

ALTRUÍSMO, SIMPATIA E MODELOS EVOLUCIONÁRIOS NA TEORIA ÉTICA DE HUME*

ALTRUISM, SYMPATHY AND EVOLUTIONARY MODELS IN HUME'S ETHICAL THEORY

Pedro Fior Mota de Andrade

<https://orcid.org/0000-0002-1225-5858>

pefimoan@gmail.com

Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO Neste artigo, pretendo oferecer uma interpretação evolucionária do conceito de simpatia na teoria ética de Hume com base nos preceitos gerais da teoria ética evolucionária contemporânea. Ao apresentar os arcabouços conceituais que compõem estas teorias, meu argumento envolve especificar que, para ambas, o mecanismo psicológico da simpatia parece figurar como um traço evolutivo essencial do comportamento moral e altruísta na espécie humana. No contexto da biologia evolucionária, dois modelos evolucionários foram desenvolvidos para explicar a lógica do comportamento altruísta humano: i) seleção de parentesco e ii) seleção multinível. Argumento, com base em evidência textual na obra de Hume, que o mecanismo psicológico da simpatia parece ser mais adequadamente explicado pelo modelo de seleção multinível. Concluo,

* Artigo submetido em: 09/04/2023. Aprovado em: 18/11/2023.

então, destacando algumas contribuições importantes que esta interpretação evolucionária pode oferecer para a plausibilidade geral da teoria ética de Hume.

Palavras-chave *Hume, altruísmo, simpatia, seleção de parentesco, seleção multinível, ética evolucionária.*

ABSTRACT *In this paper, I intend to offer an evolutionary interpretation of the concept of sympathy in Hume's ethical theory based on the general tenets of contemporary evolutionary ethical theory. By presenting the conceptual frameworks that make up these theories, my argument involves specifying that, for both of them, the psychological mechanism of sympathy seems to figure as an essential evolutionary trait of moral and altruistic behavior in the human species. In the context of evolutionary biology, two evolutionary models have been developed to explain the logic of human altruistic behavior: i) kin selection and ii) multilevel selection. I argue, based on textual evidence in Hume's work, that the psychological mechanism of sympathy seems to be best explained by the multilevel selection model. I conclude, then, by highlighting some important contributions that this evolutionary interpretation can make to the general plausibility of Hume's ethical theory.*

Keywords *Hume, altruism, sympathy, kin selection, multilevel selection, evolutionary ethics.*

Introdução

A interpretação da filosofia de Hume passou por uma profunda mudança a partir da publicação da influente obra *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* por Norman Kemp Smith em 1941. Até então, os filósofos e historiadores da filosofia, tais como Thomas Reid, James Beattie, John Stuart Mill, T. H. Green, Leslie Stephen e outros, compartilhavam a tese interpretativa de que a proposta filosófica de Hume consistia apenas em uma forma de ceticismo radical e destrutivo, influenciado por raízes cartesianas, inspirações pirrônicas e inevitáveis conclusões célicas de vertentes filosóficas empiristas. É apenas a partir da interpretação de Kemp Smith que um novo significado de contorno naturalista começa a ser associado à filosofia de Hume. Como Kemp Smith sustenta, a filosofia de Hume é caracterizada pela tese da primazia dos sentimentos e instintos sobre a razão. Ela afirma que é um fato básico da natureza que os seres humanos, assim como qualquer outro animal, estão muito mais propensos a pensar e se comportar sob

a influência de sentimentos, hábitos, instintos e propensões psicológicas do que pela razão propriamente dita (Kemp Smith, 2005, p. 11). Desta forma, nossas crenças naturais devem refletir este tipo de influência, que delimita o horizonte e determina o conteúdo próprio do pensamento e da experiência humana. Inferência causal, indução, reconhecimento de semelhanças, racionalidade instrumental, e o significado moral da utilidade são exemplos de tais crenças naturais dos seres humanos. Portanto, na visão de Hume, se quisermos atingir um maior discernimento acerca de nossa experiência, é necessário empreender um estudo filosófico acerca dos princípios que sistematizam e moldam a natureza humana, tal como o hábito, a simpatia e as leis psicológicas de associação de ideias. Essa é a tese geral que caracteriza o naturalismo de Hume. Tendo em vista que essa tese interpretativa tem se mostrado bastante frutífera para se alcançar resultados cada vez mais originais no contexto da filosofia de Hume ao longo das últimas décadas, é com ela que me ocuparei para os propósitos deste artigo.

Um arcabouço teórico promissor, que não apenas é concebido como imediatamente aparentado a esta tese, mas que também pode fornecer uma reinterpretação ou redescrição mais detalhada do caráter naturalista da filosofia de Hume tal como proposto originariamente por Kemp Smith, é a teoria evolucionária. Diversas versões de interpretações evolucionárias foram desenvolvidas para melhor explicar a filosofia social de Hume. Em particular, essas interpretações sustentam que a filosofia social de Hume seria mais bem explicada se as instituições sociais fossem entendidas como gradualmente crescendo, se transformando e se adaptando como respostas naturais dos seres humanos a diferentes pressões sociais e ambientais suportadas coletivamente ao longo do tempo no contexto de uma determinada lógica de desenvolvimento evolutivo. Assim, a história da criação e consolidação das instituições sociais requer um modelo explicativo de desenvolvimento contínuo e evolucionário ao longo do tempo como pano de fundo em Hume.¹

Se, por um lado, progressos consideráveis foram feitos na reconstrução da filosofia social de Hume a partir de uma interpretação evolucionária, por outro, ainda permanecemos largamente ignorantes acerca de como a teoria ética de Hume pode ser recepcionada pela teoria evolucionária contemporânea. Ainda que uma bem estabelecida tradição em teoria ética tenha se consolidado desde

1 Entre as instituições sociais que são contempladas por essa descrição evolucionária estão as regras de justiça, as instituições governamentais e as crenças e práticas religiosas. Para mais sobre alguns estudiosos que defendem essa linha de interpretação da teoria social de Hume, ver Postema (1986, p. 64), F. A. Hayek (1963, pp. 696, 702), Haakonssen (1981, pp. 17-8, 37-8), Hardin (2007, pp. 61-2, 85) e Sabl (2012, p. 31).

as primeiras publicações de *A Origem das Espécies* (1859) e *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* (1871) por Charles Darwin, as principais categorias pertencentes à teoria ética de Hume não parecem ter sido contempladas com uma extensiva análise à luz desta tradição tão aparentada ao naturalismo característico de sua filosofia. Neste artigo, eu pretendo mostrar como certos modelos da teoria evolucionária contemporânea podem contribuir para lançar uma nova luz sobre o conceito central da filosofia moral de Hume, a simpatia. Conforme pretendo demonstrar, na teoria de Hume, a simpatia é a fonte da disposição de comportamento altruísta, amplamente concebida como traço essencial da moralidade humana. Portanto, com suporte conceitual da tradição da ética evolucionária, é possível reinterpretar a filosofia moral de Hume a partir de uma nova ótica que pode reapresentá-la como mais plausível em geral. Em outras palavras, procuro sustentar que uma interpretação evolucionária pode elucidar a teoria ética de Hume no sentido de revelar novas características e, por conseguinte, um certo poder explicativo do conceito chave desta concepção, que é bem superior ao que se supunha anteriormente, especialmente na época de Hume.

Na primeira seção, eu apresento a teoria ética de Hume a partir dos conceitos centrais que compõem esse arcabouço teórico. Em particular, eu defino os conceitos de virtude, vício, ponto de vista geral, sentimentos morais, utilidade, agradabilidade e simpatia com o propósito de explicar como essas categorias se articulam para constituir a teoria ética de Hume. Conforme argumento, a simpatia ocupa posição central nesta filosofia moral e, portanto, deve ser o ponto focal de uma interpretação evolucionária. Na segunda seção, eu apresento os princípios centrais da ética evolucionária contemporânea, que se centram nas noções de aptidão darwiniana (*darwinian fitness*) e seleção natural (*natural selection*). Esses conceitos, por sua vez, parecem envolver um grupo de outros conceitos correlatos que demandam clarificação, tais como variação, reprodução diferencial, hereditariedade e aptidão inclusiva (*inclusive fitness*). Neste contexto, a explicação do fenômeno do comportamento altruísta humano pela ética evolucionária contemporânea envolve dois modelos evolucionários possíveis desenvolvidos ao longo do tempo: i) seleção de parentesco (*kin selection*) e ii) seleção multinível (*multilevel selection*). Isto parece nos oferecer razões para podermos interpretar o mecanismo psicológico da simpatia à luz de um desses dois modelos possíveis. Na terceira seção, procuro estabelecer um paralelo conceitual entre Hume e Darwin em torno de noções como disposições morais, valor de sobrevivência e seleção natural. Argumento, com base em suporte textual, que ambos parecem, em última instância, convergir em duas teses: i) que nossa psicologia moral parece depender, em grande medida, de

relações de simpatia e ii) que ambas devem ser avaliadas em termos de seu valor para sobrevivência para o ser humano em face de pressões evolucionárias aleatórias. Na quarta seção, eu argumento que a simpatia, tal como originalmente descrita por Hume em sua teoria ética, guarda maiores semelhanças com o modelo evolucionário de seleção multinível. Assim, como conclusão, procuro indicar algumas consequências dessa interpretação evolucionária específica e avaliar em que sentido ela impacta a plausibilidade geral da teoria ética de Hume.

Neste texto, as citações e passagens são das principais obras de Hume, em particular, o *Tratado da natureza humana* (1739-1740), *Uma investigação sobre o entendimento humano* (1751), *Uma investigação sobre os princípios da moral* (1751) e, sua obra publicada postumamente, *Diálogos sobre a religião natural* (1779).

