

SOBRE UMA POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE JOHN GAY SOBRE DAVID HUME*

ROGÉRIO ANTONIO PICOLI
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

RESUMO

Este artigo diz respeito à investigação de uma possível relação específica entre as teorias morais do Rev. John Gay e de David Hume. Na primeira parte, O pensamento de John Gay é reconstruído tentando mostrar o seu, relativamente negligenciado, importante papel na tradição utilitarista. A partir de um cuidadoso exame das críticas de Gay à teoria moral de Hutcheson é possível mostrar como o autor, trabalhando com as visões lockeanas da linguagem e da psicologia, construiu no campo moral uma estrutura teórica distintamente utilitarista. Na segunda parte, argumenta-se a favor de uma certa continuidade entre os pensamentos morais de Gay e Hume. A comparação da *Dissertação sobre o princípio fundamental da virtude ou moralidade* do Rev. John Gay com os livros II e III do *Tratado sobre a natureza humana* de David Hume revela similaridades que suportam a hipótese, cronologicamente possível, de que Hume tenha se inspirado ou talvez tenha sido influenciado pela leitura da *Dissertação* de Gay. À guisa de conclusão sugere-se que o parágrafo sobre o “é” e o “deve” do *Tratado* de Hume está de certa maneira relacionado com o parágrafo da *Dissertação* de John Gay no qual podemos ler “*algumas coisas e ações são capazes de produzir prazer, outras dor; algumas são convenientes, outras são inconvenientes para a sociedade; algumas são para o bem da humanidade; outras tendem para o seu detrimento; portanto devem ser escolhidas aquelas que tendem para o bem da humanidade, as outras devem ser evitadas.*”

Palavras-chaves: utilitarismo, antecedentes do utilitarismo, moralistas britânicos, David Hume, Rev. John Gay

ABSTRACT

This paper concerns the investigation of some specific possible relation between Rev. John Gay's and David Hume's moral theories. In the first part, Gay's thought is reconstructed trying to show his relatively neglected central role in the

* Aceptación: VI/2002.

utilitarian tradition. From a close scrutiny of Gay's criticisms to Hutcheson's moral theory it is possible to show how the author, working on lockean views of language and psychology, have constructed in the moral branch an specifically utilitarian theoretical framework. In the second part, it is argued in favor of a certain continuity between Gay's and Hume's moral thought. The comparison of the Rev. John Gay's *Dissertation concerning the fundamental principle of the virtue or morality* with Hume's books II and III of *A Treatise of human Nature* reveals similarities which support the hypothesis, chronologically possible, that Hume was inspired or perhaps influenced by the reading of Gay's *Dissertation*. As matter of conclusion it is suggested that Hume's *Treatise* paragraph about "is" and "ought" is somehow related to Gay's *Dissertation* paragraph in which we can read "...some things and actions are apt to produce pleasure, others pain; some are convenient, other inconvenient for a society; some are for the good of mankind; others tend to detriment of it; therefore those are to be chosen which tend to the good of mankind, the others to be avoided."

Keywords: utilitarianism, precedents of utilitarianism, British moralists

David Hume, Rev. John Gay

1. O UTILITARISMO ASSOCIACIONISTA DE JOHN GAY

1.1 John Gay crítico de Hutcheson

O pensamento moral de John Gay é uma tentativa de mostrar como as questões suscitadas pelo apelo a certas "qualidades obscuras" da teoria do senso moral e a variedade de critérios morais no âmbito da teoria do racionalismo ético se resolvem a partir de uma concepção hedonista do ser humano com base no princípio das associações de idéias e de sensações, ou impressões. John Gay identifica dois principais pontos de divergência entre os moralistas do seu tempo: o critério de virtude e o motivo da ação moral. O primeiro diz respeito à tarefa de identificar o critério distintivo da idéia de virtude que nos permite diferenciá-la das demais idéias. O segundo diz respeito ao princípio ou motivo pelo qual somos levados a agir moralmente. John Gay se propõe a demonstrar que: (a) esses dois aspectos estão relacionados com as noções de obrigação e de aprovação, dois elementos centrais da idéia de virtude; (b) essas noções têm como fundamento a felicidade dos seres humanos enquanto agentes morais sensíveis, livres e racionais; e, (c) a felicidade é o princípio fundamental da moral a partir do qual podem ser derivadas todas as virtudes particulares.

Com relação ao critério distintivo da virtude, John Gay considera relevante que haja uma variedade tão ampla de critérios diferentes sugeridos pelos moralistas, tais como "a vontade de Deus", "a adequação

das coisas”, “a conformidade com a verdade”, “a promoção do bem público”. Gay considera duas hipóteses para explicar uma tal variedade: ou cada autor está sugerindo um critério de moralidade profundamente diferente ou eles estão empregando termos diferentes para dizer a mesma coisa. Esta última hipótese parece-lhe mais provável, tendo em vista a existência de uma certa similaridade entre os critérios, e também mais razoável quando se leva em conta que embora as idéias sobre a moralidade sejam idéias complexas (*mixed modes*), elas não são formadas, em cada mente, a partir de um conjunto exatamente igual de idéias simples. Assim, parece pouco provável que diferentes pessoas se refiram a tais idéias complexas (idéias acerca da virtude) empregando os mesmos termos.

Em relação ao motivo ou princípio da ação moral, John Gay volta sua atenção para o fato, apontado por Hutcheson, de que, anteriormente a qualquer critério de virtude que possa ser identificado, nós realmente aprovamos as ações morais e de alguma forma as distinguimos das demais. Mas, para Gay, nós não apenas aprovamos as virtudes por si mesmas, como havia pensado o “engenhoso” Hutcheson: além de aprová-las, nós também fazemos escolhas e decidimos em favor das ações que em geral são consideradas ações morais e nos obrigamos em relação a elas. Portanto, para Gay, o moralista deve explicar não só por que a virtude está associada à aprovação, mas deve explicar também por que (por qual princípio ou motivo) nas nossas escolhas somos induzidos a buscar a virtude. Nesse ponto ele considera insuficiente a visão (derivada de Hobbes) de que, para uma criatura racional, o único objeto de escolha é aquele que no todo produz mais felicidade do que miséria ao agente, a virtude é um objeto de escolha porque sempre produz mais felicidade do que miséria e, além disso, nós sempre aprovamos aquilo que é objeto da nossa escolha.¹ Tal concepção não explicaria por que, em geral, nós agimos moralmente sem nenhum motivo particular ou por que muitas vezes praticamos ações morais sem saber exatamente quais seriam as conseqüências dessas ações para a nossa felicidade. Hutcheson havia respondido a essas deficiências supondo, “corretamente” na opinião de Gay, a existência de um senso moral e de uma propensão natural à benevolência no ser humano. A questão é que tal solução está apoiada num apelo simples e direto à existência na natureza humana de faculdades especiais e “qualidades ocultas” o que a torna igualmente insuficiente, pois ela não avança para além dos “instintos”.

1 Cf. Gay, John. “Dissertation concerning the Fundamental Principle of the Virtue or Morality”. Em: J. B. Schneewind (Ed.). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: an Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. V. 2. p. 401. Exceto onde indicado, todas as citações são traduções minhas do inglês para o português.

1.2 O critério de virtude e a fonte da obrigação

Antes de se debruçar sobre a questão da variedade dos critérios de virtude, John Gay esforça-se para mostrar que: (a) a noção de critério pressupõe a definição do objeto ao qual ele se aplica; (b) as idéias de virtude são idéias complexas (*mixed modes*) e abstratas, existem apenas nas nossas mentes e são diferentes em cada uma delas; (c) qualquer diferença na definição de uma idéia complexa resulta na atribuição de critérios diferentes; (d) o critério distintivo de uma idéia complexa não é nem a sua definição, nem o que está contido nela; e, (e) uma vez fixada uma idéia geral, deve-se identificar e provar se o critério correspondente é uma regra ou padrão adequado, testando-o apenas em relação a essa idéia, independente dos casos particulares aos quais será aplicado, pois: “a verdade de uma medida deve ser provada independentemente dos [objetos] particulares a serem medidos, de outro modo podemos provar em círculo.”² Portanto, para que possamos vir a conhecer se esta ou aquela ação particular é virtuosa ou não, devemos primeiro fixar, com segurança, qual é a idéia geral de virtude e, em seguida, identificar nos modos de conduta, nos traços de caráter e nas ações particulares, o critério correspondente, isto é, o atributo comum que as torna virtuosas.

