

A EXISTÊNCIA DE CRENÇAS MORAIS TORNA HUME EM UM COGNITIVISTA MORAL?

THE EXISTENCE OF MORAL BELIEFS TURNS HUME INTO A MORAL COGNITIVIST?

Franco Nero Antunes Soares¹

RESUMO: Algumas interpretações recentes da filosofia de David Hume atribuem-lhe uma teoria cognitivista do juízo moral. Uma das teses fundamentais dessas interpretações é que nossos juízos morais não expressariam sentimentos morais para Hume, mas crenças morais produzidas por meio desses sentimentos de aprovação ou reprovação de um caráter. Radcliffe chega a afirmar que “perguntar se Hume tem uma teoria cognitivista do juízo moral é, obviamente, perguntar se existem crenças morais em sua teoria”. O problema em identificar crenças e juízos morais é que Hume afirma que “não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; mas, ao sentirmos que ele agrada por esse modo particular, nós, de fato, sentimos que ele é virtuoso”. Meu objetivo é defender que o reconhecimento da existência de estados mentais representacionais tais como as crenças morais não implica que os sentimentos que constituem as distinções morais não sejam concebidos por Hume como juízos. Desse modo, uma interpretação cognitivista da filosofia de Hume deve excluir a possibilidade de que sentimentos morais ocupem a função de juízos morais.

Palavras-chave: Hume. Cognitivism moral. Crença moral. Sentimento moral. Juízo moral.

ABSTRACT: Some recent readers of Hume’s philosophy consider that he holds a cognitive theory of moral judgment. One fundamental tenet of these interpretations is that our moral judgments do not express moral sentiments to Hume, but moral beliefs produced through these feelings of approval or disapproval of a character. Radcliffe even states that “to ask whether Hume has a cognitivist theory of moral judgment is obviously to ask whether there are moral beliefs, on his theory.” The problem in identifying beliefs and moral judgments is that Hume says that “we do not infer a character to be virtuous, because it pleases: But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous.” My goal is to advocate that the recognition of representational mental states such as moral beliefs does not mean that the feelings which constitute moral distinctions are not conceived by Hume as judgments. Thus, a cognitive interpretation of Hume’s philosophy must exclude the possibility that moral sentiments occupy the function of moral judgments.

Key-words: Hume. Moral cognitivism. Moral belief. Moral sentiment. Moral judgment.

¹ Doutorando PPG-Fil/UFRGS

O tema deste artigo é a natureza dos juízos morais para David Hume.² Meu objetivo principal é combater a tese cognitivista de que (TC) *se Hume admite a existência de crenças morais, então tal tipo de percepção constitui nossos juízos morais*. Supondo-se a veracidade da disjunção humeana de que juízos morais podem ser ou ideias ou impressões, o corolário mais importante de TC é que impressões morais não são juízos morais. Agora, se pudermos mostrar que impressões são a percepção que constituem nossos juízos morais, então Hume está comprometido com a tese de que crenças morais não são juízos morais.

É preciso ter em mente aqui que “juízo moral” não é o mesmo que “sentença moral”. Sentenças morais são entidades linguísticas. Juízos morais são os estados psicológicos a partir dos quais atribuímos valor moral a ações. Se quisermos relacionar sentenças e juízos morais, podemos pensar em tais juízos como o *significado* de nossas sentenças morais. Esse é um modo neutro de caracterizar os juízos morais e deve agradar tanto a cognitivistas quanto a não-cognitivistas. A neutralidade dessa caracterização depende, entretanto, de não identificarmos “significado” com “proposição”, o que poderia fazer a balança pender para o lado cognitivista (e definir que juízos morais são entidades proposicionais nada mais é do que *begging the question*). Se assumirmos que essa caracterização é razoável, então a explicação da natureza dos juízos morais está condicionada à investigação do significado de nossas sentenças morais, e, para Hume, à determinação do estado mental que fundamenta nossa atribuição de valor moral.

Pode-se identificar uma tendência recente entre os comentadores de se atribuir um cognitivismo moral a Hume.³ Mostrarei que uma das teses fundamentais nas quais algumas dessas interpretações se baseiam é a tese — que já apresentei acima como TC — segundo a qual se há crenças morais na teoria humeana, então crenças são juízos morais. Sustentarei que há um problema com as interpretações cognitivistas de Hume que dependem de TC na medida em que o reconhecimento da existência de estados mentais representacionais tais como as crenças morais não implica que os sentimentos que constituem as distinções morais não sejam concebidos como juízos. Quando Hume afirma que “não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada” (T 3.1.2.3), ele parece querer dizer com isso que a atribuição de valor moral a um caráter não é o produto de uma inferência. Como as crenças são o único produto

² As traduções de todas as citações presentes neste texto são de minha autoria. As citações do *Tratado da Natureza Humana* seguirão a seguinte ordem: (T livro.parte.seção.parágrafo).

