filósofo:

«(...) Seja que restrição for que [as leis naturais] imponham às paixões, aquelas são a verdadeira descendência destas e são apenas uma maneira mais artificiosa e refinada de satisfazê-las.»⁵⁰

Tendo em conta que as leis naturais se referem às regras da justiça – versão humeana dos Direitos Fundamentais, ainda que em versão sintética – diz-se agora explicitamente que é a dinâmica passional da natureza humana que se encontra no centro do movimento construtivo da vida comum. Mas diz-se mais, nomeadamente que a construção de formas de vida em comum não é pré-determinada, como o pensador tem, logo de seguida, o cuidado de sublinhar. Vale a pena citar a passagem toda a que nos referíamos:

⁴⁹ Idem, 3. 2. 2., p.564.

30 ⁵⁰ *Tratado...*, 3. 2. 6., p. 607, parêntesis rectos nossos.

«(...)Nada é mais vigilante e inventivo que as nossas paixões e nada é mais óbvio do que a convenção para a aceitação desta regras [Hume refere-se às regras da justiça]. Por isso a natureza confiou este assunto inteiramente à conduta humana, não colocando na mente nenhum princípio original particular [ou específico/“peculiar”] que nos levasse a um certo tipo de acções, para as quais os outros princípios da nossa estrutura e constituição eram suficientes para nos guiar.»⁵¹

Para lá da nota forçada em relação à aceitação das convenções, ou das regras/convenções, que dirá respeito também a uma certa retórica de expressão, ou a uma aspiração disfarçada, estamos, segundo cremos, no ponto-chave das teses de Hume. A inventividade das paixões designa, assim, o que é tão difícil de determinar – se não mesmo impossível... – no que concerne à identidade da natureza humana, ou à sua dignidade. E Hume indica-o de um modo que se nos afigura muito válido pela riqueza das suas consequências. Pois é da riqueza, ou da fecundidade da acção humana que, afinal, se trata, já que a “vigilância” e o carácter “inventivo” das paixões são, para Hume, suficientemente fortes para se posicionarem, ou para nos posicionarem face ao que, ao fim e ao cabo, não dominamos, ou seja, ao porvir, de um modo capaz de salvaguardar quer o indivíduo quer o elemento relacional constituinte daquele.

A referência ao porvir não é aqui figura de retórica. Hume di-lo várias vezes:

«(...)A sociedade humana está em fluxo permanente ...»⁵²

ou então, com um acento nos tempos possíveis:

«(...)As coisas humanas têm sofrido revoluções tão importantes e têm-se dado tantos acontecimentos que contradizem as predições dos antigos, que basta isto para permitir esperar que se dêem mais mudanças ainda.»⁵³

Se esta esperança na transformação imprevisível das coisas humanas possui uma legitimidade mínima a partir de uma certa avaliação da história, nomeadamente a que compara o previsto com o que realmente acontece de forma revolucionária, também parece agora que maior legitimidade ganha a partir desta confiança,⁵⁴ no engenho inventivo da humanidade, ou se quisermos ser mais concretos, das paixões. Que também é invenção de moralidade.

A experiência humanizadora da moralidade ou a racionalidade experiencial do “sentimento moral”

O modo como Hume introduz, em *Uma investigação sobre os princípios da moralidade*⁵⁵, a noção de “sentimento de humanidade” *sentiment of humanity* mereceu de um dos seus mais célebres editores o seguinte comentário:

⁵¹ Ibidem, p. 607

⁵² «Do contrato original», *Ensaio...*, p. 408.

⁵³ «Da liberdade civil», *Ensaio...*, p. 88.

⁵⁴ Ou aposta, tendo em conta a imensa ignorância quanto às últimas causas, a partir do que para nós se torna um limite intransponível e, simultaneamente, a garantia do conhecimento fundamental, ou seja, a experiência.

⁵⁵ *An enquiry concerning the principles of morals: a critical edition*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. 1998. Doravante *EPM*, seguido do n.º de página.