Caminhando nessa direção, John Gay propõe a definição de virtude nos seguintes termos:

*“Virtude é a conformidade a uma regra de vida, que direciona as ações de todas as criaturas racionais com referência a felicidade de cada um; tal conformidade obriga a todos em todos os casos; e todo aquele que assim se conforma é ou deve ser aprovado, estimado e amado por assim proceder.”*³

De acordo com a definição acima a noção geral de virtude incorpora não só a idéia de aprovação, como havia pensado Hutcheson, mas também a idéia de obrigação. Isso não significa que Hutcheson tenha negligenciado o caráter obrigatório da ação moral; ao contrário, para ele a obrigatoriedade da ação moral é derivada da vontade de Deus que por sua vez corresponde àquilo que é captado pelo nosso senso moral: a inclinação natural do ser humano a preferir as ações morais, isto é, as ações benevolentes.

Mantendo a convicção de que os desacordos entre os diversos critérios de virtude são mais verbais do que de conteúdo, John Gay verifica que o caráter fundamental da obrigação se refere à “necessidade de se praticar ou omitir uma ação para ser feliz”⁴. A obrigação, portanto, está associada

2 Ibid., p. 403.

3 Ibid., p. 403. Grifo nosso.

4 Ibid., p. 404.

à “expectativa de felicidade e surge da influência necessária que as ações exercem sobre a felicidade presente ou futura.”⁵

Por esse caminho, Gay pode recuperar um aspecto importante da conduta moral: o fato de que a escolha moral é realizada por agentes racionais e livres; sendo dispensável, portanto, a idéia de um instinto natural em preferir a ação moral. O agente é capaz de, mediante um cálculo de conseqüências e da estimativa e consideração da contribuição esperada de uma ação para a sua felicidade e para a felicidade dos demais, decidir sobre a moralidade ou não da ação. Esse é o traço distintamente utilitarista da estrutura teórica montada por John Gay.

Desse modo desloca-se o debate: dos modos de conduta, e traços de caráter desejáveis em si mesmos, para as escolhas dos agentes e as conseqüências das suas ações. Uma vez alterado o eixo do tratamento da questão da moralidade era preciso redefinir os conceitos de obrigação e aprovação no âmbito dessa nova abordagem.

Quanto à obrigação, Gay parece não ver problemas na maneira como os diferentes autores haviam definido o caráter obrigatório das virtudes. Para ele, ocorre apenas que esses autores não teriam percebido que os diferentes critérios sugeridos por eles são extraídos da investigação de casos particulares, ou seja, a diversidade de critérios apontados pelos moralistas reflete apenas os diferentes graus de generalidade com que cada autor define a obrigatoriedade das normas morais.

Desse modo, segundo o grau de generalidade:

“Esta obrigação pode ser considerada de quatro formas de acordo com a maneira como ela é induzida (*induced*): Primeiro aquela obrigação que surge da percepção das conseqüências naturais das coisas, isto é, as conseqüências das coisas agindo de acordo com as leis fixadas da natureza, pode ser chamada *natural*. Segundo, aquela que surge do mérito ou demérito, causando a estima e a consideração (*favor*) dos nossos semelhantes, ou o contrário, é geralmente denominada *virtuosa*. Terceiro, aquela que surge da autoridade do magistrado civil, [obrigação] *civil*. Quarto, aquela que surge da autoridade de Deus, [obrigação] *religiosa*.”⁶

A superioridade das obrigações derivadas da autoridade de Deus é justificada pelo recurso ao argumento racionalista da universalidade. Pois essas são “obrigações que se aplicam a todos os casos”, uma vez que “é Deus quem, em última instância, pode tornar o ser humano feliz ou miserável”. Se o nível mais geral da obrigação da virtude corresponde à autoridade de Deus, a vontade de Deus é então o critério geral da virtude. E se a

5 Ibid., p. 404.

6 Ibid., p. 404.

vontade de Deus é a felicidade das suas criaturas, então estamos obrigados a promover a felicidade da humanidade.

Tendo identificado os aspectos principais da idéia de virtude e o seu critério geral, a questão que surge é: como saber exatamente o que nos recomenda a vontade de Deus quando temos que decidir num caso particular? Como podemos saber se aquilo sobre o qual estamos a decidir contribui de fato, ou não, para a felicidade da humanidade? Como podemos saber se existe a adequação (*fitness*) ou a inadequação (*unfitness*) de uma certa ação particular para com a vontade de Deus? De acordo com Gay, essas são questões que se resolvem pela experiência e pelo uso da razão, da “nossa percepção da inconveniência” das coisas quando elas ocorrem e da nossa capacidade de “antecipar essas inconveniências, analisando as conseqüências”. Aqui Gay partilha claramente da concepção de razão cuja função é atestar a “adequação” das coisas.

A estrutura montada por Gay não seria uma teoria de todo utilitarista se ele, tal como Hutcheson, se mantivesse atrelado à tese de que a questão da escolha coloca-se posteriormente à da aprovação moral. Embora, deve-se ressaltar, em Hutcheson a escolha é reconhecida como central no que diz respeito à determinação do grau de moralidade das ações.

1.3 A aprovação moral

A análise relativa à aprovação moral torna-se mais difícil na medida em que Gay precisa explicar como a noção de senso moral pode ser construída a partir do princípio da associação das idéias. Por que o sentimento de aprovação moral não é instintivo, como havia pensado Hutcheson, mas repousa sobre um princípio fundamental que pode ser completamente apreendido pela razão? Gay inicia apresentando uma concepção hedonista da natureza humana: os seres humanos são criaturas sensíveis capazes de sentir prazer e dor, capazes de antecipar o prazer e a dor de conseqüências futuras das ações e, também, capazes de conhecer e controlar as causas dessas ações e, “portanto aptos a evitar um [a dor] e a buscar o outro [o prazer].” Assim como não é indiferente ao prazer e à dor, o ser humano também não o é em relação às coisas que provocam tais sensações, mas ele as busca ou as evita segundo as tendências desses objetos. Dessa concepção de natureza humana segue-se que:

“Aquilo que ele [o agente] busca por sua própria causa, o qual é apenas prazer, é chamado um *fim*; aquilo que ele apreende como sendo apto a produzir prazer, ele o chama *bem*, e o aprova, isto é, o considera um meio adequado para obter o seu fim, e, portanto, o considera um objeto de escolha (...) E esse *bem* e *mal* não são apenas simplesmente aprovados, ou o contrário; mas sempre que observados na imaginação (uma vez que o ser humano possui a capacidade de imaginar-se existindo num tempo futuro, e manter-se interessado no seu bem-estar tanto quanto agora) eles possuem

um prazer ou dor presentes anexados a eles, proporcionais àquilo que se seguiria deles na vida (*existence*) real; esse prazer ou dor que surge de um provável prazer ou dor futuros é adequadamente chamado *paixão*, e o conseqüente desejo, *afecção* (*affection*).

E, assim como a reflexão sobre o prazer faz surgir em nossas mentes um desejo por ele, e, sobre a dor, uma aversão a ela (...) da mesma forma, na reflexão sobre o bem e o mal, os mesmos desejos e aversões são excitados, são classificados em *amor* e *ódio*. Das variadas modificações do amor e do ódio surgem todos aqueles outros desejos e aversões que são confusamente denominados *paixões* e *afetos*; normalmente pensa-se que são originalmente implantados na nossa natureza, como o poder da percepção sensível do prazer e da dor.⁷

A aprovação decorre da identificação de algo como sendo um meio ao fim último da moral, que é a felicidade da humanidade. A disposição ou inclinação (*affection*) não é nada senão o desejo que surge à imaginação quando antecipamos o prazer da realização ou obtenção de um bem, isto é, algo capaz de produzir prazer. Gay pondera que a felicidade, entendida como “a soma dos prazeres”, depende da contribuição de tudo aquilo que podemos identificar como sendo capaz de produzir prazer; portanto, a felicidade requer a aprovação e a inclinação do agente em relação aos objetos sobre os quais temos controle, se o possuímos, e em relação às ações ou omissões de outros agentes racionais cujas decisões não estão sobre o nosso controle.