³ Cf. Radcliffe (2006), Cohon (2008) e Sayre-McCord (2008).

de inferências para Hume, se a percepção que fundamenta a atribuição de valor moral não é produzida por uma inferência, então ela não pode ser uma crença. Uma interpretação cognitivista da filosofia de Hume deve excluir a possibilidade de que sentimentos morais ocupem a função de juízos morais. Não defenderei aqui uma interpretação não-cognitivista moral de Hume, mas indicarei que os sentimentos morais são o abacaxi que o cognitivista tem o dever de descascar.

1

A distinção metaética entre cognitivismo e não-cognitivismo moral é algo recente na história das posições filosóficas. Considera-se, em geral, que a imposição dessa distinção na discussão filosófica sobre os juízos morais ocorreu após a publicação de *Language, Truth and Logic* (1936), do filósofo A. J. Ayer, uma obra fortemente inspirada pelos filósofos do Círculo de Viena. Ayer aplicou seu empirismo radical na análise das sentenças morais e chegou à conclusão de que tais sentenças expressam emoções de aprovação ou reprovação, estados mentais não-cognitivos. Para Ayer, nossas sentenças morais não expressam proposições (possivelmente) verificáveis e, por isso, não podem ser verdadeiras ou falsas:

O teísta, assim como o moralista, pode acreditar que suas experiências são experiências cognitivas, mas, a menos que ele possa formular seu ‘conhecimento’ em proposições que sejam empiricamente verificáveis, podemos estar certos que ele está enganando a si próprio. (AYER, 1936, p. 126).

Um cognitivista moral, por outro lado, acredita que sentenças ou pronunciamentos morais expressam crenças, estados psicológicos cognitivos. Assim, para um cognitivista, nossos juízos morais são crenças, o tipo de estado mental que é considerado apto a ser verdadeiro ou falso. Um não-cognitivista recusa o cognitivismo porque acredita que juízos morais são estados psicológicos não-cognitivos, tais como desejos e intenções, não aptos a serem verdadeiros ou falsos.

Como Ayer ensinou, precisamos estar atentos às diferenças entre uma concepção estritamente não-cognitivista do juízo moral e o tipo subjetivista de cognitivismo. As posições cognitivistas são, em geral, classificadas em três tipos: objetivismo, projetivismo e

subjetivismo. Basicamente, a distinção é a seguinte. Para um cognitivista objetivista, aquilo que torna alguns de nossos juízos morais verdadeiros são entidades objetivas, independentes do sujeito. Para um projetivista, nossos juízos morais são representações falsas de uma realidade objetiva. Para um cognitivista subjetivista, aquilo que torna alguns de nossos juízos morais verdadeiros são, ao menos, em parte, sentimentos de aprovação ou reprovação. Como vimos, a posição não-cognitivista considera que juízos morais *são* sentimentos e, por isso, não podem ser verdadeiros ou falsos.

2

A posição de Hume sobre a natureza dos juízos morais — isto é, se ele é um cognitivista ou um não-cognitivista — é algo controverso entre os intérpretes. Há interpretações claramente não-cognitivistas, como as de Blackburn (1984, 1993) e Bricke (1996), mas as leituras parecem variar entre considerá-lo um cognitivista do tipo subjetivista, ou alguém cuja posição sobre a natureza do juízo moral é inconsistente em virtude de apresentar elementos de ambas posições, cognitivista e não-cognitivista.

Mesmo que Cohon (2008, Cap. 1) afirme que o não-cognitivismo faz parte da leitura tradicional que se faz da metaética humeana, uma pesquisa pela bibliografia disponível parece mostrar que isso não é caso. Segundo Sturgeon (2008, p. 515), a identificação de passagens não-cognitivistas na filosofia de Hume começou a ocorrer a partir da década de 60, após o estabelecimento das posições de Ayer, Stevenson e Hare. O curioso, aponta Sturgeon, é que nem mesmo esses pioneiros do não-cognitivismo apontaram Hume como um de seus predecessores diretos.

Além de Blackburn, Cohon (ibidem, p. 11) indica as interpretações de Flew (1963) e Snare (1991) como leituras que atribuem um não-cognitivismo sobre o juízo moral a Hume. Há razões, entretanto, para questionarmos a interpretação que Cohon faz da posição desses dois autores.

Uma leitura atenta de Flew (1963, p. 182), por exemplo, mostra que ele não considera Hume um não-cognitivista. Flew atribui a Hume o que chama de “subjetivismo

naturalista” (ibidem, p. 180), um tipo reconhecido de cognitivismo.⁴ Flew (ibidem, p. 181) chega ao ponto de contrastar o cognitivismo de Hume com “os movimentos elegantes e sofisticados” do não-cognitivismo de F. P. Ramsey, Ayer, Stevenson e Hare, movimentos que só seriam desenvolvidos após “anos de trabalho e engenhosidade”. Flew (ibidem, p. 182) não nega que Hume possa ter sido a inspiração do movimento não-cognitivista da primeira metade do século XX, mas defende que é a “brilhante aspereza” de Hume o que “faz com se queira descrever o *Tratado* como o *Linguagem, Verdade e Lógica* de Hume”.

