

EDUCAÇÃO E MORALIDADE EM DAVID HUME

Sérgio Ricardo Silva Gacki¹

RESUMO: O presente artigo busca articular uma proposta educativa de ensino moral de David Hume. Para se compreender a concepção de sentimento moral em David Hume, na primeira parte do artigo iniciamos na seção I e II, da obra *Investigação do Entendimento Humano* para compreender o que significa razão e empirismo para Hume. Em seguida, na segunda e terceira parte, desenvolvemos uma hipótese da *phronesis* aristotélica como fio condutor para uma compreensão do desenvolvimento da moral de Hume.

Palavras-chave: Hume, *phronesis*, Aristóteles, Gadamer, hermenêutica, educação, moral.

ABSTRACT: This article seeks to articulate an educational proposal of David Hume's moral teaching. With intent to understand the concept of moral sentiment in David Hume, the first part of the article began our odyssey from section I and II, the work of the Enquiry concerning Human Understanding what it means to reason and empiricism for Hume. Then in the second and third part, we develop a hypothesis of Aristotelian *phronesis* as a guide to understanding the development of Hume's moral.

Keywords: Hume, *phronesis*, Aristotle, Gadamer, hermeneutic, education, moral.

¹ Doutor em Educação pela UFRGS. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. E-mail: srgacki@gmail.com.

Introdução

O presente artigo busca articular uma proposta educativa de ensino moral em David Hume. Para se compreender a concepção de sentimento moral em David Hume, na primeira parte do artigo, é necessário iniciar a nossa odisseia a partir da seção I e II da obra *Investigação do Entendimento Humano*, para compreender o que significa razão e empirismo para Hume. Em seguida, na segunda e terceira parte, desenvolvemos uma hipótese da *phronesis* aristotélica como fio condutor para uma compreensão do desenvolvimento da moral em Hume. Não há preocupação de definir se Hume tinha a *phronesis* em mente. De fato, ficamos longe de uma psicologização interpretativa, mas nos colocamos em um horizonte onde se possa verificar a possibilidade de compreender o pensamento de Hume na esteira da *phronesis*, procurando manter uma distância na instrumentalização da *phronesis*.

1. A hermenêutica das percepções em David Hume

Para se compreender a concepção de sentimento moral em David Hume é necessário iniciar a nossa odisseia a partir da seção I e II, da obra *Investigação do Entendimento Humano* para compreender o que significa razão e empirismo para Hume. Nesta seção Hume executa uma diferenciação entre a corrente filosófica em que ele se afilia assim chamado de empirismo e as correntes filosóficas racionalistas de sua época, demonstrando as suas críticas e insatisfações. Para este pensador existem duas classes de filósofos: a) Os que são dirigidos para a ação, que busca a clareza e a distinção b) Os que são dirigidos para a razão que busca a exatidão do real, chegando a ser inteligível aos leigos. Para Hume, a primeira deveria ter preferência em detrimento a segunda.

Na seção II, trata-se das origens das ideias. Na filosofia humeniana ocorre uma exaustiva análise de nossas percepções e da determinação da natureza dos conteúdos mentais. O filósofo analisa e define como ponto de partida para toda a sua filosofia, como sendo a experiência que se resume nas diversas afecções. Considerando a diferença entre os graus de força e vivacidade com que atingem a mente com critério de distinção entre essas percepções, Hume chamará de ideias, as percepções mais fracas e débeis, e de impressões, as mais fortes e vivas. O nome impressão se refere sempre as

sensações, paixões e emoções. A ideia designará as cópias dessas percepções na memória e na imaginação.

