

## VALOR DE VERDADE E CETICISMO NA TEORIA DOS VALORES DE DAVID HUME

### TRUTH VALUE AND SKEPTICISM ON DAVID HUME'S THEORY OF VALUES

**CARLOTA SALGADINHO FERREIRA<sup>1</sup>**  
(PUC-Rio/Brasil)

#### RESUMO

No presente artigo, apresento uma interpretação da teoria dos valores (moral e estético) de David Hume. Para tal, após uma breve introdução sobre os problemas em questão (seção 1), apresento uma análise comparativa entre juízos causais e de valor, presente na literatura de comentário ao autor (2), assim como os principais aspectos da filosofia de Hume a favor da interpretação de que juízos de valor detêm valor de verdade (3). Em seguida, explico como aqueles aspectos comuns a ambos os tipos de juízos podem ser acomodados nesta interpretação (4). Por fim, argumento que (e como) as evidências apresentadas justificam a conclusão de que juízos de valor detêm valor de verdade e que constituem um subconjunto dos juízos causais, o que, por sua vez, tem uma consequência cética (5).

**Palavras-chave:** David Hume; valor moral; valor estético; cognitivismo; ceticismo.

#### ABSTRACT

In this paper, I present an interpretation about Hume's theory of moral and aesthetic value. To achieve this aim, after a brief introduction of the matters in question (section 1), I present a comparative analysis of causal and value judgements featured in the literature about the philosopher (2), as well as the main aspects in Hume's philosophy in favor of the interpretation according to which value judgements have truth value (3). Next, I explain how those common aspects to both types of judgements can be accommodated in this interpretation (4). Finally, I argue that (and how) the described evidences justify the conclusion that value judgements have truth value and constitute a subset of causal judgements, which, in turn, has a skeptical consequence (5).

**Keywords:** David Hume; moral value; aesthetic value; cognitivism; skepticism.

## 1. Introdução

No debate sobre a teoria humeana dos valores (estético e moral), surge a questão de saber se juízos de valor têm ou não valor de verdade, isto é, se são verdadeiros ou falsos e se há um padrão para determiná-lo. Desde os seus contemporâneos, há unanimidade na interpretação do filósofo como um *sentimentalista* – alguém para quem a natureza dos valores é um estado emotivo do espectador ou agente (uma *impressão de reflexão*), e não um dado da razão. Mas embora a natureza passional dos valores para Hume seja consensual, sempre se disputou sobre o valor de verdade dos pronunciamentos<sup>2</sup> sobre valores. A este respeito, em linguagem contemporânea, as suas propostas interpretativas subdividem-se em *cognitivistas* – segundo a qual tais juízos possuem um valor de verdade e constituem conhecimento – e *não cognitivistas* – segundo a qual não são verdadeiros nem falsos nem constituem conhecimento. Associada a esta distinção está aquela sobre a natureza proposicional desses juízos, ou se constituem ou não proposições genuínas<sup>3</sup>: são-no se houver, para elas, um termo de correspondência – um fato que lhes possa corresponder ou não – e não o são se o não houver. Proponho que esta questão seja designada como *epistêmica* – relativa ao acesso que se tem aos conteúdos da mente e/ou, eventualmente, aos fatos.

Nas próximas seções, apresento uma análise comparativa dos juízos causais e de valor na filosofia de Hume, presente na literatura de comentário ao filósofo (seção 2). Seguidamente, apresento e desenvolvo uma interpretação cognitivista da sua teoria dos valores (3). Depois, explico de que modo aqueles elementos comuns podem ser integrados nesta interpretação (4). Por fim, mostro que a mesma justifica dois desdobramentos sobre o estatuto epistêmico dos dois tipos de juízo, ainda não assinalados pelos comentadores. O primeiro é que os pontos de semelhança ou continuidade entre tais juízos justificam a conclusão de que os valorativos são um subgrupo dos causais; o segundo é que esta identificação introduz um desafio cético na teoria dos valores, sobre a possibilidade de conhecer a relação causal entre objeto valorado e espectador, bem como entre motivo e ação (5).

Para tanto, atendo-me ao *Tratado da Natureza Humana* (principal, mas não exclusivamente, as seções 6 a 8 da Parte III do livro I e as Partes I e II do Livro III), a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (destas, nenhuma seção em específico) e os ensaios 'O Cético' e 'Do Padrão do Gosto'.<sup>4</sup>

## 2. Elementos comuns

No debate acerca da questão epistêmica supramencionada, alguns comentadores ressaltam elementos teóricos que esclarecem o que juízos de valor e juízos causais têm em comum.<sup>5</sup> Em primeiro lugar, Stroud resalta o seu caráter *expressivo*, defendendo que ambos conteriam um elemento emotivo (uma impressão interna) que extrapolando o seu caráter

proposicional (descritivo), não se limitam a representar os objetos da experiência. Quer dizer, não são pretensas descrições dos objetos da experiência, mas expressariam sentimentos.

E embora o seu caráter expressivo não esteja claro nas palavras do filósofo, relativamente aos valores, este aspecto insere-se numa extensa tradição historiográfica<sup>6</sup>, segundo a qual as evidências textuais a favor do sentimentalismo seriam prova suficiente de que juízos de valor não são descritivos nem têm valor de verdade, pois “aquilo que não for suscetível [de um] acordo [entre ideias e impressões] ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão”; dado que “nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações” é “impossível (...) declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão” (T 3.1.1.9). Assim, “[o]s assuntos ligados à *moral* e à *crítica* são menos propriamente objetos do entendimento que do *gosto* e do *sentimento*”, e “[a] beleza, quer moral ou natural, é mais propriamente *sentida* que percebida. (IEH 12.33; grifo meu) pelo que “os limites e atribuições da razão e do gosto são facilmente determinados. A razão transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o gosto fornece o sentimento de *beleza* e *deformidade*, de *virtude* e *vício*” (IPM Ap. 1.21, grifo meu)<sup>7</sup>.

Hume também identifica um elemento emotivo nos raciocínios causais: a *crença*, que considera “*mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza*” (T 1.4.1.8)<sup>8</sup>, que escapa ao caráter representativo da respectiva ideia. Quer dizer, embora um objeto a ser representado (T 1.3.7.1) seja uma condição necessária para a crença, esta contém um elemento sensível ausente de uma simples concepção da imaginação. Neste sentido, “passamos da impressão de um à idéia de outro, ou à crença nele, não (...) sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação” (T 1.3.7.6), por efeito do princípio do hábito, que nos condiciona a transitar entre ideias semelhantes suave e insensivelmente, tornando-as tão vivas que a mente sente um impulso a uma continuidade dessa concepção. Assim, “[u]ma idéia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma idéia fictícia”, sendo “algo sentido pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação” (T 1.3.7.7). O que demarca uma crença causal é esta “impressão interna (...) [ou] propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente” (T 1.3.14.22).

Em segundo lugar, por um lado, Stroud e Pitson notam a insuficiência de um elemento *objetivo* para formar tais juízos. Ou seja, assim como os raciocínios causais não requerem apenas um conhecimento das circunstâncias em que se pode considerar que um objeto é causa de outro, mas é necessário que se desperte um sentimento na mente do agente, de passar de um objeto a outro com sucessiva facilidade, também o juízo valorativo – em que avaliamos objetos ou ações como virtuosos/viciosos e

belos/feios – não pode dar-se apenas pela consideração dos objetos ou eventos avaliados na experiência, sem que se desperte um sentimento agradável ou desagradável sobre os mesmos; por outro lado, em terceiro lugar, Hume atribui um caráter *subjetivo* à causalidade e aos valores, afirmando que residem na mente, não nos objetos.

