

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Joel Forteski

**MOTIVAÇÃO MORAL E SENSO
DE JUSTIÇA EM DAVID HUME**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Denilson Luis Werle

Florianópolis
2011

Joel Forteski

**MOTIVAÇÃO MORAL E SENSO
DE JUSTIÇA EM DAVID HUME**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de mestre em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 1º de Abril de 2011

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol
Coordenador do Curso

Banca examinadora:

Prof. Dr. Denilson Luis Werle
Orientador – UFSC

Prof. Dr. Jaimir Conte
Membro – UFSC

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol
Membro – UFSC

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito
Membro – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Denilson Luis Werle, pela sempre solícita disponibilidade e pelas valiosas sugestões (teóricas e bibliográficas) que muito contribuíram para que esta investigação tomasse rumos mais claros e seguros;

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF). Dentre outras, uma valiosa recomendação sua, por ocasião da qualificação, alterou significativamente o direcionamento deste trabalho, contribuindo para torná-lo mais objetivo e menos abstruso; igualmente valiosa foi a sua atividade como coordenador do PPGF, invariavelmente fazendo com que os trâmites burocráticos relacionados às bolsas fossem em muito facilitados;

Ao Prof. Dr. Jaimir Conte, agradeço pelas consistentes contribuições acerca da teoria humeana. Foram muito úteis especialmente as suas observações sobre a importância da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* na teoria de Hume como um todo;

Um agradecimento especial ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani, cujas aulas sobre Hume, ainda no período da graduação, me forneceram preciosas notas de trabalho, e cujas orientações em minhas pesquisas anteriores (TCC, IC, etc.), sempre me inspiraram a trilhar o caminho acadêmico com seriedade e dedicação;

Aos coordenadores e demais funcionários encarregados do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), ficam também meus agradecimentos pelo gerenciamento dos recursos públicos que possibilitaram esta pesquisa.

Não há nada mais relevante para a vida social que a formação do sentimento da justiça.

Rui Barbosa

Nem a arte nem a literatura têm de nos dar lições de moral. Somos nós que temos de nos salvar, e isso só é possível com uma postura de cidadania ética, ainda que isto possa soar antigo e anacrônico.

José Saramago

RESUMO

Ao considerar-se um sistema juspolítico de leis obrigatórias pode-se perguntar pelos motivos que seus membros teriam para o acatarem. A partir disso, pode-se então responder, metodologicamente, que tais motivos são de três níveis distintos, correspondendo, estes, ao *medo à coerção*, ao *interesse próprio* e ao *senso de justiça*. Dado isto, defende-se aqui que um desses motivos é sempre predominante em relação aos outros dois e que, no caso da teoria moral de David Hume (1711-1776), a ênfase está na terceira alternativa. Isso se revela na análise da motivação moral e da formação do senso de justiça conforme estas se apresentam em duas obras desse filósofo: o *Tratado da natureza humana* e *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tal análise ocorre, nesta dissertação, em três momentos distintos: nos itens II, III e IV sua fonte é o *Tratado*; o item V considera a questão na *Investigação*, enquanto que o item VI aproxima as duas obras com base no referido tema. De forma geral, constata-se que em Hume a motivação moral (os motivos morais que levam os indivíduos a agirem de acordo com as leis) é composta por quatro fatores: o princípio da *sympathy*, o sentimento de apreço pela própria reputação (*love of fame*), o fator político e o processo educacional, os quais Hume descreve em ambas as obras citadas. No *Tratado* encontra-se uma análise filosófica do desenvolvimento do senso de justiça, o qual ocorreria em paralelo ao próprio desenvolvimento da sociedade enquanto sistema de leis obrigatórias; na *Investigação*, por sua vez, esse mesmo senso é descrito enquanto se vincula ao princípio da simpatia (a capacidade humana de sentir o que os outros sentem), ao sentimento humanitário (que é natural ao ser humano) e ao critério da utilidade pública da justiça. Em ambos os casos – a motivação moral e o senso de justiça – defende-se que é possível uma explicação unívoca desses temas a partir das duas diferentes obras de Hume, porquanto as alterações na argumentação moral desenvolvida pelo autor, de uma obra à outra, são poucas e não comprometem as teses centrais de sua teoria moral.

Palavras-chave: Moral. Motivação. Justiça. Senso. Sentimento. Simpatia. Princípio. Utilidade.

ABSTRACT

When someone considers a jus-political system of laws, he can ask for the reasons that its members would have to heeding it. From this, one can then methodologically respond that such reasons are of three distinct levels, namely, the *fear of coercion*, *self-interest* and *sense of justice*. Given this, it is argued here that one of these reasons is always predominant over the other two and that in the case of David Hume's (1711-1776) moral theory the emphasis is put on the third alternative. This is revealed by the analysis of moral motivation and formation of the sense of justice as they appear in two works of this philosopher: the *Treatise on human nature* and *An inquiry into the principles of morals*. This analysis is developed in this dissertation in three distinct stages: in items II, III and IV the *Treatise* is the main source, the item V considers the issue in *Inquiry*, while the item VI approaches the two works based on this theme. Generally speaking, it seems that moral motivation in Hume's thought (moral motives that lead individuals to act in accordance with the laws) is composed of four factors: the principle of Symphaty, the love of fame, the political factor and the educational process, which Hume describes in both works cited. The *Treatise* contains a philosophical analysis of the development of a sense of justice, which would occur in parallel with the own development of society as a system of binding laws; in *Inquiry*, in turn, the same sense is described as attached with the principle of sympathy (the human ability to feel what others feel), the human feelings (which is natural to human beings) and the criterion of public utility of justice. In both cases – the moral motivation and sense of justice – it is argued that it is possible an unambiguous explanation of these issues from two different works of Hume, since the changes in moral reasoning developed by the author, from a work to another, are few and do not undermine the central thesis of his moral theory.

Keywords: Moral. Motivation. Justice. Sense. Feeling. Symphaty. Principle. Utility.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| 1 INTRODUÇÃO | 15 |
| 2 A MORAL SEGUNDO HUME | 21 |
| 2.1 A QUESTÃO DAS DISTINÇÕES MORAIS | 21 |
| 2.2 PRIMEIRO ARGUMENTO CONTRA O RACIONALISMO | 21 |
| 2.3 SEGUNDO ARGUMENTO CONTRA O RACIONALISMO | 24 |
| 2.4 O SENTIMENTO COMO BASE DAS DISTINÇÕES MORAIS..... | 28 |
| 3 A CONCEPÇÃO HUMEANA DA JUSTIÇA | 33 |
| 3.1 A JUSTIÇA NÃO SURGE NATURALMENTE | 33 |
| 3.2 A CONVENÇÃO E AS REGRAS DA JUSTIÇA..... | 41 |
| 3.3 OBRIGAÇÃO MORAL | 53 |
| 4 A SIMPATIA | 59 |
| 4.1 SIGNIFICADO E FUNÇÃO | 59 |
| 4.2 O PRINCÍPIO PRIMEIRO DA SOCIABILIDADE..... | 60 |
| 4.3 COMUNICAÇÃO ESPONTÂNEA | 61 |
| 4.4 CONTIGUIDADE | 62 |
| 4.5 ASSOCIACIONISMO..... | 62 |
| 4.6 DO NATURAL AO MORAL | 63 |
| 4.7 JUSTIÇA E SIMPATIA | 64 |
| 4.8 UM PONTO DE VISTA ESTÁVEL E GERAL | 65 |
| 4.9 A OBJEÇÃO DA VIRTUDE RESTRINGIDA | 68 |
| 4.10 SIMPATIA, SENSO DE JUSTIÇA E MOTIVAÇÃO MORAL..... | 70 |

| | |
|---|-----|
| 5 A TEORIA MORAL NA INVESTIGAÇÃO | 83 |
| 5.1 A OBRA MORAL DEFINITIVA | 83 |
| 5.2 O SENTIMENTO, A RAZÃO E O MÉTODO | 84 |
| 5.3 QUATRO CATEGORIAS DE QUALIDADES MORAIS | 86 |
| 5.4 A UTILIDADE..... | 89 |
| 5.5 A SIMPATIA E O PRINCÍPIO HUMANITÁRIO | 93 |
| 5.6 ORIGEM E MÉRITO DA JUSTIÇA | 101 |
| 5.6.1 A utilidade pública na origem da justiça | 101 |
| 5.6.2 O mérito da justiça | 104 |
| 5.7 A SISTEMATICIDADE DA JUSTIÇA..... | 105 |
| 5.8 VIRTUDE NATURAL OU ARTIFICIAL? | 108 |
| 6 MOTIVAÇÃO MORAL E SENSO DE JUSTIÇA | 111 |
| 6.1 TRÊS MOTIVAÇÕES POSSÍVEIS..... | 111 |
| 6.1.1 O medo | 112 |
| 6.1.2 O <i>self-interest</i> | 113 |
| 6.1.3 A moral | 118 |
| 6.2 O SENSO DE JUSTIÇA | 128 |
| 7 CONCLUSÃO | 133 |
| REFERÊNCIAS | 137 |

1 INTRODUÇÃO

Imaginemos um homem de temperamento afável, amante da conversação, de espírito prático e pacífico – um *bon vivant* corpulento e confiante, cuja ambição primeira é se tornar célebre como *homem de letras*. Imaginemos ainda que esse simpático indivíduo é um observador sagaz dos costumes e hábitos de sua época, que é leitor assíduo dos historiadores antigos e modernos e que vê no fanatismo político e religioso, no dogmatismo das ideias e no desregramento das paixões os principais males humanos.

Perguntemos então: se tal homem resolvesse filosofar, que espécie de filosofia ele traria ao mundo? Não é difícil responder. Em primeiro lugar, sendo pessoa sociável e que tem prazer no bom convívio, provavelmente não criará ele uma filosofia individualista ou que faça apologia à solidão – como o faz a filosofia de Schopenhauer, por exemplo – mas tenderá a dar posição de destaque às relações humanas de toda espécie, à moral, à política, às praxes sociais, bem como àquelas paixões que têm efeitos na sociabilidade. Defenderá que o verdadeiro filósofo não é aquele que, isolado na sua proverbial torre de marfim, alega ter visão superior e privilegiada do mundo, mas aquele outro que, sem nunca se afastar da convivência social logra ainda assim explicar de maneira mais aprimorada e profunda aquelas mesmas ideias sobre as coisas humanas e naturais que o homem comum já possui, ainda que este não as consiga expressar adequadamente. Em segundo lugar, sendo um espírito prático – desses que têm como critério valorativo basilar a utilidade e a conveniência do saber – apreciará antes de tudo aquilo que é mais evidentemente útil, e desprezará ou negará o valor de todas as coisas cuja utilidade é difícil de localizar ou de explicar. Também por isso, haverá de manifestar forte aversão àqueles sistemas filosóficos metafísicos e ultracomplexos, cujas estruturas e fundamentações estão imensamente distantes do raciocínio iniludível e evidente de qualquer indivíduo medianamente educado – haverá de preferir as ideias claras e sensatas, que são construídas sob a base do imediatamente observável, haverá de pôr a sólida *percepção* como pedra angular de seu edifício teórico, encarregando a razão de erguer as paredes e divisórias, de situar portas e janelas e instalar o teto. De resto, como homem pragmático, judicioso, desconfiado, que não pode endossar nenhuma verdade absoluta – seja filosófica, religiosa ou política – haverá de escrever contra toda teoria, fé ou partido que se arrogue princípios não fundamentados nas impressões sensíveis e na experiência mundana. Enfim: nosso filósofo certamente optará por se

aventurar em áreas mais práticas, mais próximas à experiência da vida cotidiana – como a epistemologia, a moral, a política, a história, etc. – e evitará aqueles domínios filosóficos exclusivamente abstratos ou puramente teóricos, como o da teologia, o da lógica formal ou o da metafísica tradicional, por exemplo –.

Pois bem, o nosso homem imaginário realmente existiu: foi um pensador escocês do século XVIII, de nome David Hume (1711-1776). A descrição acima não pretende ser um reducionismo psicológico de sua filosofia. A personalidade é apenas *um* dos fatores que influenciam o tipo de filosofia que cada filósofo desenvolve. Naturalmente, há outras influências em jogo – a tradição filosófica da época, a situação socioeconômica em que o pensador se encontra, o sistema político de seu país, etc. Se o que se destacou acima foi a influência do temperamento em vez de qualquer outra, isso não foi casual: a força da natureza humana e sua relação com o caráter e com as ações do indivíduo é um problema com o qual Hume sempre se ocupou. Por isso mesmo, apresentar o pensador escocês dessa forma é, em certo sentido, apresentá-lo em sua própria linguagem.