Essa distinção será expressa também nos termos da diferença entre pensar e sentir, entre o que pertence a experiência e o que é do pensamento. A força e a vivacidade são um índice natural e praticamente inequívoco de diferenciação entre esses dois tipos de percepção. A capacidade de distinguir entre as ideias e impressões poderia até servir para discernir entre normalidade e doença, sanidade e loucura. Sem dúvida, a força e a vivacidade fornecem um critério eficaz, mas não totalmente rígido de demarcação. Elas apenas marcam as notas características que nos fazem distinguir naturalmente, e em circunstâncias normais, o sentir do pensar. É possível confundir impressões e ideias se devido a algum tipo de desordem ou distúrbio uma adquirir extrema vivacidade e força. E, inversamente, certas impressões podem ser tão débeis a ponto de serem tomadas como ideias. Isso ocorre porque a diferença de graus de força não implica uma distinção ontológica entre nossas percepções. Mas não é apenas quanto a seus respectivos graus de força e vivacidade que impressões e ideias se diferenciam.

Na filosofia humeniana sempre ressaltará o caráter originário da impressão. Paixão que se apossa do sujeito ou sensação que a afeta, a impressão é sempre um dado da experiência e uma presença imediata. Na produção da ideia, esse dado é refletido palidamente no pensamento, seja pela imaginação seja pela memória. Existe, portanto, uma correspondência entre impressões e ideias. Tal correspondência não implica, porém, que nossas ideias correspondam a algum objeto fora da mente. As impressões, sobretudo as sensações, marcam o limite último da análise da percepção, além do qual não se pode ir sem incorrer em dogmatismo. Essas são, assim como nossas ideias, meras percepções.

Hume não se cansará de afirmar que não conhecemos as causas de nossas sensações. Essa limitação natural da filosofia não diminui a importância da constatação de que as ideias são reflexos das impressões. A partir dela Hume poderá extrair o primeiro princípio de sua filosofia, comumente chamado de “princípio do empirismo” ou “princípio da cópia”. Mas como explicar que eu possua ideias de objetos que não são de forma alguma dados aos sentidos? Hume é o primeiro admitir este problema. Embora todas as ideias tragam uma grande semelhança com as impressões, à afirmação de que todas elas são cópias exatas de impressões não é válida. A necessária depuração do

princípio da cópia será alcançada mediante outra clivagem fundamental: a divisão dos conteúdos mentais em simples e complexos.

Ideias simples ou impressões ou ainda percepções são aquelas que não admitem separação ou divisão. As complexas ao contrário podem ser distinguidas em partes. Essa clivagem nos força a perceber que a separação das qualidades unidas num objeto previamente dado aos sentidos não é resultado imediato da mera percepção do objeto, mas de uma operação intelectual, mas para ser mais preciso de uma ação de nossa imaginação. Trata-se, portanto, de uma distinção mediada por esta faculdade, pois ao passarmos do tópico da vivacidade das percepções para o de sua simplicidade, estamos nos movendo daquilo que delas pode ser percebido diretamente pelos sentidos para aquilo que demanda um esforço da imaginação.

A divisão dos conceitos mentais entre simples e complexo mostra que é possível isolar quaisquer qualidades sensíveis que estejam porventura unidas numa mesma percepção, decompondo-a nas várias sensações que as constituem. Essa possibilidade de decomposição dos elementos simples que constituem os objetos da sensação lança uma nova luz sobre a aplicação do princípio da cópia e permite que Hume o enuncie que todas as nossas ideias simples são em sua primeira aparição, derivadas de impressões simples que as correspondem e às quais elas correspondem exatamente. Assim, a distinção entre simples e o complexo permite, portanto, determinar melhor o escopo de validade do princípio da cópia, restringindo-o a relação entre impressões e ideias simples. Sendo assim é possível demonstrar como é primordial o papel da razão para David Hume na produção do conhecimento. No entanto, em outros momentos de sua obra nos parece que Hume tenta desqualificar a razão. Será que existe uma possível contradição no pensamento de David Hume? Ou o conceito de razão para Hume é diferente do que geralmente concebemos na tradição filosófica ocidental?