1. Sentimentos morais, simpatia e moralidade

Os conceitos de virtude e vício são centrais na teoria ética de Hume. Neste sentido, Hume pode ser adequadamente considerado uma espécie de ético das virtudes, pois parece sustentar que valores morais são propriedades primariamente de disposições de caráter, o que, por conseguinte, situa virtudes e os vícios como o cerne da moralidade. É útil elucidar essa posição a partir de uma análise da definição de virtude e vício em Hume tal como apresentados no *Tratado* e na segunda *Investigação*. Hume define a virtude e o vício em termos de sentimentos agradáveis de “prazer” ou desagradáveis de “dor” despertados em um determinado espectador a partir da “consideração”, “exame” ou “contemplação” de uma “ação”, uma “qualidade mental” ou um “ traço de caráter” (Hume, 2000, pp. 510-11, p. 654; 2003, p. 372). Assim, nesta teoria, o próprio conceito de virtude está conceitualmente conectado a uma postura particular de avaliação moral pela qual um determinado espectador define se o caso em questão é uma ocorrência de virtude ou não em função de respostas subjetivas apropriadas. Por conseguinte, é necessário esclarecer os elementos conceituais centrais que compõem a definição de virtude de Hume.

Em primeiro lugar, a postura particular de avaliação moral, que é descrita como um “exame ou consideração geral” de ações, qualidades mentais e traços de caráter (Hume, 2000, p. 654), deve ser adotada por espectadores individuais como condição necessária para se fazer uma avaliação moral apropriada. Hume entende que os indivíduos podem estar frequentemente sujeitos a fortes variações de paixões e sentimentos, o que é determinado pelo seu grau de proximidade relativa com os objetos da avaliação moral. Esse é

o caso, por exemplo, quando os objetos da avaliação moral são familiares ou conhecidos próximos. Isso pode afetar a maneira como cada espectador sente os sentimentos de prazer e dor associados à aprovação e desaprovação em cada caso. Em última análise, isso contribui para uma espécie de parcialidade dos indivíduos em termos de aprovação e desaprovação moral, característica que não deve figurar em nenhum tipo de teoria ética. Hume reconhece essa dificuldade e sugere que uma avaliação moral apropriada só pode ser realizada com sucesso quando o agente adota um “ponto de vista firme e geral” (*steady and general points of view*) (Hume, 2000, p. 621). Ao adotar esse ponto de vista, os agentes desconsideram seus “interesses particulares” e se imaginam numa perspectiva geral, distanciada e mais abrangente relativa aos fatos que compõem toda a situação (Hume, 2000, p. 512). Em outras palavras, o que Hume quer dizer com “exame”, “consideração” ou “ponto de vista firme e geral” é que os indivíduos devem adotar uma perspectiva imaginada, imparcial e desinteressada para avaliações morais.²

Em segundo lugar, Hume menciona “ações”, “qualidades mentais” e “traços de caráter” como o conjunto de objetos que podem possuir valor moral. Entretanto, tais objetos são tipos muito diferentes de entidades. Ações são essencialmente temporárias. Qualidades mentais podem ser temporárias ou constantes. E traços de caráter são considerados como o tipo de qualidade mental constante e duradouro por excelência, ainda que ocasionalmente possamos agir de forma contrária a eles. Diante de tais objetos aptos a serem moralmente avaliáveis, Hume argumenta que motivos ou ações devem ser moralmente aprovados ou desaprovados na medida em que constituam evidência de um traço de caráter dos agentes (Hume, 2000, p. 447). Hume apresenta dois argumentos para sustentar essa tese. Em primeiro lugar, Hume apresenta os exemplos de casos de motivos ou ações repentinamente e irrefletidas. Nos casos em que os agentes são compelidos a tomar decisões e agir abruptamente, sem a devida reflexão, tais motivos ou ações não mancham moralmente o caráter, pois não refletem os reais “princípios mentais duradouros” que compõem o “caráter pessoal” dos agentes (Hume, 2000, p. 614). Em segundo lugar, Hume

2 Este tipo de caracterização tende a retratar Hume como comprometido com a teoria do Observador Ideal em filosofia moral. Essa teoria define uma postura imaginada na qual os agentes precisam se conceber como condição necessária para realizarem avaliações morais apropriadas. Assim, as avaliações morais não estão diretamente relacionadas aos atuais sentimentos dos agentes, mas sim aos sentimentos que os agentes exibiriam quando se imaginam como espectadores imparciais na adoção de uma postura apropriada para avaliação moral. Essa interpretação tem sido comumente associada à Hume (Firth, 1952, p. 318; Harrison, 1976, p. 114; Rawls, 2000, pp. 201-04). Nesta teoria, a perspectiva de um “observador ideal” também pode ser caracterizada como uma postura imaginada em que os espectadores são igualmente empáticos, desinteressados e plenamente informados sobre todos os fatos e circunstâncias relevantes em questão.

também argumenta que o caráter dos agentes ainda pode ser moralmente aprovado ou desaprovado por outros espectadores embora as decisões que eles tomem e as ações que realizem por influência desses traços de caráter acabem falhando em atingir seus fins pretendidos. Conforme Hume sustenta, a “virtude em andrajos” não deixa de ser virtude (Hume, 2000, pp. 623-624). Portanto, para Hume, agentes avaliam moralmente motivações e ações apenas de forma indireta, pois essas devem ser antes interpretadas como indícios, sinais e evidências de certos tipos de traços de caráter, que são de fato os objetos de nossa avaliação moral direta. Assim, embora Hume mencione ações e outras qualidades mentais como objetos que poderiam, nas circunstâncias apropriadas, ser moralmente avaliados, uma vez que são essencialmente temporários, eles devem ser sempre associados, como regra geral, ao tipo de estados mentais constantes e duradouros que refletem como os agentes se comportam na maior parte do tempo. E esses são, em geral, traços de caráter.

Em terceiro lugar, Hume também enfatiza o papel do despertar de certos sentimentos agradáveis de prazer ou desagradáveis de dor em um determinado espectador a partir de sua contemplação de certos traços de caráter em uma apropriada avaliação moral. Para entender melhor a natureza destes sentimentos, é necessário analisar sua relação com a postura de avaliação moral, o primeiro conceito da definição de virtude de Hume apresentado. É importante ressaltar que é o ponto de vista geral que assegura que os sentimentos particulares de prazer e dor experimentados pelos espectadores adquiriram sua qualidade moral distintiva (Hume, 2000, pp. 511-512). O ponto de Hume aqui é que agentes experimentam muitos tipos diferentes de sensações ao longo da vida que poderiam ser descritos como agradáveis e desagradáveis, mas suas diferenças qualitativas particulares ainda podem ser identificadas e reconhecidas em cada caso. Por exemplo, não há dúvidas de que qualquer pessoa reconheceria que o prazer ou a dor física e o prazer ou a dor psicológica são de naturezas bastante diferentes, mesmo que às vezes possam estar relacionados causalmente. Mesmo quando se trata de experiências sensoriais derivadas dos sentidos externos, diferenças categoriais ainda são reconhecíveis. Como aponta Hume, não se diz de uma música agradável que tenha “bom sabor” ou de um vinho agradável que seja “harmonioso”. Portanto, uma das funções do ponto de vista geral é possibilitar que o agente possa, por meio da adoção de uma postura imparcial específica, ser capaz de distinguir os sentimentos de natureza moral de todos os outros tipos de respostas subjetivas que possa ter. Isso pode ser feito definindo um padrão que especifique as condições necessárias e suficientes para a identificação de tais sentimentos sempre que eles surgirem. No caso particular dos sentimentos morais, eles podem ser identificados por meio de seu

despertar em espectadores que: i) sejam imparciais, ii) tomem como objeto de sua contemplação os traços de caráter dos agentes e suas tendências para afetar outros indivíduos e iii) sejam, em sua grande maioria, capazes de experimentar tais sentimentos agradáveis de prazer e desagradáveis de dor associados a um senso de aprovação ou desaprovação de tais traços de caráter. Dessa forma, é possível traçar uma distinção categorial entre sensações agradáveis e desagradáveis de aprovação e desaprovação moral e outras experiências sensoriais de prazer e dor.

Tendo, então, esclarecido os elementos conceituais centrais envolvidos na definição de virtude de Hume, é importante ressaltar, no entanto, que essa definição, por si só, por mais essencial que seja a essa teoria ética, não é suficiente para explicá-la por completo. A razão disso é que se a virtude e o vício são definidos como entidades capazes de despertar sentimentos agradáveis ou desagradáveis de aprovação ou desaprovação em espectadores imparciais em avaliações morais, então se pode legitimamente perguntar em razão do que eles são capazes de despertar tais sentimentos em primeiro lugar.

Hume aponta que o sentimento agradável de aprovação moral é determinado por duas categorias morais básicas: utilidade (*usefulness*) e agradabilidade (*agreeableness*). Por sua vez, o sentimento desagradável de desaprovação moral é determinado pelas categorias opostas: inutilidade (*uselessness*) e desagradabilidade (*disagreeableness*). Hume considera que existem tantas fontes de aprovação e desaprovação moral quantos são os sentidos de utilidade e agradabilidade. Para Hume, existem quatro fontes diferentes de utilidade e agradabilidade e, portanto, de aprovação e desaprovação moral: i) utilidade do traço de caráter aos outros, ii) utilidade à pessoa a quem pertence o traço de caráter, iii) agradabilidade do traço de caráter aos outros, e iv) agradabilidade à pessoa a quem pertence o traço de caráter (Hume, 2000, p. 630; 2003, pp. 285-86, 315-16, 335-336, 337-338). Isso implica que qualquer traço de caráter que possa ser avaliado moralmente como virtuoso pelos espectadores na postura imparcial do ponto de vista geral deve ter a propriedade de ser útil ou a propriedade de ser agradável aos próprios agentes ou aos outros na sociedade. Todo traço de caráter virtuoso deve poder ser predicado como sendo útil ou agradável aos próprios agentes ou aos outros. Desta forma, pode-se compreender em razão do que certos traços de caráter são capazes de despertar em espectadores imparciais sentimentos agradáveis de aprovação em avaliações morais e outros não. Existem algumas propriedades essenciais que definem traços de caráter virtuosos e viciosos.