De outra parte, há atualmente uma linha de investigação filosófica que tem estado cada vez mais presente nas discussões e pesquisas acadêmicas. Referimo-nos às questões éticas e políticas que orbitam em torno do tema da *justiça*, visto que em tempos de cidadania democrática é deveras pertinente a pergunta sobre como se deve entender a questão do comportamento justo, isto é, se o senso de justiça do indivíduo é uma *precondição* ou apenas um *resultado* da forma democrática de governo.¹ Ora, também David Hume tem que ver com essa questão da justiça, ainda que não a relacione ao âmbito da cidadania democrática, dada a diferente realidade política de seu próprio tempo. Sua grande obra, *A treatise of human nature*² (1739-1740), dedica muitas páginas a tal tema, assim como o seu livro de 1751, *An enquiry concerning the principles of morals*³, que igualmente a desenvolve, posto que de forma mais sucinta.

¹ Certamente um dos principais responsáveis pela atualidade desse tema foi John Rawls, que em 1971 publicou a sua conhecida obra *A theory of justice* (RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999). Decorre dos nossos estudos anteriores da obra desse mesmo filósofo (Trabalho de Conclusão de Curso, pesquisas, etc.), aliás, o interesse que ora manifestamos nesse campo da filosofia moral e política.

² HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. Usaremos, na maior parte das vezes, a sigla TNH para nos referir a essa obra.

³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995. A sigla IPM será usada frequentemente, doravante, para abreviar esse título.

Podemos observar, entretanto, que do filósofo escocês o que mais frequentemente se estuda é a sua epistemologia, em primeiro lugar, e as suas ideias mais especificamente políticas⁴, em segundo. Aquilo que Hume pensou sobre a justiça é em geral menos lembrado.⁵ Assim, visto que o tópico da justiça está atualmente em pleno debate no campo filosófico e levando em conta, também, que as ideias humeanas sobre a justiça merecem ser mais frequentemente estudadas, decidimos empreender uma análise, no âmbito dessa filosofia empirista moderna, do tema do *senso de justiça* e da *motivação moral* que a ele se vincula. Expliquemos mais detalhadamente do que se trata.

Tomemos certo sistema juspolítico e observemos quais são as principais condições que o tornam estável, isto é, que o impedem de ruir, de aniquilar-se enquanto conjunto eficaz de regras e instituições. Certamente entre essas condições terá lugar de destaque a *obediência dos governados*. Nenhum sistema de leis pode se manter caso a maioria dos indivíduos não o acate. Essa é uma condição *sine qua non* de todo estado político cuja organização apresente certo nível de complexidade. Perguntemos então: por que as pessoas obedecem?⁶ Qual o motivo *principal* de sua obediência? A nosso ver, podemos responder a isso a partir de três perspectivas distintas. As pessoas obedecem (a) *devido à coerção que é exercida pelo poder governante*, (b) *por causa de seu interesse individual negociado*, ou (c) *porque são dotadas de certo senso moral*.⁷ Ou seja: obedecemos ou porque *tememos a lei*, ou porque vemos *vantagem pessoal* em obedecer, ou porque acreditamos que tal obediência é *justa*, isto é, contribui para o bem de todos. A questão seguinte pode ser esta: em qual dessas três alternativas está a melhor resposta? É claro que não há dificuldade em encontrar teorias e pensadores que enfatizem⁸ as duas primeiras possibilidades. Hobbes, Weber e Kelsen endossam sem dúvida a ideia de que as pessoas só obedecem às leis porque são coagidas a isso –, a maioria dos liberais,

⁴ Principalmente a crítica aos contratualistas.

⁵ O que também vale para a moral humeana *in toto*: “Hume’s moral has been relatively neglected, as compared with some other parts of his philosophy” (MACKIE, John Leslie. *Hume’s moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, *preface*, p. vii).

⁶ Partimos do pressuposto de que essa pergunta é feita em relação a sistemas juspolíticos que *não sejam* altamente despóticos ou opressivos, o que inclui seja a monarquia britânica da época de Hume, seja a atual forma das democracias ocidentais.

⁷ A alternativa (a) implica uma teoria do poder; a opção (b) tem na sua base uma concepção fortemente individualista da natureza humana, e a (c) acarreta uma defesa (ou uma descrição) da moralidade enquanto fenômeno social.

⁸ Qualquer teórico da filosofia política ou da moral, sempre enfatizará *uma* das motivações em detrimento das outras duas. De resto, essa tripartição é apenas uma opção metodológica.

por sua vez, veem no interesse particular o motor principal da obediência: obedecemos porque existe um acordo tácito entre nós e os governantes, acordo este que atende aos nossos interesses. Mas o grande problema teórico parece estar na terceira alternativa, ou seja, na motivação moral. Senão, vejamos.

Desde a época do Iluminismo tornou-se cada vez mais controversa a fundamentação filosoficamente forte de um sistema moral ou ético, porquanto com o declínio da metafísica cristã foi preciso encontrar novas bases para toda moral que se pretendesse universalmente válida. Surgiram diferentes teorias com diferentes fundamentações, cada uma delas em certo sentido anulando a validade das outras: como escolher o melhor entre vários sistemas éticos brilhantemente defendidos? Que critério imparcial e comumente aceito se usaria para avaliá-los entre si?⁹ Por isso mesmo, é raro que um pensador moderno e, mais raro ainda, que um contemporâneo coloque em primeiro plano a ideia de que as pessoas obedecem a um sistema juspolítico em decorrência de um senso moral. A ênfase recai ora no fator da coação, ora no do interesse individual justificado via contrato.

Por outro lado, não estamos dizendo aqui que destacar um desses dois últimos motivos da obediência *não é* problemático – certamente não faltam críticas pertinentes e sérias seja aos juspositivistas, seja às doutrinas contratualistas e liberais – ocorre apenas que o que nos importa nesta pesquisa é entender quais tipos de motivações podem levar os indivíduos a considerarem *justa e correta* a sua própria anuência e obediência às leis, isto é, que espécie de motivação moral pode estar vinculada a um senso de justiça. Consideraremos, então, nessa linha de investigação, a perspectiva de justificação¹⁰ de um sistema filosófico empirista da época moderna.

⁹ MacIntyre, entre outros, considera essa questão: “Assim como Hume procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão, Kant a fundamenta na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões, e Kierkegaard a fundamenta na escolha fundamental sem critérios devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão como as paixões. Assim, a justificação de cada postura foi feita para se apoiar, em partes fundamentais, no fracasso das outras duas, e o total da soma da crítica de cada postura dos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente; e, daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura predecessora – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas e compartilhadas” (MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*: um estudo em teoria moral. Bauru, SP: EDUSC, 2001, págs. 95 e 96).

¹⁰ A palavra ‘justificação’ deve ser entendida aqui apenas como o conjunto dos argumentos apresentados por um filósofo em defesa de sua própria doutrina, o que não implica *necessariamente* um sentido normativo, metafísico, etc.

Assim, eis como se apresenta nosso tema principal: a parte moral da obediência a um sistema juspolítico é entendida como um dos seus fatores sociais básicos e necessários e, nesse contexto, a moral é expressa pelo senso de justiça dos indivíduos.¹¹ Buscamos então explicar como Hume descreve a formação de tal senso, quais motivos morais lhe dizem respeito¹² e, por fim, quais as reformulações que podemos descobrir na *Investigação* (em relação ao *Tratado*) no que toca a esse mesmo tema.

Assim, o estudo se desenvolve tendo como fonte principal essas duas obras de Hume (o TNH¹³ e a IPM). Nesta última obra moral (que é em certo sentido uma reformulação do Livro III do *Tratado*) a visão humeana da justiça sofreu certa mudança em relação à posição do TNH (apresenta maior ênfase na ideia de utilidade e dá menos destaque ao conceito de *sympathy*, por exemplo). Por outro lado, o espaço que nela é dedicado ao tema da justiça é bem mais restrito que aquele do *Tratado*¹⁴, de modo que nos parece mais conveniente – e mesmo necessário – a abordagem mais demorada do TNH, já porque aí há unidade mais forte em relação ao tema da justiça, já porque as questões morais são nessa obra tratadas de forma mais minuciosa. Optamos também por considerar as duas obras supracitadas em momentos distintos: primeiramente examinamos apenas o TNH, em seguida, unicamente a IPM, para num terceiro, sucinto e último momento considerar as diferenças e as convergências entre ambas as obras acerca do tema já referido.

Após a Introdução, os três primeiros itens são dedicados à análise das posições morais de Hume tais quais se apresentam no TNH. O item 2 introduz a concepção moral do filósofo escocês, pois seria impróprio e mesmo inviável tratar da virtude da justiça sem antes explicar as teses básicas da filosofia moral em questão. No item seguinte damos início ao tema da justiça. Hume a considera uma virtude artificial

¹¹ Não estamos dizendo aqui, todavia, que a moral é *unicamente* expressa pelo senso de justiça – pois a moral também diz respeito a muitos outros aspectos da vida dos indivíduos –.

¹² Por “senso de justiça” entendemos a capacidade de perceber e aprovar o que é justo. O desejo de praticar atos justos é algo à parte: aquilo que gera tal desejo nos indivíduos são certos motivos (causas) morais, donde o nosso interesse também nesse aspecto específico da motivação moral, isto é, naquela motivação moral que se vincula ao senso de justiça.

¹³ Posteriormente Hume renegou o TNH, obra que compôs na juventude. Contudo, o fato de que filósofos, escritores e artistas muitas vezes mudem de ideia quanto ao valor e à pertinência de suas obras é algo que não pode nos impedir de apreciá-las ou estudá-las. O verdadeiro critério de valoração de uma obra é o julgamento público e não a opinião pessoal do autor (se *este* fosse o parâmetro muita obra genial teria sido destruída, e *todas* as obras medíocres teriam de ser levadas muito a sério).

¹⁴ No *Tratado* em torno de 90 páginas são dedicadas ao tema da justiça; na IPM, cerca de 45 páginas, metade das quais repetem, com outros termos, aquilo que Hume já havia dito no TNH.

que surge paulatinamente junto a uma convenção que instaura a sociedade, fazendo-o por meio de três regras fundamentais – e, nesse contexto, o modo como o senso de justiça surge e se desenvolve, em dois estágios, é o nosso foco no item em questão. O quarto item considera e desenvolve um ponto central para o nosso estudo: o princípio da *simpatia*. Defendemos que é nele que está a chave de uma passagem essencial na teoria moral humeana (no TNH): aquela que leva do egoísmo natural ao senso de justiça. O princípio da simpatia se relaciona diretamente ao nosso tema e por isso o consideramos à luz deste. Isso conclui a parte que trata exclusivamente do *Tratado*. No item seguinte (o 5º) passamos a considerar a concepção moral defendida na IPM. Verificamos que as principais teses morais que Hume defende no TNH continuam presentes na *Investigação*, sendo poucas as mudanças. Dentre estas, constam, por exemplo, o abandono da distinção entre virtudes artificiais e naturais, o maior desenvolvimento da classificação quádrupla das virtudes e o destaque dado ao critério moral da utilidade. O sexto item contém uma aproximação das duas obras humeanas supracitadas. O propósito é demonstrar que é possível uma interpretação unívoca do nosso tema – motivação moral e senso de justiça – com base nos dois textos de Hume. O foco dessa aproximação está principalmente nos quatro fatores da motivação moral tal qual a entende o autor: o princípio da simpatia, o fator político, o processo educacional e o apreço pela reputação. Também buscamos encontrar possíveis vínculos entre o senso de justiça descrito no *Tratado* e aquele que pode ser deduzido dos argumentos morais presentes na *Investigação*. A conclusão, finalmente, apresentará nossa impressão final acerca dos resultados obtidos.

2 A MORAL SEGUNDO HUME

2.1 A QUESTÃO DAS DISTINÇÕES MORAIS

Nosso propósito aqui é trazer à luz aqueles aspectos morais – o senso de justiça e tudo aquilo que constitui a sua motivação – que estão na base de um sistema de justiça, sendo este entendido como uma explicação filosófica de instituições sociais e políticas passíveis de existência concreta. Para tanto, será necessário primeiramente compreender qual concepção moral defende o filósofo aqui tratado.