Esta aparente contradição no pensamento de David Hume está no fato da defesa que Hume faz dos sentimentos na construção da moralidade, diferentemente de muitos pensadores da tradição que coloca a origem de toda moralidade na razão. Por isso é necessário conceber uma interpretação do conceito de razão em Hume diferentemente do que concebemos como razão na tradição filosófica. Na terminologia de Hume a razão depende de algum tipo de sentimento. Parece-nos que Hume de alguma maneira

acaba por reafirmar uma aparente contradição performativa onde razão e sentimentos se implicam mutuamente. Não seria uma razão sensível?

Na época de Hume existiam três correntes de pensadores moralistas: a) Racionalismo moral; Estes pensadores defendiam a ideia de que a moral se encontrava externamente ao homem, ou seja, na natureza; b) Ceticismo moral; Estes filósofos defendiam a ideia de que a moralidade nada mais era do que um aparato teórico do nosso próprio amor próprio; c) Sentimentalismo moral; São aqueles que acreditavam que a moralidade era derivada de algum tipo de sentimento e estava ligado aos conceitos de utilidade ou perniciosidade de um determinado ato. Hume está bem mais próximo destes últimos intelectuais britânicos, que entendem ser necessário sempre refletir sobre a virtude ou vício, distinguindo aqueles sentimentos mais apropriados, e se estamos falando em reflexão, de alguma maneira o sentimento moral tem uma conexão com a razão. Para Hume não podemos considerar que somente a razão tem um papel na construção da moralidade, ou melhor, razão e sentimento constroem o que se considera como algo moral, não há uma recusa da razão em detrimento do sentimento ou vice-versa, há uma correspondência.

2. A filosofia prática em Aristóteles como fio condutor ético

Como se sabe, no contexto grego, só se pensa na situação concreta, e neste horizonte que se assenta um contexto vital de valores, costumes e convicções comuns, consolidado em um *ethos*. O que há de razoável na situação concreta em que nos encontramos? O que há de ser feito em tal situação no sentido do correto? Isso não prescreve precisamente as orientações gerais sobre o bem e o mal – na forma, por exemplo, de instruções técnicas que prescrevam o uso de um aparato – senão que você mesmo deve determinar o que tem de fazer. O que precisamos fazer então? Temos que ter clara nossa própria situação, ou seja, compreendê-la. Temos que interpretar. Isso nos sugere uma pergunta: Quem é e como é esse homem que se dimensiona como ser ético? Como comportamento especificamente humano, o ser ético se distingue do ser natural por não se constituir simplesmente como um conjunto de capacidades ou forças operantes. Ao contrário, o homem é um ser que apenas se torna o que é e adquire seu modo de se comportar a partir do que ele faz, a partir do “como” de seu agir. O domínio

ético, se bem que não inteiramente desprovido de regularidades, se opõe, contudo, em razão do caráter mutável dos preceitos humanos, ao domínio da natureza, lugar de leis estáveis (GADAMER, 1998, p. 48). A questão principal concerne à possibilidade de um conhecimento filosófico do homem como ser ético e, ao mesmo tempo, à função que o saber deve desempenhar na constituição do comportamento ético. Diríamos que a tarefa própria da consciência ética é avaliar uma situação concreta à luz das exigências éticas mais gerais.