O tipo de interpretação de Snare (1991) é mais difícil de determinar, pois não é claro se ele pretende que sua leitura “sentimentalista” de Hume seja realmente compreendida como uma forma de não-cognitivismo. Snare (ibidem, p. 17) afirma que “há certamente evidência textual para suportar a opinião de que Hume [...] [apresenta] uma proto-versão de cognitivismo”. Entretanto, na conclusão do capítulo em que discute os princípios da metaética de Hume ele declara o seguinte: “estou a sugerir que Hume era um não-cognitivista, ou, se não um não-cognitivista, então alguém com um tipo de cognitivismo subjetivista tão extremo que *poderia muito bem ter sido* um não-cognitivista”. (ibidem, p. 24, itálico meu). Snare não explica o que quer dizer com “proto-versão” de cognitivismo, mas o problema em considerá-lo como alguém que defende uma leitura não-cognitivista de Hume, como defende Cohon, é que um cognitivismo que “poderia ter sido” um não-cognitivismo ainda é um cognitivismo. Cohon estaria equivocada, portanto, em atribuir uma interpretação não-cognitivista de Hume tanto a Flew quanto a Snare.

Assim como Cohon, Radcliffe (2006) também se equivoca quando atribui leituras não-cognitivistas a certos comentadores de Hume. Radcliffe (ibidem, p. 354) afirma que Foot (1963) sustenta que Hume teria sido um não-cognitivista, mas essa também é uma opinião equivocada. Foot não afirma que Hume identifica juízo moral e o sentimento moral de aprovação ou reprovação (ou mesmo considere que uma sentença moral expresse apenas tal sentimento). Ao contrário, Foot (ibidem, p. 76) afirma claramente que a teoria de Hume sobre o sentimento moral produz uma “teoria subjetivista da ética”. Por exemplo, Foot sustenta que a teoria de Hume do juízo moral é implausível porque

⁴ Flew (1963, p. 180) expõe sua interpretação cognitivista de Hume de modo direto quando afirma que “a preocupação primeira de Hume não era com a ideia de que juízos morais reportam [*report*] algum tipo de fato sobre nós, mas, ao contrário, de que eles não podem ser analisados simplesmente em termos de algum tipo de afirmação sobre alguma realidade objetiva completamente independente dos sentimentos e desejos humanos”.

não estamos inclinados a pensar que quando um homem diz que uma ação é virtuosa, ou viciosa, ele está *a falar sobre seus próprios sentimentos* ao invés de falar sobre uma qualidade que ele deve mostrar pertencer realmente àquilo que é feito. (FOOT, 1963, p. 77, itálico meu).

Assim, o subjetivismo que Foot observa em Hume é na verdade uma forma de cognitivismo. A posição cognitivista aparece também naqueles que atribuem uma concepção projetivista do tipo *error theory* a Hume, como Stroud (1977, p. 180–186). Shaw (1993, p. 37, 50–51), por sua vez, defende um cognitivismo a partir de uma versão disposicional do que chama “sentimentalismo” de Hume em relação aos juízos morais, contra o projetivismo de Stroud e as interpretações emotivistas.⁵

Além das interpretações cognitivistas e não-cognitivistas, alguns autores sustentam que Hume oferece munção para ambos os lados da disputa. Sturgeon (2008), por exemplo, sustenta que Hume parece ser inconsistente na medida em que pode ser lido tanto como um não-cognitivista como um subjetivista, dependendo da ênfase que se dê a certas passagens de seus textos, em oposição a outras.⁶ Irvin (2008) também afirma que Hume é inconsistente sobre a natureza do juízo moral, pois teria tanto suposto um não-cognitivismo, por exemplo, no argumento sobre a impossibilidade razão sozinha produzir distinções morais, quanto um subjetivismo, no argumento sobre o dever-ser.⁷ Radcliffe afirma que Mackie (1980) teria considerado Hume como um não-cognitivista. Entretanto, Mackie parece não ter uma posição definida sobre essa questão, exceto que o texto de Hume em *T* 3.1.1 não é “nítido nem conclusivo” (ibidem, p. 63). Para os autores que defendem uma inconsistência por parte de Hume, a tarefa hermenêutica parece ser avaliar a orientação de cada argumento em particular, isoladamente.

⁵ É surpreendente, contudo, que Shaw (ibidem, p. 50–51) chegue a seguinte conclusão: “o emotivismo pode ser visto como um desenvolvimento natural (ao invés de uma interpretação) do sentimentalismo de Hume: tivesse Hume escrito no século XX, ele poderia muito bem ter tomado o caminho emotivista [...], afastando-se de elementos cognitivistas”.