No TNH Hume afirma que a justiça é uma *virtude artificial*. Mas o que ele entende por ‘virtude’? E em que sentido uma virtude pode ser ‘artificial’? Bem, o ponto de partida é este: *fazemos* distinção entre bom e mau comportamento, entre virtude e vício, porquanto todos consideramos certas ações boas e louváveis (ações que envolvam, por exemplo, honestidade, generosidade, compaixão) e reprovamos outras como ruins e ignóbeis (por exemplo, o latrocínio, o assassinato, a violência gratuita). Isso é fato. A pergunta correta, para Hume, então não é “o que é a virtude?”, mas sim “como ocorre essa distinção moral entre virtude e vício?”, ou ainda: “qual a fonte dessa distinção em nós?” Hume responde a isso em TNH, Livro III, Parte I, Seções I e II. Considerando o que aí se encontra, buscaremos então esclarecer nesta parte seja a explicação humeana para o processo das distinções morais, seja a classificação das virtudes como *naturais* e *artificiais*.

2.2 PRIMEIRO ARGUMENTO CONTRA O RACIONALISMO¹⁵

Dentre várias outras, Hume defendera as seguintes teses nos Livros I e II do TNH: todos os conteúdos da mente humana são *percepções* e se dividem em duas grandes classes: *impressões* (simples e complexas), isto é, as percepções originárias, que se apresentam com maior força e violência (sensações, paixões, emoções) – ter impressões é o mesmo que sentir – e *ideias* (simples e complexas), que são as imagens enfraquecidas que a memória produz a partir das impressões – ter ideias significa pensar –. O primeiro princípio da ciência da natureza

¹⁵ Por conveniência adotamos aqui a metodologia de John Rawls quando ele separa em dois argumentos principais a crítica humeana ao racionalismo. Hume tem também outros argumentos, nessa mesma linha, mas como este item pretende ser apenas introdutório, julgamos que a distinção de Rawls é mais adequada por uma questão de concisão e brevidade. Cf. RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 92ss.

humana corresponde, portanto, ao seguinte: *todas as ideias simples provêm de suas impressões correspondentes*. As ideias complexas podem ser cópias das impressões complexas, ou fruto de combinações múltiplas que derivam da faculdade da imaginação, ou podem ser agregadas com base no princípio de associação. As propriedades que dão origem à associação das ideias são a semelhança, a contiguidade no espaço e no tempo e a causalidade (que está no sujeito e não nas coisas mesmas). Assim, para provar a validade de cada ideia complexa que se discute, é mister acrescentar a relativa impressão. Enfim: não importa se pensamos, sentimos, julgamos – tudo só nos chega via percepção.¹⁶ *Eo ipso*, em questões morais não é diferente: quando julgamos uma ação como moralmente louvável e outra como imoral, isso também se refere às percepções. Por conseguinte, no âmbito moral a questão basilar a ser colocada é esta: “*Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?*”¹⁷

Há certos sistemas filosóficos de base racionalista¹⁸ que respondem a essa questão da seguinte forma. A razão humana ultrapassa o viés meramente natural, tendo acesso também à ordem divina e eterna das coisas. Nessa ordem *a priori* se encontram os critérios imutáveis do certo e do errado: as leis que regem a razão são parte das leis que regulam a ordem universal das coisas, logo, há um vínculo entre tal ordem e a capacidade intelectual humana. Assim, é pelas ideias que somos capazes de distinguir entre vício e virtude. A reta razão, por si só, é suficiente para chegarmos às distinções morais. Aqui Hume pergunta: isso é realmente possível? Consideremos em primeiro lugar que a moral tem efetivamente influência sobre o comportamento humano. Tal é facilmente verificável: regras e preceitos morais sempre foram abundantes na história, e os moralistas não se importariam tanto com isso se esses preceitos fossem de todo inúteis; a própria filosofia, quando se divide em *especulativa* e *prática*, inclui a moral nesse último campo; além disso, a experiência cotidiana nos mostra que as pessoas de fato agem com base em julgamentos morais (deixam de fazer isso

¹⁶ Como se lê no Livro I do TNH: “nada jamais está presente à mente além de suas percepções, isto é, suas impressões e ideias; e (...) só conhecemos os objetos externos pelas percepções que eles ocasionam. Odiar, amar, pensar, sentir, ver – tudo isso não é senão perceber” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 95).

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 496. Grifos do autor.

¹⁸ Segundo Rawls, “parece que podemos considerar Cudworth e Clarke, ao lado de Grócio, Pufendorf e Locke, como típicos representantes da visão que Hume pretende rejeitar” (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 82).

porque julgam ser indigno, fazem aquilo porque julgam ser justo, etc.). Por outro lado, Hume acredita já ter provado¹⁹ seja que a razão não tem acesso às distinções morais, seja que ela é passiva e incapaz de gerar e impedir qualquer ação ou afeto. Retomemos seus argumentos.

No entender de Hume, a razão é a descoberta do verdadeiro e do falso. A verdade e a falsidade, por sua vez, consistem em (A) acordo e desacordo nas *relações* abstratas entre ideias, e (B) acordo e desacordo na *relação* causal entre objetos e eventos. Daquilo que não se enquadra nem em (A) nem em (B) não pode ser dito que é verdadeiro ou falso. Mas se das ideias podemos dizer que são verdadeiras ou falsas (na medida em que representam seus objetos correta ou incorretamente), o mesmo não se aplica às paixões, volições e ações, visto que estas são fatos originais, que nada representam, são existências completas em si mesmas. Por conseguinte, não há conformidade entre razão e julgamentos morais: “As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais”.²⁰ Dizer que algo é racional ou irracional não é um juízo moral. Não temos como saber, somente via razão, se certa ação é boa ou má – se fazemos essa distinção, não é, inicialmente, por meio da razão. Esta só opera com objetos representáveis e não com fatos originais (não-representados). As distinções morais referem-se a tais fatos, logo, a razão não as alcança.

Assim, no que tange às ações, a razão só é capaz de influenciá-las de duas formas, nenhuma das quais tendo que ver com a moral: i) por meio da identificação de um objeto capaz de despertar uma paixão – exemplo: esta marca de vinho nos dará mais prazer que aquela –; ii) apontando o caminho para o objeto da paixão – exemplo: se quisermos degustar um prato de *sushi*, devemos nos dirigir ao restaurante de comida japonesa –. Ora, aqui é perfeitamente possível fazermos falsos juízos, os quais não implicam, contudo, ações imorais. Se um indivíduo se engana quanto àquilo que lhe pode trazer prazer ou dor, e se outro não consegue encontrar os meios mais adequados para realizar seus desejos, quem por causa disso haverá de considerá-los imorais ou infames? Tais pessoas só costumam despertar comiseração: seu erro é um erro de raciocínio, de cálculo, e não tem origem na má-fé ou na malignidade. Em síntese: a razão por si só não é capaz de nos levar à ação; preceitos e noções morais podem nos motivar a agir; logo, a nossa capacidade de fazer distinções morais não tem origem na razão.

¹⁹ Em TNH, Livro II, Parte III, Seção III.

²⁰ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 498.

2.3 SEGUNDO ARGUMENTO CONTRA O RACIONALISMO

Uma segunda objeção que Hume levanta contra aqueles²¹ que veem na razão a única fonte das distinções morais é a seguinte. Vamos supor que o entendimento por si só *seja* capaz de diferenciar virtude e vício. Nesse caso, isso só poderia ocorrer de duas formas: ou por meio de abstrações (comparação de ideias, análise de relações de objetos, demonstrações, etc.) ou via inferência de questões de fato –: não há um terceiro *modus operandi* possível ao entendimento. Consideremos o primeiro caso: seria a moral demonstrável? Se sim, então podemos entender o vício e a virtude como relações suscetíveis de demonstração. Ora, temos quatro tipos de relações demonstrativas, as de *contrariedade*, de *semelhança*, de *proporções de quantidade e número* e de *grau de qualidade*. Mas aqui surge um problema, visto que essas relações “são aplicáveis, não apenas a objetos irracionais, mas também a objetos inanimados, segue-se que mesmo tais objetos deveriam ser suscetíveis de mérito e demérito”.²² Ou seja, exceto se quisermos abraçar um contrassenso – o de que da matéria pode ser dito que ela é moral ou imoral – devemos admitir que essas relações não se aplicam às ações, paixões e volições. Além disso, Hume entende que se pode exigir dos sistemas racionalistas – antes de endossarmos a sua tese da moral passível de demonstração – que atendam a duas condições, quais sejam: (A) é preciso haver relações demonstráveis entre ações internas (atos da mente) e objetos externos; (B) é preciso igualmente mostrar a conexão necessária entre o conhecimento da virtude e a sua obrigação.

Sobre (A). A moral tem que ver apenas com o sujeito, as ações morais só existem *para* o sujeito: é ele que diz uma ação é moral. Assim, se são certas relações racionais que dão origem às distinções morais, então é preciso provar que elas são apenas aquelas relações que ocorrem entre atos da mente e objetos externos (pois relações apenas entre ações internas são meramente subjetivas e podem escapar do caráter público e geral da moral – ao passo que a hipótese de relações apenas entre objetos externos nos levaria ao absurdo de termos de considerar morais mesmo os objetos inanimados). Mas essa relação

²¹ Rawls é de opinião que aqui (THN, Livro III, Parte I, Seção I, §§ 17 a 27) Hume estaria se opondo especialmente a Samuel Clarke (1675-1729), um dos principais expoentes da filosofia racionalista inglesa da época (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 81 e ss.).

²² HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 503. Sobre os quatro tipos de relações cf. TNH, Livro I, Parte III, Seção I.

entre atos mentais e objetos externos, pode ela própria ser descoberta e sustentada? Hume crê que não: “parece difícil imaginar que, comparando-se nossas paixões, volições e ações com objetos externos, possamos descobrir alguma relação que não pertença nem às paixões e volições, nem a esses objetos externos comparados entre si”.²³ Só há dois tipos de relações: as unicamente práticas (passionais ou volitivas) e as unicamente abstratas (intelectivas): não há uma *relação entre essas relações*.²⁴ Logo, não é possível fundamentar as distinções morais nesse terceiro gênero de relação, como quer o racionalismo.

Sobre (B). De acordo com a tese racionalista, há uma adequação (a) e inadequação (i) natural²⁵ das coisas. O bem moral (b) corresponde a (a) e o mal moral (m) equivale a (i). Tais relações (a ↔ b, i ↔ m) são consideradas eternas, imutáveis e acessíveis à compreensão de cada indivíduo bem intencionado. E mais: também *seus efeitos* são os mesmos para todos os que as conhecem – quanto mais sábio, tanto mais virtuoso (o que vale até mesmo para Deus: absoluta sapiência Nele implicando absoluta virtude). Entretanto, temos aqui um problema, diz Hume: conhecer a virtude não é o mesmo que ser capaz de agir virtuosamente. Se estou consciente das relações a ↔ b e i ↔ m, se as compreendo perfeitamente, isso implica *necessariamente* que me obrigarei a segui-las na prática, isto é, que serei virtuoso? Eis também o que o racionalista precisa mostrar: a existência dessa conexão necessária entre *o conhecimento* da moral e *a obrigação* moral. Ora, é precisamente isso que não pode ser feito: aqui está em jogo o tipo de causalidade metafísica que o próprio Hume acredita já ter colocado em xeque.²⁶ Alguém agirá moralmente *porque* esse alguém sabe o que é o bem moral: ora, esse “porque” não tem base na experiência, é apenas uma construção mental que nos habituamos a fazer, nada tendo que ver com uma lei necessária e eterna. Não se pode justificar teoricamente a obrigação moral com base nessa causa. Dessa forma, tampouco esta segunda condição os sistemas racionalistas logram atender.

²³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 505.

²⁴ “Qual relação entre ideias poderia exprimir a exigência moral? Só uma relação entre certos atos interiores (de vontade) e certos objetos externos. Ora: 1) não é possível conhecer uma relação essencial entre uma coisa e outra (como disse Hume no primeiro livro a propósito da causalidade); e, 2) mesmo que pudéssemos conhecer tais relações, não poderíamos extrair delas o conceito de *obrigação*” (ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1999, págs. 291 e 292).

²⁵ ‘Natural’ aqui no sentido metafísico de expressão da ordem estabelecida por Deus no ato da Criação.

²⁶ Cf. TNH, Livro I, Parte III.