Essa seria, de acordo com Gay, a origem das nossas aprovações morais, mas resta-lhe ainda mostrar como e por que a busca pela felicidade própria não é incompatível com a conduta moral de promover a felicidade dos outros.

1.4 Reconciliando felicidade privada e benevolência

O fato de os agentes serem capazes de guiar suas próprias decisões e de agir em busca de determinados fins particulares implica que suas emoções e aprovações em relação aos outros agentes são distintas. Além disso, embora todos busquem com suas ações a mesma coisa como fim (a felicidade), existem diferentes meios para se atingir esse fim; cada um desses meios fará surgir diferentes desejos na imaginação desses agentes. E, na medida em que a felicidade de cada agente depende das ações e decisões dos demais, todos têm uma participação ativa (consciente ou não) na promoção da felicidade de cada um dos agentes em particular.

Considerando que todos os agentes racionais anseiam pela necessária coordenação das suas vontades e que a felicidade de cada um depende da felicidade dos demais, então nós aprovamos qualquer atitude capaz de

7 Ibid., p. 406.

alcançar ou que promova em alguma medida esse acordo. Mas o único meio de que dispomos para estimular os demais agentes a promover a nossa felicidade particular é a anexação de prazer àquelas ações que contribuem para a coordenação dos interesses. Dessa forma, a aprovação moral de um agente racional como um meio para a felicidade é diferente da aprovação de qualquer outro meio porque ela implica também na aprovação do empenho do agente em promover a felicidade. A aprovação moral que sentimos em relação ao autor de uma ação benevolente, como havia constatado Hutcheson, é explicada da seguinte forma: “porque nós aprovamos” (aquilo que é um meio para a felicidade), “nós também desejamos” (esse meio) e, por isso, desejamos a felicidade de qualquer agente que se tenha empenhado em promover a felicidade de outros; e “o fundamento dessa aprovação e dessa estima é chamado o mérito de um agente”.

Por essa análise não há qualquer incompatibilidade entre o mérito e as ações de um agente racional em favor da sua felicidade privada. Segundo Gay, aqueles que afirmam que o mérito é inconsistente com o agir moral em favor da felicidade própria falham por não distinguirem entre o fim último de todas as ações e o fim ou finalidade secundária de uma ação. Embora a felicidade seja o fim último das ações em geral, uma ação possui um fim particular na medida em que ela leva à obtenção de algo em particular, a coisa objetivada pela ação, “aquilo que se possuíssemos nós não seríamos levados a praticar a ação”. Normalmente é esse fim particular da ação que as pessoas consideram como o fim da ação. O fim de toda ação é a felicidade, mas cada ação possui uma finalidade em particular. Por isso, perguntar pela razão da ação é perguntar por essa finalidade particular, pois “nenhuma razão pode ser atribuída àquilo que é um fim último”.

Ao contrário de Hutcheson, John Gay não vê incompatibilidade entre a benevolência e a felicidade privada. Toda vez que a felicidade do outro é o fim de uma ação particular essa ação é meritória. Contudo, ele observa, quando um agente busca com uma ação algo distinto da felicidade e faz disso o único motivo da sua ação ainda que essa ação promova a felicidade de outros, ela não é digna de mérito. Mas, se, ao contrário, o único motivo de uma ação for a promoção da felicidade do outro, ainda que como um meio para obter consideração (*favor*), e, dessa forma, tornar o outro subserviente à sua própria felicidade como um fim último, isso não diminui em nada a obrigação dos outros em reconhecer o seu mérito, embora se saiba que esse agente promove a felicidade do outro apenas porque esse é um meio para a sua própria.

Qualquer coisa que represente um meio (voluntário, uma pessoa, ou involuntário, um objeto inanimado) para a nossa felicidade, quando apreendido pela mente, provoca a emoção de amor e ódio e as combinações das diferentes formas dessa emoção resultam nos diferentes afetos e

paixões humanas (amor, ódio, generosidade, ambição, honra, vergonha, benevolência, etc.). Grande parte das paixões, principalmente as similares à ambição, que são as mais fortes, surgem da apreensão da estima como um meio para a felicidade. Pois, se a nossa felicidade depende do comportamento dos outros e se esse comportamento depende principalmente da estima que nos é conferida pelos outros, verifica-se que adquirir ou perder a estima implica em obter ou perder a felicidade. Na opinião de Gay, as emoções ou afecções consideradas morais não são e não podem ser inconsistentes com a felicidade privada, ao contrário, elas são bastante consistentes, tendo em vista que são meios para a felicidade, pois todas elas são maneiras de se demonstrar consideração ou dano em relação à forma como as ações das outras pessoas afetam a nossa própria felicidade.

1.5 Os mecanismos da aprovação imediata

John Gay entende que sua teoria deve ainda responder à seguinte objeção: toda vez que um agente se depara com uma situação moral ele tende a aprová-la ou desaprová-la de forma imediata, sem estabelecer qualquer relação com a forma como isso afeta ou não a sua felicidade privada; e, quando considera, algumas vezes, não encontra qualquer relação entre essa aprovação e a sua felicidade privada; outras vezes, mantém a aprovação mesmo quando conclui que a sua felicidade será diminuída. A justificação de por que ele deveria agir assim não pode servir de razão para o agente, pois “se ele nunca pensou nessas razões, elas não são razões para ele”:

“Essas razões posteriores, portanto, mostram mais a sabedoria e a providência do nosso Criador em implantar em nós o poder dessas aprovações imediatas e dessas afecções públicas, do que alguma descrição satisfatória das suas origens. E, portanto, estas afecções públicas e esse senso moral, são bastante independentes da felicidade privada, e na realidade agem sobre nós como instintos”.⁸

A questão que se coloca para o agente é saber por que aprovamos imediatamente e não por que devemos agir dessa forma. Em resposta a essa objeção, Gay argumenta que embora seja correto que nós aprovamos imediatamente a ação moral, não é verdade que essa aprovação seja algum tipo de idéia inata ou de instinto. O caráter imediato da aprovação moral seria fruto das limitações da compreensão humana e, em função disso, também do hábito de empregarmos nas nossas decisões certas verdades presumidas. Normalmente, nas nossas avaliações, nós não temos em mente o fim último das ações, pois quando percebemos que algo conduz ao fim

8 Ibid., p. 410.

último (a felicidade), prontamente o convertemos em um fim particular e passamos a considerá-lo como um princípio absoluto, um axioma, e não como um princípio substituto. Daí a tendência de considerá-lo uma idéia inata ou um princípio de ação instintivo. Então:

“O caso realmente é esse. Nós primeiro percebemos ou imaginamos algum bem real, isto é, algo adequado para promover a nossa felicidade natural, naquelas coisas que nós amamos e aprovamos. E nós incorporamos prazer àquelas coisas. Como consequência, essas coisas e o prazer são tão unidos e associados em nossas mentes, que um não pode apresentar-se sem que o outro também ocorra. E a associação [entre o prazer da coisa e a felicidade], ao contrário, permanece mesmo depois que aquela primeira coisa que os colocou em conexão esteja bastante esquecida, ou talvez já não exista.”⁹

Esse poder de associação das idéias permite que as nossas paixões e afecções se ampliem em intensidade e duração e possam também ser transferidas para outros objetos diferentes daquele que originalmente tínhamos considerado. Além disso, nem sempre as associações têm origem na nossa mente, elas podem ser aprendidas pela observação de pessoas que anexam prazer a certas ações e pela imitação quando se adotam os mesmos princípios de ação daqueles que admiramos ou dos quais esperamos estima.