⁶ É preciso reconhecer que Sturgeon (ibidem, p. 528) afirma, contudo, que um estudo profundo dessas questões no texto humeano pode mostrar que a inconsistência pode ser aparente.

⁷ A conclusão de Irvin (2008, p. 618) pode ser observada no seguinte parágrafo de seu texto: “É razoável, então, para os não-cognitivistas, argumentar que Hume os teria antecipado, e esses argumentos não devem ser recusados como anacrônicos. Eles não devem afirmar que Hume é um não-cognitivista, pois alguns de seus argumentos parecem suportar um descritivismo subjetivista do juízo moral. Eles estão certos, contudo, em afirmar que Hume oferece argumentos que suportam uma conclusão não-cognitivista.”

3

Entre aqueles que atribuem uma orientação cognitivista à teoria humeana dos juízos morais, podemos selecionar Radcliffe (2006), Cohon (2008) e Sayre-McCord (2008) como exemplos de comentadores que apresentam uma defesa detalhada de suas posições. A principal conclusão desses autores é que Hume teria considerado que nossos juízos morais são crenças morais. Radcliffe (ibidem, p. 354) afirma, por exemplo, que “a descrição de Hume dos juízos morais e de nosso uso deles é melhor lida como uma versão do cognitivismo moral”. Para Sayre-McCord (ibidem, p. 304), a explicação “cuidadosa e elaborada de Hume sobre o juízo moral sugere que ele pensa que os juízos morais [...] expressam crenças [...], o que é incompatível com ele a sustentar um não-cognitivismo”. Por sua vez, Cohon (ibidem, p. 2) sustenta que, para Hume, nossas “*reações* morais são sentimentos ocorrentes, mas nossos *juízos* morais são crenças: ideias vividas copiadas de sentimentos sentidos”. Portanto, Hume não é

um não-cognitivista; ele considera os próprios sentimentos morais como a carecer de verdade e falsidade, mas, para ele, as ideias morais podem ser verdadeiras ou falsas, e são frequentemente verdadeiras [...]. A evidência mostra, contudo, que Hume não é um realista moral [...]; e isso é consistente com seu cognitivismo. (COHON, 2008, p. 6).

Não é minha intenção aqui analisar os detalhes das posições desses três comentadores, mas defender que, basicamente, de um modo ou de outro, eles parecem fundamentar suas interpretações em TC. Por economia, apresentarei apenas a versão de Radcliffe.

O objetivo geral do artigo de Radcliffe em questão é combater a opinião de Michael Smith (1994) de que se nós assumirmos que é correta a teoria humeana da motivação, então não podemos combinar internalismo moral com cognitivismo moral. Segundo a teoria humeana da motivação, há uma distinção lógica entre estados mentais cognitivos e conativos. Smith (ibidem, p. 7) afirma que estados mentais cognitivos são estados psicológicos que “pretendem representar o modo como o mundo é” e, por essa razão, eles podem ser verdadeiros ou falsos. Estados mentais conativos são estados “que representam

como o mundo é para ser” e possuem o objetivo intrínseco de adequar o mundo a sua representação. Tais estados não podem ser avaliados em termos de verdade e falsidade, mas, como diz John Searle (1983, p. 7–8), em termos de realização [*fulfillment*] ou não realização. Na teoria humeana da motivação, crenças são os estados psicológicos cognitivos e desejos, os conativos. Assim, dada essa distinção entre crença e desejo, se juízos morais são intrinsecamente motivacionais, então eles não podem ser crenças. A incompatibilidade dessas três posições (a teoria humeana da motivação, o internalismo moral e o cognitivismo moral) é o que Smith (*ibidem*, p. 4–13) chama de “o problema moral”. A solução do problema, segundo Smith, seria o principal trabalho da metaética e consistiria em abrir mão de uma dessas posições. Em seu artigo, Radcliffe argumenta que esses três pontos de vistas metaéticos não são incompatíveis. Para mostrar que não há incompatibilidade entre essas três posições, Radcliffe sustenta que Hume é um filósofo que teria assumido-as conjuntamente.