Essa teoria ética, tal como apresentada, ainda precisa responder a uma última questão que poderia ser levantada contra a imagem da moralidade que

ela constrói. É psicologicamente plausível supor que espectadores imparciais possam estar dispostos a sentir sentimentos agradáveis de aprovação relativos a traços de caráter de um agente que sejam úteis ou agradáveis a ele mesmo ou aos outros. Entretanto, esse fato é plausível apenas na medida em que os espectadores estejam de alguma forma relacionados ao agente objeto de avaliação moral ou aos outros que possam ser porventura afetados por esses caracteres. Portanto, as questões que ainda podem ser colocadas são: como espectadores imparciais podem ser capazes de experimentar sentimentos agradáveis e desagradáveis de aprovação e desaprovação relativos a traços de caráter de agentes totalmente estranhos a eles? Como espectadores imparciais podem ser capazes de se tornar afetivamente sensíveis em relação a traços de agentes totalmente estranhos a eles a ponto de serem aptos a avaliá-los moralmente de modo confiável? Em suma, como espectadores imparciais podem ser capazes de exibir as bases do comportamento altruísta? Hume acredita que o escopo das respostas afetivas dos indivíduos é bastante restrito. Elas não tendem a se estender naturalmente para além do seu grupo de familiares e conhecidos próximos (Hume, 2000, pp. 528-529).³ Isso representa um dos maiores desafios para uma teoria ética de base sentimentalista como a de Hume. Assim, Hume precisa, de alguma forma, preencher a distância afetiva entre espectadores imparciais e outros agentes estranhos a eles.

Este desafio pode ser superado quando o conceito de simpatia é considerado nessa imagem. Simpatia é um termo técnico na filosofia de Hume. Não significa exatamente o mesmo que o uso do termo pelo senso comum ainda que antecipe, de formas relevantes, a noção contemporânea de empatia. Ela se refere primariamente a um mecanismo psicológico natural de “comunicação”, “transmissão” ou “contágio” de “inclinações”, “sentimentos” e “opiniões” entre os indivíduos (Hume, 2000, 351; 2003, pp. 300, 324, 335-336). Hume primeiramente apresenta o conceito de simpatia no *Tratado Livro 2, Parte 1, Seção 11*:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por

³ É importante apontar que, por mais hipoteticamente plausível que essa tese psicológica pareça ser, ela também encontra largo respaldo empírico no contexto da psicologia e antropologia evolucionárias. Aqui tenho em mente os trabalhos de Robin Dunbar sobre as condições biológicas e evolutivas em seres humanos e primatas superiores que definem os limites das relações afetivas e sociais que indivíduos podem realisticamente manter com outros, tal como formalizado pelo “número de Dunbar” na hipótese geral do “cérebro social” (*Social Brain Hypothesis*). Ver Dunbar (1992, pp. 474-476; 1998, p. 184). Por essa razão, um problema que inicialmente se apresenta como puramente conceitual para Hume também pode adquirir contornos mais práticos e empíricos no contexto de um pano de fundo teórico evolucionário.

comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (Hume, 2000, p. 351)

Para Hume, a simpatia opera por meio de uma inferência realizada a partir dos “signos externos” do comportamento alheio, o que nos permite formar uma ideia ou pensamento correspondente ao que os outros possuem. Essa ideia é fortalecida e avivada a ponto de se converter em uma impressão semelhante à original sentida pelos outros. Dessa forma, é possível que os sentimentos e opiniões alheios sejam comunicados e sentidos por nós como nossos mesmos (Hume, 2000, pp. 351-352).⁴ É importante notar, no entanto, que esse mecanismo psicológico só pode funcionar se duas condições forem satisfeitas: i) que a ideia do “eu” deva mediar as relações simpáticas, pois se trata da ideia introspectiva e autorreferencial mais forte e intimamente presente produzida por nós em nossa consciência e ii) que deva haver uma relação de similaridade entre ambos os agentes comunicantes para que possam ser afetados de alguma forma (Hume 2000, p. 352). Só podemos simpatizar com quem conserva um grau mínimo de similaridade conosco.

A simpatia desempenha um papel central na teoria ética de Hume. Ela possibilita a comunicação de sentimentos e opiniões entre os indivíduos. Mais especificamente, a simpatia opera como o mecanismo psicológico pelo qual os espectadores podem se tornar afetivamente conscientes dos sentimentos e opiniões alheias em avaliações morais. Os espectadores imparciais passam a ter acesso aos sentimentos e às opiniões alheias sobre o que consideram útil ou agradável para eles. Isso é possível porque a simpatia permite que os espectadores nutram sentimentos agradáveis experimentados pelos outros em virtude dos traços de caráter úteis e agradáveis que eles mesmos cultivam. Desta forma, na medida em que os espectadores são capazes de estabelecer relações de simpatia com os outros, é-lhes possível, em princípio, nutrir sentimentos agradáveis de aprovação a partir da contemplação de traços de caráter úteis ou agradáveis aos próprios agentes e a outros totalmente estranhos a eles. Assim, a simpatia garante que indivíduos não apenas comuniquem sentimentos e opiniões correspondentes a virtudes e vícios em avaliações morais, como também permite promover a harmonização e uniformização social em larga escala dos mais diversos sentimentos e opiniões através da sua comunicação

4 O fato de, para Hume, a simpatia comunicar tanto sentimentos quanto crenças entre os indivíduos indica que essa capacidade não se restringe a propósitos éticos, mas que é também capaz de desempenhar uma ampla gama de papéis, tais como epistêmicos, facilitando a aquisição de conhecimento empírico, assim como semânticos, transmitindo as intenções do falante subjacentes aos seus atos de fala. Para uma análise mais ampla desta natureza multifacetada, ver Michael Slote (2017).

simpática (Hume, 2000, p. 351-352). É por essa razão que a simpatia às vezes é interpretada por alguns comentadores como o princípio fundamental da moralidade em Hume (Baier, 1995, p. 69; Capaldi, 1992, p. 209; Mackie, 1980, p. 85; Stroud, 1977, p. 198). É somente quando o mecanismo psicológico da simpatia é introduzido na descrição que todos os elementos conceituais anteriores podem ser consistentemente articulados nessa teoria ética.

Entretanto, não é apenas em Hume que o conceito de simpatia figura como fundamental. Diversas variantes desse conceito ocupam posição central em uma já estabelecida tradição de teorias éticas, o sentimentalismo moral. Adam Smith se referiu à simpatia como uma capacidade psicológica de ter um sentimento de solidariedade com qualquer sentimento que outros agentes possam nutrir. Para simpatizar com alguém, é preciso tentar assumir o ponto de vista alheio e imaginar como seria estar na situação do outro para sentir o que o outro diz sentir (Smith, 2015, pp. 84-86). Michael Slote reintroduz o conceito em sua variante contemporânea, a empatia, caracterizando-a como o “cimento do universo moral” (*cement of the moral universe*) por nos permitir identificar-nos com outros, o que contribui para formar a base de motivações “pró-sociais” e “morais” humanas (Slote, 2007, pp. 13-14; 2010, p. 14). Na mesma linha, as teorias éticas do cuidado enfatizam, a partir de uma perspectiva feminista, a aptidão diferencial das mulheres para a moralidade a partir de evidências empíricas da biologia e psicologia de desenvolvimento infantil das meninas. Recentes estudos nessas áreas demonstram uma maior propensão das meninas a cultivarem relações emocionais de “cuidado”, “de compaixão”, de “responsabilidade”, de “compreensão” e, inclusive, de “empatia” em comparação a meninos (Gilligan, 1982, pp. 8-11, p. 69; Baier, 1995, pp. 31-32; Held, 2006, pp. 47, 55, 119).