O outro lado da moeda é que um **conhecimento geral**, que não leva em conta o modo de sua aplicação a uma situação concreta, ameaça, em razão de sua *generalidade*, obscurecer o sentido daquilo que uma situação de fato pode concretamente exigir dele. Não queremos, com isso, dizer somente que o aspecto metodológico de uma ética filosófica seja algo complexo, mas, sobretudo que, em um sentido, todo método filosófico já comporta nele mesmo certo problema ético (GADAMER, 1998, p. 48). Pertence manifestamente à essência do fenômeno ético que o agente saiba não só decidir-se na ação, mas também conhecer a si próprio e compreender como deve agir, e desse encargo não pode jamais desembaraçar-se. É, portanto essencial que a ética, embora contribuindo para clarificar os fenômenos éticos, não ocupe jamais o lugar que diz respeito à consciência ética concreta. O educando precisa ter maturidade suficiente para não exigir dos ensinamentos que recebemos mais do que eles podem oferecer. Em termos positivos, é indispensável que, pela prática e pela educação, o ouvinte já tenha formado um hábito, que ele mantém nas situações concretas de sua vida e que confirmará e estabilizará cada nova ação (GADAMER, 1998, p. 49). Tal como mostramos anteriormente, este saber não deve se restringir a um estilo objetivista de conhecimento. Além disso, ao falarmos do “pertencimento” que caracteriza a relação entre o intérprete e a tradição que ele deve interpretar, vimos que a própria compreensão constitui um momento do devir histórico. Ora, o conhecimento ético, também não é um conhecimento “objetivo”. Aqui, ainda, o conhecimento não se encontra simplesmente diante de uma coisa que se deve constatar; ele se encontra antecipadamente envolvido e investido por seu “objeto”, isto é, pelo que ele tem que fazer (GADAMER, 1998, p. 49).

A distinção estabelecida entre o saber ético da *phronesis* e o conhecimento teórico e “científico” da *Episteme* é particularmente clara quando lembramos que o ideal das matemáticas representa a “ciência” aos olhos dos gregos. A ciência, quer dizer, o

conhecimento do imutável, é um conhecimento fundado na demonstração e, por conseqüência, algo que todos podem “aprender”. À luz dessa distinção, as ciências humanas são consideradas “ciências morais”. Seu objeto é o homem e o que ele sabe de si mesmo. Esse saber que o homem tem de si mesmo lhe diz respeito, desde logo, como um ser atuante, portanto não visa, de modo algum, à simples constatação do que é. Pelo contrário, relaciona-se ao que não é, sempre como é, e que pode também ser diferente do que é, neste ou naquele momento. Somente nas coisas que são desse modo (coisas que não são imutáveis) pode a ação humana intervir (GADAMER, 1998, p. 50). Está o saber prático confinado ao âmbito da subjetividade? Pode-se afirmar que a *phronesis* não é um saber meramente subjetivo, pois em seu discorrer se vê sempre complementada pela *synesis*, a virtude do encontro, do entender-se uns com os outros. *Synesis* é a compreensão com a qual seguimos o outro que nos conta de si mesmo e de suas considerações acerca do que para ele é melhor. Não se trata de um saber ou opinar teórico que se possa transmitir a outros, ou que se pudesse chegar a possuir, na forma de um saber para todos. Tanto o conteúdo como o modo de conhecer da *synesis* correspondem aos da *phronesis*, com a diferença de que a *synesis*, não dá instruções ou ordens para atuar, senão que aconselha e delibera compreensivamente. Nesse proceder, supera a distância que separa o saber para si do saber para outro, se bem que a distância irrefutável do deliberar por outro não significa que este juízo careça do ser para si, essencial do saber prático (GUTIÉRREZ ALEMÁN, 2002, p. 193).

Compreender, neste caso, não é um mero adquirir ou acumular informação, mas, implica a aplicação do saber prático ao juízo sobre um caso prático de outro; assim, quem compreende já deve ter presente “bom sentido”², e tem que usá-lo para deliberar, não para atuar. Ele tem que conceber o caso do outro como problema prático com sentido prático, não com mera sensatez. Ninguém pode deliberar sobre a viabilidade de algo, nem diferenciar o caminho melhor do pior, a menos que tenha uma visão prévia do objetivo, em vez da visão teórica de todas as possibilidades em si, e parta do que praticamente ocorre nesse caso para o outro. Somente quando um se põe na situação do outro e consulta o próprio sentido prático, tem este a compreensão e o juízo para o outro