1.6 A herança lockeana

A teoria moral de John Gay em grande medida consiste numa aplicação rigorosa de alguns dos pressupostos centrais defendidos por John Locke. Como Locke, Gay recusa a hipótese das idéias inatas ou alguma faculdade moral instintiva. A base dessa recusa repousa sobre a tese partilhada por ambos de que as idéias morais correspondem a modos mistos (*mixed modes*), isto é, são idéias complexas formadas a partir da combinação de idéias simples de vários tipos. Os modos simples correspondem a certas qualidades fundamentais, tais como: espaço, tempo, prazer, dor e liberdade (potência). O modo refere-se às formas como percebemos às coisas, as maneiras como elas nos afetam, e através das quais descrevemos ou avaliamos a realidade (daí a insistência numa concepção hedonista da natureza humana).¹⁰

O fato de as idéias complexas serem produções particulares de cada mente e, portanto, de não possuírem um mesmo referencial faz com que os termos empregados para representar tais idéias dificilmente possam ser compreendidos de um mesmo modo; o que torna impossível conhecer a

9 Ibid., p. 411.

10 Cf. Camps, Victoria. “Locke”. Em: *História de La Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. V. 2: Ética Moderna. p. 159.

essência dessas idéias. Na visão de Locke, a linguagem humana e o campo da linguagem moral, em particular, permitem que se estabeleçam definições, qualificações e distinções segundo os objetivos e conveniências de cada um. Isso conduz Locke à defesa de um nominalismo em relação às idéias complexas: não é possível a identificação da essência real que constitui essas idéias.

Na visão mais otimista de John Gay, se fizermos a concessão de acreditar na sinceridade e na franqueza dos teóricos morais quando estes sugerem as diferentes definições de virtude, então podemos, ainda que precariamente, buscar estabelecer uma definição comum compatível com as diferentes definições que são oriundas da experiência particular de cada um. O passo adiante que Gay dá em relação à posição de Locke consiste na suposição de que haveria uma certa honestidade e sinceridade por parte dos teóricos morais que o antecederam quanto à tarefa a que se propunham, isto é, encontrar a essência da idéia de virtude. Gay supõe que nenhum desses teóricos morais estava interessado em propor uma definição que representasse algum outro interesse ou propósito não explicitado.

A teoria moral de John Gay é uma resposta ao desafio colocado por Hutcheson contra os racionalistas: se a noção de conformidade com a razão se refere a um tipo de razoabilidade decorrente de alguma idéia original de bem moral, aqueles que sustentam tal tipo de conformidade devem ser capazes de explicar como essa idéia pode determinar a moralidade da escolha ou da aprovação anteriormente a algum senso. Para Gay, assim como para Locke, a idéia original correspondente à noção de bem moral é exatamente a idéia de felicidade como a soma de prazer. Gay não só mostra como essa idéia determina a moralidade da escolha e de que forma ela está implicada na idéia de aprovação moral, como também explica, através da teoria das associações das idéias e impressões, por que alguns autores “engenhosos” são levados a supor a existência do senso moral.

2. SOBRE A RELAÇÃO ENTRE AS TEORIAS MORAIS DE DAVID HUME E JOHN GAY

2.1 A crítica comum à teoria do senso moral de Hutcheson

Nesta seção vamos explorar a hipótese de uma possível continuidade entre as teorias de John Gay e de David Hume. Nos propomos a analisar comparativamente a teoria moral e psicológica de Hume e a teoria de John Gay e os objetivos serão: primeiro, destacar algumas similaridades entre os dois autores no que se refere ao conteúdo das suas teorias; segundo, apontar algumas das principais diferenças e pontos de desacordo; e, terceiro, verificar do ponto de vista cronológico a razoabilidade da conjectura acerca da continuidade entre John Gay e David Hume.

Ao procedermos ao exame das similaridades entre as teorias de Gay e Hume, estaremos comparando excertos de dois textos bastante distintos: serão as poucas páginas do texto de John Gay, *Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, com os livros II e III do *Treatise of Human Nature* de David Hume. Embora a disparidade do tamanho e a diferença de objetivos dos autores dificultem um cotejamento rigoroso dos textos no que diz respeito ao encadeamento lógico das idéias e dos temas, procuramos subsidiar a exposição das similaridades introduzindo informações adicionais e alguns comentários. Pretende-se ressaltar os pontos de concordância e semelhança entre os dois autores examinando alguns aspectos, como o posicionamento teórico, os pressupostos, as questões exploradas e o conteúdo das teorias propostas.

Um primeiro ponto a se considerar no exame das similaridades das teorias de Gay e Hume refere-se ao posicionamento desses autores frente à teoria do senso moral de Hutcheson. John Gay e David Hume partilham com Hutcheson pelo menos três idéias principais: a associação das idéias, as paixões como o impulso original das ações e a idéia de um senso moral que aprova as ações morais. As duas primeiras já haviam sido defendidas por Locke e recebem, como veremos ao longo dessa seção, de cada um dos autores uma interpretação e um uso particular na estrutura das suas teorias. Mas, no diálogo de Gay e Hume com Hutcheson o aspecto principal e controverso é sem dúvida a idéia de senso moral.

John Gay e David Hume concordam com a tese de Hutcheson de que as ações morais são aprovadas por um certo “senso moral”. Essa é uma das principais teses defendidas por David Hume. Em várias passagens do livro 3 do *Treatise (Of morals)*, o autor afirma que a aprovação moral depende de um senso moral, mas ele a faz de um modo bastante claro na seção 2, parte 2, cujo título é: “*Distinções morais derivadas de um senso moral*” (em contraposição ao que ele havia discutido na seção primeira: “*Distinções morais não derivadas da razão*”).¹¹ John Gay por seu turno, comentando a teoria de Hutcheson, diz que “o engenhoso autor [Hutcheson] (...) corretamente infere a necessidade de um senso moral” que aprova imediatamente as ações.¹²

John Gay e David Hume têm as mesmas discordâncias em relação à teoria de Hutcheson. Embora retenham a tese de que o que nos move à ação são as percepções de prazer, ambos rejeitam a idéia de um senso moral que aprova apenas o suposto motivo de benevolência das ações morais, como havia proposto Hutcheson. Rejeitam também o apelo que esse autor

11 No original o título da seção 1 é: “Moral distinctions not deriv'd from reason”; e o da seção 2: “Moral distinctions deriv'd from a moral sense”. Cf. Hume, David. “A Treatise of Human Nature”. Em: T. H. Green; T. H. Grose (Ed.). *David Hume: Philosophical Works*. 4 v. Londres: 1886. Reimpresso por: Scientia Verlag Aalen, 1992. V. 2. [1739-1740]. [livro 3, parte 1, seções 1 e 2]. pp. 233 e 246.

12 Cf. Gay, op. cit., p. 402.

faz aos “instintos” para explicar o senso de dever das ações morais, isto é, a idéia de que o ser humano possui certas “disposições práticas” fundadas na benevolência que foram “originalmente implantadas na nossa natureza pelo seu grande autor”.¹³

Para John Gay se o apelo às idéias inatas, pelas quais sabemos a cada momento o que devemos fazer, não é suficiente para explicar o nosso senso de dever (moral) em relação a certas ações é porque, de fato, existe uma aprovação moral que é anterior a qualquer reflexão; tampouco apelar para certas “qualidades ocultas” como a de um “senso moral” resolveria a questão. A esse respeito John Gay comenta: “... ele [Hutcheson] supõe que estão implantados em nós [a aprovação do motivo moral das ações e o senso de dever] como instintos, independentes da razão, e anteriores à instrução”.¹⁴

Se o senso moral aprova os motivos benevolentes das ações e esse é o critério da moralidade, Hutcheson precisa explicar, para além da idéia de “instintos morais”, como esse motivo de benevolência está relacionado com o conjunto daquilo que consideramos os nossos deveres morais. O que John Gay parece sugerir na sua crítica é que Hutcheson estaria violando o “princípio da economia”¹⁵ ao propor a existência de uma faculdade especial, um senso moral, sem antes explorar de que modo essa aprovação moral poderia estar associada à nossa percepção sensível, natural e direta de prazeres e dores.

Como vimos anteriormente, embora Hutcheson concordasse com a idéia de que existe uma conexão entre a felicidade e as percepções de prazer, ele supôs que aquelas percepções decorrentes das ações guiadas por motivos naturais (motivos de auto-interesse) seriam insuficientes para assegurar a máxima felicidade. A felicidade dos motivos naturais precisaria ser complementada com uma parcela decorrente da percepção de um tipo especial de prazer proporcionado pelo motivo moral das ações: a benevolência. Portanto, haveria uma dicotomia entre motivos naturais e os motivos morais (motivos de benevolência) e, ainda, a natureza humana estaria dotada de uma capacidade “instintiva” para aprovar as ações morais e agir de forma benevolente.