Temos, pois, que as distinções morais não podem ter origem na razão demonstrativa. Vejamos o segundo caso: teriam tais distinções origem em inferências feitas a partir de questões de fato? Para Hume, é evidente que não. A seu ver não existe virtude ou vício senão no sujeito: “As qualidades morais das ações não são alguma coisa que podemos enxergar *nos* fatos. Tampouco alguma coisa que possamos inferir *a partir dos* fatos”.²⁷ Se procurarmos um vício em si mesmo, veremos que não existe:

Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra [uma ação viciosa]. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não de razão. Está em nós, não no objeto.²⁸

As ações não são elas próprias virtuosas ou viciosas – somos nós que assim as denominamos em decorrência de sentimentos que nos atingem. Assim como dizemos que a cor vermelha é uma percepção que está em nossa mente – e não naquele quadro ou naquela rosa, por exemplo – assim também podemos dizer que a virtude é uma percepção que está em nós – e não na ação generosa deste ou daquele indivíduo. No mais, há outra consideração que vem ainda reforçar este segundo argumento. Trata-se da conhecida passagem do TNH²⁹ que expressa o que hoje se costuma chamar de “lei de Hume”. A ideia, *grosso modo*, é esta: em moral, não há como justificar a passagem do *é (is)* para o *deve (ought)*, ou seja, a passagem dos fatos aos valores, do descritivo ao normativo.

John Rawls, em *História da filosofia moral*³⁰, apresenta a seguinte leitura desse parágrafo. Ele observa que para bem entendermos essa passagem do TNH não devemos tomá-la isoladamente, mas considerá-la como parte final do argumento que Hume vinha desenvolvendo nos parágrafos anteriores. Há duas passagens (parágrafos

²⁷ VELASCO, Marina. *Hume, as paixões e a motivação*. Analytica, (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 33-62, 2002. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~mvelasco/Textos/Hume.%20paix%C3%A9es%20e%20a%20Motiva%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em 11 fev 2011. p. 20.

²⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 508. O adendo entre colchetes é nosso.

²⁹ TNH, Livro III, Parte I, Seção II, § 27.

³⁰ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 96.

22 e 26³¹) que precedem o parágrafo 27 e nas quais já se encontram indicações dessa separação entre fato e dever. No parágrafo 26 Hume sustentara que não existem fatos morais a não ser no próprio sujeito. Assim, quando dizemos “deve” e “não deve”, o fazemos a partir de nossos juízos de aprovação ou desaprovação. Esses juízos são formados a partir do ponto de vista do *espectador imparcial*: são julgamentos *gerais*, não-particulares, que são possíveis devido à generalidade própria da moral.³² Emitimos tais juízos quando temos diante de nós uma questão de fato, como, por exemplo, um caso de desonestidade, capaz de despertar em nós certo *sentimento* de desaprovação.

Ora, o que Hume mostrara no parágrafo 22 era precisamente que “não há nenhuma lei demonstrativa ou normativa que relacione o sentimento de censura, expresso por ‘não deve’, à questão de fato”.³³ Ou seja, o vínculo que há entre uma questão de fato e um juízo moral normativo é *um sentimento*, e não uma *lei* racional – por isso mesmo, não se trata de um vínculo cogente e necessário. De um fato (*is*) não se segue um juízo moral racional necessário (*ought*). Por que? Porque o que engendra os juízos morais são certos sentimentos contingentes, e não uma lei racional necessária, válida em todos os casos e em todos os casos obrigatória.³⁴

Enfim, Rawls pensa que o que Hume tinha em mente, quando sustentava que a passagem do “é” para o “deve” não pode ser justificada, era provar o raciocínio seguinte: dado que as distinções morais não têm origem na razão, não é possível fundamentar uma concepção da obrigação moral que tenha sua base nessa mesma razão.

³¹ TNH, Livro III, Parte I, Seção I.

³² Esse tema será considerado no item 4, subitem 4.8.

³³ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 97. Os pontos principais do § 22 são estes: “Para provar que os critérios do certo e do errado são leis eternas, *obrigatórias* para toda mente racional, não basta mostrar as relações que os fundamentam; temos de mostrar também *a conexão entre a relação e a vontade*; e temos de provar que essa conexão é tão *necessária* que deve ter lugar e exercer sua influência em *toda* mente bem intencionada [...] Todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem como inteiramente *desligados* uns dos outros. Apenas pela experiência conhecemos sua influência e conexão; e essa influência não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência” (HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 505). Grifos nossos.

³⁴ Aqui importa compreender também a função limitada que Hume atribui à razão: “Sem dúvida, a razão influencia a prática, informando-nos da existência de uma coisa, objeto próprio de uma paixão, levando-nos a descobrir uma conexão de causas e efeitos, meio de uma satisfação. Mas não se pode dizer que ela produza uma ação, nem que a paixão a contradiga, nem que ela combata uma paixão” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 26).

No mais, estamos conscientes de que essa interpretação de John Rawls é apenas mais uma que se soma à longa lista de interpretações e debates que o parágrafo 27 acabou por gerar.³⁵ Como registra Demetrio Neri, “Sobre esse trecho de Hume floresceu uma abundante literatura de diversíssimos resultados, tanto no *plano interpretativo* como no *plano da utilização teórica dessa observação*”.³⁶ A posição de Rawls está no primeiro caso, e o que ele sustenta é que os defensores da *lei de Hume* como critério do normativismo moral estão legitimamente no segundo caso, mas ilegitimamente no primeiro.

2.4 O SENTIMENTO COMO BASE DAS DISTINÇÕES MORAIS

Como vimos, o fato de que fazemos distinções morais é o ponto de partida de Hume. Assim, sua pergunta era: como para o homem tudo se lhe apresenta via percepções, e como estas se dividem em impressões e ideias, em qual destas têm origem as distinções morais?³⁷ Com seus argumentos contra os racionalistas (dois dos quais apresentamos) Hume crê ter refutado a tese segundo a qual nós distinguimos entre virtude e vício tão somente por meio da razão. Resta, pois, a outra hipótese: se a moral nos é acessível através das impressões³⁸, isto é, dos sentimentos. É precisamente esta a posição de Hume.

Imaginemos a seguinte situação. Num local público e movimentado vai caminhando com dificuldade uma senhora idosa.

³⁵ O próprio Rawls menciona outra interpretação, segundo ele a mais comum na sua época. Tal leitura, que ele caracteriza como defensora da ‘lei de Hume’, é assim entendida: *toda conclusão moral normativa necessita de ao menos uma premissa moral normativa*. Dito de outra forma: de premissas não-normativas não se pode extrair uma conclusão normativa (do é não se segue o *deve*). Acerca disso comenta Rawls: “Partindo-se do princípio de que os conceitos morais (ou normativos) não são redutíveis a conceitos não morais (ou não-normativos) essa lei é correta. Podemos denominá-la Lei de Hume, se quisermos, mas não é, penso, o que Hume queria dizer” (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 96). Enfim, Rawls não está dizendo que a Lei de Hume é inválida, mas apenas que o próprio Hume tinha em mente outra ideia que não a ‘validade dos raciocínios normativos’, ao compor o parágrafo 27: ele estaria apenas defendendo a tese de que a razão não pode fundamentar a obrigação moral.

³⁶ NERI, Demetrio. *Filosofia moral: manual introdutório*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 88. Grifos nossos.

³⁷ Concordamos com a leitura de J. L. Mackie quando este sustenta que Hume não é um normativista moral, mas, antes, um filósofo que almeja fazer certa ciência moral – ciência descritiva, neutra, que trata de fenômenos já presentes aos olhos dos homens –: “it is an attempt to study and explain moral phenomena (as well as human knowledge and emotions) in the same sort of way in which Newton and his followers studied and explained the physical world” (MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 6).

³⁸ Aqui, naturalmente, se trata das impressões *de reflexão* (paixões, desejos, emoções) e não das impressões *de sensação* (referentes aos sentidos corpóreos).

Subitamente surge do meio da multidão um jovem delinquente que, a correr, arrebatado do braço dessa senhora a sua bolsa. A violência do ato atirou com a mulher ao chão, o larápio fugiu rapidamente e inúmeras pessoas ali em volta presenciaram o fato. A questão é: o que a maioria daquelas pessoas *sentiu* naquele momento? Muito provavelmente indignação, perturbação, raiva e repulsa em relação ao ladrão. Ora, são exatamente tais espécies de sentimentos que caracterizam uma natural capacidade humana para distinguir o caráter vicioso do virtuoso. Aquelas pessoas sentiram imediatamente que estavam diante de um indivíduo moralmente torpe. Naquele momento, elas não pensaram: – *eis alguém cuja ação nos pareceu desagradável, logo, eis aí alguém que é imoral* – mas *se sentiram* assim perante o fato: *eis aí um indivíduo desprezível e vicioso!* Sentir desagradado por uma ação é a mesma coisa que sentir que o agente em questão é vicioso e imoral. O próprio sentimento é o critério valorativo – a razão tem papel secundário e apenas ajuda a expressar, classificar e justificar esse mesmo sentimento. Assim, a condição moral do sujeito tem paralelo com a condição daquele que está ante o belo artístico ou natural: ao contemplarmos um quadro que nos agrada muito, sentimos que esse quadro é belo – ao contemplarmos um caráter (para usarmos a linguagem humeana) que nos causa grande regozijo, sentimos que esse é um caráter virtuoso.

Entretanto, talvez seja possível levantarmos contra tal tese a mesma objeção que já se colocara antes contra a posição racionalista, qual seja: como é impossível mostrar que as relações respeitantes às ações morais não se encontram também nos objetos inanimados, deveríamos admitir que mesmo esses objetos poderiam ser considerados virtuosos ou viciosos –; *mutatis mutandis*, agora também poderíamos objetar que se o critério das distinções morais é a impressão (prazerosa ou dolorosa), então também os objetos físicos podem ser morais ou imorais, porquanto são perfeitamente capazes de despertar em nós sentimentos de prazer e dor. Mas será válida essa objeção? Hume entende que ela não se sustenta, e isso por várias razões.

1) Há prazeres e prazeres. Quando ouvimos uma sonata que nos agrada, dizemos comumente que ela é *harmoniosa*, de um bom prato, dizemos que é *saboroso*, de uma boa noite de sono, que foi *revigorante*: o uso de diferentes adjetivos revela que não temos dificuldade para distinguir diversos tipos de prazer, por isso mesmo, não costumamos atribuir vícios e virtudes a objetos.

2) Os sentimentos relacionados à moral têm uma característica

que comumente não se encontra em outros sentimentos³⁹: a possibilidade de avaliação a partir de uma perspectiva *geral* e desinteressada. Indivíduos inteligentes e esclarecidos podem reconhecer virtude mesmo em seus inimigos. A tendência humana natural é não fazer distinção entre interesse e moral, mas isso não significa que as pessoas em geral são definitivamente incapazes de ver além de seus próprios interesses.

3) Há ainda outra diferença entre dores e prazeres morais e dores e prazeres ligados a objetos inanimados. No primeiro caso estão *necessariamente* presentes, em graus variáveis, as paixões do orgulho, da humildade, do amor e do ódio⁴⁰, assim como seus objetos – no segundo caso isso dificilmente ocorre.

Assim sendo, cumpre admitir que o bem moral equivale a certo tipo de prazer, e o mal moral, a certa espécie de dor – prazeres e dores que os indivíduos não têm problemas para identificar, intuitivamente, como morais. Mas cabe ainda uma pergunta: “a propósito dessa dor e desse prazer que distinguem o bem e o mal morais: *de que princípios derivam e como surgem na mente humana?*”.⁴¹ A resposta de Hume é que tal distinção tem sua base em *princípios gerais da natureza*. Princípios *gerais*, porque se pode observar que há efetivamente sentimentos morais comuns entre os homens. Tampouco seria possível admitir que cada situação moral isolada implicasse um sentimento moral totalmente original: os casos morais são infundáveis e não seria sensato imaginar que para cada um deles nós tivéssemos um senso moral específico. Apesar de as pessoas sentirem indignação (por exemplo) de modos distintos e em diferentes graus, ainda assim podemos perfeitamente falar *da* indignação moral. É possível identificar, portanto, alguns princípios que compreendam e justifiquem a maioria das nossas percepções morais.

³⁹ Com exceção do sentimento do belo, que em certo sentido está no mesmo nível do sentimento moral: “Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo tipo de beleza, gostos e sensações. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 511). A beleza moral e a beleza estética estão na natureza do sujeito: o indivíduo corretamente educado desperta em si a capacidade de apreciá-las segundo padrões *gerais*, que vão além das simples inclinações pessoais. Voltaremos a esse ponto no item 4.

⁴⁰ Cf. THN, Livro II, Partes I e II.

⁴¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 512. Grifos do autor.