Portanto, é função da simpatia, bem como de variantes contemporâneas desse conceito, preencher a possível lacuna afetiva entre os indivíduos em avaliações morais, o que consiste em um dos problemas centrais para qualquer teoria ética de base sentimentalista. Afinal, nesse tipo de teoria, avaliações morais pressupõem que os indivíduos possam ter alguma forma de acesso aos sentimentos alheios. Pode-se inferir, então, que compreender a lógica do funcionamento psicológico da simpatia, o conceito chave nessa descrição, é absolutamente indispensável para se adquirir um melhor entendimento empírico e, portanto, conceitual dessa tradição teórica.⁵

5 O conceito de simpatia não é tão enfatizado por Hume na segunda *Investigação* e na *Dissertação sobre as Paixões* (1757). Em vez disso, é o conceito de benevolência que é particularmente destacado como princípio fundamental da moralidade. A benevolência é uma disposição natural e básica dos seres humanos que os

Na teoria ética de Hume em particular, tal como qualquer mecanismo psicológico natural, a simpatia contribui inicialmente para fixar a base de sentimentos pró-sociais subjacente às “regras de conduta e comportamento” inicialmente “instruídas pelos pais” aos indivíduos em âmbito de “sociedade familiar” (Hume, 2003, p. 250). Porém, ela pode ser posteriormente aprimorada, canalizada e ampliada em seu escopo para operar em interações sociais cada vez mais complexas envolvendo múltiplos e distantes indivíduos como, por exemplo, em arranjos coordenativos e cooperativos norteados por regras de justiça. Hume retrata o mecanismo da simpatia em interações sociais complexas no seguinte trecho do *Tratado* Livro 3, Parte 2, Seção 2:

Mais ainda: mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrada, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e perniciosa para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido. Participamos, por *simpatia*, do desprazer dessas pessoas. (Hume, 2000, pp. 539-540, grifo do autor)

Para Hume, é nesse momento que os indivíduos passam a exibir traços de comportamento altruísta em um nível superior de complexidade. Quando passamos a nutrir sentimentos desagradáveis de desaprovação em relação a injustiças cometidas contra agentes que nos são totalmente estranhos, de modo que o ato injusto não afete nem remotamente nossos interesses, pode-se dizer que os indivíduos apresentam sinais de disposições altruístas em cenários complexos de interação social norteada por regras comumente aceitas em uma sociedade. Portanto, a questão é saber como a capacidade psicológica da simpatia, enquanto princípio fundamental da moralidade em Hume, deve ser interpretada, desde suas formas mais básicas até as mais complexas, à luz de uma adequada teoria naturalista contemporânea.

2. Ética evolucionária, seleção natural, aptidão darwiniana e modelos evolucionários de altruísmo

Conforme apresentado, a teoria ética de Hume é desenvolvida em termos puramente naturalistas. Seu arcabouço conceitual inclui: i) estados mentais

leva a desenvolver uma ampla gama de sentimentos pró-sociais. Em particular, o “sentimento humanitário”, razoavelmente “universal” e “abrangente”, causado por uma disposição benevolente, torna os indivíduos capazes de nutrir sentimentos de aprovação e desaprovação moral aos mesmos tipos de objetos de avaliação (Hume, 2003, pp. 350-351). É importante notar, no entanto, que a comunicação de sentimentos por meio de relações simpáticas ainda desempenha um papel indispensável na teoria moral de Hume, tal como é sugerido diversas vezes na segunda *Investigação*. Ela apenas não é mais interpretada como uma condição suficiente da moralidade, tal como parecia ser apresentada no *Tratado*. Portanto, assume-se, de todo modo, que algum tipo de mecanismo psicológico simpático deva merecer atenção central nesse tipo de teoria ética.

(disposições de caráter e sentimentos morais), ii) propriedades de estados mentais (utilidade e agradabilidade), iii) capacidades psicológicas (ponto de vista geral e simpatia) e iv) arranjos sociais e institucionais (regras de justiça). Não há referências a entidades supernaturais ou ontologicamente suspeitas. Em princípio, todas são empiricamente verificáveis. Neste sentido, a ética evolucionária contemporânea se apresenta como um arcabouço teórico de caráter puramente naturalista que poderia contribuir para fornecer uma descrição mais precisa da lógica de funcionamento da capacidade psicológica de simpatia apresentada na teoria ética de Hume.

A ética evolucionária contemporânea inspira-se nos princípios desenvolvidos pela teoria da evolução clássica de Darwin. Ela centra-se nas noções de aptidão darwiniana (*darwinian fitness*) e de seleção natural (*natural selection*). No entanto, para que essas noções possam ser compreendidas, deve-se primeiramente assumir a premissa fundamental da progressão geométrica do aumento das populações dos seres organizados e a progressão aritmética do aumento dos recursos que definem suas condições de perpetuação (Darwin, 2003, p. 78). Em princípio, todos os seres organizados tendem a se multiplicar geometricamente, o que necessariamente deve levar à destruição de alguns de seus indivíduos em algum momento de suas existências, uma vez que os recursos que definem suas condições de perpetuação, tais como nutrição e o território do habitat, tendem a se multiplicar apenas aritimeticamente.⁶ É a partir desse argumento malthusiano de que “nascem mais indivíduos que os que podem viver” que resulta inevitavelmente a “luta pela existência” de todos os seres contra: i) indivíduos da mesma espécie, ii) indivíduos de espécies diferentes e iii) condições físicas da vida (Darwin, 2003, p. 78).

Seleção natural ou a “persistência do mais apto” é definida por Darwin como o princípio pelo qual variações genéticas individuais, “por mais insignificante que sejam, se conservam e se perpetuam, se forem úteis”, ao passo que “as nocivas” e inúteis são “eliminadas” (Darwin, 2003, pp. 76, 94, 97-98, 133). No estado selvagem, espera-se que numerosas variações genéticas individuais surjam ao longo do tempo no interior da população de uma espécie em certo ambiente em que habitam. Algumas dessas variações genéticas contam como adaptações, no sentido de aumentarem a taxa de sucesso reprodutivo de indivíduos particulares no ambiente em que habitam, o que, em última instância,

6 É importante indicar a razão da população de uma espécie em relação à população de seus predadores como um fator adicional que define suas condições de perpetuação. Tal como Darwin aponta, a nutrição determina o “limite extremo” da multiplicação dos indivíduos de cada espécie, ao passo que o clima, o habitat e a facilidade de ser predado determinam o “número médio” dos indivíduos de cada espécie (Darwin, 2003, pp. 82, 84, 90-91).

implicam em sua reprodução diferencial no interior da população desta espécie. Tais indivíduos exibem a tendência de dominar a população dessa espécie.⁷ Portanto, essas variações genéticas podem ser definidas como adaptativas (*adaptive*) ou aprimoradoras de aptidão (*fitness-enhancing*) dos indivíduos por elevarem sua chance de sobrevivência e reprodução. É quando essas variações genéticas são retransmitidas para a descendência hereditariamente que se pode afirmar que ocorre evolução por seleção natural (James, 2011, p. 12). Uma vez que a seleção natural não está imediatamente relacionada à “vida do indivíduo, mas à sua aptidão e bom êxito em deixar descendentes”, espécies que produzem a maior quantidade de variações genéticas adaptativas se constituirão como “dominantes” ou “florescentes” (Darwin, 2003, pp. 68, 78). A esta taxa de frequência de mudança das variações genéticas ao longo das gerações se denomina “aptidão darwiniana” (*darwinian fitness*) (Cela-Conde e Ayala, 2004, p. 174). Portanto, conclui-se que os indivíduos e espécies os quais possuem maior aptidão darwiniana exibem também maior capacidade de adaptação ao ambiente, o que sugere, em última instância, que são mais eficientes em administrar e transformar recursos em geração de descendência (Haidt, 2012, p. 235).

Assim, o projeto da ética evolucionária contemporânea é compreender os traços psicológicos humanos especificamente associados à moralidade através da teoria da evolução por seleção natural. A hipótese se apresenta como uma instância do relato geral anterior: traços psicológicos morais surgem como mutações genéticas em indivíduos específicos ao longo da história evolutiva da espécie humana. Sob certas pressões ambientais, esses traços contam como adaptações psicológicas que aprimoraram a aptidão desses indivíduos específicos por elevarem sua chance de sobrevivência e reprodução. Essa adaptação permitiu a sua reprodução diferencial a ponto de os traços psicológicos morais se espalharem por todos dos membros da espécie humana após esses indivíduos mais aptos terem dominado sua população.

Os traços psicológicos morais se manifestam principalmente na forma de uma disposição de comportamento altruísta. Como sustenta Darwin, o “senso moral é originalmente derivado dos instintos sociais”, que levam um animal a “comprazer-se com a companhia dos seus semelhantes”, “sentir um certo

⁷ Na literatura evolucionária, um clássico exemplo que ilustra essa lógica é a seleção das mariposas. A mariposa individual cinza tende a ser mais ignorada pelos seus predadores naturais em um ambiente urbano, ao passo que a mariposa individual branca se torna uma presa mais fácil no mesmo ambiente em razão de sua visibilidade. Essa pequena variação genética na cor das mariposas individuais cinzas pode lhes conferir uma leve vantagem reprodutiva sobre as brancas, de modo que as primeiras tenderão a dominar a população da espécie de mariposas (James, 2011, p. 12).

grau de simpatia por eles”, “prestar-lhes vários serviços” e “experimentar compaixão pelas desgraças e as angústias dos outros” (Darwin, 1982, pp. 121, 126-127, 145). Constatase que os traços psicológicos morais estão associados a diferentes formas de comportamentos altruístas. Em particular, destaca-se aqui a habilidade de sentir simpatia por outros como um aspecto essencial do altruísmo, o que será importante ao longo da discussão. A hipótese que Darwin mantém é que as “faculdades intelectivas e morais”, tão hereditárias quanto qualquer traço físico, por terem sido de “grande importância para o homem primitivo e para seus antepassados semelhantes a símios”, deveriam, então, “ter-se aperfeiçoado e potencializado por seleção natural” (Darwin, 1982, p. 155). Assim, todas as disposições e traços psicológicos humanos que perfazem o comportamento altruísta emergem, em última instância, através de evolução por seleção natural ao longo de inúmeras gerações.