Para John Gay, a teoria de Hutcheson não estava de todo errada, apenas era insuficiente; por isso ele diz que o “engenhoso autor”, ao considerar os princípios práticos de ação como instintos, “parou muito antes... quando

13 Cf. Hutcheson, Francis. “An Inquiry concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good”. Em: L. A. Selby-Bigge (Ed.). *British Moralists*. Oxford: 1897. V.1. (Past Masters Series, cópia eletrônica. Charlottesville: IntelLex Corporation, 1997). [Londres: 1726]. [seção 7]. p. 155.

14 Cf. Gay, op. cit., p. 401.

15 O “princípio da economia” ou “a navalha de Ockham” diz que “as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade”. Cf. verbete: “a navalha de Ockham”. Em: Simon Blackburn. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução por: Murcho, D., Galvão, P. et al. Consultoria à edição brasileira: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1994.

ele poderia tê-los investigado muito mais até o verdadeiro princípio de todas as nossas ações, nossa própria felicidade”.¹⁶ Hutcheson não teria explorado até às últimas conseqüências a sua teoria, teria interrompido a sua busca ao constatar que os motivos de benevolência estão na base da maioria das nossas noções morais. Gay vai adiante e explica a falha de Hutcheson argumentando que o ser humano tem uma propensão a interromper as investigações quando encontra certas verdades, então, as toma como verdades absolutas (os princípios práticos de ação) quando na realidade não o são. Ele diz: “nós somos capazes de imaginá-las não como realmente são, princípios substitutos, mas, princípios em si mesmos.”¹⁷

A crítica de Hume a Hutcheson surpreendentemente segue a mesma linha proposta por Gay. Assim como Gay, ele aponta para o fato de que os teóricos do senso moral interrompem as investigações e não explicam por que e como a contemplação de um certo tipo de prazer leva à aprovação moral. Num trecho do livro III do *Treatise* no qual considera as limitações das teorias racionalistas e da teoria do senso moral, Hume descreve (com certa ironia) a posição do teórico do senso moral nos seguintes termos:

“Ter um senso de virtude não é nada senão sentir uma satisfação de um tipo particular na contemplação de um caráter. O mesmo sentimento constitui o nosso louvor e a nossa admiração. Nós não vamos adiante e nem investigamos as causas da satisfação.”¹⁸

Também o argumento que Hume emprega para evidenciar a insuficiência da teoria de Hutcheson é idêntico ao de John Gay. Isto é, destaca o fato de que o apelo que Hutcheson faz aos instintos para explicar o senso de dever é semelhante ao apelo às idéias inatas e ainda é preciso buscar um princípio mais geral (que Gay afirma explicitamente ser a felicidade) ao invés de supor “instintos originais”:

“...pode-se questionar de um modo geral, em relação a essa dor ou prazer, que distingue o bem e o mal, *De qual princípio ela é derivada e de que modo ela surge na mente humana?* A isso eu respondo, primeiro, que é um absurdo imaginar que, em cada caso particular, esses sentimentos são produzidos por uma qualidade original e uma constituição primária. **Pois como o número de deveres é, de certa forma, infinito, é impossível que os nossos instintos originais se estendam a cada um deles** e que a nossa primeira infância imprima na mente humana toda aquela variedade de preceitos que estão contidos no mais completo sistema de ética. É necessário, portanto, resumir estes impulsos primários, e encontrar alguns princípios mais gerais, sobre os quais todas as nossas noções morais estão baseadas.”¹⁹

16 Gay, op. cit., p. 402.

17 Ibid., p. 411.

18 Hume, op. cit., p. 247. (livro 3, parte 1, seção 2).

19 Ibid., p. 249. (livro 3, parte 1, seção 2). Grifo nosso.

Tanto John Gay quanto Hume estão alegando a necessidade de se explorar a possibilidade de uma explicação das emoções ou afecções morais com base na capacidade humana para perceber os prazeres sensíveis antes de se apelar para certas capacidades instintivas.²⁰ Portanto, John Gay e David Hume propõem-se a tarefa comum de oferecer uma explicação para a aprovação moral e o sentimento de dever das ações morais, sem supor faculdades especiais ou qualidades ocultas.

Há ainda na crítica comum de Gay e Hume a Hutcheson um aspecto que talvez também possa ser considerado nessa comparação das similaridades, muito embora não seja tão explícito quanto o conteúdo da crítica a Hutcheson. Como vimos anteriormente, Hume rebate a tese de Hutcheson de que a qualidade distintiva das ações morais é a benevolência, argumentando que não podemos observar nas nossas ações guiadas por motivos de justiça, lealdade e obediência às promessas, qualquer motivo benevolente direto; nem mesmo motivos de auto-interesse, visto que normalmente essas ações são contrárias aos nossos interesses mais imediatos. Essa mesma crítica parece já estar implícita no texto de Gay quando, por exemplo, ele comenta:

“... assim como alguns homens imaginaram as idéias inatas porque se esquecem como elas chegam a eles; **outros apontaram quase tantos instintos quantos princípios de ação que existem.** E eu não posso senão me espantar por que o senso pecuniário, um senso de poder e facção, etc. não são mencionados, assim como o senso moral, o de honra, o de ordem e alguns outros.”²¹

Aqui Gay cita “o senso moral, o de honra, o de ordem e alguns outros” numa referência explícita à seção 5 do *An Inquiry concerning Moral Good and Evil* na qual Hutcheson tenta mostrar que essas emoções ou afecções práticas são “originalmente implantadas em nós”.²² Gay acusa Hutcheson de ter deixado de fora uma outra classe de afecções que não tem um motivo direto de benevolência (o senso pecuniário, o senso de poder e facção, etc.).²³ Pode-se perceber já implícita nesse trecho a mesma crítica formulada por Hume.

20 Para uma evidência textual de que Hume está aqui empregando o mesmo argumento que John Gay, confronte-se o trecho grifado acima com o trecho sublinhado na citação do texto de John Gay feita a seguir.

21 Gay, op. cit., p. 411. Grifo nosso.

22 Hutcheson, op. cit., p.127. O título da seção 5 é: “Uma confirmação adicional de que nós temos disposições práticas para a virtude implantadas na nossa natureza; conjuntamente com uma explicação do nosso instinto de benevolência nos seus vários graus; com os motivos adicionais de interesse, nomeadamente: honra vergonha e piedade”.

23 Curiosamente esses são alguns motivos aos quais Hutcheson não consegue associar em todos os casos o princípio não-moral do auto-interesse; o autor apenas reconhece em algumas circunstâncias a utilidade desses motivos, mas nega que possam ser considerados motivos virtuosos ou moralmente louváveis.

A seguir destacaremos algumas similaridades entre as teorias de Hume e John Gay quanto à forma como ambos explicam a aprovação e a motivação para a ação a partir do estudo das paixões e dos mecanismos mentais envolvidos.

2.2 As semelhanças entre as teorias

John Gay diz que um bem moral é tudo aquilo que nós aprovamos e reconhecemos como um meio para a nossa felicidade, tudo “aquilo que nós apreendemos como sendo capaz de nos proporcionar prazer”.²⁴ Hume diz, por exemplo, que distinguimos o bem e o mal morais por serem “impressões de prazeres e dores particulares”.²⁵

John Gay sustenta que, quando algo é aprovado, e portanto, é reconhecido como um bem, ele é também apreendido ou percebido na imaginação e se apresenta juntamente com uma “percepção de prazer”. E, essa percepção de prazer anexada ao objeto imaginado (objeto apreendido como idéia) é “proporcional àquela que esse bem produziria se existisse”. Assim, de acordo com John Gay, o prazer esperado que surge da contemplação do bem é a *paixão*; e o *desejo* de perseguir esse prazer é a nossa afecção (*affection*). E, ainda: assim como a reflexão sobre o prazer faz surgir em nossas mentes um desejo por esse prazer, também a reflexão sobre o bem ou o mal, isto é, sobre o objeto que representa o bem ou o mal, “faz surgir os mesmos desejos e aversões”.