Já no que tange à *natureza*, convém inicialmente deixar claro em que sentido empregamos o termo ‘natural’, i.é., a que tipo de natureza estamos nos referindo. Podemos entender essa palavra de três formas. I) *Natural em contraposição a milagroso*. Não é nesse sentido que devemos dizer que a distinção entre vício e virtude é natural ao homem, pois nessa perspectiva tudo o que não é milagre, é natural. Aqui estamos ainda no campo do trivial, e não no âmbito da filosofia moral. II) *Natural como antônimo de raro*. Tampouco nesse sentido convém aqui entender o termo, visto que não existe um critério seguro para distinguirmos o que é natural (comum) daquilo que é raro ou inabitual (como o número de casos varia, o que é natural hoje pode não sê-lo amanhã, e vice-versa). III) *Natural como antítese de artificial*. Também nesse caso não se pode dizer que nossos sentimentos morais são irrestritamente naturais (espontâneos), pois quando agimos – virtuosa ou viciosamente que seja – na maioria das vezes já temos intenções claras e planos de ação formados (artifícios). *Em geral* é muito obscura a linha divisória entre o natural e o artificial para que isso possa ser tomado como parâmetro primeiro da nossa distinção entre bem e mal morais.

Enfim, em nenhum sentido podemos afirmar que a nossa capacidade de distinguir virtude e vício repousa *na natureza em geral*: signifique a palavra “natural” *não-milagroso, comum* ou *espontâneo*, tanto faz, não temos em nenhum desses casos um princípio seguro e claro para estabelecer a referida distinção. Corolário: “voltamos a nossa primeira posição, ou seja, que a virtude se distingue pelo prazer, e o vício, pela dor, produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter”.⁴² Assim, os princípios gerais que estão na base das distinções morais não se encontram na *natureza em geral*, mas na *natureza humana*: é apenas nesse âmbito que podemos falar da naturalidade ou da artificialidade da moral. Em suma, devemos primeiro investigar em que sentido se pode dizer, por exemplo, que uma virtude é natural ou artificial, e ao fazermos isso devemos partir de critérios que se refiram especificamente à natureza do agente humano.

Ao longo do terceiro livro do TNH Hume desenvolve várias considerações sobre virtudes artificiais (tais como a justiça, a fidelidade, a modéstia, etc.) e virtudes naturais (como a benevolência, a humildade, a generosidade, etc.). As primeiras, tendo em vista sua função social fundamental, são mais necessárias e por conseguinte mais importantes que as segundas. As virtudes naturais expressam inclinações inerentes à nossa natureza de seres humanos, ao passo que as artificiais “envolvem

⁴² *Idem, ibidem*, p. 515.

o desígnio e a intenção, o discernimento e o entendimento, e são em geral a obra da razão, manifesta em nossos projetos e convenções, leis e instituições”.⁴³ Dessa forma, podemos agora ter uma ideia mais clara acerca da visão humeana da justiça como *virtude artificial*: virtude é o nome que relacionamos a um sentimento, a uma ação ou a um caráter cuja observação nos causa certa espécie de prazer, o qual, por sua vez, expressamos por um imediato sentimento de aprovação –; uma virtude é dita *artificial*, por outro lado, quando a sua prática implica e significa algo além do mero impulso natural, referindo-se antes à esfera da utilidade geral e duradoura que ao simples bem particular do agente.

Para encerrar este item, façamos uma síntese do que nele se expôs. 1) Objetivamos, neste item, introduzir as teses básicas da concepção moral humeana. 2) Nessa visão moral a justiça é entendida como uma *virtude artificial*. 3) Antes de tratar da temática da justiça, portanto, buscamos explicar o que Hume compreende por *virtude*. 4) Constatamos que ele parte de um *fato*, o qual considera inquestionável: o de que *fazemos distinções morais*, isto é, distinguimos efetivamente entre virtude (bem moral) e vício (mal moral). 5) O passo seguinte era descobrir a fonte dessas distinções. 6) Havia duas opções possíveis: as distinções morais teriam sua origem ou nas ideias (na razão), ou nas impressões (no sentimento⁴⁴). 7) Hume sustentou então que a razão por si só não poderia ser a fonte das distinções morais, logo, estas teriam sua base no sentimento. 8) Virtude e vício são, pois, sentimentos – certo tipo de prazer e certo tipo de dor, respectivamente. 9) Virtudes e vícios referem-se unicamente à natureza humana. 10) Em relação a essa mesma natureza também podemos dizer que há virtudes naturais (espontâneas e constitutivas do ser humano) e virtudes artificiais (deliberadas e resultantes das convenções sociais).

⁴³ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63. As virtudes naturais estão mais profundamente enraizadas na natureza humana, enquanto que as artificiais são decorrentes do meio social: “a natural virtue, for Hume, is a disposition which people both naturally have and naturally approve of, while an artificial one is a disposition for which neither of these holds; it is only by some artifice or invention that the disposition to behave in this way has been developed, and it is only by some artifice or invention that people have come to feel approval of this behaviour and this disposition and disapproval of their contraries” (MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 76).

⁴⁴ Sempre lembrando, é claro, que se trata de sentimentos *comuns*: “Em Hume, distinções morais valem porque estão fundadas em sentimentos que todos compartilhamos. Por conseguinte, não na unidade da razão, mas na unidade de nossas características afetivas” (BRITO, A. N. *Hume e o universalismo na moral*: por uma alternativa não kantiana. Revista *Ethic@*, (UFSC), v. 7, n. 2, p. 126-136, dez 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/capa72.htm>>. Acesso em 27 jul 2010, p. 129).

3 A CONCEPÇÃO HUMEANA DA JUSTIÇA

3.1 A JUSTIÇA NÃO SURGE NATURALMENTE

Estamos agora em condições de iniciar o exame da concepção humeana da justiça como virtude artificial, para, no decorrer da análise, trazer à tona aquilo que caracteriza, no âmbito dessa mesma concepção, determinada manifestação do senso moral. Por ora importa lembrar qual é a perspectiva que Hume toma para tratar deste tema: não se trata de perguntar *o que é* o senso de justiça, o senso do dever ou o respeito às regras da justiça – isso já está dado, é algo que todos vivenciamos em alguma medida, é o mundo tal qual o encontramos no dia-a-dia (todos somos capazes de fazer distinções morais, todos julgamos certos atos e indivíduos como justos ou injustos) – trata-se, antes, de descobrir a origem ou fundamento *necessário* (no sentido teórico, geral) desse senso: ele existe em decorrência do que? Apenas como resultado da lei divina? Ou é unicamente consequência dos ditames da reta razão? Ou resulta somente das convenções sociais? Ou tem sua base em nada mais que no conjunto dos interesses individuais? Ou repousa exclusivamente na nossa natureza? É uma resposta para este tipo de questão que Hume busca. Ele quer apenas descrever *filosoficamente* a origem do senso de justiça, ou seja: com base na concepção de natureza humana apresentada nos dois primeiros livros do TNH, pretende explicar que tipo de relação entre o homem e o seu meio *teve* de ocorrer para que o senso de dever pudesse vir a existir tal como o conhecemos.

Há virtudes naturais e virtudes artificiais. Vivenciamos e reconhecemos umas e outras, podemos dizer, portanto, que nosso senso moral é ora natural, ora artificial.⁴⁵ Mas, e quanto ao senso de justiça, na compreensão de Hume, em qual categoria se enquadraria? Aparentemente, na última: visto que a justiça é artificial, seu senso também deveria sê-lo. Mas veremos adiante que a resposta não é tão simples: o senso de justiça tem *dois* estágios de desenvolvimento, um natural e outro moral. A justiça *enquanto sistema* é sempre artificial⁴⁶,

⁴⁵ “Hume also raises the question ‘whether the sense of virtue be natural or artificial’, and foreshadows the answer that our sense of some virtues is artificial, that of others natural” (MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 76).

⁴⁶ O artifício é uma *correção* da paixão promovida pelo entendimento: “A justiça é a extensão da paixão, do interesse, dos quais só é negado e coagido o movimento parcial. É nesse sentido que, por si mesma, a *extensão* é uma *correção*, uma *reflexão*” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 39). Grifos do autor.

mas a sua obrigação é, de início, natural, e apenas paulatinamente se torna moral. Mas é melhor acompanharmos a argumentação de Hume desde o início.

No que toca às *ações* morais não podemos dizer que elas são *ou* naturais, *ou* artificiais – todas são artificiais, porquanto todas são realizadas segundo um desígnio, um propósito, um “artifício”. Todavia, podemos perguntar se *os móveis* ou *os motivos* dessas ações são naturais ou artificiais, pois é neles que reside a qualidade moral. Se Pedro feriu João, só o culparemos se soubermos que ele teve de fato a intenção de machucar João: é essa intenção que, em última instância, consideramos imoral, e não o próprio ato do agressor, visto que este também poderia ter sido consequência de um acidente, por exemplo. Se conhecermos bem o caráter de Pedro, saberemos que tipo de ações em geral podemos esperar dele (se boas ou más), mas se analisarmos apenas as ações isoladamente, então teremos muitas dificuldades para conseguir identificar sua moralidade, visto que mesmo ações aparentemente virtuosas podem esconder intenções viciosas, ou vice-versa. Eis, portanto, um princípio que é preciso levar em conta em se tratando de questões morais: “todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de *motivos* virtuosos, sendo tidas apenas como signos desses motivos”.⁴⁷ Assim, quando consideramos uma ação como sendo virtuosa não devemos atribuir a essa mesma consideração o *status* de causa da virtude dessa ação, seja porque tal causa é o *motivo* da ação, seja porque isso resultaria num raciocínio circular: *por que esta ação é virtuosa? Porque a consideramos como tal. E por que a consideramos como tal? Porque é virtuosa.* Ou seja, só podemos dizer de uma ação que ela é virtuosa porque ela já o é *antes* de a denominarmos assim: a coisa significada (a intenção do agente moral) é *anterior* ao processo da significação (a consideração sobre o valor moral da ação), por isso mesmo, é naquela e não neste que encontramos o *princípio* da virtude.

Tomemos o exemplo de um cidadão muito conhecido por sua larga generosidade e perfeita filantropia: por que consideramos virtuosas as suas ações? Porque as tomamos como expressão de um forte sentimento de humanidade que é característica desse indivíduo. Louvamos as ações porque louvamos o homem. Sua virtude está nos seus motivos, isto é, no seu caráter. A rigor, não há ações virtuosas, apenas pessoas virtuosas. É apenas na linguagem do cotidiano que

⁴⁷ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 518. Grifo nosso.

dizemos que as próprias ações têm mérito moral. Na investigação filosófica a máxima correta é esta: “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade”.⁴⁸ Contudo, cabe salientar que esta é uma asserção *geral*, que está a serviço de uma teoria sobre a *origem* da justiça. Quando voltamos nossos olhos para a realidade empírica das sociedades de nosso tempo – diz Hume – então vemos que é perfeitamente possível que o móbil de uma ação seja de fato um respeito ou consideração às regras *morais*. Hume cita o exemplo de alguém que está devendo dinheiro: por que o devedor paga a dívida? Uma resposta possível seria esta: por causa de seu senso (moral) de justiça. Mas essa é uma resposta aceitável apenas no contexto de uma sociedade estável e desenvolvida, cujos indivíduos *já se encontram* sob uma moral vigente – ela não se aplica ao hipotético *estado natural*⁴⁹ que deve dar origem à justiça. Aqui os indivíduos ainda não são capazes de compreender o que é ser honesto por dever moral.

E a questão aqui é: qual é o motivo *original* da justiça? Como é possível explicar teoricamente o *surgimento* da justiça⁵⁰ nas sociedades humanas, dado o fato da existência do senso de dever e dadas as premissas gerais sobre a natureza humana? Seria ilógico dizer que o motivo geral e primeiro da justiça é o próprio senso de justiça, visto que este é logicamente posterior àquele. Logo, é preciso encontrar outro motivo geral. Esse motivo original deve atender dois critérios: 1) *anterioridade lógica* (esse motivo é a *causa* do surgimento do senso de justiça, logo, ele não pode ser o próprio senso de justiça) e 2) *generalidade* (a justiça se aplica a todos, logo deve surgir de fatores – do meio e da natureza humana – que sejam comuns a todos). Hume lista algumas possibilidades – o *amor-próprio*, a *consideração pelo interesse público* e a *benevolência privada* – apenas para recusá-las. Vejamos as suas razões para tal.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 519. Grifos do autor.

⁴⁹ O conceito de *estado de natureza*, em Hume, não é histórico, mas apenas metodológico: o ser humano é *ao mesmo tempo* paixões e entendimento; podemos considerar isoladamente cada um desses aspectos e imaginar aquilo “que *seria* a condição primitiva da humanidade *se* apenas a paixão imperasse” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 61). Grifos do autor.

⁵⁰ Veremos que o termo “justiça”, em Hume, tem um significado mais limitado e específico que aquele que encontramos na maioria das atuais teorias da justiça: “The way Hume uses the term ‘justice’ must be carefully understood, because he isn’t using it in a contemporary sense. He is talking about the basic order and structure of civil society, and, in particular, about the principles and rules which specify the right to property” (RAWLS, John. *Lectures on the history of political philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007, p. 178).