² O bom sentido, o saber do melhor para si mesmo, se fundamenta {...} em uma atitude permanente, muito diferente das opiniões cambiantes que possamos ter das coisas: não podemos esquecer a preocupação que delibera em torno ao próprio ser, já que vive sempre nesse cuidar. *Phronesis* é a mais própria reflexão sobre o que é e o que deve chegar a ser consciente como bom e proveitoso para cada um (GUTIÉRREZ ALEMÁN, 2002, p. 212).

que esse necessita. Este saber compreensivo não é saber a distância, já que apesar da distância fática entre o que delibera e o que atua, o juízo se propõe precisamente pensar para o outro como se ele mesmo tivesse que por mãos à obra (GUTIÉRREZ ALEMÁN, 2002, p. 193-194).

A capacidade de juízo que se realiza no conceber compreensivo do caso do outro não retira sua força de técnica ou de ciência alguma, senão do sentido prático em que se apóia a compreensão em meio das inúmeras situações do atuar. Isso significa que o julgamento do caso não simplesmente aplica um padrão universal, senão que o julgamento mesmo co-determina, complementa e corrige; se trata da capacidade de deliberar corretamente, do realizar complementar de *synesis* e *phronesis*. Nesse sentido, temos que pensar a índole do *lógos* da filosofia prática que se realiza tanto em relação a um estado de coisas, como em relação a poder escutar a palavra adequada como capacidade da virtude ética (GUTIÉRREZ ALEMÁN, 2002, p. 194).

3. Filosofia prática na hermenêutica de Gadamer

Verificamos que mesmo onde se elaborou uma explicação fundamental sobre a diferença entre um saber produtivo (*techne*) e um saber prático (*phronesis*), na Ética de Aristóteles, muitos pontos não deixam claro como se relaciona o saber político do homem de estado e do agente político com o saber técnico do especialista. É verdade que parece haver uma clara hierarquia entre eles, à medida que o comandante, sob o qual estão a serviço todas as outras “artes”, está ele próprio a serviço da paz, enquanto que o homem de estado atua em vista da felicidade de todos, tanto na paz, quanto na guerra. Mas a questão básica é esta: Quem é homem de estado? Será aquele especialista que alcança o topo da escala dos cargos políticos, ou o cidadão que, como membro do verdadeiro soberano, expressa sua decisão pelo voto (e que ao lado disso exerce ainda sua profissão “cidadã”)? É claro que não é viável compreender-se o saber em que se baseiam as decisões prático-políticas segundo o modelo do saber produtivo, considerando o saber sobre a produção da felicidade humana como o mais elevado saber técnico. Tanto Platão, quanto Aristóteles, rechaçaram a idéia de que tal saber podia ser ensinado. No caso de Aristóteles, embora isso fosse claro, e ele tenha elaborado “magistralmente a própria estrutura do saber prático frente à estrutura do saber técnico,

ficou em aberto ainda uma questão: Que tipo de saber é esse pelo qual Aristóteles chegou a essas distinções e as ensinava?” E que tipo de saber é a ciência prática (e política) (GADAMER, 2002, p. 293-294)?

Esse saber não é simplesmente um exercício superior daquele saber prático que Aristóteles descreveu e analisou como *phronesis*. Quem sabe a “filosofia prática” se distinga da “ciência teórica” em Aristóteles exatamente pelo fato de que o “objeto” dessa ciência não é o permanente e os princípios e axiomas supremos, mas a práxis humana sujeita à constante mudança. Em certo sentido ela mesma é teórica, já que não ensina um saber sobre a ação real que esclarece e decide uma situação concreta da práxis, mas transmite conhecimentos “gerais” sobre o comportamento humano e as formas de sua existência política (GADAMER, 2002, p. 294).