A ética evolucionária, por mais convincente que possa parecer, se depara com um grave enigma explicativo, que foi evidenciado pelo próprio Darwin. O traço psicológico altruísta, tal como qualquer mutação genética, pode apenas ser selecionado se puder contribuir para elevar a chance de sobrevivência e reprodução de indivíduos altruístas. Caso contrário, ele seria eventualmente eliminado por força de seleção natural. Entretanto, o altruísmo ocasionalmente implica, entre outras coisas, em estar disposto a sacrificar-se em favor de outros em determinadas circunstâncias. Em média, indivíduos altruístas, ao sacrificar sua própria vantagem reprodutiva em favor da vantagem reprodutiva alheia, não apenas tenderiam a morrer mais, como também a deixar menos descendentes. Assim, aparentemente o traço psicológico altruísta dificilmente poderia ser aperfeiçoado ou potencializado por seleção natural. Tal é o paradoxo do altruísmo. Como o indivíduo altruísta poderia sobreviver e muito menos dominar a população da espécie humana sob estas circunstâncias? (Darwin, 1982, p. 158; James, 2011, p. 20). Para responder a essa questão, apresentarei dois modelos evolucionários que foram desenvolvidos pela tradição da ética evolucionária contemporânea para explicar a lógica do comportamento altruísta. A explicação do comportamento altruísta através desses modelos evolucionários também me permitirá esclarecer melhor a capacidade psicológica da simpatia tal como desenvolvida na teoria ética de Hume.

Existem dois modelos evolucionários que foram desenvolvidos para tentar explicar a lógica do comportamento altruísta em face do paradoxo apontado acima. Eles são: i) a seleção de parentesco (*kin selection*) e ii) a seleção multinível (*multilevel selection*). Por razões históricas, começarei pela seleção multinível. A seleção multinível foi a explicação favorecida pelo próprio Darwin para explicar o comportamento altruísta em *A Origem do Homem*. Recentemente,

esse modelo foi reexaminado em detalhes pelos trabalhos de Elliot Sober e David Sloan Wilson. Segundo esse modelo, traços de comportamento altruísta evoluíram para favorecer grupos e não indivíduos. Um grupo de indivíduos que exiba traços de comportamento altruísta entre todos os seus membros tenderá a ser mais apto, possuir vantagem reprodutiva e triunfar evolutivamente sobre um grupo de indivíduos que exiba traços de comportamento egoísta entre todos os seus membros (James, 2011, p. 31). Como Darwin argumenta, “um alto nível de moralidade” proporciona apenas “ligeira ou nenhuma vantagem a cada indivíduo ou a seus filhos sobre os outros homens da mesma tribo”, porém “um aumento de número de homens bem dotados e um progresso no nível da moralidade certamente trará uma imensa vantagem a uma tribo com relação a outra” (Darwin, 1982, p. 160). Sua conclusão é que “uma tribo que conta com alguns membros” dispostos a “ajudar-se um ao outro” e a “sacrificar-se em prol do bem comum” tenderia a “sair vitoriosa sobre algumas outras tribos”, e isto, por sua vez, “não seria nada mais e nada menos do que seleção natural” (Darwin, 1982, p. 160). O comportamento altruísta de cada indivíduo seria então direcionado em favor de tribos ou grupos inteiros. Assim, o que o modelo da seleção multinível parece fazer é localizar grupos de indivíduos como as unidades básicas adaptativas da seleção natural relativas ao desenvolvimento evolutivo do traço comportamental altruísta (Cela-Conde e Ayala, 2004, p. 175). Evidentemente que se deve ter cuidado em não excluir totalmente a possibilidade da ocorrência de outros mecanismos seletivos entre membros parcialmente egoístas no interior de cada grupo, porém, em última instância, a seleção natural operaria no âmbito dos grupos, apresentando a tendência de favorecer os mais estáveis, coesos e altruístas.

Posteriormente, em oposição à seleção multinível, foi desenvolvido, ao longo das décadas de 1960 e 1970, o modelo da seleção de parentesco por Williams, John Maynard Smith, W. D. Hamilton, Richard Dawkins e outros. Em meio ao crescente ceticismo em relação às deficiências explicativas do modelo de seleção multinível, a seleção de parentesco foi proposta com o intuito de relocalizar a unidade básica adaptativa da seleção natural relativa ao desenvolvimento evolutivo do traço comportamental altruísta. Na seleção de parentesco, a unidade básica adaptativa da seleção natural é o gene de cada indivíduo (Williams, 1966, p. 93; Smith e Price, 1973, p. 15). Em geral, esse modelo sustenta que a aptidão evolutiva deve ser medida pela frequência da ocorrência de um certo alelo no *pool* genético presente nas células dos membros de uma população (Hamilton, 1964, pp. 1-2; Cela-Conde e Ayala, 2004, p. 176). Portanto, os tipos de mutação genética capazes de resultar em reprodução

diferencial são aqueles capazes de produzir mais cópias de um certo alelo em mais seres em uma população (James, 2011, p. 32).⁸

No entanto, como isto impacta no comportamento altruísta humano? Quando um indivíduo se sacrifica em prol de seus parentes, embora possa assim ameaçar sua própria sobrevivência, ele indiretamente contribui para promover a possibilidade de replicação de seus genes, na medida em que seus parentes compartilham alguma medida de informação genética com o indivíduo altruísta. Se a seleção natural for compreendida segundo a seleção de parentesco, guiada pela replicação dos genes e não pela replicação dos indivíduos, quando nossos interesses individuais e nossos interesses genéticos conflitarem, em última instância, a seleção operaria no nível dos genes, apresentando a tendência de favorecer os traços que maximizam a taxa de replicação genética em detrimento de quaisquer outras considerações que possamos ter. Por conseguinte, nos termos de Dawkins, deve-se concluir que nossos “genes são implacavelmente egoístas” (Dawkins, 2017, p. 37). Em última instância, não importa que a replicação dos genes se dê através de nós ou através de nossos parentes, o importa é que esses genes sejam replicados de alguma forma.

Segundo a seleção de parentesco, a explicação evolutiva do comportamento altruísta segue uma lógica estritamente egoísta. Para assegurar sucesso na replicação genética, o alcance de nosso comportamento altruísta não se estenderia para além de nosso círculo restrito de parentes. Nossas ações e seus efeitos devem ser compreendidos a partir de sua propriedade de “aptidão inclusiva” ou “fitness inclusivo” (*inclusive fitness*) de Hamilton (1964, p. 6). A aptidão inclusiva de ações é calculada a partir de suas contribuições para o sucesso reprodutivo do próprio indivíduo mais seus efeitos no sucesso reprodutivo de seus parentes, definidos pelo apropriado coeficiente de parentesco.⁹ Se esse é o caso, a seleção de parentesco parece explicar o comportamento altruísta

8 Em princípio, não existem razões pelas quais Darwin não pudesse endossar o modelo de seleção de parentesco em seu próprio tempo. Teorias egoísticas de filosofia moral e política encontravam-se bem estabelecidas desde o século XVII com os trabalhos de Mandeville e Hobbes. Isto sugere que Darwin detinha forte convicção de que a base do altruísmo estava assentada na seleção multinível. No entanto, o modelo de seleção de parentesco, em sua versão mais contemporânea, desenvolvida ao longo do século XX, nunca poderia ter sido sustentada por Darwin, já que ele desconhecia a teoria clássica da genética. Portanto, por mais que Darwin estivesse familiarizado com alguma noção de transmissão hereditária, ele ignorava as leis genéticas da transmissão de traços hereditariamente, em razão de não ter tido acesso aos trabalhos de Gregor Mendel, ainda que, pelo que se sabe, o último estivesse familiarizado com os trabalhos do primeiro (Howard, 2009; Bromham, 2009; Fairbanks, 2020).

9 Na teoria da adaptação inclusiva, a regra de Hamilton assere que qualquer traço individual (no caso em questão, o traço altruísta) é favorecido pela seleção natural em quase toda instância em que os benefícios aos outros (b), multiplicados pelo coeficiente de parentesco (r), excederem os custos para o próprio indivíduo de exibir tal traço (c). Em sua formulação geral, $rb > c$. Assim, os benefícios e custos do desenvolvimento evolutivo de um traço genético altruísta podem ser medidos em termos de seu sucesso reprodutivo e replicação genética.

humano a partir de ocorrências desse traço em um contexto de relações exclusivas entre parentes e grupos genéticos humanos fechados que, por exibirem esse traço com mais frequência, se mostrariam como mais estáveis e coesos em relação a outros. O posterior desenvolvimento moral humano segue a lógica da cooperação condicional estratégica entre grupos, o que por vezes é denominado de “altruísmo recíproco” (*reciprocal altruism*) (Trivers, 1971, p. 35-9). Assim, não haveria espaço para outros mecanismos seletivos além do parentesco segundo esse modelo.

Tendo então esclarecido os conceitos centrais da ética evolucionária contemporânea e a lógica do comportamento altruísta a partir de dois possíveis modelos evolucionários opostos, a seleção multinível e a seleção de parentesco, pretendo agora argumentar como a capacidade psicológica da simpatia na teoria ética de Hume pode encontrar respaldo interpretativo no interior dessa tradição.

3. Hume, Darwin e dois argumentos

Até o momento, concentrei-me em apenas, primeiro, apresentar os conceitos centrais da teoria ética de Hume e, segundo, mobilizar a ética evolucionária contemporânea como seu possível suporte teórico. Este paralelo foi esboçado a partir do fato de que ambas as teorias parecem fornecer explicações puramente naturalísticas de, por um lado, a capacidade psicológica da simpatia enquanto princípio fundamental da moralidade e, por outro, as origens evolucionárias do comportamento altruísta como base da moralidade. Entretanto, o paralelo que tracei permanece muito vago até aqui. Por esta razão, pretendo oferecer dois argumentos pelos quais procuro unificar a explicação de como o mecanismo psicológico da simpatia se apresenta como traço essencial do comportamento altruísta na história evolutiva humana. O primeiro argumento visa mostrar como Hume parece antecipar Darwin em suas preocupações evolucionárias, ao passo que o segundo argumento pretende revelar como Darwin parece retornar a Hume no que se refere à simpatia. Desta forma, pode-se concluir que o paralelo entre ambas as teorias é reforçado a partir das duas direções opostas.