«Isto pode não ser o “senso moral”, mas não é certamente a doutrina do Tratado.»⁵⁶

Com efeito, nem tal expressão surge com qualquer relevância⁵⁷, no corpo do *Tratado sobre a natureza humana*, nem haverá nesta obra de vulto qualquer conceito que se possa considerar análogo, ou melhor – uma vez que a perspectiva de “simpatia” parece ter essa função análoga –, que se possa considerar próximo do “sentimento de humanidade”. A este respeito, a aproximação porventura mais visível que se pode localizar no *Tratado* surge em torno do termo “amor de humanidade” «*love of mankind*», mas de um modo que inclusive se pode considerar nos antípodas da abordagem da *Segunda Investigação* de Hume. Ou senão, vejamos.

Escreve o filósofo em 1740:

«Em geral, pode-se afirmar que não há qualquer paixão nas mentes humanas como o amor da humanidade, apenas como tal, independente de qualidades pessoais, de préstimos, ou de relação connosco.»⁵⁸

Ora, como se verifica, Hume não nega que não haja um “amor de humanidade”, mas sim que haja algo digno desse nome “independente” das mediações concretas da realidade pessoal como as “qualidades pessoais”, os “préstimos” – ou os “serviços” – e, ponto bem interessante, “independente de relação connosco”. Quer dizer, sublinha-se uma possibilidade de se pensar de outra forma o “amor da humanidade”, que em vez de se negar categoricamente a existência de um determinado fenómeno. Aliás, a continuidade do texto do *Tratado* irá mesmo indicar que outra forma é essa, nomeadamente a que coloca na “simpatia” o princípio de afectação interpessoal e mesmo de afectação interespecies⁵⁹. Contudo, se a negação da existência de um “amor de humanidade” não surgia inicialmente clara, com a referência à “simpatia” tudo parece mais explícito, não havendo, pelo menos nestas passagens, qualquer espaço para a afirmação de uma realidade como a que veremos surgir em *Uma investigação sobre os princípios da moral*.

No entanto, há um sinal que convém, desde logo, ter em atenção e que nem sempre terá tido acolhimento nos estudos humeanos, nomeadamente o que respeita à diferença entre “mankind” e “humanity” e que Hume tem sempre em conta quando fala de “sentimento de humanidade” *sentiment of humanity* e de “amor de humanidade” *love of mankind*.

Com efeito, quando a *Segunda Investigação* aborda o “sentimento de humanidade”, o que encontramos é menos um “amor universal” entre os seres humanos que uma chamada de atenção

⁵⁶ Selby-Bigge, L. A. «Introduction», *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975, 3rd Ed., p. xxix.

⁵⁷ A única passagem em que o termo “sentimento de humanidade”, parece surgir, não diz mais do que salientar, distinguindo “virtudes naturais” e “virtudes sociais”, a necessidade de se ter em conta as “convenções” sociais a fim de se explicar a eficácia das “promessas”. Neste sentido, reforça-se o papel social das “invenções” humanas, diminuindo-se a força dos componentes “naturais” da “obrigação das promessas”, de que os “sentimentos de humanidade” fazem parte. Veja-se, então, a passagem em questão: «Mesmo que não houvesse a obrigação de socorrer os miseráveis, a nossa humanidade levar-nos-ia a isso; se descurarmos este dever, a imoralidade desta negligência provém de ela ser prova de que nos faltam os sentimentos naturais de humanidade.» (*Tratado...*, 3.2.5, p. 599)

⁵⁸ *Tratado...*, 3. 2. 1. p. 555, tradução ligeiramente modificada.

⁵⁹ Ou, como diz o *Tratado*: «É verdade que não há criatura humana e certamente criatura sensível, cuja felicidade e desgraça não nos afectem de algum modo quando estão próximas de nós e são representadas com cores vivas: mas isto provém apenas da simpatia e não é prova de tal afeição universal pela humanidade, pois esta preocupação estende-se para além da nossa espécie.» (3. 2. 1., pp. 555/6) e depois de se falar da “paixão sexual”, também se escreve: «Se houvesse uma amor universal entre todas as criaturas humanas, ele apareceria do mesmo modo.» (*Ibidem*, p. 556).

para o *significado* humanista, ou talvez melhor, *humanizador* que o filósofo atribui ao “sentimento moral” e que, cremos, fornece uma actualidade bem forte à perspectiva ética de Hume.