Assim, a filosofia prática não é um saber regulador da práxis humana e social do mesmo modo que a gramática e a retórica são doutrinas da arte. É antes a reflexão sobre essa práxis e portanto, em última instância, “geral” e “teórica”. Por outro lado, a teoria e o discurso encontram-se aqui sob condições especiais, à medida que todo saber moral-filosófico e correspondentemente toda teoria geral do estado estão relacionados às condições empíricas especiais do aprendiz (GADAMER, 2002, p. 295).

A ciência prática é, portanto, um saber “geral”, mas certamente um saber que se pode chamar menos de saber produtivo que de crítica. Parece ser a situação da hermenêutica filosófica. Enquanto se conceber a hermenêutica como a arte da compreensão e se compreender o exercício dessa arte como um comportamento competente, do mesmo modo que a arte de discursar e de escrever, esse saber disciplinar pode fazer uso consciente das regras e pode ser chamado de teoria da arte. A hermenêutica filosófica não está à procura de elevar uma competência à consciência de regras. A hermenêutica busca um saber reflexivo crítico. O que significa isso (GADAMER, 2002, p. 295-296)?

A reflexão efetuada pela hermenêutica filosófica seria crítica no sentido de que descobriria o objetivismo ingênuo onde se encontra enredada a autocompreensão das ciências históricas, orientada nas ciências da natureza. Aqui, a crítica da ideologia lança mão da reflexão hermenêutica, interpretando o caráter de preconceito de toda a

compreensão como uma crítica da sociedade³. A reflexão hermenêutica parece ser produtiva onde alguém, por exemplo, examina o modo de argumentação socrático nos diálogos platônicos a partir da perspectiva de seu rigor lógico. Nesse caso, a reflexão hermenêutica pode descobrir que o processo comunicativo que se dá no desenrolar dos diálogos socráticos é um processo da compreensão e do entendimento, que não é atingido pela busca de conhecimento do analista lógico. (GADAMER, 2002, p. 295-296).

Em todos esses casos, a crítica reflexiva reporta-se a uma instância representada pela experiência hermenêutica e sua realização na linguagem. Eleva à consciência crítica o scopus dos enunciados presentes e mostra qual o esforço hermenêutico exigido para sua pretensão de verdade (GADAMER, 2002, p. 297).

Trata-se de retificar uma autocompreensão. Essa reflexão hermenêutica é “filosófica” não porque reivindicasse para si uma determinada legitimação filosófica, mas ao contrário, porque contesta uma certa pretensão “filosófica”. O que critica não é um procedimento científico como tal, como por exemplo o da pesquisa científica ou da análise lógica, mas a inadequação metodológica dessas aplicações, como foi descrito acima. E ademais, diz Gadamer,

[...] a legitimação filosófica baseada nessa questão de crítica não tem nada de especial. Não existe nenhuma outra justificação para o filosofar a não ser remeter-se ao fato de que sempre se filosofou, mesmo que muitas vezes sob os signos negativos de oposição à pretensão da “metafísica”, por exemplo, no caso do ceticismo, da crítica da linguagem ou da teoria da ciência (GADAMER, 2002, p. 297).

A hermenêutica filosófica, estende sua pretensão mais além, pois reivindica universalidade. Fundamenta-a dizendo que a compreensão e o entendimento não significam primária e originalmente um procedimento ensinado metodologicamente, mas uma forma de realização da vida social humana, que em última formalização representa uma comunidade de diálogo. “Gadamer se esforça por descobrir os fundamentos das ciências do espírito com o fim de encontrar nelas um tipo de

³ Gadamer diz que a hermenêutica produz reflexão crítica, por exemplo, quando defende a linguagem compreensível contra falsas pretensões da lógica, que busca importar determinados critérios de cálculo enunciativo a textos filosóficos, demonstrando (Carnap ou Tugendhat) que, quando Heidegger ou Hegel falam sobre o nada, essa fala seria absurda por não cumprir certas condições lógicas. Nesse caso, a hermenêutica filosófica pode demonstrar que essas objeções não correspondem à experiência hermenêutica ficando aquém do que se deve compreender. O “nada nadificante”, p. ex., não expressa como pensa Carnap um sentimento, mas um movimento do pensamento que deve ser compreendido.