A respeito da causalidade, Hume alerta que a sucessão constante em que objetos semelhantes se nos apresentaram sob a forma de conjunções associadas por semelhança e contiguidade não é suficiente para sugerir a ideia de uma conexão necessária entre estes objetos, isto é, que um “*deve* ser seguido ou precedido [por] outro” (T 1.3.14.13; grifo meu), já que esta conexão *necessária* não nos é dada pela experiência do passado, como Hume elucida a partir do exemplo das bolas de bilhar: observa-se o toque e o movimento das bolas, mas não a sua conexão necessária (IEH 7.6). Ao invés, deve-se aceitar que “os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência, e que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo” (T 1.3.6.4), para o que se requer o exercício do hábito, que perante tal experiência constante, permite transitar “fácil e imperceptivelmente por objetos relacionados” (T 1.3.8.2), comunicando-lhe a sua vivacidade e conservando-a na mente. Assim, conclui que a necessidade causal não é mais do que “a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união”, pelo que “existe na mente, e não nos objetos” (T 1.3.14.22).

Hume também esclarece que é impossível encontrar os valores apenas a partir das relações causais que descrevem os contornos do(s) objeto(s) em questão – o que, para Stroud, se pode compreender lembrando o exemplo do assassinato premeditado: “[e]xaminemo-lo sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de vício”; ao invés, “[c]omo quer que [o] tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos”, e não podemos encontrá-lo “até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação”, pelo que “o vício escapa-nos por completo, enquanto considerarmos o objeto”, encontrando-se “em nós, não no objeto”. Deste modo, “[o] vício e a virtude podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente” (T 3.1.1.26). Portanto, “[o]s objetos não têm em si mesmos absolutamente nenhuma serventia ou valor”, mas “tiram seu valor meramente da paixão” (Sc 18)<sup>9</sup>, sendo os princípios que descrevem os aspectos objetivos das ações e objetos valorados e a sua relação com os nossos sentimentos condições necessárias, mas não suficientes, para gerar o valor na mente.

Estas considerações conduzem-nos ao quarto aspecto notado por Stroud, Dickie e Garrett, a saber, o da necessidade de uma definição dupla da virtude e da causalidade: uma pelas circunstâncias em que se despertam na experiência; outra pelo efeito que estas têm na mente. Em relação à causalidade, Hume explica que a ideia de uma conexão necessária entre objetos da experiência surge i) da sucessão frequente, constante ou

regular, com que objetos semelhantes se apresentam, isto é, em conjunções semelhantes – portanto, associados pelos princípios de associação, e ii) tal sucessão provoca um impulso ou transição sucessivamente mais fácil entre tais objetos – pela operatividade do hábito, em conjunto com aqueles princípios. Disto, Hume conclui que uma causa consiste n“um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo” e “um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro” (IEH 7.2.29)<sup>10</sup>.

Por seu turno, a primeira definição dos valores refere-se ao seu efeito na mente, tal que “o *mérito pessoal* [virtude e vício] consiste inteiramente na posse de qualidades mentais *úteis* ou *agradáveis* para a *própria* pessoa ou para *outros* (IPM 9.1.1); “[a beleza] é uma ordenação e estrutura tal das partes que, pela *constituição primitiva* de nossa natureza, pelo *costume*, ou ainda pelo *capricho*, é capaz de dar prazer e satisfação à alma”, que “[esse] é o caráter distintivo da beleza, constituindo toda a diferença entre ela e a deformidade, cuja tendência natural é produzir desprazer” e, portanto, que “a beleza não é mais que uma forma de produzir prazer, enquanto a deformidade é uma estrutura de partes que transmite desprazer” (T 2.1.8.2). A segunda funda-os os num sentimento no espectador, tal que “[a] moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como o seu contrário” (IPM Ap. 1.10), e o que é “comum à beleza natural e à moral” é “esse poder de produzir prazer; e como um efeito comum supõe uma causa comum, é claro que o prazer deve, nos dois casos, ser a causa real e influente da paixão” (T 2.1.8.3).

Em quinto lugar, Stroud, Mackie, Fogelin e Coventry ressaltam o caráter *projetivo* de ambos. Com efeito, Hume reconhece que ambas são propriedades atribuídas aos objetos como se lhe pertencessem intrinsecamente quando, pela experiência, eles não mostram possuí-las, podendo ser classificadas como *projeções*, produzindo crenças falsas e/ou injustificadas. Isto dever-se-ia a uma “propensão [da mente] a se espalhar pelos *objetos externos*, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se manifestam aos sentidos”. Sobre a causalidade, Hume admite que esta propensão é “a razão por que supomos que a necessidade e o poder se encontram nos objetos que observamos, e *não na mente que os observa*” (T 1.3.14.25; grifo meu)<sup>11</sup>, e explica a sua operatividade pela conexão habitual entre ideias para uma conexão necessária entre tais objetos, tal que “como *sentimos* uma conexão habitual entre as ideias, transferimos esse sentimento aos objetos, pois nada é mais comum do que aplicar aos corpos externos todas as sensações internas que eles ocasionam” (IEH 7.2.29n17.2)<sup>12</sup>.

Sobre os valores, o filósofo afirma que “o gosto fornece o sentimento de beleza e deformidade [estético], de virtude e vício [ético]” e que este “tem uma capacidade produtiva e, ao ornar [*gilding*] ou macular [*staining*]



todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, [erigindo], de certo modo, uma nova criação (IPM Ap. 1.21). Quer dizer, ao atribuir aquelas qualidades aos objetos e ações que valoramos, a imaginação procede a uma nova criação, no sentido de lhes impor qualidades que não apresentam, o que faz com que “[pensemos] que a qualidade agradável está no objeto, não no sentimento” (Sc 15).

### 3. Uma interpretação cognitivista

Estes cinco aspetos comuns entre juízos fazem parte da interpretação da teoria do erro, que não previa um valor de verdade para juízos de valor, mantendo que tal projeção constitui um erro ou engano. Além dos seus problemas de consistência interna e textual<sup>13</sup>, há evidências textuais – muitas das quais já apresentadas por outros comentadores<sup>14</sup> – que esclarecem alguns contornos teóricos da teoria humeana dos valores e da causalidade a favor de uma interpretação de que na filosofia de Hume, juízos sobre valores, assim como juízos sobre relações causais, possuem valor de verdade constituem, em parte, um tipo de conhecimento (incompatível com as considerações de que os juízos sobre valores se excluem do grupo dos juízos descritivos).

O primeiro respeita às evidências que mostram o reconhecimento de Hume de que os valores são objetos de conhecimento *a posteriori* ou causal. O filósofo explica o surgimento dos juízos a partir dos sentimentos nos quais se fundam como um mecanismo causal, tal que mediante o confronto com um objeto, ação ou traço de caráter, se identifica a beleza ou a virtude como uma propriedade sua, pelo seu efeito sensível provocado na mente. Neste sentido, mantém-se uma série de relações causais entre o objeto, motivo ou ação e o juízo do espectador, no sentido de que tal juízo é causado por ele (mediante a sua observação). Hume parece, assim, reconhecer sentimentos morais como *sinais* ou *efeitos* sensíveis da virtude/vício e beleza/fealdade.<sup>15</sup> Portanto, os valores são qualidades atribuídas a um objeto, ação ou traço de caráter mediante um sentimento agradável, e a sua apreensão consiste no reconhecimento das suas características (incluindo a de causar tais sentimentos), em que o valor é concebido como um *poder* de despertar sentimentos. Além disso, ao explicar o estabelecimento de um padrão para os juízos de valor, Hume emprega vocabulário causal, afirmando, por exemplo, que “duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo que quase todos os tipos de beleza exterior”, a saber, “[o] simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão” e “[a] reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos”, dos quais os sentimentos morais “*podem surgir*” (T 3.3.1.27; grifo meu), e que existem “belezas naturalmente talhadas para *despertar* sentimentos agradáveis” (ST 11; grifo meu)<sup>16</sup>.