Particularmente importante para nós aqui é a defesa que Radcliffe faz da conclusão (ou premissa) segundo a qual Hume é um cognitivista moral. Seu argumento para sustentar que Hume é um cognitivista moral é simples e (como era de se esperar) depende de uma teoria do juízo em Hume. A conclusão do argumento de Radcliffe é que juízos morais são crenças para Hume. Ele não é apresentado explicitamente, mas pode ser reconstruído do seguinte modo. Devemos distinguir o processo de julgar e o juízo, o produto desse processo. Para Hume, o processo de julgar é uma experiência “afetiva”, pois envolve uma “mudança mental não-cognitiva”: a “intensificação da força e vivacidade de uma ideia”. Por outro lado, o produto de todo processo de julgar, o juízo, é uma representação (cognição). Como impressões não são representações, e crenças (ideias) são representações, se há juízos (morais), então eles só podem ser crenças. Ora, nós temos representações de um caráter associado à representação da virtude ou do vício. Portanto, a percepção pela qual atribuímos virtude ou vício a um traço de caráter é uma ideia. Essa ideia, quando produzida por um sentimento moral, recebe força e vivacidades adicionais, tornando-se uma crença. Conseqüentemente, juízos morais são crenças para Hume. Se há crenças morais, Hume é um cognitivista moral. Segundo Radcliffe (*ibidem*, p. 353), o cognitivismo moral “é a opinião de que juízos morais dão [*impart*] informação de algum tipo — sobre seus objetos, seus sujeitos ou suas causas — e, por isso, são verdadeiros ou falsos”.

Como pudemos observar nesse argumento, Radcliffe fundamenta sua interpretação no que se pode considerar uma teoria humeana da natureza do juízo. Em primeiro lugar, segundo essa teoria, juízos são o produto de um processo de julgar, no qual estados mentais representacionais, ou cognitivos (os juízos), são produzidos ou tem sua “intensidade” aumentada por meio da transferência de força e vivacidade. A segunda parte de seu argumento é mostrar que há de fato percepções morais que se encaixam na categoria “juízo”. Assim, segundo Radcliffe, se há juízos morais em Hume, eles só podem ser cognitivos, dada a suposta teoria humeana dos mesmos. Como existem crenças morais, conclui-se que tais crenças são nossos juízos morais. As impressões não são cognições, portanto não podem ser consideradas *juízos*.

Como Radcliffe justifica essa posição? A primeira coisa que a autora nos pede para considerar é a ambiguidade ato-objeto e, com isso, reconhecer a distinção entre o ato de julgar [*judging*] e o produto do julgar, o juízo [*judgment*]. Hume teria considerado que “o processo de julgar em geral é inevitavelmente não-cognitivo” porque o resultado desse processo é sempre a “intensificação da força e vivacidade de uma ideia” (ibidem, p. 361). O processo de julgar tem como resultado um crença, uma ideia concebida de “maneira diferente”, com mais “força e vivacidade” (*T* 1.3.5.7; *Ab* 21). A análise de Hume indicaria, portanto, que em todo processo de julgar há a “experiência de um sentimento” que é transferido para uma ideia. É essa transferência fenomenológica que caracteriza o processo de julgar para Hume como um processo não-cognitivo.

Agora, ainda que todo *processo de julgar* para Hume seja não-cognitivo, temos que notar, afirma Radcliffe, que o *resultado* desse processo, o juízo, é uma entidade cognitiva ou representacional: uma ideia vivida. A alteração da qualidade fenomenológica de uma representação pode ser observada tanto em juízos causais como em juízos sobre existência externa.⁸ Radcliffe afirma que não temos porque não considerar que juízos morais não tenham

⁸ Essa posição é claramente formulada por Radcliffe (ibidem, p. 361) no seguinte parágrafo. “Na formação de juízos causais, por exemplo, nós somos dominados por um sentimento de expectativa de que um evento ocorrerá após outro porque fomos condicionados por uma conjunção constante dos dois tipos de eventos em nossa experiência passada. Sem o sentimento de expectativa que intensifica nossa ideia da conexão, não teríamos aceitado o juízo da conexão causal entre tais eventos. Como notei anteriormente, Hume reconhece que julgar que um objeto existe no mundo externo não é atribuição de uma qualidade, mas uma modificação na maneira de conceber o objeto. Não há uma modificação na ideia, uma modificação cognitiva, mas uma modificação na atitude, que altera a qualidade da ideia e a intensidade com a qual ela é sentida. Tanto no julgamento causal quanto no julgamento sobre a existência de objetos, começamos com ideia e terminamos com ideias mais

a mesma natureza dos juízos de outros tipos, tais como o juízo causal e o juízo sobre existência externa. A ideia de que há uma oposição entre juízos morais e juízos “factuais” (baseada no fato de que distinções morais são antes impressões de reflexão do que impressões de sensação) é o que conduziria certos intérpretes de sua filosofia a atribuir um não-cognitivismo moral a Hume, ou mesmo um cognitivismo do tipo *teoria do erro*.

Assim, afirma Radcliffe, Hume aceitaria que

nada há no processo de julgamento moral que impeça seu resultado de ser igualmente uma ideia (e, portanto, algo cognitivo), dado que os outros tipos de julgamentos envolvem uma modificação mental não-cognitiva que conduz a um resultado cognitivo. (RADCLIFFE, 2006, p. 361).

Mas o que caracteriza um juízo moral em oposição a outros tipos de juízos?