Hume é muito mais minucioso que John Gay e, antes de apresentar a sua teoria acerca da aprovação moral, ele constrói uma completa teoria das paixões para suportá-la. Ele inicia sua exposição distinguindo as percepções da mente em impressões: percepções que se apresentam com uma certa “força e vivacidade” como são “as sensações, paixões e as emoções nas suas primeiras aparições na alma”; e, *idéias*: as “imagens fracas” associadas a essas impressões que se apresentam no pensamento e no raciocínio. As impressões podem ser *originais*, derivadas diretamente dos sentidos e anteriores a qualquer “percepção da alma” (os prazeres e dores físicos); ou, então, *secundárias* ou *reflexivas*, aquelas que surgem das impressões originais de uma forma imediata ou pela interposição da sua idéia. Os prazeres físicos são a origem de muitas paixões sentidas e consideradas pela mente, mas estas surgem espontaneamente e são independentes de qualquer pensamento ou reflexão anterior. As impressões

24 Essa afirmação de John Gay deliberadamente contradiz a posição defendida por Hutcheson de que, em virtude da dicotomia entre o motivo de benevolência e o motivo de auto-interesse ou amor-próprio, a aprovação do bem moral é de um tipo peculiar, distinta portanto da aprovação de um bem natural, isto é, da aprovação de algo que nos causa uma percepção de prazer, cuja posse representa uma vantagem particular. Cf. Hutcheson, op. cit., p. 155.

25 Hume, op. cit., (livro 3, parte 1, seção 2), p. 247.

reflexivas podem ser calmas como aquelas do senso de belo ou violentas como o amor e o ódio, tristeza e alegria, orgulho e humildade.

Embora a forma sintética e o modo breve com que Gay apresenta as suas idéias impossibilite uma interpretação segura, parece claro que, como Hume, ele também distingue o “objeto” (que representa o bem moral) da “percepção de prazer” ou sensação que esse objeto provoca; bem como, a “idéia” (ou imagem) que formamos desse objeto na mente, daquela “impressão” de prazer que ela (a idéia) traz anexada.

Para John Gay os desejos e aversões que surgem da reflexão sobre o bem e o mal são o *amor* e o *ódio*. Quando aplicados aos objetos inanimados, são chamados de esperança e medo, desespero e o seu oposto. Quando considerados em relação aos agentes racionais, são: o amor, o ódio, a gratidão, a generosidade, a ambição, o orgulho, a honra, a vergonha, a ira, a inveja, a benevolência, etc.²⁶

As paixões elencadas por John Gay compreendidas nessas duas classes são curiosamente coincidentes com aquelas apontadas por Hume como compreendidas nas classes das paixões diretas, aquelas que surgem imediatamente pela apreensão do bem e do mal, do prazer e da dor, por exemplo: desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, medo, desespero e segurança; e, na classe das paixões indiretas, aquelas que surgem dos mesmos motivos, mas envolvem ainda outros aspectos, por exemplo: orgulho, humildade, amor, ódio, inveja, piedade, malícia, generosidade, etc.

O mecanismo de formação das paixões envolve, segundo Hume, três “propriedades da natureza humana”: (a) “a associação das idéias”, a propriedade da mente de, ao se apresentar à imaginação uma idéia, fazer surgir imediatamente uma outra idéia contígua, semelhante ou derivada; (b) a “associação das impressões”, a propriedade pela qual as impressões semelhantes se atraem e se unem e sempre surgem à mente unidas e (c) a propriedade que consiste nos efeitos de assistência, ativação e transição de idéias e impressões quando da conjunção das duas propriedades anteriores. São esses os mecanismos que nos levam, segundo Hume, a aprovar a virtude e a desaprovar o vício.

Por isso, a aprovação moral nada mais é do que a percepção de uma satisfação original provocada pela contemplação de certos tipos de caráter e ação. O fundamento da moralidade são, portanto, “prazeres e dores decorrentes da expectativa de alguma perda ou vantagem”. Expectativa essa que surge ao contemplarmos os “nossos caracteres ou os de outros”. Disso “segue-se que todos os efeitos da moralidade, entre eles as paixões, devem ser derivados do mesmo prazer e dor”.²⁷

26 Gay, op. cit., pp. 408-409.

27 Hume, op. cit., (livro 2, parte 1, seção 7) p. 93.

Compare-se essa teoria e os mecanismos propostos por Hume com as idéias de John Gay acerca da aprovação moral. Tem-se a impressão de que a teoria de Hume corresponde ao desenvolvimento, bastante aprofundado e detalhado, das idéias colocadas por John Gay. E essa conjectura é reforçada quando examinamos e comparamos algumas outras passagens dos textos desses autores. Abaixo seguem alguns exemplos textuais que identificamos.

Quando John Gay examina uma possível objeção à sua teoria – hipoteticamente formulada por um teórico do senso moral e baseada no fato de que a aprovação moral é imediata e anterior a qualquer raciocínio, ele responde argumentando que embora essa aprovação seja imediata não é verdade que ela seja instintiva. E sugere que essa aprovação resulta do hábito e do poder da associação das idéias e impressões:

“O caso realmente é esse. Nós primeiro percebemos ou imaginamos algum bem real, isto é, algo adequado para promover a nossa felicidade natural, naquelas coisas que nós amamos e aprovamos. E nós incorporamos prazer àquelas coisas. Como consequência, essas coisas e o prazer são tão unidos e associados em nossas mentes, que um não pode apresentar-se sem que o outro também ocorra. E a associação [entre o prazer da coisa e a felicidade], ao contrário, **permanece mesmo depois que aquela primeira coisa que os colocou em conexão esteja bastante esquecida, ou talvez já não exista.**”²⁸

Compare-se o trecho acima com a forma como Hume explica por que temos um senso de obrigação para com as virtudes artificiais, aquelas que não têm um motivo direto de utilidade para o agente; por exemplo, o caso particular da lealdade:

Existe um princípio da natureza humana, frequentemente mencionado por nós, segundo o qual os homens estão fortemente atrelados às regras gerais, e que nós levamos nossas máximas para além das razões, que primeiro nos induziram a estabelecer tais máximas. Onde os casos são similares em muitas circunstâncias, nós somos capazes de colocá-los em pé de igualdade, sem considerar, que eles diferem em muitas circunstâncias materiais, e que a semelhança é mais aparente do que real. Talvez se possa pensar, portanto, que no caso da lealdade **a nossa obrigação moral de dever não cessaria, mesmo que aquela obrigação natural de interesse, que é a sua causa, tenha cessado.**²⁹

Do confronto dos trechos que apresentamos acima podemos concluir que o tipo de mecanismo mental que Hume está empregando para explicar as

28 Gay, op. cit., p. 411. Grifo nosso.

29 Hume, op. cit., (livro 3, parte 2, seção 9) p. 314. Grifo nosso.

obrigações e a aprovação das virtudes artificiais coincide em grande parte com o que John Gay apresenta. A diferença parece residir apenas no grau de generalidade. Note-se ainda a semelhança quanto ao conteúdo das duas citações e até mesmo em relação à estrutura das frases, em especial das frases finais.

Retornando ao texto de John Gay, ainda na seção em que o autor formula a resposta àquela objeção, ele acrescenta as seguintes considerações acerca das propriedades da associação:

“... nós descobrimos essa força da associação tão grande não apenas para transportar nossas paixões e afecções para além dos seus limites, no que diz respeito à intensidade e duração mas também que ela [a associação] é capaz de transferi-las [as paixões e as afecções] a objetos impróprios, e tais que são de natureza bem diferente daqueles para os quais a nossa razão as tinha primeiramente direcionado.”³⁰

O que John Gay está afirmando é, na essência, o mesmo que David Hume afirma no trecho grifado da citação anterior. Ou seja, ambos atribuem à associação das idéias e das impressões a capacidade de transferir as afecções (ou o senso de dever) a outros objetos diferentes daqueles que ocorreram no momento em que elas surgiram. Essa idéia é central na explicação que Hume oferece para a aprovação das virtudes artificiais.