Por seu turno, a possibilidade de conhecer este mecanismo tem como pano de fundo a convicção humeana de que a necessidade que os objetos dessa ciência mantêm é paralela à “*necessidade física*”, definida como “a conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação da mente [para transitar fácil e insensivelmente entre eles]” (T 1.3.14.33).

Com efeito, Hume afirma explicitamente que “[a mente] não está menos certa do resultado futuro que se estivesse conectado com as impressões presentes da memória e dos sentidos por uma cadeia de causas aglutinadas por aquilo que costumamos chamar uma *necessidade física*”, já que “[a] experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras e movimentos” (T 2.3.1.1.17). A sua conclusão é o que chama de “*evidência moral*”: “uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações” (T 2.3.1.16), asseverando que inferências sobre “a pessoa que [certos caracteres e figuras traçados sobre o papel]”, tais como “a morte de *César*, o sucesso de *Augusto*, a crueldade de *Nero*” oferecem-nos um “tipo de raciocínio”, isto é, “uma cadeia em que se conectam causas naturais e ações voluntárias”, e está “tão completamente entranhado na vida humana que é impossível agir ou sequer subsistir um só momento sem recorrer a ele” (T 2.3.1.15)<sup>17</sup>.

Em seguida, Hume apresenta exemplos de valores que podem ser inferidos como causas das ações (a aquiescência de um príncipe, a coragem de um exército, a lealdade e habilidade de um gerente de negócios), concatenados com outras, de natureza física (“a obstinação do carcereiro, assim como os muros e barras” de uma prisão; T 2.3.2.15, 17). Isto mostra que Hume lhes reconhece valor explicativo (no sentido causal), o que, ao invés de invalidar<sup>18</sup>, justifica a ambição de estabelecer um paralelo entre os juízos. Esta concessão vai de encontro às referências, desde o início do *Tratado*, às ‘ciências práticas’ da Moral e da Crítica, “cuja conexão com a natureza humana é ainda mais estreita e íntima” do que “as ciências da matemática, filosofia da natureza e religião natural”, já que “tratam de nossos gostos e sentimentos” (T 0.5)<sup>19</sup>, inseridas no conjunto de ciências que compõem a Ciência do Homem, sua psicologia descritiva.

O segundo contorno teórico consiste no reconhecimento de que o conhecimento dos mecanismos causais envolvidos na geração de sentimentos pode ser alcançado mediante uma experiência regular e uma comparação entre os fatores que a configuram. Tal experiência regular leva-nos a regras gerais acerca dos sentimentos despertados nos agentes e espectadores e as respectivas condições, produzindo um critério de verdade e de correção *a posteriori* para tais juízos – justificado pela uniformidade da natureza humana<sup>20</sup>, também assim descoberta. Quer dizer, para Hume, existe este padrão de verdade e de correção para esses juízos, descritível por regras gerais (formuladas pelo entendimento) acerca dos sentimentos despertados nos agentes e espectadores, estabelecidas a partir da experiência regular. Esta consideração é comum aos três tipos de juízos e segue a proposta em relação ao conhecimento das *causas*, apresentada desde o *Tratado*, de que “[s]omente nossa *experiência* dos princípios que governam a natureza humana pode nos assegurar da veracidade dos homens”, e que “a experiência [é] o verdadeiro critério deste, bem como de todos os outros juízos [sobre questões de fato ou existências reais]” (T 1.3.9.12). Do mesmo modo, acerca dos juízos causais, Hume atesta que “[as regras gerais pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos]” se

estabelecem “segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” (T 1.3.13.11).

O mesmo vale para os juízos valorativos, para os quais é possível e natural “um *padrão do gosto*, uma regra pela qual se possam reconciliar os vários sentimentos dos homens, ou ao menos garantir uma decisão confirmando um sentimento e condenando o outro” (ST 6), assim como “*critério* para o mérito e o demérito” (T 3.3.1.18; grifo meu), assim como um “*verdadeiro padrão de gosto e beleza*” (ST 23, grifo meu). Neste sentido, “[quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito”, mesmo “sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa” (T 3.3.1.20), e “[a]s mais finas emoções da mente são de natureza muito tênue e delicada, e requerem a concorrência de muitas circunstâncias favoráveis para atuar com facilidade e exatidão, segundo seus princípios gerais e estabelecidos” (ST 10; grifo meu). Por seu turno, estes “*princípios*” ou “*regras gerais*” sobre sentimentos humanos, estabelecidas pelo entendimento, fornecem um ‘método’ para “*corrigir nossos sentimentos* (...) ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis”, que “a *experiência* logo nos ensina” (T 3.3.1.16; grifo meu) e “criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação” (T 3.3.1.20), quer dizer, “embora todas as regras gerais da arte estejam fundadas unicamente na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana”, nem sempre “os sentimentos dos homens serão conformes a essas regras” (ST 10)<sup>21</sup>.

A descoberta deste padrão convoca o exercício das paixões (sentimento de agrado ou desagrado), da comparação (pelo entendimento, que distingue circunstâncias relevantes e irrelevantes na consideração do objeto valorado, com o auxílio da memória) e uma extensão da simpatia<sup>22</sup>. Este processo culmina num ponto de vista pelo qual o objeto, ação ou traço de caráter é “considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mau” (ibidem), isto é, separado dos fatores particulares. Sob este “*ponto de vista* firme e geral” no qual “sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente” (T 3.3.1.15, grifo meu), tornamo-nos capazes sentir o que qualquer pessoa sentiria “*caso estivesse na mesma situação*” (T 3.3.1.18, grifo meu). Ou seja, distinguem-se fatores de interesse, os seus sinais e contornos – que se traduzem em ideias e conexões causais –, sentindo-se um agrado independentemente da eventual relação com o objeto, ação ou traço de caráter, que eles configuram, pela extensão da simpatia. Para tanto, Hume enumera fatores objetivos e subjetivos que permitem a descoberta da referência a partir da qual é possível sentir a virtude/vício e a beleza/fealdade em geral: o lugar e tempo certos, o perfeito funcionamento dos órgãos e a delicadeza da imaginação, “um senso forte, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, *aperfeiçoado pela comparação e despido de todo preconceito*” (ST 23, grifo meu), mas



também “serenidade e discernimento” (T 3.1.2.4), “concentração de pensamento”, colocando “a fantasia numa situação e disposição adequada” (ST 10)<sup>23</sup>.

Quer dizer, como noutras ciências, este conhecimento exige o emprego do hábito e dos princípios de associação e possibilita uma mudança de um juízo no qual o valor atribuído ao objeto ou ação se baseia num sentimento causado pela relação mantida com ele – quando considerado sob um ponto de vista interessado, em favor de um juízo no qual esse valor se baseia num sentimento causado pela contemplação daquele, desconsiderados os fatores de interesse – quando o consideramos sob o ponto de vista desinteressado, critério sob o qual é possível atribuir valor a um objeto no geral –, à semelhança do processo de correção dos juízos dos sentidos externos<sup>24</sup>.