Basicamente, a explicação de Radcliffe é a seguinte:

Quando julgamos moralmente, começamos com ideias, a saber, com ideias dos traços de caráter de uma pessoa. Nós não terminamos, entretanto, com ideias mais vividas e intensas desses traços. Em vez disso, nós terminamos com um juízo de seu valor [...] via sentimentos *motivacionais* [distinções morais]. (RADCLIFFE, 2006, p. 365).

Portanto, segundo Radcliffe, no caso de um juízo moral que resulta da aprovação de uma determinada ação, não tenho como resultado a ideia mais intensa desse traço de caráter, mas a ideia dessa qualidade associada com a ideia da aprovação produzida pela distinção moral, o que constitui a ideia complexa do traço de caráter como virtude. A ideia do traço de caráter avaliado está lá, mas em companhia agora da ideia de aprovação. Consequentemente, quando “pronunciamos como virtuoso ou vicioso um traço de caráter” o que temos em mente é uma crença, um juízo. Além disso, afirma Radcliffe (*ibidem*, p. 365), se “eu tenho uma crença (a saber, uma ideia da virtude ou vício de um caráter) que foi causada por uma impressão de aprovação moral, então tal crença é um juízo *moral*”.⁹

vividas. No caso da causalidade, há também uma mudança de conteúdo, na medida em que a ideia de necessidade foi adicionada ao complexo de ideias em que acreditamos.”

⁹ O fato de que o resultado de juízos morais são, antes de mais nada, crenças morais, é o que conduz Radcliffe (*ibidem*, p. 358) à conclusão de que Hume pensava “em juízos morais como representações — isto é, como cognitivos”. Mas não é só isso. Radcliffe (*ibidem*, p. 367) complementa a descrição do juízo moral com a

4

Acredito que a principal objeção que se pode fazer a esse tipo de argumento apresentado por Radcliffe, que depende de TC (se há crenças morais, então crenças são juízos morais), é mostrar que sentimentos morais podem muito bem ocupar a função de juízos morais para Hume. Se impressões realmente são juízos morais, então a interpretação cognitivista de Radcliffe cai por terra, pois impressões são antes “existências originais” do que representações. Em suporte à objeção não-cognitivista pode se oferecer ainda a tese de que Hume não compreende todo juízo como uma percepção representacional. Se é verdade que Hume não identifica “juízos” com “ideias”, então a hipótese não-cognitivista que identifica juízos morais com as distinções morais, isto é, com impressões de reflexão (no caso do discurso moral) e não com ideias, torna-se ainda mais razoável.

Sobre a natureza de nossos juízos morais, é plausível a consideração de que as duas primeiras seções do terceiro livro do *Tratado* contêm traços fundamentais para essa questão. É evidente que um dos objetivos de Hume em *T* 3.1.1 e *T* 3.1.2 é investigar a natureza de nossas percepções morais. Para Hume, percepções morais são os estados mentais que dão origem ao fenômeno da moralidade em geral ou, em outras palavras, ao discurso moral significativo. Distinções morais são, para Hume, as percepções que fundamentam o discurso moral. Em *T* 3.1.1.2, por exemplo, ele afirma que distinções morais são as percepções ou “juízos pelos quais nós distinguimos o bem e o mal morais” e “aprovamos ou condenamos um caráter”. Além disso, é por meio delas que “distinguimos o vício da virtude, e declaramos [*pronounce*] que uma ação é condenável ou louvável” (*T* 3.1.1.3). Parece aceitável, portanto, que descrevamos as distinções morais, ainda que Hume não o faça, como *percepções morais*.

Ao revelar a natureza das distinções morais, Hume afirma que as impressões particulares, pelas quais “o bem e o mal morais são *conhecidos* [by which moral good or evil is known], nada são além de dores e prazeres *particulares*” (*T* 3.1.2.3, itálico meu). Ele afirma

afirmação de que a “utilidade [ou] agradabilidade” de certos traços de um caráter é “aprovada por nós segundo um ponto de vista moral, ou geral, através da simpatia”.

também que “nossas decisões sobre a retidão e a depravação moral”, isto é, nossas distinções morais, “são evidentemente percepções” (T 3.1.2.1). As distinções morais são, basicamente, portanto, as *percepções pelas quais temos consciência do valor moral*.

Hume caracteriza as percepções como aquilo que está imediatamente presente à consciência.¹⁰ Como sua investigação diz respeito às percepções morais, e como ele distingue as percepções em ideias e impressões, é compreensível que a discussão sobre os assuntos morais em T 3 inicie pela pergunta sob se nossas distinções morais são *ideias* ou *impressões*.¹¹ O resultado é conhecido por nós: distinções morais são um tipo particular de impressão de reflexão. Hume tentará mostrar, em T 3.1.1–2, que distinções morais são, na verdade, impressões e não, idéias. Mais especificamente, ele sustentará que distinções morais são impressões prazerosas ou dolorosas dirigidas a ações:¹²

o vício te escapará completamente enquanto observares o objeto. Nunca o encontrarás, até tornares tua reflexão para o próprio peito e encontrares um sentimento de reprovação, que surge em ti, em direção a essa ação. (T 3.1.1.26).