Vejamos, então, em síntese, alguns contornos da perspectiva do “sentimento moral” em Hume para, de seguida, analisarmos o esclarecimento que a sua relação com o “sentimento de humanidade” permitirá relativamente à questão da fundamentação dos Direitos Humanos.

Como se sabe, a adopção humeana do conceito de “senso moral” (*moral sense*), que Hutcheson colocara como núcleo das distinções morais⁶⁰, deixa, desde logo, a suspeita de que Hume se apropria de um termo para fazer passar um outro conceito, que não se identifica com o que o filósofo irlandês estabelecia com a expressão “moral sense”⁶¹. De facto, Hume nunca falará, no *Tratado* de uma qualquer faculdade mental capaz de discernir, ainda que de forma sentimental, os conteúdos morais, mas sim de uma situação experiencial, em termos mentais, cujos índices *sensitivos* são, eles próprios, moralmente significativos. Como se pode ler na obra de 1740:

«Possuir o senso de virtude não é mais do que *sentir* uma satisfação de tipo particular a partir da contemplação de um carácter. O próprio sentir *feeling* constitui o nosso louvor ou admiração. (...) Não inferimos que um carácter possa ser virtuoso porque causa prazer, mas em sentindo que causa prazer a partir de uma maneira tão particular, sentimos que de facto é virtuoso.»⁶²

É esta situação sensitiva de tipo particular da dinâmica mental face a uma avaliação moral que, rigorosamente, ganha o nome de “sentimento moral”, ainda que o risco de uma leitura *emotivista*⁶³ persiga sempre esta decisão pelo termo “sentimento” «*sentiment*», quando a expressão “sentir” «*feeling*» acaba por ser mais incisiva⁶⁴.

A este respeito, quando David Norton nos fala de “sensibilidade moral” a propósito da teoria humeana, talvez se tenha encontrado uma tradução muito feliz para o conceito em questão⁶⁵.

⁶⁰ Cf. Hutcheson, Francis. *An inquiry concerning the original of our ideas of virtue or moral good. Philosophical Writings*. Edited by R. S. Downie. London, Everyman, 1994, pp. 67-113.

⁶¹ Falamos, é claro, da discrepância entre o título da 2.ª Secção da 1.ª Parte do Livro 3 do *Tratado* («Moral distinctions deriv'd from a moral sense's.») e os conteúdos aí apresentados; discrepância essa que o título do *Apêndice 1 da Segunda Investigação* («Concerning moral sentiment») desfaz de uma vez por todas. Ainda relativamente aos conteúdos daquela 2.ª Secção, não será descabido encarar a discussão aí presente sobre a noção de “natureza” como um aprofundamento da distância assumida de Hume face a Hutcheson, como podemos ver bem contextualizada no excelente estudo de Moore (James «Hume and Hutcheson», *Hume and Hume's connections*. Edited by M. A. Stewart and J. P. Wright. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 23-82).

⁶² *Tratado* ..., 3. 1. 2., pp. 544/5, itálico de Hume e tradução ligeiramente modificada.

⁶³ Que, de certo modo, talvez comece com Adam Smith, como denota a sua teoria dos sentimentos morais, com o plural a indicar uma situação que Hume nunca validou, a saber, a situação de determinados sentimentos, além dos de *aprovação* e *censura*, possuírem, por si mesmos, uma significação moral. Cf. *A theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

⁶⁴ Hume, é certo, nunca falará de um “moral feeling” – mas, curiosamente, não tem problemas em dizer “sentir de humanidade”, ainda que num contexto em que o plural “feelings” tanto pode significar sentimentos como sentimentos sentidos, ou o que é sentido por várias pessoas («[...]enquire if the merit of social virtue be not, in great measure, derived from the *feelings* of humanity, with which it affects the spectators.», *EPM*, 5. 2., p. 45, itálicos nossos) –, mas dirá, pelo menos uma vez, “gosto moral” (*moral taste*; cf. *Tratado*..., 3. 3. 1., p. 669). Por outro lado, o ensaio sobre os padrões de gosto combina de modo muito próximo o gosto estético e o gosto moral. Ou seja, tudo isto para se sugerir que o termo “sentimento moral” parece visar mais uma *certa maneira de sentir* que um determinado conteúdo mental do género dos *sentimentos*. Com vermos já a seguir, parece ser nesta direcção que vai David F. Norton.