Deste modo, confrontando estas evidências com as referentes aos dois contornos teóricos listados acima, torna-se razoável considerar que Hume julgava possível formular raciocínios causais – probabilísticos – e obter um conhecimento (*a posteriori*) das paixões (que motivam juízos valorativos), do mesmo tipo que das restantes questões de fato<sup>25</sup>. Assim, a interpretação favorável a um critério de verdade para tais juízos – que supõe o seu caráter genuinamente proposicional – é amplamente apoiada pelas palavras de Hume. Permito-me complementá-los com um terceiro, que julgo poder ser considerado a condição epistêmica (referente à relação da mente com os seus estados mentais) e cognitiva (referente ao modo como estes se dão e se relacionam) para que pronunciamentos sobre valores possam ser integrados na concepção de verdade e de justificação ou racionalidade que Hume prevê na sua epistemologia, ainda não notada pelos restantes comentadores. Já na primeira seção do *Tratado*, Hume classifica as *paixões* como *impressões de reflexão* e o modo como surgem e funcionam na mente, elemento distintivo entre as paixões e outras percepções (sensações e ideias):

Primeiramente, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos idéia. Essa idéia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressão de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões ou idéias. Desse modo, **as impressões de reflexão antecedem apenas suas idéias correspondentes**, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas.  
(T 1.1.2.1; grifo meu)

Portanto, as paixões são i) impressões (estados sensitivos ou representativos da mente, sem referência a algo além de si mesmas) –, impassíveis de uma definição exaustiva, ii) a sua origem – sensações e ideias –, e que iii) a sua essência é serem agradáveis ou desagradáveis, mantendo uma relação direta com o prazer e a dor, sempre presentes nas ideias a partir das quais se formam, com menor vivacidade que no momento da sensação original.<sup>26</sup> Assim, uma sensação acompanhada de prazer ou dor, mantida na memória, pode produzir certas impressões mediante relações entre o eu e o seu objeto.

Por sua vez, as paixões podem ser representadas<sup>27</sup>, como, por exemplo, na memória de uma paixão sentida no passado ou na sugestão (da imaginação) de um curso de ação a partir da paixão sentida. Quer dizer, paixões podem ser copiadas de outras percepções, integrando fluxos de pensamento, raciocínio e ação. A partir do momento em que constituem objeto da memória, podem ser representadas e integrar raciocínios, que Hume define como “uma comparação e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos” (T 1.3.2.2)<sup>28</sup>: no primeiro caso, semelhança e espaço/tempo (cuja ordem permanece intacta); no segundo caso, as ideias ou respectivas partes podem reposicionar-se aleatoriamente (pela *fantasia*) ou associadas por causalidade (pelo *entendimento*). Esta concessão fica ainda mais clara considerando que ao analisar o processo de decisão para agir, Hume declara que “[mediante] a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto”, “o raciocínio tem lugar” na direção da nossa vontade “para descobrir [a relação de causa e efeito]” entre os objetos implicados nesses cursos de ação (T 2.3.3.3).

Deste modo, torna-se claro que o filósofo incluía as paixões na sua psicologia descritiva (investigação geral dos princípios de funcionamento da mente), isto é, numa concatenação causal descrita segundo o método experimental de raciocínio, ou seja, extraíndo-se conclusões a partir de observações constantes dos comportamentos e da mente humanos. Entretanto, ao afirmar que “[a] razão é a descoberta da verdade ou da falsidade”, que “consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*”, Hume restringe o campo da verdade e racionalidade às ideias, que mantêm uma relação de (in)correspondência com as sensações. Logo após estas declarações, afirma que “aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão”, que “nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações”, e que “[é] impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão” (T 3.1.1.9). Porém, não exclui que as suas representações (rememorativas ou imaginativas) possam colocar-se sob os termos de uma (in)correspondência com essa paixão, pois não faz nenhuma ressalva quanto às ideias que podem integrar raciocínios e ser analisadas desse modo. De fato, pode-se afirmar que alguém sente uma certa paixão, em que condições a tem e a sua explicação mecânica. E tal descrição pode

ser feita por meio de raciocínios e juízos sobre paixões a partir relação de correspondência entre uma paixão e uma ideia, em virtude da qual são verdadeiros ou falsos, portanto, genuinamente proposicionais.

A meu ver, este reconhecimento justifica que as paixões (nas quais se fundam os juízos de valor) constituem questões de fato (reconhecidamente objetos de raciocínios causais<sup>29</sup>) –, presente nos comentários de outros intérpretes, porém, ainda não fundamentada pelos princípios gerais da epistemologia humeana. De fato, ao referir-se ao vício e à virtude, Hume explica que apesar de nos “[escapar] por completo, enquanto consideramos o objeto”, ao “darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação”, “há um *fato*” [grifo meu], ainda que ele seja “objeto de sentimento [*feeling*], não de razão” (T 3.1.1.26). A meu ver, duas razões tornam pertinente aceitar que paixões constituem questões de fato. A primeira é que as paixões estão incluídas na classificação dos objetos que animam a vida mental apresentada desde o início do *Tratado*, em que a mente é composta por percepções, divididas em ideias (de relações de ideias e de questões de fato) e impressões (de sensação e de reflexão, entre as quais se encontram as paixões). A segunda é que as paixões, assim classificadas, se encaixam na definição mais rigorosa e completa de ‘questão de fato’ – aquilo cujo contrário não implica contradição (como, por exemplo, o nascer do sol)<sup>30</sup> e, portanto, só pode ser atestado pela experiência, isto é, conhecido por probabilidade, partindo dos dados dos sentidos e da memória.<sup>31</sup> Assim, mesmo admitindo que escapa aos fatos observáveis pelos sentidos externos e aos elementos estritamente representativos envolvidos na ação ou objeto valorado – como se percebe, por exemplo, a partir do exemplo do homicídio –, parece plausível aceitar que o filósofo concede que as paixões (a beleza/fealdade, a aprovação/reprovação moral ou uma paixão não moral) são questões de fato, que talvez se possam definir como uma impressão interna que envolve algum tipo de prazer ou dor, uma ocorrência sensível contingente – cujo contrário é também possível, pois não implica contradição – e que, por isso, só pode ser conhecida a partir da experiência (de primeira ou terceira pessoa).

#### 4. Uma possível conciliação

Nos próximos parágrafos, explico em que medida os elementos subjetivo, expressivo e projetivo avançados por Stroud são compatíveis com uma interpretação cognitivista (alternativa à teoria do erro), preservando os elementos do projetivismo, sob a convicção de que a sua totalidade perfaz uma proposta ajustada das teorias causal e dos valores de Hume.

Em relação ao caráter *subjetivo* dos juízos (terceiro aspecto apontado na seção anterior), no caso da causalidade, o fato de tal conexão se encontrar na mente e não no objeto – pelo menos, tanto quanto a experiência informa – não interfere na consideração de Hume de que há um critério de verdade e de correção para proposições causais, a saber, uma

conjunção de eventos constantes. Sobre isto, não parece haver controvérsia para os defensores da posição não cognitivista, já que se apoiam na contraposição entre pronunciamentos causais e valorativos, baseada na possibilidade daquela correspondência, para destituir estes de um valor de verdade.

No caso dos valores, o fato de não constituírem propriedades objetivas (exteriores e independentes da mente) também não impede a existência de um padrão de verdade para os juízos, pois é possível um ponto de vista sob o qual todos os espectadores aprovarão um objeto, desconsiderando elementos de interesse. Quer dizer, é possível um ponto de vista sob o qual todos os espectadores considerarão que um mesmo objeto detém um certo valor, em virtude de propriedades sensíveis capazes de produzir um sentimento agradável ou desagradável na sua mente. É em virtude deste ponto de vista que se pode considerar um juízo de valor verdadeiro ou falso. Entretanto, a consideração do valor não é independente dos espectadores (nem, no caso da moral, dos agentes), pois tal ponto de vista inclui a mente do espectador como receptor desse efeito.

Entretanto, o fato de os juízos terem um componente *expressivo* não impossibilita que também tenham um componente descritivo. Com efeito, se a crença pode ser definida mais como um estado sensitivo do que cognitivo – como efeito do avivamento das ideias na mente –, os juízos causais mantêm em comum com os valorativos o fato de nenhum ser isento de uma impressão. A impressão que motiva a crença e o juízo causal é distinta da que motiva o juízo de valor. Deste modo, acrescenta-se, à observação de Stroud, que apesar de ambos os juízos expressarem alguma impressão, são também descritivos. Assim, num juízo de valor sincero (em princípio, na maior parte dos casos) estão envolvidas duas impressões internas – a que inclina a mente e a que motiva o juízo. Eventualmente, no caso de o agente ou espectador não ter uma crença nem uma paixão dirigida ao objeto ou fenômeno em questão, o juízo será meramente descritivo e não expressará nada – que seria o caso de uma descrição emitida sem qualquer crença da parte de quem a faz, ou pelo patife esperto (*wise knave*)<sup>32</sup>.