É importante destacar que paralelos entre a filosofia de Hume e o pensamento de Darwin não são novos na história da filosofia. Hume foi frequentemente caracterizado por parte da literatura contemporânea como um proto-darwinista (Baier, 1991, p. 25; Gaskin, 1978, p. 328; O'Connor, 2001, p. 142; Blackburn, 2008, p. 13). E, de fato, não é surpreendente que se tenha chegado a tal conclusão, tendo em vista que Hume parece antecipar um conjunto de proposições pressupostas por Darwin em sua teoria da evolução por seleção natural. Em particular, saliento: i) a continuidade na variação das

faculdades cognitivas exibidas instintivamente pelos seres humanos e outros animais superiores, desde associações sensoriais simples até raciocínios inferenciais mais complexos (Clatterbuck, 2016 p. 7; Hume, 2000, p. 212; 2003, p. 150; Huntley, 1972, pp. 465-467; Monteiro, 1984; Matos, 2007, p. 273); ii) a rejeição de noções metafísicas de necessidade, forma e finalidade causais em favor de uma concepção de ordem causal puramente eficiente na natureza (Hume, 2000, p. 204; Huntley, 1972, pp. 458-460; Kemp, 2017, pp. 1-2, 7-8; Matos, 2007 p. 267; Sotero dos Santos, 2017, p. 127); iii) a crítica ao argumento do designio inteligente pela rejeição de analogias com as obras humanas, o ceticismo em relação à ocorrência de milagres e o descrédito pela existência de uma providênciam superior, divina e benevolente (Hume, 2003, pp. 195-199; 2016, p. 36, pp. 63-4; Huntley, 1972, pp. 462-463; Pimenta, 2018; pp. 163-164); e iv) uma concepção não teleológica da ordem do universo (Matos, 2007, p. 266; Monteiro, 1984; Pimenta, 2018, p. 166).

Entretanto, duas ressalvas precisam ser feitas com relação aos paralelos traçados entre Hume e Darwin até aqui. Em primeiro lugar, por mais que se aceite que esses pensadores possam compartilhar um conjunto de proposições comuns, nota-se que, no que se refere especificamente ao desenvolvimento evolutivo de disposições morais humanas, a relação entre ambos por meio dessas teses não é bem estabelecida. Em segundo lugar, a própria interpretação de Hume como um filósofo proto-darwinista é controversa. Alguns intérpretes sustentam que a filosofia de Hume não poderia possivelmente antecipar a teoria evolucionária de Darwin por carecer de recursos conceituais para tal (Maioli, 2020, pp. 19-20; Sotero dos Santos, 2017, p. 132).¹⁰

Por essa razão, argumento que uma explicação que retrate a capacidade psicológica da simpatia de Hume a partir de uma lógica evolucionária em dinâmicas sociais altruístas deve assegurar que tanto Hume como Darwin possam convergir em três teses centrais e indispensáveis: i) as disposições mentais humanas devem ser descritas em termos de sua contribuição para a sobrevivência da espécie, ii) entre essas disposições, deve-se enfatizar, em particular, a descrição evolucionária das disposições morais, e iii) essa descrição deve, em última instância, estar alicerçada em uma concepção não

10 Este ceticismo se baseia em dois fatos. Por um lado, Hume não desenvolveu os conceitos necessários para se formular uma teoria da evolução por seleção natural minimamente adequada, tais como as noções de reprodução diferencial, hereditariedade e aptidão inclusiva (Sotero dos Santos, 2017). Por outro lado, pela forma como Hume parece por vezes antropomorfizar a natureza em sua filosofia, pode-se inclusive argumentar que ele teria endossado uma descrição teleológica do universo sem Deus, o que o caracterizaria como um tipo de "naturalista providencial" (*providential naturalist*) (Maioli, 2020). Uma tal descrição é diametralmente oposta à noção de seleção natural proposta por Darwin em sua teoria da evolução.

teleológica da ordem do universo. Desta forma, se essas três teses puderem ser adequadamente atribuídas a Hume, ambos os pensadores podem ser consistentemente interpretados como sustentando que disposições morais, como quaisquer outros traços psicológicos humanos, se desenvolveram para favorecer a sobrevivência da espécie, sem que tenham sido, de antemão, projetadas para tal fim. Em outras palavras, evitam-se quaisquer tipos de explicações teleológicas, sejam naturalistas ou supernaturalistas.

Assim, no que diz respeito à Hume, nota-se que ele parece enfatizar, ao longo de toda sua obra, como uma ampla gama de nossas inclinações, propensões e disposições mentais está associada à sua contribuição para elevar a chance de sobrevivência da espécie humana. É assim que a propensão do hábito é retratada na Seção 5 da primeira *Investigação*:

O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana. (Hume, 2003, p. 89)

De modo semelhante é caracterizada a operação cognitiva de inferência causal na mesma Seção 5 da primeira *Investigação*:

Acrescento [...] que, como essa operação da mente pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa é tão essencial à subsistência de todas as criaturas humanas, não é provável que ela pudesse ser confiada às falazes deduções de nossa razão. (Hume, 2003, p. 89)

No entanto, Hume não se restringe apenas ao hábito ou operação inferencial causal como as únicas disposições mentais essenciais à sobrevivência humana. Analogamente, a estrutura psicológica sentimental subjacente ao senso moral de nossa espécie também é caracterizada por Hume como talhada pela natureza de modo a contribuir para a “paz”, “segurança” e, em última instância, a preservação da “comunidade humana”, como relatado na Seção 8 da primeira *Investigação*:

A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que essas para sua estrutura e constituição. Os caracteres que granjeiam nossa aprovação são principalmente aqueles que contribuem para a paz e segurança da comunidade humana. (Hume, 2003, p. 145)

Hume parece, portanto, preservar as duas primeiras teses centrais que o aproximam de Darwin. Entretanto, nessa passagem, sua descrição da

“natureza” como “moldando” a “mente humana” a desenvolver disposições morais ajustadas aos propósitos de sobrevivência ainda permanece altamente antropomórfica, autorizando interpretações teleológicas naturalistas de como seres humanos vêm a adquirir tais traços psicológicos. Argumento que é apenas nos *Diálogos sobre Religião Natural*, quando Hume, a partir da posição de Fílon, apresenta a hipótese da chamada “cosmogonia epicurista” contra a posição de Cleantes em favor do desígnio inteligente, que uma concepção puramente não teleológica da ordem do universo é esboçada. Hume a desenvolve desde as mais básicas asserções sobre a dinâmica física aleatória na matéria até suas consequências mais distantes no suposto ajuste fino das disposições físicas e mentais nos animais. É desta forma que Hume descreve a posição de Fílon ao longo da Parte 8 dos *Diálogos*:

Supõe que a matéria seja lançada em qualquer posição por uma força cega, sem guia [...] Se a força atuante cessar depois dessa operação, a matéria haverá de permanecer para sempre em desordem e continuar num caos imenso, sem proporção ou atividade. Mas supõe-se que a força atuante, qualquer que seja, ainda continue na matéria: essa primeira posição imediatamente dará lugar a uma segunda, que com toda probabilidade será tão desordeira quanto a primeira, e assim por diante, através de muitas sucessões de mudanças e revoluções. Nenhuma ordem ou posição particular jamais permanece por um momento inalterada [...] É vão, portanto, insistir nos usos das partes em animais e vegetais, e no seu curioso ajuste mútuo. Eu gostaria de saber como um animal poderia subsistir se suas partes não fossem bem ajustadas. Não descobrimos que ele perece imediatamente sempre que esse ajuste cessa e que sua matéria ao corromper-se tenta uma nova forma? (Hume, 2016, pp. 90-91)

Desta forma, ao argumentar que qualquer desajuste entre animais e suas diferentes disposições físicas e mentais os levaria a “perecer” e, em última instância, se reorganizar em uma “nova forma” em face da atuação das “forças cegas” e “sem guia” da matéria em constante “alteração”, “desordem” e “caos”, Hume demonstra claramente satisfazer a terceira tese central que o aproxima de Darwin. Com efeito, não é exagero dizer que, nessa passagem, Hume esboça uma concepção primitiva e especulativa de seleção natural em um nível metafísico.

Portanto, pode-se seguramente estabelecer que, por um lado, Hume demonstra preocupações evolucionárias ao sugerir que a constituição psicológica humana, em sua mais ampla gama de inclinações habituais, propensões intelectuais e disposições morais, deva estar precisamente afinada aos prospectos de sobrevivência e preservação da espécie de acordo com uma concepção puramente não teleológica da ordem do universo.