Opção A. *O motivo primeiro e geral das ações honestas seria o nosso natural amor-próprio.* Todavia, tal razão é injustificável: as inclinações naturais do amor-próprio nos levam apenas ao conflito e ao desgoverno. Enquanto se manifesta *livremente* essa apetência é precisamente aquela característica humana que precisa ser contida e restringida pelas regras da justiça – esta não surge naturalmente da busca egoística dos interesses individuais: “Sem dúvida, os interesses particulares não podem se identificar, se totalizar naturalmente”.⁵¹ O amor-próprio enquanto tal é comum entre os homens, mas as consequências de sua manifestação são diferentes por causa dos diferentes interesses dos indivíduos, o que os leva ao confronto e não ao consenso sobre o justo e o injusto. Esse motivo, portanto, não atende o critério da generalidade.

Opção B. *O motivo primeiro e geral das ações honestas seria o nosso respeito pelo interesse público.* Tampouco tal motivo é válido, e isso por três razões: i) não se pode falar em respeito pelo interesse público⁵² senão *depois* de uma convenção que instaure a sociedade: “o interesse público não está *naturalmente* ligado à observância das regras da justiça”⁵³; ii) vamos supor que Pedro emprestou dinheiro de Paulo e que só os dois sabem dessa transação – trata-se, pois, de uma ação privada, que não está ao alcance do olhar público: nesse caso Pedro está fora da esfera do interesse público. Não obstante, ninguém diria que por causa disso Pedro não tem a obrigação de pagar a dívida. Ou seja: “uma violação das regras da justiça pode não prejudicar o interesse público; no entanto, condenamos tais violações como injustas assim como condenamos quaisquer outras”.⁵⁴ Por conseguinte, o dever de ser honesto não decorre *apenas* da preocupação com o interesse público; iii)

⁵¹ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 38. Como veremos adiante, “interesse privado” para Hume, é sinônimo de parcialidade que o indivíduo tem por aqueles que lhe são próximos (parentes, amigos, etc.).

⁵² Respeito pelo interesse público, isto é, aquilo que se refere à condição de *publicidade* da justiça. Respeitamos as regras da justiça porque há um acordo tácito entre nós: o indivíduo faz a sua parte e serve de bom exemplo (e por isso é benquisto e louvado), ou deixa de fazê-la e serve de mau exemplo (e por isso é malquisto e desaprovado).

⁵³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 521. Grifo nosso.

⁵⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991, p. 331. O fato de Hume fazer uso de tal exemplo (uma situação que ocorre numa sociedade desenvolvida) serve também para demonstrar que o ‘estado natural’ de que aqui se trata é a *condição natural* do homem, isto é, a manifestação da natureza humana, a qual não deixa de se fazer atuante mesmo no seio da sociedade mais complexa, ainda que aqui ela esteja quase sempre encoberta pelos artifícios da civilização.

“É certo que a imaginação é mais afetada pelo particular que pelo geral; e é sempre mais difícil estimular os sentimentos quando seus objetos são, em certa medida, vagos e indeterminados”.⁵⁵ Ora, o interesse público é geral, por isso mesmo, ele não é capaz de interessar à maior parte dos homens: não é nisso que eles estão pensando quando “pagam a seus credores, cumprem suas promessas e se abstêm de roubar, saquear ou cometer todo tipo de injustiça”.⁵⁶ E ainda mais: um amor à humanidade, à nossa qualidade específica de ser humano, é algo que sequer existe. Normalmente só podemos ter afeição por aqueles seres com os quais nos relacionamos de um modo mais ou menos direto e intenso – a ideia de humanidade⁵⁷ não se apresenta facilmente à nossa imaginação, por isso mesmo, a grande maioria das pessoas desconhece o sentimento dela decorrente, isto é, o amor à humanidade –. Simpatizamos com pessoas que sofrem ou que são felizes perto de nós, mas isso não é amor à *humanidade*, visto que podemos sentir o mesmo em relação aos animais. Gostamos de um indivíduo não porque ele é um ser humano, mas em virtude de alguma característica *particular* que nos liga a ele: ou porque ele é nosso amigo, ou parente, ou conterrâneo, etc. Cumpre admitir, portanto, que não é na preocupação com o interesse público ou no nosso amor à humanidade que encontramos o motivo geral da justiça: o primeiro não atende o critério da anterioridade lógica (não há respeito pelo interesse público *antes* que a justiça se torne sistema), o segundo, o da generalidade (o amor à humanidade não é um sentimento comum entre os homens).

Opção C. *O motivo primeiro e geral das ações honestas seria a benevolência privada (ou uma consideração pelos interesses do outro)*. Tal hipótese tampouco se sustenta. Na prática há inúmeros motivos pelos quais poderíamos renunciar a sermos justos com o nosso próximo: poderíamos não fazer questão de sermos honestos com alguém que fosse nosso inimigo, com um sovina inveterado, com um malfetor, etc. Além disso, tal benevolência pode até mesmo entrar em conflito com a justiça, já que esta deve valer sempre, em *todos* os casos, enquanto que aquela pode ser julgada dispensável em certas situações.⁵⁸ No mais, a

⁵⁵ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 619.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 521.

⁵⁷ *Humanidade* entendida aqui apenas como o conjunto de características específicas à natureza humana. Amar a humanidade é amar o *humano* no nosso próximo.

⁵⁸ A justiça “may require one to give something to, say, a rich man, where simple benevolence or charity would not require one to help him” (MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 78).

benevolência também não é suficientemente comum e equilibrada entre os homens para que possa ser o motivo *geral* da prática da justiça. Ela existe em poucos indivíduos e neles se mostra em diferentes graus: “a benevolência privada para com o proprietário é, e deve ser, mais fraca em algumas pessoas que em outras; e em muitas pessoas ou, antes, na maioria delas, está absolutamente ausente”.⁵⁹ Tal motivo, pois, não atende o critério da generalidade.

Em suma: o motivo *primeiro* e *geral* das ações justas não pode estar numa característica que nos seja natural, no amor-próprio ou na benevolência com o próximo (nenhum dos quais atende certo sentido de generalidade da justiça) e tampouco pode estar na consideração pelo interesse público ou no amor à humanidade, já que este em geral não existe e aquele é *consequência* – e não causa – da justiça.

Segue-se de tudo isso que não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância; e, uma vez que nenhuma ação pode ser justa ou meritória se não pode surgir de algum motivo separado, existe aqui um evidente sofisma e um raciocínio circular. Portanto, a menos que admitamos que a natureza estabeleceu um sofisma, e o tornou necessário e inevitável, temos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas.⁶⁰

Dessa forma, o motivo *geral* do nosso respeito às regras da justiça é *artificial* – decorrente das convenções humanas – e não natural (não surge espontaneamente). Esse móbil precisa ser *geral* e não particular, visto que a própria justiça é algo geral⁶¹, que se aplica em todos os casos, que diz respeito a todos os sujeitos: a justiça é um *sistema* de regras que é aceito por todos: o “essencial é constituir um todo da moralidade; a justiça é um *esquema*. O esquema é o próprio

⁵⁹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 523.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 523.

⁶¹ “Hume is assuming that where there is a general kind of virtue, such as honesty, displayed in many diverse particular acts, there must also be a general motive which is the disposition to be honest, distinct from any special motives which an agent may have for some honest acts but not for others” (MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 78).

princípio da sociedade”⁶². Por outro lado, o móbil também deve ser cogente, isto é, basilar e necessário no sentido teórico: numa hipotética condição natural onde ainda não houvesse nenhum sistema de justiça, o que seria capaz de, *pela primeira vez*, fazer com que a maioria dos indivíduos agisse de forma justa? Nesse caso o motivo não pode ser o próprio senso do dever, porquanto este só existe ali onde já está presente um sistema de justiça, logo, deve ser algum outro móbil. Mas será este unicamente um motivo *natural*? Não, porque nem o amor-próprio nem a benevolência privada (que são motivos naturais) são capazes de, por si sós, levar a maioria dos homens a respeitar a justiça.

Assim, como a resposta não está nem na natureza humana por si só (nos motivos naturais), nem no artifício por si só (por causa do raciocínio circular), é preciso necessariamente explicar o surgimento da convenção humana que funda a justiça, ou, dito de outro modo, o surgimento do vínculo que deve necessariamente existir entre o homem natural-individualizado (enquanto este busca seus interesses de forma parcial) e o homem moral-socializado⁶³ (capaz de manifestar respeito pelo interesse geral, de todos, interesse cuja realização ocorre apenas num *sistema* de justiça⁶⁴). É preciso, portanto, encontrar a razão que atenda tanto à exigência da generalidade como a da anterioridade lógica, o que nenhuma das opções dadas pôde fazer, como podemos verificar no seguinte quadro:

⁶² DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 30. Grifo do autor.

⁶³ No nosso entender essa é uma importante questão tanto da filosofia política moderna como da contemporânea. Com o surgimento das tendências políticas liberais na Europa do século XVII o que acabou por se tornar cada vez mais a regra – seja no mundo da prática, seja no nível da teoria – foi o tema do interesse privado *versus* o interesse público. De um lado, a ênfase na liberdade individual nas suas mais variadas formas (liberdade de religião, de expressão, de reunião, etc.) – de outro, a preocupação com o bem público, com um Estado socialmente justo e com as virtudes cívicas dos indivíduos (as quais pareciam agora não ter mais lugar num mundo de livre concorrência e de sujeitos atomizados, preocupados apenas com seus interesses pessoais). De uma parte, o direito individual acabaria muitas vezes por justificar e proteger certas posições essencialmente egoístas, de outra, algumas reações políticas históricas a essa tendência resultaram em verdadeiras catástrofes humanas (fascismo, comunismo, nazismo, etc). Essa contraposição problemática entre a liberdade individual e o bem público ganhou várias “soluções”, desde Locke e Kant até sua mais recente problematização nas obras de Jürgen Habermas e John Rawls.

⁶⁴ A artificialidade da justiça implica um ordenamento direcionado, um projeto harmonizador: “A justiça não é um princípio da natureza, é uma *regra*, uma lei de construção, cujo papel é organizar em um todo os elementos, os princípios da própria natureza. A justiça é um meio. O problema moral é o do esquematismo, isto é, do ato pelo qual os interesses naturais são referidos à categoria *política* do conjunto ou da totalidade, que não é dada na natureza” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 36). Grifos do autor.

| Motivo – Critério → ↓ | Generalidade | Anterioridade lógica |
|-------------------------------------|--|--|
| Amor-próprio | Não atende (<i>a mera soma de interesses isolados não se constitui naturalmente num sistema de justiça</i>). | Atende (<i>está presente na condição natural do homem</i>). |
| Consideração pelo interesse público | Não atende (<i>a maioria dos homens só tem interesse naquilo que está próximo</i>). | Não atende (<i>tal sentimento não surge naturalmente</i>). |
| Benevolência privada | Não atende (<i>não somos benevolentes em todos os casos e nem no mesmo grau</i>). | Atende (<i>está presente na condição natural do homem, embora apenas em situações específicas e em graus distintos</i>). |

Tabela 1

A justiça é uma virtude artificial que surge necessariamente. É artificial, mas não arbitrária. Essa necessidade é aquela que já se encontrava na condição natural do homem, ou seja, que o levou a criar as regras da justiça. Ao descrever as circunstâncias dessa necessidade, Hume dará conta não apenas da exigência da anterioridade lógica acima mencionada – visto que estará então explicitando parte daquele motivo que é *anterior* à existência do próprio senso de justiça – mas também atenderá à exigência da generalidade, uma vez que buscará trazer à luz aquele fator da natureza humana que se manifesta de maneira uniforme em todos os indivíduos, de modo que é capaz de levá-los, simultaneamente, a instaurar a justiça enquanto *sistema* de regras.

Até este momento explicitou-se, portanto, os seguintes pontos: i) como tudo o que é conhecido nos chega apenas por meio das percepções, a base de todo conhecimento só pode ser a experiência; ii) em se tratando de moral a experiência nos dá um fato primeiro: fazemos distinções morais, isto é, distinguimos efetivamente entre vício e virtude, entre bom e mau no sentido moral; iii) tais distinções têm sua base no sentimento, e não na razão; iv) virtude e vício são certos sentimentos (prazer e dor) que têm suas raízes na natureza humana; v) entre as virtudes, há as naturais (espontâneas e próprias do homem enquanto indivíduo) e as artificiais (deliberadas e próprias do homem

enquanto ser *mais* socializado⁶⁵); vi) a justiça, sendo uma virtude geral e social, está neste último caso, ou seja, é artificial; vi) o senso de justiça nasce do hábito de se respeitar a justiça, logo, ele é construído socialmente, é derivado de um artifício, de um conjunto de convenções.