Por fim, em relação ao aspecto projetivo, há uma distinção que, a meu ver, permite integrá-lo na interpretação cognitivista aqui proposta, a saber, a de se considerar a crença projetiva um erro no sentido de ser falsa e/ou injustificada. Com efeito, Hume admite a possibilidade da existência de “poderes secretos” (IEH 4), isto é, “operações da natureza [que] são independentes de nosso pensamento e raciocínio” (T 1.3.14.28), ao mesmo tempo que ressalva a nossa ignorância sobre tais poderes ou operações, na falta de uma ideia clara (copiadas impressões) deles. Isto dever-se-ia ao fato de a relação entre os objetos da percepção (supostamente, exteriores e independentes) ser, pela mesma razão, “incompreensível para nós” (T 1.4.5.19): uma vez que “[n]ada está jamais presente à mente senão as percepções”, e ela não tem como alcançar qualquer experiência da conexão destas com objetos, não podemos asseverar se “as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos a elas assemelhados” (IEH 12.12).

Portanto, se a minha leitura é justa, Hume compromete-se com um ceticismo em relação à existência da causalidade objetiva – que pode, de fato, ser intrínseca aos objetos.<sup>33</sup> Entretanto, a proposição ‘a causalidade objetiva existe’, assim como a respectiva crença, é verdadeira ou falsa. Porém, não podemos asseverar uma eventual semelhança entre percepções e objetos, logo, nem determinar se entre as suas propriedades está a de manterem relações causais intrínsecas. Assim, a crença na existência da causalidade objetiva não deve ser considerada um *erro* no sentido de ser *falsa*, dado que não podemos determinar o seu valor de verdade, os objetos causalmente relacionados podem, de fato, possuir as propriedades que lhe são atribuídas – uma semelhança e uma conexão causal com as percepções – sem que se possa descobri-lo.

Sobre os valores, podem distinguir-se duas questões. A primeira é a de saber se a crença projetiva é, de fato, falsa. Por um lado, os teóricos do erro acertaram ao considerar a atribuição de uma objetividade aos valores um erro. Quer dizer, mesmo constituindo propriedades intrínsecas dos agentes, jamais se pode considerar que são objetivas, pois o valor constitui uma propriedade que apenas se mostra mediante a relação entre esse objeto e a mente de um eventual espectador. Portanto, é possível uma correção deste erro, na medida em que é possível perceber que o valor resulta do confronto entre o objeto e o espectador sob o ponto de vista desinteressado.<sup>34</sup>

Esta consideração leva-nos à segunda questão: a razão pela qual tal crença é falsa, ao que os teóricos do erro respondem que é o fato de os valores não poderem incorporar proposições genuínas, isto é, que sejam verdadeiras ou falsas, em virtude de não se fundarem num elemento representativo. Porém, na medida em que é possível corrigi-la e assumir o seu critério de verdade (intersubjetivo), a teoria do erro não é a única conjuntura interpretativa que abriga a falsidade daquela crença. Quer dizer, considerar que a crença projetiva é falsa não nos fada à defesa da interpretação não cognitivista, pois ainda é possível apontar uma crença verdadeira alternativa a ela – por mais que a natureza da nossa mente nos impeça de aceitá-la de tal modo que nós pudéssemos referir aos valores como propriedades não objetivas (intersubjetivas).

Sobre o aspecto da justificação, julgo que as crenças projetivas na existência de relações causais e valores objetivos estão para além do âmbito da justificação epistêmica, não sendo justificadas nem injustificadas. Com efeito, Hume restringe os mecanismos racionais de formação de crenças à demonstração e à probabilidade, que oferecem diferentes formas de raciocínio: o raciocínio demonstrativo ou dedutivo (assente no princípio de contradição) e o raciocínio probabilístico ou causal (assente nos princípios de associação e do hábito)<sup>35</sup>, engendrando relações filosóficas a partir da experiência sensível e da concepção e articulação de ideias. Ora, aquela propensão está à margem desta divisão, de onde as crenças projetivas não devem ser consideradas um *erro* no sentido de serem *injustificadas*.<sup>36</sup> No contexto desta interpretação, projetar a existência da



causalidade objetiva significa crer nela de maneira não racional sem saber (e poder saber) se ela existe ou não.

## 5. Consequências

Com base nas evidências textuais e aspectos comuns entre juízos causais e de valor na filosofia humeana apresentados nas seções 2 e 3, proponho que se acrescente que ambos possuem valor de verdade e podem ser conhecidos, exigindo o exercício da razão para a sua formulação (sexto aspecto). Hume julgava possível formular raciocínios causais e obter conhecimento (*a posteriori*) das paixões (que fundam juízos de valor), do mesmo tipo que das restantes questões de fato, a saber, probabilístico, a partir da regularidade observável. O campo da verdade sobre questões de fato é o da correspondência entre um juízo ou ideia e uma impressão, em que as paixões constituem um elemento da relação causal determinante na formulação destes juízos, como efeito das propriedades de um certo objeto, uma ação ou traço de caráter na mente dos respetivos espectadores. Assim, tanto estas como outro efeito presente numa relação causal entre outro tipo de objetos podem integrar raciocínios e ser conhecidos, razão pela qual os juízos que as descrevem têm valor de verdade. Pela observação constante da tendência do objeto, ação ou traço de caráter para provocar um certo sentimento na mente de espectadores desinteressados, gera-se uma impressão interna que a inclina a um certo curso de eventos e a atribuir-lhes uma propriedade que explique tal curso de eventos, objeto ou sentimento. Assim, o processo pelo qual se estabelecem regras gerais para o gosto e a moral ativa o funcionamento dos princípios de associação, determinando a mente a transitar suavemente entre elas e, enfim, a postular essa propriedade causal.

Hume parece atestar uma correspondência entre estes aspectos do surgimento dos juízos e as duas definições de causa e de valor (enunciadas na seção 2). Sobre a primeira, ao afirmar que os sentimentos morais “podem surgir (...) seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja *da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos* [grifo meu]”, e que “essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo que quase todos os tipos de beleza exterior” (T 3.3.1.27). Sobre a segunda, afirma que “[q]uando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito” (T 3.3.1.20; grifo meu). Assim, julgo que mais do que manterem aspectos paralelos, juízos de valor têm uma natureza causal, sendo um subconjunto destes – contrariamente ao que defendem os teóricos do erro, que, sob este aspecto, os opõem, por não reconhecerem que detêm valor de verdade. Isto comporta três consequências. A primeira é que ambos os têm um componente descritivo – aspecto semântico presente na interpretação cognitivista. A segunda é que ambos envolvem uma crença, o que se atesta pelo paralelo entre a explicação do surgimento dos juízos de valor e a segunda definição de causalidade, mencionada dois parágrafos acima. A terceira merece atenção

redobrada, em virtude de, tanto quanto sei, não ter sido notada por outros comentadores.