Por outro lado, no que diz respeito a Darwin, nota-se que parece haver uma ênfase no papel da simpatia como parte essencial de certos instintos sociais,

que, na espécie humana, perfazem nosso senso moral e nossa disposição de comportamento altruísta de modo mais geral. É assim que Darwin argumenta no capítulo 4 de *A Origem do Homem e a Seleção Sexual*:

Dever-se-ia contudo ter em mente que, por mais peso que se possa atribuir à opinião pública, a nossa consideração pela aprovação ou desaprovação dos nossos semelhantes se baseia na simpatia que, conforme veremos, forma uma parte essencial do instinto social e constitui por isso o seu fundamento. (Darwin, 1982, p. 122)

Darwin parece não apenas situar a simpatia na base de nosso senso moral e nossa disposição de comportamento altruísta, mas também conjectura, nos moldes de Hume, como o aprimoramento, canalização e ampliação deste mecanismo psicológico natural influencia no desenvolvimento de traços de comportamento altruísta em um nível superior de complexidade em tipos de interações sociais gradualmente mais amplas:

As causas principais da escassa moralidade dos selvagens, julgadas segundo os nossos parâmetros, consistem em primeiro lugar na limitação da simpatia à tribo só [...] Quando um homem arrisca a vida para salvar aquela de um seu semelhante, parece correto dizer que ele age para o bem geral [...] visto que todos desejam a felicidade, “o princípio da máxima felicidade” ter-se-á tornado guia e objetivo secundário assaz importante; o instinto social, contudo, e a simpatia que submete à nossa atenção a aprovação e desaprovação dos outros serviram-se como guia e impulsos primários [...] Com o progresso do homem para a civilização e a unificação das tribos em comunidades mais amplas, a mais simples razão deveria dizer a cada indivíduo que ele deveria estender seus instintos sociais e as simpatias a todos os membros da mesma nação, mesmo que não os conheça pessoalmente. (Darwin, 1982, pp. 145, 147, 149)

Finalmente, Darwin também aponta que, no conflito evolutivo entre impulsos instintivos egoístas e instintos sociais morais, dos quais a simpatia constitui uma parte essencial, os últimos tendem a triunfar sobre os primeiros na espécie humana por uma combinação de fatores envolvendo condicionamento social, hereditariedade e seleção natural. Tal é uma das conclusões alcançadas por Darwin no final do capítulo 4 de *A Origem do Homem*:

Comparamos a débil impressão de uma tentação passada com os instintos sociais sempre presentes ou com os hábitos adquiridos na primeira juventude e reforçados no decurso da vida, até se tornarem fortes quase como os instintos. [...] Considerando as gerações futuras, não há motivo para temer que os instintos sociais cresçam mais debilmente e podemos esperar que os hábitos virtuosos crescerão sempre mais, tornando-se mais estáveis por hereditariedade. Neste caso a luta entre impulsos superiores e inferiores será menos dura e a virtude acabará triunfando. (Darwin, 1982, p. 152)

Conclui-se que o paralelo que tracei entre Hume e Darwin pode ser reforçado por estes dois argumentos.¹¹ Em particular, eles estabelecem que, tanto para Hume quanto para Darwin, a simpatia constitui um traço essencial do comportamento moral e altruísta, que, em nossa espécie, foi aperfeiçoado e potencializado pela força aleatória da seleção natural em razão de sua contribuição para elevar nossa chance de sobrevivência.

Agora é necessário voltar a atenção ao último elemento problemático até aqui, ou seja, a lógica do comportamento altruísta propriamente dito. Mais especificamente, é necessário dar uma explicação ao paradoxo do altruísmo. Tendo então esclarecido as dinâmicas da seleção multinível e da seleção de parentesco, a questão final que permanece é qual destes modelos evolucionários parece melhor explicar a origem evolucionária da capacidade psicológica da simpatia, traço essencial do comportamento altruísta, tal como desenvolvida na teoria ética de Hume e endossada na teoria evolucionária de Darwin.

4. Seleção multinível e estrutura psicológica da simpatia em Hume

A resposta a essa questão parece envolver uma interpretação acerca do alcance e escopo básico e original do mecanismo psicológico da simpatia entre indivíduos na teoria ética de Hume. Se, por um lado, o escopo básico for interpretado como exclusivamente restrito, a seleção de parentesco parece ser o modelo explicativo mais adequado. Se, por outro lado, o escopo básico puder ser interpretado como relativamente amplo, a seleção multinível parece ser o modelo explicativo mais viável. A princípio, pode parecer mais plausível interpretar a simpatia como restrita em seu escopo na teoria ética de Hume. Isto em razão da influência das leis psicológicas de associação, tais como os princípios de semelhança, contiguidade e causa e efeito, que reforçam a transmissão meramente local de sentimentos. Hume assim expõe no *Tratado Livro 2, Parte 1, Seção 11*:

Assim, segundo constatamos, sempre que [...] existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras [...] isso facilita a simpatia. Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à ideia relacionada a vividez daquela concepção com que formamos a ideia de nossa própria pessoa. [...] Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando

¹¹ Procurei aqui traçar um paralelo puramente conceitual entre ambos. Entretanto, não é difícil localizar Hume como uma fonte de inspiração direta para Darwin. Hume é nominalmente citado por Darwin em seus famosos cadernos não publicados “N” e “M” de 1836 a 1844 (Barrett, 1977). No que se refere especificamente à noção de simpatia, é também evidente a influência a partir de sua citação referindo-se a Hume em nota de rodapé em *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* (Darwin, 1982, p. 113).

elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contiguidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. As relações de consanguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência. (Hume, 2000, pp. 352-353)

Entretanto, Hume ressalva que “relações” tanto de “parentesco quanto a de contiguidade” são necessárias à simpatia não “absolutamente”, enquanto simples relações, mas apenas na medida em que “influírem” na melhor transmissão de sentimentos entre as pessoas por mecanismos simpáticos, como ele assevera na mesma seção:

Podemos concluir que as relações são necessárias à simpatia, não absolutamente, isto é, quando consideradas simplesmente como relações, mas por influírem na conversão de nossas ideias dos sentimentos dos outros nesses próprios sentimentos [...] Pois aqui, tanto a relação de parentesco quanto a de contiguidade subsistem; mas como não estão unidas nas mesmas pessoas, contribuem para a simpatia apenas em menor grau. (Hume, 2000, pp. 357)

Em geral, Hume sustenta que o princípio motriz da simpatia é a “grande semelhança entre todas as criaturas humanas” (Hume, 2000, p. 352). Afinal, qualquer estado mental observável nas outras pessoas encontra, em tese, um “paralelo em nós mesmos”. É, assim, como observa Hume, a “notável semelhança” que a espécie humana mantém “em meio a toda sua diversidade” que contribui decisivamente para “nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer” (Hume, 2000, p. 352). Esta caracterização da simpatia sugere que o ser humano é, em princípio, capaz de manter relações simpáticas com qualquer ser humano, não importa quem seja, desde que as circunstâncias apropriadas sejam asseguradas.

Com efeito, Hume acreditava que a disposição psicológica da simpatia era tão poderosa que, desde que circunstâncias apropriadas fossem asseguradas, seres humanos seriam capazes de simpatizar com outros semelhantes não apenas no momento imediato e presente, mas inclusive em relação a cenários futuros, possíveis, prováveis e, talvez, até contrafactuals. É assim que Hume argumenta no *Tratado Livro 2, Parte 2, Seção 9*:

Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente [...] a vividez da concepção não se limita apenas ao seu objeto imediato; ao contrário, espalha sua influência por todas as ideias relacionadas, proporcionando-me uma noção vívida

de todas as circunstâncias que envolvem essa pessoa, sejam passadas, presentes ou futuras; possíveis, prováveis ou certas. (Hume, 2000, pp. 420-421)

Uma das razões para a ocorrência de um tipo de efeito simpático tão extenso é a particular caracterização desta disposição psicológica nesta teoria ética. Hume descreve as operações da simpatia através de diferentes mecanismos catalizadores e canalizadores que nos permitem desenvolver uma ampla gama de sentimentos através da mediação de impressões presentes mais fortes que estão, de alguma forma, causalmente conectadas a eles. É essa mediação emocional que nos permite, em princípio, comunicarmo-nos sentimentalmente por simpatia com qualquer ser humano com respeito a qualquer circunstância ou situação imaginável. Hume ilustra a flexibilidade e a maleabilidade originais pelas quais relações simpáticas podem se estender na mesma seção:

Por meio dessa noção vívida, interesso-me por essas circunstâncias, participo delas, e sinto em meu peito um movimento simpático, conforme a tudo que imagina se passar no seu. Se diminuo a vividez da primeira concepção, diminuo também a das ideias relacionadas – como ocorre com canos, que não podem transportar mais água que aquela que brota da fonte. (Hume, 2000, pp. 421)

Com base na evidência textual apresentada, o escopo da simpatia na teoria ética de Hume parece poder ser interpretado como relativamente amplo. Ela parece ser dotada de certa flexibilidade e maleabilidade originais determinadas unicamente pela extensão da influência de nossas propensões imaginativas. Isto implica, segundo o argumento que pretendi desenvolver, que o modelo evolucionário de seleção multinível se apresenta como a melhor alternativa teórica para esclarecer a capacidade psicológica da simpatia na teoria ética de Hume. Isto porque a descrição de Hume da simpatia, enquanto admitindo um escopo relativamente amplo em princípio, parece abrir a possibilidade para que sejamos plenamente capazes de nos relacionarmos sentimentalmente com parentes, tribos, grupos, concidadãos e até estrangeiros nas mais variadas situações moralmente relevantes. Em termos da dinâmica evolucionária, Hume parece admitir que existam mais mecanismos seletivos além do mero parentesco. Assim, a simpatia, interpretada em termos de seleção multinível, nos permitiria, em tese, exibir comportamento altruísta em prol de grupos. Portanto, como conclusão do argumento que pretendi desenvolver, afirmo que Hume, tal como Darwin, sustentaria que a raiz da moralidade e do comportamento altruísta humano encontra-se no desenvolvimento evolutivo da simpatia enquanto traço psicológico modulado por seleção multinível ao longo de muitas gerações.