Assim, o ponto seguinte é analisar a estrutura e a dinâmica desse artifício, pois é nelas que se encontra a base do senso de justiça.

3.2 A CONVENÇÃO E AS REGRAS DA JUSTIÇA

Quando consideramos a situação natural do homem, o que se constata é que em relação a ele – ao contrário do que ocorre com os animais – há uma dessimetria entre suas necessidades e sua capacidade de satisfazê-las. O homem é um ser fisicamente fraco e frágil, que precisa se proteger dos animais ferozes, que necessita de abrigo contra as intempéries, e assim por diante. Suas carências são muito maiores do que seus recursos naturais para atendê-las: “considerado apenas em si mesmo, ele não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades”.⁶⁶ Contudo, o homem pode compensar essa desvantagem em relação aos animais por meio da união com os de sua espécie, isto é, pelo aperfeiçoamento da convivência e da sociabilidade. O indivíduo isolado é fraco e impotente diante da natureza, mas vivendo em grupo ele consegue superar sua fragilidade e atender suas principais necessidades.

Vivendo em sociedade (em estado gregário) o homem melhora sua vida em, basicamente, três sentidos: i) a sua força de trabalho é multiplicada, pois enquanto o indivíduo solitário é pouco capaz, o potencial produtivo do grupo é sempre mais forte e proficiente; ii) a sua capacidade pessoal para o trabalho aumenta *qualitativamente*, visto que em sociedade as tarefas podem ser divididas, e cada qual então terá maior possibilidade de se aperfeiçoar na sua própria função – o que não é possível ao indivíduo isolado, o qual precisa despender energias em todo tipo de trabalho –; iii) o homem sozinho está sujeito às consequências da má sorte, dos infortúnios e dos acidentes, o menor dos quais pode arruinar todos os seus esforços – mas a sociedade o protege também nesse sentido: o auxílio mútuo que decorre da vida em grupo

⁶⁵ Historicamente Hume entende sempre existiu sociedade. Esta principia com os grupos familiares. A diferença está apenas no grau de desenvolvimento e complexidade: o homem primitivo já é um homem social, mesmo que esteja ainda num estágio muito elementar de sociabilidade. É com a convenção que se instaura a sociedade mais complexa e articulada.

⁶⁶ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 525.

umenta a segurança de todos os seus membros. Contudo, esse conhecimento das vantagens da sociedade não é o princípio fundamental da vida em grupo – o que leva o homem a dar o primeiríssimo passo rumo à sociedade é a atração entre os sexos. Dessa atração resulta a prole e a família (no sentido de grupo sexual voltado à procriação), e no seio desta surge, por sua vez, uma situação propícia para um tipo primário de educação social: os pais desenvolvem uma afeição natural pelos filhos (o que lhes limita a autoridade) e os filhos, acostumando-se à proteção familiar, acabam mais tarde percebendo a vantagem dessa vida em comum. Na família, portanto, se encontram as primícias da sociedade em maior escala. Esse é o primeiro princípio da sociedade humana. Não obstante, tal princípio, *por si só*, é insuficiente para explicar a origem da sociedade e da justiça, e isso por duas razões. 1ª) A afeição natural pela família não leva necessariamente à formação da sociedade em sentido amplo, pois há na natureza humana uma característica que faz com que os indivíduos prefiram o que está próximo ao que está distante, e isso, no caso em questão, se traduz em certo egoísmo ou em uma *generosidade limitada*: o homem tende sempre a preferir a *sua* família em detrimento das demais. Daí decorre, evidentemente, um permanente confronto de interesses entre as diferentes famílias, e não uma situação propícia à união social; 2ª) há três tipos de bens: os do espírito, os do corpo e os materiais. Estes últimos – e apenas eles – geram um problema: não há o bastante deles para todos, são bens escassos e, além disso, sua posse é instável, pois podem ser tomados pela força. Temos, pois, duas circunstâncias naturais problemáticas, uma interna, própria da natureza humana (egoísmo ou generosidade limitada) e outra externa, própria do meio e do ambiente (escassez e instabilidade da posse dos bens materiais) que parecem constituir um obstáculo intransponível ao surgimento da sociedade dotada de um sistema de justiça. *Parecem*, porque a rigor não o são.

Consideremos ambos os casos conjuntamente. Por natureza os homens têm preferência pelos seus familiares em detrimento das outras pessoas. Essa sua parcialidade é instintiva. Isso afeta tanto o seu comportamento como os seus juízos morais (ainda em desenvolvimento). Se agissem somente de acordo com tais inclinações, eles jamais chegariam a construir uma sociedade justa e estável. Essas inclinações naturais – parciais, subjetivas e egoísticas que são – os levam não em direção à sociedade, mas à discórdia e ao conflito. Entretanto, devemos levar em conta que mesmo nessa situação eles já conhecem certo nível de sociabilidade: na sua vida familiar e no contato de uns com os outros, aprenderam, pouco a pouco, a reconhecer as

vantagens (força da união, maior eficácia do esforço individual, segurança) dessa sua incipiente sociedade, ou seja: já estão inclinados a salvaguardá-la e a fortalecê-la. Por isso mesmo, quando o problema da instabilidade dos bens chega a ponto de colocar em risco aquele pouco que já foi conquistado em matéria de ordem, eficiência e segurança, eles tratam logo de *inventar* uma solução:

É necessária uma garantia de permanência da sociedade. Como não há garantia natural, é necessária uma garantia *artificial* (isto é, uma criação humana, uma invenção). E essa garantia consiste em transformar em estável o instável. A garantia assume a forma de uma convenção entre os membros da sociedade, convenção que tem por efeito transformar os bens materiais em entidades semelhantes ao espírito e ao corpo, ou seja, que os transforma em objetos estáveis que, tal como os outros dois tipos de objetos, não causam conflitos capazes de pôr em perigo o equilíbrio social.⁶⁷

Eis, portanto, a origem da justiça enquanto sistema artificial que harmoniza interesses discordantes. Destacaremos alguns pontos acerca dessa convenção, que é para tornar mais claro o seu entendimento.

1) *A convenção não é uma promessa*. Trata-se de um acordo não-pontual e subentendido, e não de um compromisso moral ou político sancionado formalmente. É tão somente um consenso tácito que deriva de uma idêntica e simultânea consciência dos indivíduos, e não uma promessa ou um contrato entre as partes: “A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras”.⁶⁸ Como dois remadores num barco: de comum acordo eles remam para chegar a certo local, ainda que não tenham prometido nada, um ao outro, nesse sentido. E tampouco a convenção *podia* ser uma promessa: a regra que impõe o cumprimento de promessas é uma das regras da justiça, ou seja, uma promessa só é efetivamente obrigatória *após* a convenção que instaura a justiça na sociedade.⁶⁹

⁶⁷ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 52. Grifo do autor.

⁶⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 530.

⁶⁹ Cf. THN, Livro III, Parte II, Seção V.

2) *A convenção é pública e recíproca.* Ela é pública no sentido de que cada ato justo que um indivíduo pratica serve de exemplo e reforço para que os outros façam o mesmo, e isso precisamente por causa de sua condição de reciprocidade: “Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim”.⁷⁰

3) *É paulatinamente que se firma a convenção.* A primeira regra da justiça é a da estabilidade da posse. Ora, é apenas muito lentamente que os homens se acostumam a respeitar tal regra. É por meio de uma longa e árdua experiência que eles aprendem que infringi-la é quase sempre prejudicial, e acatá-la, vantajoso. Tornada hábito, essa experiência pouco a pouco ocasiona uma confiança generalizada: todos acabam alimentando a expectativa de que ao se respeitar a posse alheia, a própria também será respeitada. Essa confiança se propaga até o ponto em que a convenção finalmente se torna efetiva para todos.

4) *A precedência da convenção.* As ideias de justiça, direito, propriedade, obrigação moral e obrigação legal são *consequências* da convenção. Antes desta não há justiça nem propriedade, e, pois, nenhum direito e nenhuma obrigação daí decorrentes. A propriedade é a relação entre a pessoa e o objeto – essa relação é moral e tem sua base na justiça. Esta, enquanto sistema de regras, só surge com a convenção, com o artifício, logo, não há nenhum direito natural à propriedade.

5) *A convenção surge necessariamente.* Eis um princípio da natureza humana: o homem busca sempre e antes de tudo os seus interesses. Isso deve ser entendido da seguinte forma. É natural para o homem buscar melhores condições de existência: ninguém deseja sentir fome e sede, ninguém deseja estar vulnerável à violência dos homens, dos animais ferozes, ninguém quer ser vítima dos rigores da natureza (tempestades, frio, chuva, etc.). Por isso é natural que o homem busque o oposto disso, isto é, a existência agradável e segura. Assim, em algum grau toda pessoa está preocupada em obter bens e posses materiais, para assim melhorar a sua situação de vida. Cada qual quer melhorar suas condições materiais de existência. É esse interesse humano original e universal – não importa se o vemos como um mal ou como um bem – leva necessariamente à convenção (pois como os bens materiais são escassos, de difícil obtenção, os homens acabam percebendo que não há

⁷⁰ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 530. Grifos do autor. O fator da *publicidade* estimula o surgimento da obrigação moral da justiça (como veremos adiante), pois os maus exemplos são recriminados, e os bons, louvados.

outra maneira de se apoderar deles de forma segura que não seja respeitando a posse alheia, isto é, estabelecendo regras sobre a posse em geral).⁷¹ Disso resulta também que temos agora, no que se refere à origem da justiça, um enunciado forte e seguro. Ei-lo: “*a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades*”.⁷² Nenhuma das duas partes dessa afirmação pode ser negada. Em primeiro lugar, é evidente que a natureza não é uma mãe generosa para com os homens – se o fosse, nunca haveria disputas por víveres, terras férteis e outros bens de posse instável. Todos viveríamos desde sempre numa *idade do ouro*, sem jamais precisar lutar pela existência e, portanto, jamais surgiria a necessidade de se estabelecer as regras da justiça. Segundo: se a generosidade humana não fosse *limitada*, então existiria uma benevolência natural generalizada entre os homens, o que novamente tornaria inútil e desnecessária a justiça, pois não haveria sentido em estabelecer regras que obrigassem os indivíduos a fazer algo que eles fariam de qualquer forma, espontaneamente.

Esse enunciado também reforça a tese de que o senso de justiça não tem origem na razão, mas na paixão: “A invenção da justiça é uma ação, e o pensamento, por si só, é incapaz de constituir um móbil para a ação”.⁷³ No advento da convenção o pensamento teve um papel secundário – coube-lhe apenas inventar um artifício para satisfazer de forma adequada a paixão natural do interesse próprio. O que levou os indivíduos a empreender tal ação foi *essa paixão*, é ela, portanto, que, uma vez regulada e restringida pela convenção, constitui o móbil primeiro da justiça.

⁷¹ Três observações. A) o interesse próprio aqui não implica um egoísmo estreito e mesquinho: trata-se de um egoísmo *atenuado*: o indivíduo em geral prefere os seus amigos e familiares às outras pessoas – é nesse sentido que Hume diz que o homem é egoísta e interessado; B) o interesse próprio é uma paixão que, pela convenção, corrige a si mesma: de paixão desregrada e frustrada na sua condição natural, passa a paixão regrada e atendida na sociedade estabelecida; C) esse interesse humano primário – que Monteiro (1975, p. 40) identifica com o *princípio de prazer* de Freud – é no nosso entender um dos melhores postulados de Hume. Quem não deseja o mínimo bem-estar para si e para os seus? E quem pode alcançá-lo numa situação de penúria ou de conflitos incessantes? Nesse caso, quem deseja os fins *tem* de desejar os meios. É claro que há exceções – indivíduos que renunciam a tudo e se tornam eremitas, andarilhos, monges, etc. – mas são apenas isso, *exceções*. É próprio do homem desejar os meios para uma vida melhor.

⁷² HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 536. Grifos do autor.

⁷³ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 63.