Com efeito, a proposta de um padrão para juízos de valor tem, na filosofia de Hume, a função de dissipar o iminente ceticismo derivado do relativismo – a defesa de uma variação desse padrão de pessoa para pessoa, ou de sociedade para sociedade –, antevista nas suas constatações sobre a natureza sensitiva dos valores. Quer dizer, a ausência de uma regra para os juízos para avaliar a sua verdade ou falsidade condenar-nos-ia à constatação de que todos os gostos têm o mesmo valor, sem um critério fixo ou objetivo a partir do qual resolver disputas e atribuir-lhes um valor de verdade. Deste modo, não se pode considerar que Hume duvide ou negue a existência de um padrão para juízos de valor, pois o seu sentimentalismo é moderado pela defesa da existência de um padrão que determine o valor de verdade desses juízos.<sup>37</sup>

Entretanto, na primeira *Investigação*, Hume confessa ignorância sobre a relação entre motivos e ações, notando a impossibilidade de observá-la ou determinar se ela existe ou não – paralelamente aos poderes secretos subjacentes às conjunções constantes, dado que “os objetos externos, tal como aparecem aos sentidos, não nos dão ideia alguma de poder ou conexão necessária por sua operação em casos particulares”:

[C]omo a vontade é aqui tida como uma causa, ela não tem com seu efeito uma conexão mais manifesta que aquela que qualquer causa material tem com seu próprio efeito. Longe de se perceber a conexão entre um ato de volição e um movimento do corpo, o que se vê é que nenhum efeito é mais inexplicável, dados os poderes e a essência do pensamento e da matéria. Tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais inteligível. Aqui o efeito é distinguível e separável da causa, e não poderia ser previsto sem a experiência de sua conjunção constante. Temos o comando de nossa mente até um certo grau; mas, além *deste*, perdemos todo domínio sobre ela. E, sem consultarmos a experiência, é evidentemente impossível fixar qualquer limite preciso para nossa autoridade. Em suma, as ações da mente são, sob esse aspecto, iguais às da matéria. Tudo que percebemos é sua conjunção constante, e nosso raciocínio jamais pode ir além disso. Nenhuma impressão interna possui uma energia evidente, não mais que os objetos externos.  
(T 1.3.14.12)

Um ato de volição produz movimento em nossos membros ou faz surgir uma nova idéia em nossa imaginação. Essa influência da vontade nos é dada a conhecer pela consciência. Dela adquirimos a idéia de poder ou energia, e ficamos certos de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes estamos dotados de poder. Essa idéia, então, é uma idéia de reflexão, dado que a obtemos refletindo sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que a vontade

exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma. (...) *O movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade; disso estamos conscientes a cada instante. Mas os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual tudo isso está tão longe de nossa consciência imediata que deve para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações.*

(IEH 7.1.9-10; grifo meu)

Quer dizer, temos acesso ao nosso motivo (uma paixão) e à ação em que resulta, mas não ao meio pelo qual a paixão permite levar a ação a cabo, pelo que a relação causal entre elas nos é desconhecida, e, assim como qualquer outra, tanto quanto a experiência informa, reduz-se a uma conexão constante – neste caso, entre paixões e movimentos do próprio corpo, que, em princípio, contariam como objetos da percepção. Assim, Hume esclarece que paralelamente à impossibilidade de observar e assegurar a existência de uma relação causal entre objetos inanimados, também a relação entre a vontade e os movimentos implicados numa decisão ou ação nos é desconhecida, pois não se tem dela uma ideia clara, em virtude de não se poder observar a relação causal que torna essa regularidade necessária. Quer dizer, uma vez que no contexto de uma decisão, a experiência se resume à conjunção constante de estados mentais, a dúvida cética de Hume não se restringe à relação causal entre objetos inanimados, mas aplica-se também à ação no mundo dos fatos. Quer dizer, o filósofo parece introduzir a dúvida cética presente em exemplos como a bola de bilhar nas considerações sobre a ação: sobre a impossibilidade de determinar se há alguma relação causal entre objetos ou ações que se apresentam regularmente. Se a minha leitura está correta, isto mostra, novamente contra Kail, que não há uma assimetria clara, mas sim uma continuidade entre o tratamento da questão da moralidade e da questão da necessidade causal no que tange às dúvidas céticas.

Por um lado, pode perguntar-se em que medida tal dúvida se aplicaria ao juízo moral, já que nesta passagem, Hume não declara explicitamente esta dúvida relativamente à relação entre um motivo moral (um traço de caráter) e a ação virtuosa ou viciosa. A meu ver, essa possibilidade prende-se justamente com a referência indiscriminada de Hume à relação entre ações e motivos, morais ou não: Hume parece afirmar que podemos considerar-nos a nós mesmos como detentores de um poder, que seria uma propriedade na mente do próprio agente; além disso, a menção ao exercício da vontade sobre as “*faculdades da alma*” sugere que Hume incluía ações morais nos movimentos do corpo cuja relação é misteriosa (tais como levantar o braço ou escrever). Neste sentido, julgo que esta passagem poderia ser interpretada como sinal de uma dúvida cética em relação àquela relação como um caso particular dessa dúvida sobre motivos e ações.

Por outro lado, a mesma pergunta poderia ser feita em relação ao juízo moral, já que Hume apenas se refere à relação entre motivo e ação sob o ponto de vista da primeira pessoa. Quer dizer, na passagem citada, Hume não se refere à relação entre a ação virtuosa ou viciosa (efeito

observável pelos sentidos externos), o traço de caráter do respetivo agente (seu motivo) e o sentimento da aprovação ou reprovação moral causado num espectador desinteressado (juízo moral, presente à mente deste). A meu ver, esta dúvida se aplicar à relação causal entre motivo e ação sob o ponto de vista da primeira pessoa justifica, por si só, que se aplique também a essa relação sob o ponto de vista da terceira pessoa. Para formular tal juízo, o espectador deve inferir causalmente a existência de um traço de caráter presente na mente do agente a partir da ação valorada. Ora, mesmo o agente, que tem acesso privilegiado às suas motivações, apenas tem acesso à conjunção entre motivos particulares e sucessivas ações. Para o espectador (que só pode sentir essas motivações por simpatia), essa inferência é semelhante às que se referem a objetos inanimados, excetuando o fato de que a relação em questão envolve paixões – as do agente, para agir, e as do espectador, para julgar.

Entretanto, Hume admite que embora suponhamos ter um poder sobre os nossos movimentos corporais, desconhecemo-lo, diante da falta de uma ideia clara deste. Neste sentido, vale lembrar que mesmo no caso dos juízos valorativos, a propensão projetiva leva a atribuir propriedades a objetos concebidos como realidades extramentais, isto é, como externos e independentes, que só se distinguem das restantes relações causais pela dependência em relação à mente, e não pelo seu grau de necessidade (que, como mencionado na seção 3, Hume assevera ser o mesmo) e que esta relação pode ser pensada como intrínseca aos objetos aos quais se atribui o valor.

Em suma, se a interpretação que proponho é ajustada, pode-se dizer, acerca dos juízos de valor na filosofia de Hume, que é verdadeiro ou falso que um determinado objeto, ação ou traço de caráter provoca um sentimento num espectador colocado sob o ponto de vista desinteressado, em virtude de uma relação causal entre os mesmos, da qual, apesar disso, só temos acesso à regularidade com que se apresenta na experiência, e nunca em si mesma (se, eventualmente, existir).

Por fim, estes dois tipos de juízos parecem distinguir-se pelos objetos cuja relação é descrita no juízo em questão: juízos causais relativos a objetos inanimados referem-se a objetos extramentais, ao contrário dos juízos de valor. Quer dizer, nos primeiros, descreve-se uma relação entre objetos entre si, da qual os sentimentos do sujeito que conhece, ou a sua mente, não são parte integrante – nem como causa, nem como efeito. Nos segundos, é descrita uma relação entre um objeto, ação ou traço de caráter, e a mente (dos espectadores), – entre objetos a cujas propriedades a mente é sensível e a impressão (interna) que causam na mesma, originando a atribuição de um valor ao objeto. Neles, a mente do agente ou espectador e os seus sentimentos fazem parte da relação causal estabelecida (como efeito), que inevitavelmente depende da mente.

Nos causais, só está envolvida a impressão interna que gera a crença. Quer dizer, os dois tipos de juízo distinguem-se pelo fato de que no segundo caso, um dos elementos da relação causal descrita no juízo em questão é uma paixão – afinal, Hume distingue a simples ideia ou juízo da crença por

uma impressão interna, que condiciona a mente a transitar tão mais facilmente entre as ideias quanto maior a semelhança entre elas, e que por isso, a crença consiste mais num estado mais sensível do que racional. Entretanto, nos juízos causais, essa impressão interna é dirigida a objetos extramentais; nos juízos valorativos, estão envolvidas duas impressões internas: a que gera a crença e a impressão de reflexão.