⁶⁵ Cf. «Hume, human nature, and the foundations of morality.», em Norton, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (148-181).

Neste sentido, a “sensibilidade moral” surge de que modo? Utilizando uma formulação que será melhor esclarecida na *Segunda Investigação*, diz-nos o filósofo que

«É apenas quando um carácter é considerado em geral, sem referência ao nosso interesse particular, que causa um tal sentir «*feeling*» ou sentimento, que o designa moralmente bom ou mau.»⁶⁶

Sublinhe-se este ponto: é da consideração em *geral*, ou *universal*, como se dirá noutras passagens, e onde não toma parte o “nosso interesse particular” – acentuando-se desta forma o âmbito alargado do que se toma em conta – que surge uma determinada *sensação* a que se chama, conforme o seu carácter satisfatório, bom ou mau. Ou seja, trata-se de um acontecimento mentalmente *sensitivo* que depende, a um determinado tempo, do modo como se pensa acerca de um assunto e não propriamente da vontade, ou que possa ser desencadeado em qualquer situação. Desta forma, a “sensibilidade moral” é produzida *apenas* quando se alcança um determinado nível de pensamento, sem que se vislumbre neste processo qualquer domínio ou controlo mais cognitivo, ou se quisermos, mais dependente do conhecimento acerca do assunto, ou inclusive mais dependente do conhecimento de regras, ou critérios de decisão. Mais – e este parece-nos o tópico que Hume melhor explora de modo inovador, aliás como já a sua perspectiva crítica da inferência causal mostrava –, estamos perante um processo de que ignoramos os mecanismos da sua realização. Hume é bem claro, já na primeira das suas obras:

«Há qualquer coisa de muito inexplicável nesta variação das nossas formas de sentir.»⁶⁷

Ora, se a “sensibilidade moral” decorre da própria constituição natural do ser humano, isso não significa que os conteúdos sobre os quais se debruça e cuja consideração universal a acaba por trazer para a alçada da consciência se possam dizer irrelevantes, ou relativos, sem qualquer diferenciação. Por mais que se destaque a atitude crítica de Hume face a determinadas doutrinas, Hume não é “pós-moderno”, passe o anacronismo. Com efeito, o cuidado em distinguir, no capítulo dos juízos de gosto, digamos assim, entre uma avaliação estética e uma avaliação moral não deixará de salientar que a grande diferença entre os “sentimentos” em questão também depende da diferença entre “objectos” e pessoas. E quando estamos num quadro, ou num cenário de relações interpessoais, estamos no horizonte de uma peculiar atmosfera sensitiva, a que Hume chamará onze anos depois do *Tratado* “sentimento de humanidade”. Mas “sentimento de humanidade” porquê? Vejamos a argumentação do filósofo naquela que ele julgou ser a sua “obra preferida”.

Numa nota de rodapé da *Segunda Investigação* deparamos com uma referência metodológica que sintetiza não só um importante suposto humeano, como nos fornece o mote da decisão pela escolha do termo que nos ocupa. Diz Hume:

«É desnecessário levar as nossas pesquisas tão longe ao ponto de perguntarmos porque é que possuímos humanidade ou um sentimento de simpatia para com os outros. Basta que isto seja *experienciado* como sendo um *princípio* na natureza humana.»⁶⁸

⁶⁶ *Tratado...*, 3. 1. 2., p. 546, tradução modificada.

⁶⁷ *Idem*, 3. 3. 5., p. 709, tradução modificada.

⁶⁸ *EPH*, 5. 2., n. 19, p. 38, itálicos nossos.

O suposto, adivinhamo-lo – como a continuação do texto esclarece –, respeita à contenção experimental dos princípios e a que o Prof. J. P. Monteiro chama o princípio de parcimónia. E se é certo que tal contenção experimental não parece ser propriamente um processo de matizes “racionais”, visto que o argumento de contenção remete sempre para uma situação a experienciar, também não é aqui clara a adopção de um critério “empirista”, na medida em que a decisão pela suficiência da experiência implica um processo de reflexão que fará surgir através de si – logo, com alguma deslocação face à experiência – o que sustenta a própria decisão. Ou melhor, como aquele excerto tão bem patenteia, o limite de uma pesquisa ética estará sempre numa certa experiência que, no entanto, é de uma ordem diferente de uma experiência mais externa. A expressão “experienciar como sendo um princípio da natureza humana”, com tudo o que a noção de “princípio” possui de genérico na filosofia humeana dá-nos, pois, um curioso sinal da posição de Hume. É que, rigorosamente falando, os “princípios” não são susceptíveis de experiência, mas tão só os seus efeitos.