Ao final da sua *Dissertation*, John Gay escreve:

“Nós nem sempre ... fazemos nós mesmos essa associação, mas aprendemos de outros, isto é, nós anexamos prazer ou dor a certas ações porque nós vemos os outros fazerem isso, e adquirimos os princípios de ação imitando aqueles os quais nós admiramos, ou aqueles dos quais nós obteríamos estima.”³¹

Também Hume, quando discute a idéia de dever que as virtudes artificiais têm associada a elas, atribui à educação e aos artifícios dos políticos um papel importante na transferência desses sentimentos de dever. Ele diz:

“Uma vez estabelecido e reconhecido o interesse, o senso de moralidade quanto à observação dessas regras segue naturalmente, e por si mesmo; embora seja certo, que ele é também ampliado por um novo artifício, e que as instruções públicas dos políticos e a educação privada dos pais contribuem ao nos dar um senso de honra e dever na regulação estrita das nossas ações com relação às propriedades dos outros.”³²

30 Gay, op. cit. p. 412.

31 Cf. Gay, op. cit., p. 412.

32 Cf. Hume, op. cit., (livro 3, parte 2, seção 6) p. 299-300.

2.3 Principais diferenças e desacordos

O principal ponto de desacordo entre as teorias dos dois autores está no fato de que John Gay formula, ao contrário de Hume, uma teoria da obrigação moral pela qual propõe um utilitarismo normativo e teológico. Gay fundamenta a obrigação de promover a felicidade dos agentes racionais (o critério de virtude extraído do consenso entre os homens) supondo a existência de um sistema de sanções. Assim como Locke, Gay assume que não há obrigação se não há uma expectativa de punição e recompensa, portanto se não existe um sistema de sanções. E Gay introduz um aspecto interessante: os sistemas de sanções são hierarquizados segundo o tipo de prazer e dor: as sanções naturais, correspondentes aos prazeres e dores sensíveis; as sanções de virtude (morais), correspondentes aos prazeres da estima e mérito que se origina das nossas relações naturais com outros seres humanos; as sanções civis, correspondentes aos prazeres criados artificialmente pelos homens, isto é, a vontade e a autoridade de um soberano. E, no topo dessa hierarquia, as sanções religiosas, correspondentes aos prazeres relacionados com a autoridade de Deus, de onde se deriva o critério último e imediato da moralidade: a vontade de Deus que é a maior felicidade dos agentes racionais.

Parece que John Gay está sugerindo, em linha com Locke, que uma vez atestada a verdade desse critério último, cada um dos demais sistemas de sanção (na medida em que tendem sucessivamente para o particular) deve ser determinado por aquele que lhe é imediatamente superior. É a partir desse “admitir a superioridade e a autoridade das sanções divinas” que se definem mais claramente os traços utilitaristas da teoria de John Gay; pois, propõe o autor, a correção das nossas ações deve ser avaliada pela razão segundo as conseqüências dessas ações; mais especificamente, segundo a adequação dessas conseqüências àquelas expectativas de prazer determinadas pelos sistemas de sanções.

Não está claro no texto de John Gay qual desses pólos, se a razão que escolhe as ações ou os sentimentos que as aprova, é de fato o que determina o caráter obrigatório da ação. Este confronto entre a obrigação derivada da razão e a aprovação derivada do sentimento é com certeza o ponto de partida da teorização de Hume. Para efeito de exposição e para testarmos a razoabilidade dessa proposição, vamos imaginar que Hume tivesse lido o texto de John Gay.

Hume estava absolutamente convencido de que a razão não pode nos mover à ação, assim a alteração que ele teria de fazer na teoria de John Gay seria rejeitar a tese de que a obrigação é uma determinação da razão. Ao rejeitar essa tese, ele estaria rejeitando também a base teológica, metafísica, na qual estava apoiada a teoria da obrigação de Gay, transferindo para o pólo dos sentimentos os dois aspectos distintivos das virtudes identificados por Gay: a aprovação e a obrigação. Agora, Hume

teria que explicar a obrigação, ou melhor, o sentimento de dever que temos em relação às normas morais e às virtudes. Por isso ele poderia afirmar no *Treatise*:

“Nada pode ser mais real, ou mais relacionado a nós, do que os nossos próprios sentimentos de prazer e incômodo; e se esses são favoráveis à virtude, e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser critério para a regulação da nossa conduta e comportamento.”³³

No caso das virtudes naturais, a explicação para a obrigação é fácil e bastaria seguir o que John Gay havia dito sobre o motivo da ação: admitir que “o ser humano é uma criatura sensível, capaz de prazer e dor”; e, ainda, admitir que “porque nós aprovamos” (o que é um meio para a nossa felicidade), “nós também desejamos”. A dificuldade maior seria explicar as virtudes artificiais que, por não produzirem prazer diretamente, não fornecem um motivo natural ou imediato (uma sanção) para a sua observação. A solução seria encontrada nas propriedades da associação de idéias e impressões que têm como fundamento as nossas “expectativas de prazer e dor” (algo que também havia sido afirmado por John Gay). A teoria das paixões e a teoria moral de Hume corresponderiam a um desenvolvimento da teoria da aprovação moral de John Gay, o aprofundamento de todos aqueles aspectos necessários para explicar a obrigação e a aprovação a partir dos sentimentos e das associações.

2.4 Sobre a passagem do “é” para o “deve”

Um aspecto adicional e esclarecedor dos desacordos entre Hume e Gay revela-nos mais claramente a diferença entre as duas teorias e reforça sobremaneira a conjectura acerca da continuidade e da influência de John Gay sobre Hume: trata-se da famosa passagem do *Treatise* em que é apresentada a “Lei de Hume”.

“Em todos os sistemas morais que encontrei até agora, sempre observei que o autor procede durante algum tempo segundo a maneira ordinária de raciocínio, e estabelece a existência de um Deus, ou faz observações relativas aos assuntos humanos, quando de repente surpreendo-me observando que, ao invés das cópulas proposicionais usuais: ‘é’ e ‘não é’, não encontro mais nenhuma proposição que não esteja articulada por meio de um ‘deve’ ou um ‘não deve’. A mudança é imperceptível, mas é, contudo, de máxima importância. Pois como esse ‘deve’, ou ‘não deve’ expressa uma nova relação ou afirmação, é preciso que ele seja indicado e explicado; e, ao mesmo tempo, que se dê uma razão para aquilo que parece totalmente inconcebível: como derivar essa nova relação de outras que são inteiramente diferentes dela.”³⁴

33 Hume, op. cit., (livro 3, parte 1, seção 1) p. 245.

34 Cf. Hume, op. cit., (livro 3, parte 1, seção 1) pp. 245-246. Trecho citado transcrito de Quinton, Anthony. Hume. Tradução por: J. Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999. p. 48.

Essa passagem tem sido interpretada em dois sentidos: num sentido forte, segundo o qual Hume estaria afirmando a impossibilidade de se derivar juízos morais, valorativos ou prescritivos, de juízos de fato; nenhum *deve* pode ser derivado de um *é*. E, num sentido fraco, segundo o qual ele apenas estaria chamando atenção para o fato de que o referido “autor” não fornece qualquer explicação para a citada mudança, como supostamente o faz a sua teoria e o sistema de Hutcheson, que tentam explicá-la em termos da natureza humana.³⁵

Essa tese do sentido fraco, a respeito das intenções de Hume nessa passagem do livro foi sustentada por Alasdair MacIntyre no seu artigo *Hume on ‘Is’ and ‘Ought’*.³⁶ Contudo ele mesmo reconheceu posteriormente, em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (cap. XV pp. 334-35), como definitiva a posição defendida por D. D. Raphael, segundo a qual, nessa passagem, Hume estaria se referindo a um autor racionalista, mais especificamente a Samuel Clarke. Como apoio a essa última alegação, os comentadores observam que Hume não retorna ao ponto no seu *An Inquiry concerning the Principles of Morals*.