## Notas

<sup>1</sup> Professora do Quadro Complementar do Departamento de Filosofia da PUC-Rio (2020-) e residente pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF (Universidade Federal Fluminense, 2023.2-), em cujo projeto se insere este trabalho. Possui doutorado pela PUC-Rio (2020), mestrado (2015) e bacharelado (2013) pela FLUP (Faculdade de Letras da Universidade do Porto). Atualmente, desenvolve pesquisa na área de História da Filosofia Moderna, com ênfase na interface entre a ética e a epistemologia de Hume. Pesquisadora associada ao NUPEM (Núcleo de Pensamento Moderno) PUC-Rio/CNPq, ao Grupo Hume UFMG/CNPq e ao Grupo de Ceticismo Moderno UFMG/CNPq. Membro permanente do GT Hume/Anpof. Membro associado à associação filosófica *Scientiae Studia*, à ABES18 (Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII) e à SBFA (Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7968-9063>.

<sup>2</sup> Emprego os termos *juízo* e *pronunciamento* como sinônimos, referindo-me ao ato de atribuir um valor a um objeto – e, eventualmente, de o manifestar publicamente –, em virtude do interesse de compreender se à parte da origem dos valores no sentimento (por contraste de um simples encadeamento de ideias, isto é, de um simples dado da razão), a atribuição efetiva que se faz de um valor a um objeto consiste numa proposição genuína ou se pode ser considerado uma descrição de um fato.

<sup>3</sup> É nestes termos que este tópico é colocado por Garrett (1997, p. 188) e Cohon (cf. 2008, p. 2).

<sup>4</sup> Doravante, referir-me-ei a estes textos como *Tratado*, primeira *Investigação* e segunda *Investigação* (texto principal), T, IEH, IPM, Sc e, finalmente, ST (referências).

<sup>5</sup> De fato, poucos foram os que se ocuparam deste tópico: Stroud fê-lo de maneira mais extensa e sistemática (cf. 1977, pp. 83, 176-8, 182-6, 239-49; 1993, p. 253, 259), Mackie (cf. 1980a, p. 18; 1980b, pp. 71-2), Fogelin (cf. 1985, pp. 140, 141-5), Pitson (cf. 1989, pp. 64, 72-3), Dickie (cf. 1996, p. 128, 130) e Garrett (cf. 1997, pp. 190-1, 203) e Coventry (cf. 2006, p. 43, 44, 63, 65), pontualmente. Já Kail (2001, p. 36, 43), que comentarei ao longo deste trabalho, defende o oposto.

<sup>6</sup> Além de Stroud, Mackie e Fogelin, também Reid, Hudson, Noxon, Flew e Ayer o defenderam.



<sup>7</sup> Cf também T 3.1.1.27, T 3.1.2.1, 3; Sc 14.

<sup>8</sup> Cf. também T 1.3.14.20, 24; IEH 5.11-12.

<sup>9</sup> Cf. também T 3.1.2.4 e Sc 14.

<sup>10</sup> Cf. também T 1.3.14.31 e 35.

<sup>11</sup> Cunhada por Winkler como 'propensão projetiva' (Winkler 1991, pp. 563-4).

<sup>12</sup> Para uma exposição mais detalhada sobre o projetivismo humeano, cf. Salgado, 2023a.

<sup>13</sup> Para uma explicação detalhada, cf. Salgado, 2021b, pp. 3-11; 2023b, pp. 455-468.

<sup>14</sup> Cf. Noxon, 1961, pp. 158-9; Brunet, 1965, pp. 264-5; Árdal, 1966, p. 116, 118, 122-3; Norton, 1975, pp. 131, 194, 195, 197-8, 200-3; 1982, pp. 101, 108, 109n12, 111-16, 133; Jones, 1982, p. 93, 115, 119, 123, 125, 126; Capaldi, 1989, pp. 3, 15, 195, 215, 255, 284; Pitson, 1989, p. 78, 83; Jones, 1982, pp. 93, 103, 115, 123, 128-31, 132; Swain, 1992, p. 482; Cohon, 2008, pp.126-60; Limongi, 2011, p. 107.

<sup>15</sup> Cf. IPM Ap 1.10, 14; Sc 14; T 3.3.1.8; T 2.1.8.2; 2.1.10.2; IEH 7.1.27, 28; IEH 7.2.30. Norton reconhece o paralelismo entre a sua interpretação, relativa à teoria moral de Hume, e a de Jones, relativa à sua estética (cf. Norton, 1975, pp. 205-6; 1982, p. 109 n12; pp. 116-7 n21).

<sup>16</sup> Cf. também T 3.1.1.26; T 3.1.2.2, 11; T 3.1.2.3; T 3.3.1.4; ST 12, 16.

<sup>17</sup> Cf. também IEH 8.19, 23; IPM Ap. 1.10.

<sup>18</sup> Cf. Kail 2001, p. 44.

<sup>19</sup> Cf. também T 3.1.1.26; T 2.2.8.18; ST 9; IPM 5.1.3.

<sup>20</sup> Cf. T 2.3.1.9; 3.2.1.8; 3.2.5.9; 3.3.3.5; IPM 2.1.1; 3.2.39; 5.1.2; 5.2.44; Ap. 1.16; ST 10, 28.

<sup>21</sup> Cf. também T 1.3.13.11; T 1.3.15.11 (juízos causais); T 3.3.1.15, 16, 18, 20-21; T 1.3.13.11; IPM 5.2.42, 44; CN 9, 14 (morais); T 3.3.1.16, 18; IPM 5.2.42; ST 7, 8, 9, 14, 16, 20, 25 (estéticos).

<sup>22</sup> Mecanismo da imaginação definido como uma "propensão (...) a receber por comunicação [as] inclinações e sentimentos [dos outros], por mais diferentes ou até contrários aos nossos" (T 2.1.11.2): "Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos

externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma idéia”, que “imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original” (T 2.1.11.3). Portanto, sendo as paixões eminentemente privadas (acessíveis sob o ponto de vista da primeira pessoa), numa primeira instância, este mecanismo possibilita o acesso a paixões que não são, originalmente, presentes à nossa mente (sob o ponto de vista da terceira pessoa), assegurando a transmissão das paixões de mente para mente e, assim, representando as paixões de outrem e assentindo à sua existência. Numa segunda instância, este mecanismo possibilita a formulação de generalizações sobre os gostos e sentimentos morais, que dependem de alcançarmos este ponto de vista.

<sup>23</sup> Cf. também T 3.1.2.8; T 3.3.1.17, 18, 30; T 3.3.2.4 (juízos morais); ST 10, 11, 14, 16, 21(juízos estéticos).

<sup>24</sup> Cf. T 3.3.3.2; IEH 12.6; Árdal, 1966, pp. 118-19; Capaldi, 1989, pp. 121-22; Limongi, 2011, pp. 120-1.

<sup>25</sup> Aliás, o livro II do *Tratado* trata de aplicar o raciocínio causal – cuja natureza fora analisada no livro I – à dinâmica das paixões (morais e não morais). Nesse contexto, Hume refere-se às paixões como objetos de conhecimento e de raciocínio causal (cf. T 2.1.10.10).

<sup>26</sup> Cf. T 1.1.2.1; T 2.1.9.1.

<sup>27</sup> Cf. T 2.2.1.1; T 2.3.1.2.