Assim sendo, como interpretar aquela *experiência* do “princípio de humanidade”?

Sinteticamente e de acordo com a *Segunda Investigação*, talvez estejamos perante uma experiência não propriamente de pensamentos (*Gedankenexperiment*), no sentido de uma *suposição*, como diria Hume, mas essencialmente do significado daqueles efeitos que se tomam como derradeiros e que fazem parte do património universal da natureza humana.

Observemos como a análise de Hume utiliza essa experiência:

«A noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que indica para aprovação geral o mesmo objecto e que faz qualquer pessoa, ou a maior parte, concordar com a mesma opinião ou decisão acerca dele. Implica também algum sentimento, de tal modo universal e compreensivo que se estende a toda a humanidade e torna as acções e a conduta, inclusive das pessoas mais longínquas, um objecto de aprovação ou censura, segundo concordam ou não com aquela regra de direito que é estabelecida.»⁶⁹

Ou seja, circunscrevem-se aqui dois requisitos de uma analítica da mente que não convém esquecer. Por um lado, a *comunidade* de uma experiência valorativa, que possibilita a *concordância intersubjectiva*. Por outro lado, como já se havia assinalado, a *universalidade* dessa mesma experiência valorativa, que permite o máximo alargamento da sua eficácia. Ora, é por estas duas “circunstâncias”, escreve logo de seguida o filósofo, se encontrarem “apenas”, sublinha-se, no “sentimento de humanidade”⁷⁰, que este é o *princípio da fundação da moral*.

Assim, se os efeitos de que atrás se falava dizem respeito ao que é incontornável, isto é, ao facto de experienciarmos ligações valorativas com os outros e se isso, com efeito, pode ser localizado em todas as dimensões da “vida comum”, como não encarar tal situação como podendo ter o nome de “sentimento”, se não mesmo “princípio”, de “humanidade”?

A posição de Hume a este respeito é tão realista que o vemos arriscar-se a um *nominalismo* provocatório:

«Então, como a virtude é um fim e é desejável por sua própria conta, sem gratificação ou recompensa, apenas pela imediata satisfação que lhe convém, requere-se que deve ali haver algum sentimento que a toque, algum gosto interno ou sentir, ou o que se achar conveniente chamar-lhe, que distinga bem e mal moral (...).»⁷¹

⁶⁹ EPM, 9. 1., p. 74.

⁷⁰ «These two requisite circumstances belong alone to the sentiment of humanity here insisted on.» (EPM, 9. 1., p. 74).

⁷¹ EPM, Ap. 1, p. 89.

Ou seja, a realidade que se pode encontrar na base da moralidade, qualquer que seja o nome que lhe dermos, é algo experienciável e é aí – não em “disputas verbais”, adverte constantemente o filósofo – que é possível testar, então, a própria suficiência dessa mesma realidade. Eis, segundo cremos, o desafio maior da filosofia humeana e, ao fim e ao cabo, de qualquer interpelação filosófica, o de nos levar à *experiência da realidade*.

Contudo, esse teste da realidade que se aponta como fundamental não transforma aquela experiência de permeabilidade hermenêutica, passe a expressão, num qualquer espelho de discernimento ético. Ainda aqui, ou sobretudo aqui, Hume é profundamente avesso a qualquer transparência ontológica, indicando antes o carácter processual construtivo ou, no caso ético, formativo que dá acesso quer à apropriação quotidiana das valências da “sensibilidade moral”, quer à conceptualização da sua dinâmica. Uma das passagens da *Segunda Investigação* é muito capaz de afirmá-lo de modo inultrapassado:

«Mas destas verdades, podemos observar, estão as pessoas convencidas em si próprias e são deficitárias no seu dever para com a sociedade não porque não queiram ser generosas, amigáveis e humanas, mas porque não se sentem a si próprias como tal.»⁷²

“Porque não se sentem como a si próprias como tal”, isto é, porque tudo remete, afinal, para a forma como nos experienciamos relativamente a nós próprios, ou melhor, para o modo como nos podemos preparar mais e melhor, para essa mesma experiência.