A opinião de que distinções morais são impressões de reflexão parece estar intimamente conectada com a tese de que tais impressões são o estado mental responsável pelo caráter significativo do discurso moral. Nesse caso, elas são o tipo de entidade necessária para constituir aquilo que podemos chamar de juízo moral. Não há um estado posterior, causado por esse sentimento, que precise existir para que a atribuição de valor moral a uma ação faça sentido:

Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um de um tipo particular. [...] Ter o senso de virtude nada mais é do que *sentir* uma satisfação de determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; mas, ao sentirmos que ele agrada por esse modo particular, nós, de fato, sentimos que ele é virtuoso. (T 3.1.2.3).

¹⁰ Cf. (T 1.4.2.47).

¹¹ Cf. (T 3.1.1.3).

¹² Na verdade, Hume afirma que a ação em questão é considerada apenas “como signo” do “caráter pessoal” (T 3.3.1.5), pois “o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu” (T 3.2.1.2). Além disso, as distinções surgem à mente quando essas ações são consideradas de um ponto de vista que não leva em conta o interesse próprio (T 3.1.1.26, 3.1.2.3).

Hume é claro quando afirma que distinções morais não são ideias. Um de seus objetivos em *T* 3.1.1 é utilizar a tese de que a razão sozinha não pode produzir distinções morais para defender essa afirmação. Podemos observar que Hume apresenta o seguinte raciocínio em *T* 3.1.1–2: se mostrarmos que nossas distinções morais não podem ser derivadas somente da razão, então mostraremos também que elas não são ideias e, conseqüentemente, por disjunção exclusiva, que são impressões:

O curso de nossa argumentação nos leva a concluir que, uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. Nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais são evidentemente percepções; e, como todas as percepções são ou impressões ou ideias, a exclusão de umas é um argumento convincente em favor das outras. (*T* 3.1.2.1).

Nesse sentido, dizer que *a razão não pode produzir distinções morais* é dizer que a razão não pode dar origem ou derivar as percepções a partir das quais reconhecemos ou temos acesso ao valor moral.¹³ A razão produz apenas ideias mais fortes e vívidas, ou crenças, por meio de inferências demonstrativas ou prováveis.

Mostrei que Hume admite que distinções morais são impressões e que distinções morais são juízos. Agora, entramos na segunda parte da objeção não-cognitivista, a saber, sustentar que Hume não identifica juízos com ideias. Nos Livros 1 e 2 do *Tratado* e, fundamentalmente, em algumas passagens de *T* 3.1.1, Hume usa muitas vezes o termo “juízo” para se referir a estados da parte cognitiva da natureza da mente, isto é, a raciocínios e atos mentais que empregam crenças ou ideias.¹⁴ Portanto, não é improvável que alguém venha a apontar aqui certo descuido de Hume ao caracterizar, no início da seção, as distinções morais

¹³ O alcance empirista da investigação moral que Hume leva a cabo, pode ser observado, por exemplo, na afirmação segundo a qual ele diz esperar que sua investigação sobre a origem e a natureza de nossas percepções morais torne possível “dar fim imediatamente a todos os discursos vagos e grandiloquentes, atendo-nos a uma abordagem exata e precisa sobre o assunto” (*T* 3.1.1.3).

¹⁴ O uso do termo “juízo” relacionado à parte cognitiva das operações mentais pode ser observado especialmente, no Livro 1, em 1.3.7.5n, onde Hume considera o juízo como “um ato do entendimento”, e, no Livro 2, em 2.3.3.6. Conferir também o uso de “juízo” em *T* 1.4.1.1, 5, 1.4.6.23, 2.1.5.11, 2.1.11.2, 9, 2.2.8.6 e 2.3.1.17. Em algumas passagens, Hume até opõe juízos a sensações (*T* 1.3.9.1) e a paixões (*T* 1.3.10.8). Observe-se, por exemplo, o que Hume diz em *T* 3.1.1.5: “a moralidade [...] é suposta influenciar nossas paixões e ações, e ir além dos calmos e indolentes juízos do entendimento” (grifo meu). A identificação de juízo e ideia, ou crença, poderia ser pressionada também pela leitura de *T* 3.1.1.11–16, os trechos posteriores a afirmação em questão, nos quais Hume investiga se o valor de verdade dos “juízos” (ou raciocínios) que acompanham as paixões na produção de ações podem ser a origem das distinções morais.

como “juízos pelos quais distinguimos o bem e o mal morais” (*T* 3.1.1:2, itálico meu). Se juízos são ideias, então distinções morais também o são. O fato de Hume usar a expressão “juízo” em *T* 3.1.1.2 para caracterizar as distinções morais requer, portanto, alguns esclarecimentos.