conhecimento e verdade diferente daquele proposto pelas ciências da natureza (ORAÁ, 1997, p. 430)”. Nada pode ser excluído dessa comunidade de diálogo, nenhuma experiência de mundo. “Nem a especialização das ciências modernas e seu crescente esoterismo empreendedor, nem o trabalho material e suas formas de organização, nem as instituições de poder e administração política que mantêm a constituição da sociedade, encontram-se fora desse medium universal da razão (e da desrazão) prática (GADAMER, 2002, p. 297)”.

Afirma Gadamer que quando, no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles distingue do conhecimento teórico e técnico o modo do conhecimento prático, ele exprime uma das maiores verdades que permitem ao pensamento grego trazer à luz a “mistificação” científica da sociedade moderna em que reina a especialização. Gadamer é categórico nesse sentido, explicitando que,

[...] o caráter científico da filosofia prática é a meu ver, o único modelo metodológico concebível da compreensão que as ciências humanas possuem delas mesmas, se se quer liberá-las da espúria restrição de perspectiva imposta pelo modelo das ciências da natureza (GADAMER, 1998, p. 13).

Tal modelo confere uma justificativa científica à razão prática que sustenta toda a sociedade humana e que é ligada à tradição da retórica. Aqui o problema hermenêutico torna-se central; somente a concretização do geral lhe proporciona o seu conteúdo próprio.

Conclusão

A discussão sobre a suposta contradição existente em Hume assume vital importância no pensamento contemporâneo. Isto se deve porque a modernidade, a partir do século XVIII, ignorou diversas questões, como a imprevisibilidade, a contingência, a ambivalência etc., dando lugar somente para uma razão instrumental, eliminando aos poucos a capacidade de reflexão da sociedade. É possível analisar a importância desta discussão a partir do conceito de modernidade e pós-modernidade, sendo esta última o retorno de antigas questões colocadas por pensadores do período anterior ao século XVIII, chamado de Renascimento. A capacidade de refletir sobre nossos sentimentos é algo que acontece no dia-a-dia e se dá a partir do que sentimos, pensamos e agimos, não havendo oposição entre a instrumentalidade da razão e os nossos sentimentos, o que

conta é a capacidade que possuímos de refletir sobre quais os sentimentos são apropriados. Para isto, é necessário conceber uma correspondência entre razão e sentimento, ou melhor, não compreender apenas o conceitual, mas também levando em conta o aspecto sentimental, incorporando a experiência sensível, empírica e sentimental ao mundo da vida. O mundo precisa ser compreendido como sendo uma teia que possui uma conexão intrínseca em complexas interações, relações que se apresentam aparentemente paradoxais e contraditórias, expressos pela interação entre razão e emoção. A razão proposta por Hume possui um olhar funcional, em certa medida disciplinador, no entanto, movida pelos sentimentos, nos obrigando a refletir sobre o que é apropriado para sermos felizes, na constante co-relação que nos deparamos em nossa existência entre a sensibilidade e a racionalidade. E como desenvolver esta capacidade? Para Hume, a educação dos nossos sentimentos é o que fundamenta a nossa moralidade. Por isso é condição *sine qua non* que se desenvolvam nossos sentimentos, somente desta forma é possível desenvolver nossa humanidade.

Surgiu recentemente uma controvérsia que é bem mais digna de investigação e que diz respeito aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da razão ou do sentimento, e obtemos conhecimentos deles por uma seqüência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado, se — como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade — eles deveriam ser os mesmos para todos os seres racionais e inteligentes ou — como na percepção da beleza e da deformidade — fundam-se inteiramente na estrutura e constituição próprias da espécie humana (HUME, 1948, p. 175-176).