Que a filosofia, encarada como exercício auto-formativo, possa contribuir para aquela preparação, eis um outro suposto humeano, que inclusive se converte em modo de vida como a testemunha a biografia do filósofo⁷³.

Ora, a radical vinculação da moralidade a uma experiência íntima, cujos contornos são tanto melhor aprendidos quanto mais somos capazes de intimidade esclarecida connosco mesmos, pode ter todo o cabimento no que toca à questão do fundamento dos Direitos Humanos.

Considerando a profunda indicação de Hume sobre o sentido humanizador da experiência mais universal, a experiência moral, como evitar a “filiação” em Hume do seguinte trecho:

«Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. São dotados de razão e de consciência e devem agir entre si num espírito de fraternidade.»⁷⁴

Ou seja, como evitar identificar este “espírito de fraternidade” com o “sentimento de humanidade”? Mais, como não ver aqui, nesta identificação, uma ilustração do modo como se pode passar do “é assim” para o “deve ser”, mostrando que é por o “sentimento de humanidade” ser um *princípio constante* na “vida comum”, logo uma *realidade em acção*, que se deve, ao fim e ao cabo, participar nessa mesma realidade?

⁷² EPM, 9. 2., p. 81, itálicos nossos.

⁷³ Uma passagem da *Primeira Investigação*, concretamente da 1.ª Secção, um verdadeiro manifesto pela filosofia, di-lo de forma extremamente esclarecedora: «E embora um filósofo possa viver afastado dos assuntos práticos, o espírito característico da filosofia, se muitos o cultivarem cuidadosamente, não poderá deixar de se difundir gradualmente por toda a sociedade e conferir idêntica precisão a todo e qualquer ofício e vocação.» (*Tretados Filosóficos. I Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, trad. J. P. Monteiro, p. 27).

36 ⁷⁴ Declaração de 1948, art.º 1.º.

Esta circularidade, logicamente trivial, que também se pode considerar viciosa, em termos analíticos, não será – já agora, para lá do jogo de palavras – menos virtuosa, se recapitularmos a imprescindível dimensão experiencial que lhe dá consistência. É que falar-se de “sentimento de humanidade” é falar-se de uma situação concreta, nomeadamente de uma situação que, mesmo envolvida por variadas tensões e/ou conflitos de “paixões”, se faz constantemente sentir e que, por conseguinte, é presença efectiva. Presença efectiva e realmente positiva, que nos dá um gosto peculiar e formativo por se agir como “deve ser”, além – ou aquém – de quaisquer padrões, regras, normas que violem a “sensibilidade moral”, ou, o que é o mesmo no sentido de Hume, que desrespeitem essa marca de humanidade a que se chama “dignidade”.

Eis, segundo cremos, uma das mais radicais contribuições para a fundamentação dos Direitos Humanos, que os configura como *artifícios éticos* de uma *racionalidade engenhosa e inventiva*, com tudo o que de frágil a promissor tal implica no capítulo histórico, constituindo então a experiência moral a derradeira marca do que realmente vale a pena desenvolver.

Dáí que as palavras de Hume sejam das melhores que o património cultural pode invocar para o aprofundamento da validade dos Direitos Humanos, uma vez que

«...a humanidade de um homem é a humanidade de todos os homens.»⁷⁵

Abstract

This paper explores the following hypothesis: the “sentiment of humanity”, as Hume traces it in *An Enquiry concerning the principles of morals* could be an important way to assess the ground base of the Human Rights.

To this, there are four topics: in the first, appears the question of the ground base of the Human Rights and the interpretation of Haarscher concerning the role of Hume in that question; in the second, there is an example of Hume’s interest on the idea of “dignity”, which is shown with a commentary of a short essay from 1742; the third topic develops the humean vision of a *passionate and inventive rationality* that has its touchstone in the concept of “sentiment of Humanity”, such as the final part suggests.

⁷⁵ EPM, 9. 1., p. 75.