Vamos pensar que o termo “juízos”, nessa passagem, é utilizado por Hume de modo neutro, ou geral, para se referir a nossos estados mentais, com o mesmo sentido de, por exemplo, “percepções”. Esse uso neutro se justifica, a meu ver, por duas razões básicas.¹⁵ Em primeiro lugar, porque se conforma à ordem de apresentação do argumento no transcorrer de *T* 3.1.1–2. É exatamente a natureza das distinções morais o que Hume propõe-se a investigar. Determiná-la inadvertidamente antes da investigação (e, na verdade, contradizendo o resultado final) seria um erro grosseiro. Em segundo lugar, não há de fato um uso técnico do termo “juízo” no *Tratado*, ou mesmo uma passagem, que o associe formalmente a estados mentais cognitivos – ainda que se possa defender que, na maioria das vezes, é a tais estados que ele Hume se refere com essa expressão – e que inviabilize um uso geral do termo em uma ocasião determinada, tal como a sentença sobre a qual estamos discutindo. A inexistência de uma definição cognitivista de juízo no *Tratado* fica evidente se lembrarmos que, em alguns trechos, Hume refere-se a sensações e sentimentos como “juízos dos sentidos”.¹⁶ Portanto, parece correto considerar que, quando Hume afirma em *T* 3.1.1 que distinções morais são juízos, ele apenas chama a atenção do leitor para o fato de elas serem, antes de tudo, percepções — ou ainda, como afirmei acima, percepções morais.¹⁷ Na verdade, não há um “descuido” por parte de Hume quanto afirma em *T* 3.1.1.2 que nossas distinções morais são juízos.

Defendi que não basta apontar a existência de crenças morais para se atribuir um cognitivismo moral a Hume. A existência de representações de traços de caráter associados à ideia de aprovação ou reprovação é compatível com a tese não-cognitivista de que os

¹⁵ É possível também imaginar que Hume estaria se referindo aqui não a distinções morais, mas a “juízos morais”. Juízos morais seriam entidades mentais complexas que, ao contrário das distinções morais, seriam estados compostos de ideias produzidas pela “reflexão” necessária para o surgimento do sentimento genuinamente moral. Essa hipótese me parece implausível se levarmos em conta o andamento do argumento presente em *T* 3.1.1.

¹⁶ Cf. (*T* 1.2.4.23–24, 1.3.1.4, 6, 3.1.2.3).

¹⁷ O mesmo raciocínio se aplica também, a meu ver, aos termos “pronunciar” e “opinião de injustiça”, utilizados por Hume em *T* 3.1.1.3, 5, respectivamente, para se referir a distinções morais, e que poderiam conduzir a mesma ambiguidade.

sentimentos morais são juízos morais genuínos. Se os sentimentos morais de aprovação e reprovação puderem ocupar a função de juízos morais para Hume, então ele não é um cognitivista. Uma interpretação cognitivista de Hume, portanto, deve excluir a possibilidade de que sentimentos morais ocupem a função de juízos morais.

REFERÊNCIAS

- AYER, A. J. (1936). **Language, Truth and Logic**. London: Penguin Books, 2001.
- BLACKBURN, Simon. **Spreading the Word**. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. Hume on the mezzanine level. **Hume Studies**, v. 19, p. 273–88, 1993.
- BRICKE, John. **Mind and Morality**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- COHON, Rachel. **Hume's morality: feeling and fabrication**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FLEW, Antony. On the interpretation of Hume. **Philosophy**, v. 38, n. 144, p. 178–182. apr. 1963.
- FOOT, Philippa. (1963). Hume on Moral Judgment. In: **Virtues and Vices and Other Essays**. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 74–80.
- HUME, David. (1739–40). **A Treatise of Human Nature**, 2nd edn., ed. L. A. Selby-Bigge, and P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- IRVIN, Terence. **The Development of Ethics: A Historical And Critical Study - Volume II: From Suarez to Rousseau**. New York: Oxford University Press, 2008.
- MACKIE, John. **Hume's Moral Theory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- RADCLIFFE, Elisabeth. Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics. **Synthese**, v. 152, n. 3, p. 353–370, sep. 2006.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey. Hume on Practical Morality and Inert Reason. In: Shafer-Landau, Russ. (Ed.), **Oxford Studies in Metaethics – Volume 3**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 299–320.
- SEARLE, John. **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- SHAW, Daniel. Hume's Moral Sentimentalism. **Hume Studies**, v. 19, n. 1, p. 31–54, apr. 1993.
- SMITH, Michael. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.
- SNARE, Francis. **Morals, Motivation and Convention**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Ethics and Language**. New Haven: Yale University Press, 1944.

STROUD, Barry. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

STURGEON, Nicholas. Hume's Metaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist? In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 513–528.