Em toda sua obra Hume demonstra existir uma rejeição de uma Ética que não esteja fundamentada na experiência e a moralidade tem sua origem no sentimento e na capacidade de refletir sobre o que é um comportamento determinado pela virtude, o que me é apropriado, e outro determinado pelo vício, ou seja, o que não me convém. É desta forma que Hume se direciona a Ética antiga. Mas compreender esta estrutura racional? Esta racionalidade pode ser compreendida como aquela que se dirige à práxis, e que Aristóteles definia como *phronesis*.

Na discussão sobre a filosofia prática com Carsten Dutt, salienta Gadamer novamente a necessidade do entendimento do conceito de práxis: “Antes de tudo temos que ter claro com respeito a palavra práxis, que não é correto neste caso compreendê-la de um modo demasiado estreito, no sentido por exemplo das aplicações práticas das teorias científicas. Certo é que a habitual contraposição entre teoria e prática parece

induzir e isso, e sem dúvida também a aplicação de teorias forma parte de nossa práxis. Porém, isso não é tudo. “Praxis” quer dizer mais coisas. Nesta palavra cabe a totalidade de nossos assuntos práticos, toda a atuação e comportamento humanos, a autoinstalação em sua totalidade do homem neste mundo; portanto, também sua política, a legislação e o assessoramento político. Nossa práxis é nossa forma de vida. E nesse sentido ela é o tema da filosofia prática que fundou Aristóteles.” (DUTT, 1998, p. 95).

Rohden nos ensina que na Antiguidade, após Aristóteles, era evidente que a ocupação filosófica designada como ética era um saber prático, uma vez que retomou o que já continha a doutrina socrático-platônica segundo a qual a preocupação não consistia em saber o que é virtude, abstratamente, mas em saber para ser bom. Nesse sentido, a ciência, enquanto filosofia prática, é um dever-ser teórico, mas que não se desvencilha da práxis. A concepção de teoria, aqui, não se opõe simplesmente à práxis, mas ela mesma é uma práxis refletida, um modo de ser mais pleno do homem. Nessa perspectiva, não haveria a cisão entre teoria e práxis, mas uma relação tensional, pois não há saber anterior, isolado, que deveria ser aplicado posteriormente (ROHDEN, 2002, p. 199-200).

Sabemos que o conceito moderno de ciência caracteriza-se por sua oposição à aplicação prática e que nesse conceito a teoria assume um perfil de superioridade em relação a esta ao explicar a multiplicidade dos fenômenos, o que permitiria o domínio do prático, compreendendo-se como instrumento e não como o que caracteriza o comportamento próprio do homem. Ao aplicarmos a concepção de teoria moderna no mundo dos fenômenos morais, produz-se uma confusão inextricável (ROHDEN, 2002, p. 199-200).

Referências

- DUTT, Carsten. **Em conversación con Hans-Georg Gadamer**. Madrid: Tecnos, 1998.
- GADAMER, H.G. **O problema da consciência histórica**. Org.: Pierre Fruchon. Tradução: Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- _____. **Verdade e Método II**. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Verdade e Método**. 4ª ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis : Vozes, 1997.
- GUTIÉRREZ ALEMÁN, Carlos Bernardo. **Temas de Filosofía Hermenéutica: conferencias y ensayos**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. **An enquiry concerning the principles of morals**. In: Hume's moral and political philosophy. New York: Hafner publishing company, 1948.
- _____. **Enquiry concerning Human Understanding**. in *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Edited by L. A. Selby-Bigge, 3rd edition revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. **Enquiry concerning the Principles of Morals**. Edited by L. A. Selby-Bigge, 3rd edition revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- ORAÁ, José María Aguirre. **Hans-Georg Gadamer: La Alternativa "Ontológica" Hermenéutica**. In: Cuadernos de Investigación Histórica. Espanha: Universidad de La Rioja, 1997.
- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.