Entretanto, que tipos de conclusões podemos tirar desta interpretação evolucionária da teoria ética de Hume e em que sentido ela pode impactar em

sua plausibilidade geral? Concebo ao menos duas conclusões interessantes que se depreendem dessa interpretação.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o modelo evolucionário de seleção multinível não é a posição majoritariamente aceita para explicar a origem do comportamento altruísta humano no contexto da biologia evolucionária. Sua deficiência explicativa central consiste no fato de que, ao situar grupos como unidade básica adaptativa da seleção natural, não consegue evitar que indivíduos geneticamente altruístas se tornem vulneráveis à atuação de indivíduos geneticamente egoístas no interior dos grupos. Os egoístas, ao explorarem a generosidade dos altruístas em prol do grupo para promoverem seu próprio bem, tendem a assegurar vantagem reprodutiva, dominar a população e extinguir os altruístas, de modo que retornamos assim ao modelo de seleção de parentesco. No entanto, a virtude dessa interpretação não consiste propriamente em fornecer uma explicação evolucionária factual precisa, mas sim conjecturar se essa explicação evolucionária pode ser possível ou não para nossa espécie. Nesse sentido, o que os trabalhos recentes de Sober e Wilson sobre a seleção multinível parecem mostrar é que, sob condições específicas caracterizadas por suficientes reorganizações populacionais em grupos humanos, é possível que grupos compostos de membros altruístas possam ter triunfado evolutivamente sobre grupos compostos de membros egoístas (Sober e Wilson, 1998, pp. 67-77; Joyce, 2006, pp. 35-37). E a ocorrência de periódicas reorganizações populacionais humanas é um fato altamente plausível sob o ponto de vista da história evolutiva da espécie. Em tese, tal como Hume argumentara contra Hobbes no século XVIII, o modelo de seleção multinível apresenta, contra Dawkins e outros no século XX, uma figura da natureza humana que pode ser muito menos egoísta do que se supunha anteriormente (Sober e Wilson, 1998, p. 12). Portanto, deve-se admitir que a interpretação evolucionária que descreve a evolução da capacidade psicológica da simpatia em termos de seleção multinível pode contribuir para aumentar a plausibilidade da teoria ética de Hume.

Em segundo lugar, admitindo-se que um dos conceitos centrais que compõem o arcabouço conceitual da ética de Hume possa ser adequadamente interpretado a partir de um modelo da ética evolucionária contemporânea, conclui-se que, em termos de plausibilidade empírica, a teoria de Hume claramente se fortalece. Uma teoria ética de caráter naturalista e sentimentalista como a de Hume e outros dessa tradição teórica indubitavelmente se beneficia das novas contribuições de uma teoria ética contemporânea de caráter naturalista como a ética evolucionária. Conceitos como virtudes, vícios, simpatia e sentimentos morais adquirem um novo grau de plausibilidade nesse contexto. Portanto, recai

sobre teorias éticas rivais, que recorrem a teleologias da natureza, comandos divinos, direitos naturais ou imperativos categóricos, o fardo de oferecer uma explicação compreensiva do fenômeno da moralidade a partir de um pano de fundo empírico mais plausível.

5. Conclusão

Neste artigo, pretendi oferecer uma interpretação evolucionária do conceito de simpatia na teoria ética de Hume com base nos preceitos gerais da teoria ética evolucionária contemporânea. Em primeiro lugar, apresentei os arcabouços conceituais e principiológicos que estruturam ambas as teorias. Em segundo lugar, mostrei como Hume e Darwin compartilham intuições básicas sobre o desenvolvimento evolutivo de nossa psicologia moral e das operações da capacidade psicológica da simpatia como traço essencial do comportamento moral e altruísta. Em terceiro lugar, argumentei como, dos dois modelos evolucionários possíveis para explicar a lógica do comportamento altruísta, a seleção multinível se apresenta como uma alternativa teórica mais adequada para explicar a simpatia com base em evidência textual na obra de Hume. Por fim, concluí apresentando razões para sustentar como as contribuições desta interpretação, inspirada na ética evolucionária contemporânea, parecem conferir maior grau de plausibilidade à teoria ética de Hume e melhor esclarecer seu caráter naturalista, fazendo assim justiça à interpretação paradigmática primeiramente estabelecida na década de 1940 por Norman Kemp Smith.

Referências

- BAIER, A. "A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- _____. "Moral Prejudices". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- BARRETT, P. H., et al. "Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844". Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- BLACKBURN, S. "How to read Hume". London: Granta Books, 2008.
- BROMHAM, L. "Darwin would have loved DNA: celebrating Darwin 200". In: *Biol. Lett.*, v. 5, 2009, pp. 503-505.
- CELA-CONDE, C. J. e AYALA, F. J. "Evolution of Morality". In: *Handbook of Evolution. The Evolution of Human Societies and Cultures*. Wuketis, Franz M. e Antweiler, Christoph (ed.). Weinheim: Wiley-VCH, 2004, pp. 171-189.
- CAPALDI, Nicholas. "Hume's Place in Moral Philosophy". New York: Peter Lang Inc, 1992.

- CLATTERBUCK, H. “Darwin, Hume, Morgan, and the verae causae of psychology”. In: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 60, 2016, pp. 1-14.
- DARWIN, C. “A origem das espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza”. Tradução: Joaquim da Mesquita Paul. Porto: Lello & Irmão - Editores, 2003.
- _____. “A origem do homem e a seleção sexual”. Tradução: Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1982.
- DAWKINS, R. “O gene egoísta”. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DUNBAR, R. I. M. “Neocortex size as a constraint on group size in primates”. In: *Journal of Human Evolution*, v. 20, 1992, pp. 469-493.
- _____. “The Social Brain Hypothesis”. In: *Evolutionary Anthropology*, v. 6, n. 5, 1998, pp. 178-190.
- FAIRBANKS, D. “Mendel and Darwin: untangling a persistent enigma”. In: *Heredity*, v. 124, 2020, pp. 263-273.
- FIRTH, R. “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 12, n. 3, 1952, pp. 317-345.
- GASKIN, J. C. A. “Hume’s Philosophy of Religion”. London: The Macmillan Press Ltd., 1978.
- GILLIGAN, C. “In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development”. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- HAAKONSEN, K. “The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith”. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HAIDT, J. “The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion”. New York: Pantheon Books, 2012.
- HAMILTON, W. D. “The Genetical Evolution of Social Behavior”. In: *J. Theoret. Biol.*, v. 7, 1964, pp. 1-16.
- HARDIN, R. “David Hume: Moral and Political Theorist”. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HARRISON, J. “Hume’s Moral Epistemology”. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- _____. “Hume’s Theory of Justice”. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HAYEK, F. A. “The Legal and Political Philosophy of David Hume”. In: *Il Politico*, v. 28, n. 4, 1963, pp. 691-721.
- HELD, V. “The Ethics of Care: Personal, Political, and Global”. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOWARD, J. “Why Didn’t Darwin Discover Mendel’s Laws?”. In: *Journal of Biology*, v. 8, 15, 2009, pp. 1-8.
- HUME, D. “Diálogos sobre religião natural”. Tradução: Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.

- _____. “Tratado da natureza humana”. Tradução: Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. “Uma investigação sobre o entendimento humano”. Tradução: José Oscar de Almeida. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- _____. “Uma investigação sobre os princípios da moral”. Tradução: José Oscar de Almeida. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- HUNTLEY, W. B. “David Hume and Charles Darwin”. In: *Jurnal of the History of Ideas*, v. 33, n. 3, 1972, pp. 457-470.
- JAMES, S. M. “An Introduction to Evolutionary Ethics”. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- JOYCE, R. “The Evolution of Morality”. Cambridge: MIT Press, 2006.
- KEMP, C. “Dewey’s Darwin and Darwin’s Hume”. In: *The Pluralist*, v. 12, n. 2, 2017, pp. 1-26.
- MACKIE, J. L. “Hume’s Moral Theory”. London and New York: Routledge, 1980.
- MAIOLI, R. “Between Relativism and Design: The Limits of Hume’s Secularity”. In: *Modern Intellectual History*, 2020, pp. 1-25.
- MATOS, J. C. M. “Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin”. In: *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, 2007, pp. 263-286.
- MONTEIRO, J. P. “Hume e a epistemologia”. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- O’CONNOR, D. “Hume’s on Religion”. London and New York: Routledge, 2001.
- PIMENTA, P. P. “Seleção natural e analogia técnica em Hume e em Darwin”. In: *doisPontos*: v. 15, n. 1, 2018, pp. 161-170.
- POSTEMA, G. J. “Bentham and the Common Law Tradition”. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- RAWLS, J. “Uma teoria da justiça”. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SABL, A. “Hume’s Politics. Coordination and Crisis in the History of England”. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- SLOTE, M. “Moral Sentimentalism”. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. “The Ethics of Care and Empathy”. London and New York: Routledge, 2007.
- _____. “The Many Faces of Empathy”. In: *Philosophia*, v. 45, n. 3, 2017, pp. 843-855.
- SMITH, A. “Teoria dos sentimentos morais”. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- SMITH, M. J. e PRICE, G. R. “The Logic of Animal Conflict”. In: *Nature*, v. 246, n. 2, 1973, pp. 15-18.
- SMITH, N. K. “The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines”. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- SOBER, E. e WILSON, D. S. “Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior”. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- SOTERO DOS SANTOS, R. “João Paulo Monteiro e o conceito pré-darwiniano de seleção natural em David Hume”. In: *Prometeus*, n. 23, 2017, pp. 124-135.

- STROUD, B. "Hume". London and New York: Routledge, 1977.
- TRIVERS, R. L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". In: *The Quarterly Review of Biology*, v. 46, n. 1, 1971, pp. 35-57.
- WILLIAMS, G. C. "Adaptation and Natural Selection". Princeton: Princeton University Press, 1966.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.