De fato, Hume mantém um diálogo que parece assumir como interlocutores os racionalistas, porém identificamos no texto de John Gay uma passagem que apóia a suposição de que o racionalista em questão não é Samuel Clarke. Considere-se a seguinte passagem da *Dissertation* de John Gay:

“...algumas coisas e **algumas ações são capazes** de produzir prazer, outras dor; **algumas são convenientes**, outras inconvenientes para a sociedade; **algumas são boas** para a humanidade; outras tendem para o detrimento dela; **portanto devem ser escolhidas aquelas que tendem para o bem da humanidade, as outras devem ser evitadas.**”³⁷

Essa parece ser a formulação mais explícita da famosa passagem do “*é*” para o “*deve*” levantada por Hume. Cabe notar que não pudemos identificar em nenhum daqueles autores racionalistas do período uma passagem tão clara quanto a do texto de John Gay.

Se além das semelhanças apontadas entre as teorias dos dois autores, essa passagem do “*é*” para o “*deve*” puder ser aceita como mais uma evidência da conexão entre Hume e John Gay, então poderemos afirmar

35 Ver Raphael, D. D. “Hume’s Critique of Ethical Rationalism”. Em: William B. Todd (Ed.). *Hume and Enlightenment*. Edinburgh: University Press, 1974. Reimpressão: Bristol: Thoemmes Antiquarian Books, 1990. pp. 14-29. Ver também Hursthouse, Rosalind. “Hume: Moral and Political Philosophy”. Em: Stuart Brown (Ed.). *Routledge History of Philosophy*. Londres: Routledge, 1996. (V. 5: British Philosophy and the Age of Enlightenment.). cap. 7, p. 183.

36 *Philosophical Review*, LXVIII, 1959.

37 Gay, op. cit., p. 405. Grifo nosso.

que a teoria de Hume corresponde ao desenvolvimento de um aspecto da teoria de John Gay. Isso nos leva a uma outra questão: teria Hume lido realmente o texto de John Gay? Que outras evidências podem ser carreadas?

3. CRONOLOGIA

O texto de John Gay foi publicado pela primeira vez em inglês no ano de 1731 com o título *Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality*. Era o prefácio à tradução inglesa da obra *Essay on the origin of evil* de William King, arcebispo de Dublin; tradução essa feita por Edmund Law a partir do latim. Os dois primeiros livros do *Treatise of human nature* (*On the understanding* e *Of passions*) foram publicados em 1739 e o terceiro livro (*Of morals*) publicado em 1740. O texto de Gay é portanto anterior aos escritos de Hume.

Hume nasceu em 1711 e ingressou na Universidade de Edimburgo aos 12 anos, em 1723. Alguns episódios da sua vida e o progresso da sua carreira de filósofo são relatados numa carta escrita provavelmente em 1734.³⁸ Nessa carta David Hume diz que, após ter terminado a *college education*, quando tinha quatorze ou quinze anos (1725/6?), ele se dedicou à leitura. Segundo Hume, nessas leituras ele observou que tanto na crítica quanto na filosofia “havia não mais do que intermináveis disputas” mesmo sobre aqueles “pontos doutrinários (*articles*) mais fundamentais”. E foi examinando essas disputas que ele percebeu que estava surgindo nele um certo “temperamento audacioso” de “não ceder à autoridade”. Foi quando, depois de “muito estudo e reflexão”, abriu-se para ele uma “nova perspectiva (*scene*) de pensamento”. Hume estava com dezoito anos (1728/9?) quando se convenceu de que queria se tornar um filósofo.

Ele segue na carta dizendo que por um certo período “estive infinitamente feliz” quando, “no início de setembro de 1729”, perdeu aquele ardor e caiu num estado de “morosidade” (*leisure*) e “indulgência”; e, assim permaneceu por nove meses (jun. 1730), lendo livros de moralistas gregos e romanos. Passou o inverno seguinte (dez. 1730 - abr. 1731?) na cidade e ao retornar ao campo sentiu-se fisicamente e mentalmente revigorado, o que o motivou a considerar mais seriamente as suas investigações filosóficas:

“Eu percebi a filosofia moral transmitida a nós pela antiguidade... inteiramente hipotética, dependendo mais da invenção do que da experiência:

38 Essa carta não enviada endereçada a um médico foi descoberta entre os papéis que estavam sob a guarda da Real Society of Edinburgh por um dos primeiros biógrafos de Hume, John Hill Burton. Cf. Grose, T. H. “History of the Editions”. Em: T. H. Green; T. H. Grose, (Ed.). *David Hume: Philosophical Works*. 4 v. Londres: 1886. Reimpresso por: Scientia Verlag Aalen, 1992. V.1. p. 19.

todos consultaram a fantasia ao construir os esquemas de virtude e felicidade, sem relação com a natureza humana, da qual depende toda decisão moral. (...) naqueles três anos eu percebi que tinha rascunhado muitos blocos de papel, nos quais não havia nada senão as minhas próprias invenções”³⁹

De acordo com a cronologia os três anos aos quais Hume se refere no trecho acima são provavelmente o período entre 1731-1734. Isso implica que o período no qual Hume se sente intelectualmente mais motivado inicia-se curiosamente quando surge a publicação do texto de John Gay (1731). É perfeitamente possível portanto que Hume tenha lido o pequeno texto de John Gay e tenha se motivado a explorar e esmiuçar as idéias sugeridas ali.

Para concluir essas especulações vamos considerar um ponto a mais. Numa carta enviada a Hutcheson, datada de março de 1740, na qual solicita ao amigo que lhe apresente a um novo editor, Hume escreve:

“Eu desejo de coração ter podido evitar a conclusão de que uma vez que a moralidade, segundo a sua opinião bem como a minha, é determinada meramente pelo sentimento, diz respeito apenas à natureza humana e à vida humana. Isto tem sido frequentemente apresentado contra você e as conseqüências são bastante graves. Se você fizer algumas alterações nas suas obras, eu posso lhe assegurar, há muitos que solicitarão a você que conceda mais completamente nesse ponto, se você pensar que a verdade permanece do lado popular. (...) Se a moralidade fosse determinada pela razão, que é a mesma para todos os seres racionais, nada senão a experiência pode nos assegurar que os sentimentos são os mesmos. Que experiência nós temos com relação a seres superiores? Como nós podemos atribuir a eles sentimentos sejam quais forem?”⁴⁰

Que tipo de alterações Hume estaria aqui sugerindo a Hutcheson? Uma hipótese possível seria a de que Hutcheson eliminasse a base teológica e a sua concepção teleológica da natureza humana porque, de acordo com Hume, não faz sentido fundamentar a obrigação moral num sentimento de benevolência divino. Nesse caso Hume estaria sugerindo a Hutcheson que concordasse com a sua própria teoria. Propor tal hipótese a Hutcheson soaria excessivamente presunçoso da parte de Hume e ele parece estar consciente disso.

Uma outra hipótese seria a de que: admitindo-se a existência de um critério para a virtude, então a sua origem deve ser atribuída ao sentimento de benevolência dos seres superiores, qualquer que seja a

39 Ibid, p. 21.

40 Ibid. p. 32.

formulação explícita de um tal critério. Contudo, a condição para que uma dada formulação do critério seja aceita como norma de conduta, e então se torne uma obrigação, é submetê-la ao crivo da experiência, isto é, examinar se tal critério é consistente com os princípios gerais da natureza humana (mente e corpo, e suas limitações intrínsecas) e, ainda, compatível também com a vida humana e as suas limitações externas.

Essa parece ser a hipótese que Hume estaria sugerindo. A próxima questão que podemos nos colocar seria: que razões teria Hutcheson para não admiti-la? Essa resposta está fora do nosso alcance, porém podemos supor um bom motivo: ao admiti-la, Hutcheson estaria concordando e assumindo exatamente a posição de seu crítico, o vigário de Wildshampstead, John Gay.

Pelo que expusemos parece bastante razoável admitir que, no mínimo, a estrutura teórica proposta por Hume já estava inscrita na teoria de John Gay. Contudo, permanece em aberto a confirmação histórica de um Hume leitor de Gay, pela qual talvez se explique a insistência de Hume em dizer que os elementos da sua teoria são “invenções próprias”. Permanece em aberto também a tarefa de se resgatar o pensamento de John Gay para o lugar de destaque que lhe cabe na história da filosofia moral moderna.