<sup>28</sup> Cf. também T 1.1.5. Neste trabalho, tomo a *memória* como a capacidade de reter ideias em sucessão temporal, para além de as conceber com menor força e vivacidade que a *imaginação*, e esta, como a capacidade de transpor ideias numa ordem e posição diferentes daquelas em que elas aparecem à memória e aos sentidos, para além de as conceber com menor força e vivacidade do que a memória (de acordo com a divisão mais completa e rigorosa que Hume oferece das mesmas; cf. T 1.1.3.1, 3); esta englobaria três modalidades: a *fantasia* – encarada como a parte da imaginação cujo funcionamento parece ser aleatório ou que não tem uma regra definida; o *entendimento* ou *razão*, subdividida em demonstrativa (relativa a relações de ideias) e probabilística (relativa a questões de fato; cf. Garrett 1997, p. 27).

<sup>29</sup> T 1.3.2.2-3; T 1.3.7.2; T 1.3.14.36; IEH 4.6; IEH 4.18, 19; IEH 7.27, 29; IEH 12.29; Stroud 1977, pp. 45, 230-1.

<sup>30</sup> Por contraste com ‘relação de ideias’, cujo contrário é impossível, uma vez que é inconcebível sem contradição, como, por exemplo, que  $2+2 \neq 4$  (cf. IEH 4.1).

<sup>31</sup> Cf. também T 1.3.6.12; T 1.3.7.2-3; T 1.3.12.23; T 1.4.2.14, 21; IEH 4.2-4, 6, 14, 17-19; IEH 5.3, 6; IEH 7.29; IEH 9.1; IEH 12.22; IEH 12.24.

<sup>32</sup> Aquele cujos sentimentos não se adequam ao juízo desinteressado, mas que procura fazer passar a impressão contrária aos demais sobre o seu sentimento moral (cf. IPM 9.1.22).

<sup>33</sup> Cf. T 1.4.7.6; IEH 7.25. Para uma discussão mais detalhada sobre a conexão entre a teoria das ideias e o ceticismo causal de Hume, cf. Salgadinho, 2021a.

<sup>34</sup> Esta dualidade de perspectivas é paralela à que está presente na atribuição de uma exterioridade e independência aos objetos da percepção pelo vulgo e pelo filósofo (T 1.4.2.12) – proposta por Kail (cf. Kail, 2007, 7.1.2) e é aceite na presente interpretação.

<sup>35</sup> Cf. T 1.3.1.1-2; T 1.3.2.1.

<sup>36</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre este assunto, cf. Salgadinho, 2019, pp. 10-13. Sobre os valores, tanto Coventry (cf. 2006, pp. 43-5, 46, 62, 63, 64) como Kail (cf. 2007, pp. 106-8, 112, 172, 204-5, 222, 225, 228) reconhecem que o fato de a propensão projetiva constituir um mecanismo de formação de crenças imediatas e irresistíveis ilibava Hume da defesa da teoria do erro, porém, sem localizar essa propensão em relação aos mecanismos de justificação epistêmica de que a sua filosofia dispõe.

<sup>37</sup> Cf. Fieser 1989, p. 94; Limongi 2006, pp. 107-10. O próprio Hume parece incomodado com isto quando acometido pelo ceticismo no fim do livro I do *Tratado*, em que afirma: "Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço." (T 1.4.7.12), o que, como nota Campelo, sinaliza uma abrangência do desespero cético (pelo menos momentâneo) aos princípios do gosto e da moral (cf. Campelo 2020, p.7). Esta forma de ceticismo contra qual Fieser e Limongi alegam que Hume insurge, parece consistir numa rejeição do "tropo moral" de Enesidemo, de acordo com o qual "nossa própria percepção da realidade é determinada [por] diferenças" relativas a "oposições entre os hábitos, as crenças e mesmo a legislação de diferentes povos" (Marcondes 2019, p. 56; Sextus Empiricus I, pp. 37-40). Entretanto, avaliar o alcance e os limites desta consideração comprometer-nos-ia com uma análise da posição de Hume em relação ao debate cético entre pirrônicos e acadêmicos, o que não cabe aqui. Antes, pretendo explicar o desdobramento cético que identifico na teoria dos valores de Hume no contexto da interpretação que proponho, a partir de uma definição de ceticismo alheia àquele debate, a saber, a de uma indeterminação em relação ao valor de verdade a uma proposição (cf. Stanley 1935, p. 424).

## Referências bibliográficas

- ÁRDAL, P. S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- BRUNET, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie A-G Nizet, 1965.
- CAPALDI, N. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York; Berlin; Bern; Frankfurt; Paris; Wien: Peter Lang, 1989/92.
- CAMPELO, W. A questão do ceticismo moral em David Hume: conexões epistemológicas e ontológicas. *Modernos & Contemporâneos*, v. 4, n. 8, 4-15, 2020.
- COHON, R. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- COVENTRY, A. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. New York: Continuum, 2006.
- DICKIE, G. *The century of Taste: The Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*. Oxford: New York, Oxford University Press, 1996.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- FIESER, J. Is Hume a Moral Skeptic?. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 1, n. 1, pp. 89-105, 1989.
- FOGELIN, R. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Arte de Escrever Ensaio e Outros Ensaios*. Trad. Márcio Suzuki & Pedro Pimenta. Iluminuras: São Paulo, 2009.

JONES, P. Another look at Hume's views of Aesthetic and Moral Judgements. *Philosophical Quarterly*, v. 20, n. 78, pp. 53-59, 1970.

\_\_\_\_\_. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.

KAIL, P. J. Projection and Necessity in Hume, *European Journal of Philosophy*, v. 9, n. 1, pp. 24-54, 2001.

\_\_\_\_\_. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

LIMONGI, I. O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo. *Analytica*, v. 10, n. 1, pp. 108-24, 2006.

\_\_\_\_\_. O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume. *Discurso*, v. 41, pp. 114-139, 2011.

MACKIE, J. L. Hume's Account of Causation. In *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 3-28, 1980a.

\_\_\_\_\_. *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge, 1977, 1980b.

MARCONDES, D. *As raízes da dúvida: Ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2019.

NORTON, D. F. Hume's Common-sense Morality. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 5, n. 4, pp. 523-543, 1975.

\_\_\_\_\_. *David Hume: Common-sense Moralist, Skeptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

NOXON, J. Hume's Opinion of Critics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 20, n. 2, pp. 157-62, 1961.

PITSON, A. E. Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory. *Hume Studies*, v. 15, n. 1, pp. 61-92, 1989.

SALGADINHO, C. Hume's skeptical non-realism. *Doispontos*, vol. 16, n. 3, pp. 1-14, 2019.



\_\_\_\_\_. Ideias relativas, conceptibilidade e ceticismo na teoria causal de Hume. *Sképsis (Salvador)*, v. 22, 21-39, 2021a.

\_\_\_\_\_. Uma quasi-objetividade na teoria dos valores de David Hume. *Veritas*, v. 66, pp. 1-18, 2021b.

\_\_\_\_\_. "O projetivismo de David Hume". In: BORGES, A.; CACHEL, A.; FREITAS, V. F. (Org.). *David Hume em Diálogo*. 1ed. Londrina: Engenho das Letras, pp. 101-126, 2023a.

\_\_\_\_\_. Uma interpretação conciliadora acerca do significado de juízos de valor na filosofia de David Hume. *Principia*, v. 27, n. 3, pp. 453-74, 2023b.

STANLEY, P. The Scepticisms of David Hume. *The Journal of Philosophy*, v. 32, n. 16, pp. 421-431, 1935.

STROUD, B. *Hume*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1977.

\_\_\_\_\_. 'Gilding or staining' the world with 'sentiments' and 'phantasms'. *Hume Studies*, v. 19, n. 2, pp. 253-72, 1993.

SWAIN, C. G. Passionate Objectivity, *Noûs*, v. 26, n. 4, pp. 465-490, 1992.

WINKLER, K. The New Hume. *The Philosophical Review*, v. 100, n. 4, pp. 541-579, 1991.

*Received/Recebido:* 23/02/2024  
*Approved/Aprovado:* 28/05/2025  
*Published/Publicado:* 10/06/2025