O senso natural de justiça, por outro lado, deriva principalmente de certas impressões que não se encontram desde sempre *atuantes* na natureza humana, mas que nela estão *latentes* e que só são ativadas pelo artifício. Se tais impressões se manifestassem naturalmente, i.é., se tivéssemos uma natural, manifesta e forte inclinação pelo interesse público, a justiça seria desnecessária enquanto sistema de regras obrigatórias, e portanto nunca teria surgido. Se tivéssemos uma inclinação natural dessa espécie, disso resultaria uma paixão – a paixão pelo interesse comum –. Mas, dada a universal preferência dos homens por aquilo que está próximo (o particular) em detrimento do que está distante (o geral), tal paixão não pode existir. Por outro lado, se nossas inclinações naturais fossem *tão somente e predominantemente* egoísticas e rapaces, a própria sociedade não poderia jamais se estabelecer.

Tudo isso é coerente com o que a teoria já estabeleceu sobre a natureza do sujeito, que é esta: nem benevolente, nem ávida, mas *moderadamente* egoísta e *moderadamente* generosa. Corolário: as regras da justiça “são artificiais e buscam seu fim de uma maneira oblíqua e indireta; o interesse que as engendra não é do tipo que poderia ser perseguido pelas paixões naturais e não artificiais dos homens”.⁷⁴ Em outros termos, a justiça tem que ver com um sistema *geral* de regras – as paixões naturais não atingem esse tipo de generalidade, elas somente se expressam em casos particulares, casos que se apresentam isolados uns dos outros. A generalidade decorre do artifício, do uso do entendimento⁷⁵ – o artifício é necessário porque as paixões naturais, em sua manifestação *direta*, são parciais, fechadas em si mesmas, atomísticas: é comum que ações justas – quando consideradas em si mesmas – sejam até mesmo contrárias ao interesse público. Se K paga uma dívida a Z, K agiu de forma justa. Mas Z pode usar o valor recebido para realizar um atentado terrorista numa escola, o que evidentemente causará desprazer seja em K, seja em todos aqueles que observaram o que ocorreu entre K e Z. Variantes desse tipo de situação inibem

⁷⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 537.

⁷⁵ Como explica Deleuze, o *entendimento*, como o compreende Hume, não é mais que a paixão hiper-articulada, ou tornada artifício, visto que no contexto da teoria humeana a separação paixão-entendimento é apenas metodológica: “O entendimento reflete o interesse. Se podemos considerá-lo *à parte*, isto é, como parte separada, fazemo-lo à maneira do físico que decompõe um movimento, mas reconhecendo que ele é indivisível, não composto. Não esqueceremos, portanto, que dois pontos de vista coexistem em Hume: de certa maneira [...] a paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o entendimento é tão somente o movimento da paixão que devém social” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 12).

qualquer hipotético comportamento justo espontâneo e natural, e esse é mais um motivo pelo qual uma paixão natural pelo interesse público não pode existir: as impressões isoladas que temos no dia-a-dia nos levam antes a desanimar da prática da justiça, do que a persistir nela.

O caminho deve ser outro, portanto: precisamos ter em mente *o conjunto* das vantagens, o bem que resulta do sistema de justiça ao mesmo tempo para todos e para cada um em particular, precisamos que *isso* nos impressione para vermos que a justiça compensa, para que possamos endossá-la em linhas gerais. Nessa visão que vai além do interesse pessoal imediato está a origem natural do nosso senso de justiça. Mas como ela é possível, dada a generosidade naturalmente restrita do homem? Veremos isso na seção seguinte, ao focarmos a obrigação *moral* da justiça.

Por enquanto devemos voltar nossa atenção para aquilo que Hume chama de *regras fundamentais da justiça*, as quais constituem os verdadeiros pilares da convenção.⁷⁶ Essas regras, em número de três, são as seguintes: i) a estabilidade da posse; ii) a transferência da propriedade por consentimento; iii) a obrigatoriedade das promessas.

1^a) *Regra da estabilidade da posse*. A convenção surgiu necessariamente para resolver o duplo problema das circunstâncias da justiça: bens materiais escassos e de posse instável (viés externo) de um lado e generosidade limitada e egoísmo natural dos homens (viés interno) de outro. A natureza humana não é passível de mudança, portanto os homens voltaram seus olhos à questão dos bens, de sua escassez e de sua posse instável. Como a escassez é inalterável, só lhes restou um caminho: regrar a posse tornando-a estável. Assim, junto com a convenção surge necessariamente a regra primeira da justiça: *a posse deve ser tornada estável*. Contudo, esta é uma regra abstrata, e, como sói acontecer com princípios formais dessa espécie, a sua aplicação direta encontra problemas. A solução é o desmembramento dessa regra geral em normas mais específicas, que reflitam as “cinco formas fundamentais da propriedade real (aplicação prática da regra abstrata da justiça)”.⁷⁷ Vejamos quais sejam. 1) *A posse atual*. É preciso estabilizar a posse dos bens. Como se faz isso na prática? O que deve pertencer a cada um? De início, como cada qual já está acostumado com aquilo que possui, e como seria muito dificultoso levar a cabo uma redistribuição geral de bens, os indivíduos nessa situação chegam naturalmente a esta

⁷⁶ Tais regras são *artificiais*, mas, no entender de Hume, podem ser chamadas também de *leis naturais*, desde que por “natural” se entenda aqui “comum” ou “necessário”.

⁷⁷ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 76.

regra: “*que todos continuem a gozar daquilo que já possuem no presente*”.⁷⁸ Entretanto, conforme demonstra Monteiro⁷⁹, é ambígua e imprecisa a real função dessa regra, visto que ela não parece garantir o respeito à propriedade alheia: estamos habituados à posse dos *nossos* bens e por isso consideramos natural o nosso direito a eles, mas ainda não estamos habituados a respeitar os bens alheios, então como podemos considerar a regra natural também em relação à posse dos outros? 2) *A ocupação*. É comum que aqueles que primeiro se apossaram de algum bem tenham se acostumado a considerá-lo como sendo de sua propriedade. Contudo, esta regra da *primeira posse* não tem outra justificativa que não a imaginação e o hábito, dado que não há algo como uma relação necessária de causa e efeito entre o fato da posse e o direito à posse: A) *estou de posse do objeto X*; B) *por isso penso que X é meu* – não existe uma relação necessária (racional e metafísica) entre A e B, essa relação é apenas um produto contingente da nossa imaginação. Ora, essa dependência da imaginação é precisamente o que torna esta regra pouco eficaz em certas circunstâncias: na medida em que aumenta a distância espacial e temporal entre o proprietário e sua propriedade, a regra da primeira posse perde seu poder de impressão na mente dos homens, e portanto tende a enfraquecer. 3) *O usucapião*. Esta

⁷⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 544. Grifos do autor. Neste ponto Monteiro desenvolve uma severa crítica a Hume: “A teoria estabeleceu a necessidade de estabilizar os bens, mas não a necessidade de fazê-lo em termos de posses. Admitir aquela necessidade não tem como corolário admitir também a inevitabilidade da propriedade privada. ‘Estabilizar os bens materiais’ não é sinônimo de ‘garantir a cada um a posse do que já possui’. A convenção primitiva poderia ter estabelecido, em vez daquela instituição, por exemplo a propriedade coletiva [ou poderia] decidir segundo critérios distintos da apropriação individual – a propriedade igualitária, ou as necessidades de cada um, ou qualquer outro imaginável” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, págs. 52-53). De nossa parte, pensamos que tal crítica não se aplica. Primeiro porque é difícil imaginar, no contexto original da convenção, uma regra que possa surgir *mais* naturalmente que esta: *a cada qual aquilo que já possui* – há algo mais fácil e mais óbvio a fazer do que isso? Por que os homens escolheriam *inicialmente* uma regra de aplicação mais complexa que esta? Segundo: a natureza humana, ao ver de Hume, tem certos traços egoísticos (a preferência do indivíduo pelos seus); além disso, a ação do hábito sobre a imaginação é forte. Assim, como os indivíduos usam os bens em favor dos seus, e como estão habituados a valorizar *muito* tais bens materiais, é natural que quando pensem em estabilizá-los a primeira ideia que lhes ocorra seja essa de *assegurar o que já possuem*. O que está em questão aqui, ao fim e ao cabo, é a pergunta por qual inclinação é mais natural ao homem: o desejo individual e imediato pela posse de bens materiais ou o raciocínio ponderado sobre o modo mais justo de distribuir bens? De nossa parte, concordamos com Hume que a resposta correta está na primeira opção. A regra da posse efetiva parece ser mais natural que qualquer outra regra de distribuição, os outros critérios, embora possam ser sem dúvida mais justos, só surgem em estados sociais mais desenvolvidos, à custa de muitos *artifícios*, como diria Hume.

⁷⁹ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 82.

norma resolve, até certo ponto, o problema da norma precedente: “Quando o direito de ocupação (primeira posse) se perdeu no tempo, a posse prolongada de um objeto é fonte suficiente de direito”.⁸⁰ Contudo, o fundamento desta regra, por sua vez, tampouco é racional, visto que “ela não é algo real nos objetos, mas fruto dos sentimentos, a única coisa sobre a qual o tempo tem alguma influência”.⁸¹ 4) *A acessão*. Aqui a propriedade ocorre por acréscimo: se A possui um pomar, A se julgará proprietário de todos os frutos que esse pomar venha a produzir; se B possui um rebanho, B se verá como proprietário de tudo o que esse rebanho produzir, etc. Essa regra também deriva da natureza do sujeito, visto que tal dependência e conexão entre objetos têm origem unicamente na nossa imaginação.⁸² 5) *A sucessão*. A família gera uma relação de afeto entre seus membros, por isso mesmo, é natural que um pai dê seu consentimento no sentido de que, depois de sua morte, seus bens se tornem propriedade de seu(s) filho(s); esta norma também é benéfica ao conjunto da sociedade: os pais evitam dissipar seus bens porque sabem que poderão deixá-los aos seus filhos; por outro lado, é comum imaginarmos, por uma associação de ideias, que quando alguém falece seus bens devem passar à posse de seus filhos, dada a proximidade das ideias de “pai” e “filho”. Assim, são essas cinco regras mais específicas (ou menos gerais), *trabalhando em conjunto*, que paulatinamente tornam a regra geral da estabilidade da posse o fundamento primeiro da prática e da existência da justiça.

2^a) *Regra da transferência pelo consentimento*. A estabilidade da posse constitui a primeira lei natural⁸³ – uma lei necessária, mas não suficiente: as cinco formas da propriedade que dela derivam são por demais dependentes da imaginação⁸⁴, e portanto das idiosincrasias humanas. Ocorre frequentemente, por exemplo, que alguém não está satisfeito com o que possui e ao mesmo tempo deseja aquilo que é de propriedade alheia. Em casos semelhantes não se pode, evidentemente,

⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 87.

⁸¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 549.

⁸² Em Hume, a ideia de propriedade decorre de sua teoria do sujeito: “A propriedade não é uma qualidade sensível do objeto, nem uma relação deste com outros objetos inanimados [...] É uma relação *interna*, no sujeito, provocada por certas relações externas” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 94). Grifo do autor.

⁸³ Lei natural em Hume é sinônimo de *regra artificial e necessária* (isto é, uma norma que os homens inventam devido às necessidades geradas pelas circunstâncias).

⁸⁴ Aqui estamos inteiramente de acordo com a leitura de Monteiro: “as regras da propriedade são simplesmente um fato existente, e seus motivos derivam do jogo arbitrário da imaginação” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 89).

autorizar a posse pela força – pois isso destruiria a sociedade – nem tampouco manter tal estado de coisas inalterado – as cinco regras da estabilidade como únicas regras válidas, sem exceção – já isso implica uma crescente instabilidade da justiça. A solução que se apresenta naturalmente é esta: autorizar uma ressalva na estabilidade posse e permitir a troca dos bens entre seus possuidores, isto é, a transferência da propriedade por consentimento. Dessa segunda lei natural resultam benefícios para as coletividades, primeiro porque cada região produz alguma mercadoria da qual outra região carece; segundo porque “diferentes homens são, por natureza, qualificados para diferentes ocupações, ao mesmo tempo que se aperfeiçoam mais em uma ocupação quando se dedicam apenas a ela”.⁸⁵ A transferência da posse possibilita o comércio e este fortalece seja a capacidade pessoal dos indivíduos (divisão do trabalho) seja os laços sociais entre os homens (relações entre famílias e comunidades distintas).

3ª) *Regra da obrigatoriedade das promessas.* Hume vê as promessas como invenções humanas que visam à conveniência da sociedade. As promessas têm sua motivação em interesses que só podem ser atendidos na sociedade, ou seja, *após* o advento da convenção. Não há motivos naturais que possam levar os homens a cumprirem promessas: por natureza os homens se inclinam muito mais ao egoísmo (parcialidade) e à ingratidão que à fidelidade e à boa-fé. O artifício da promessa tem origem numa maneira especial de usar a linguagem tendo em vista um acordo em torno de certos interesses: “Quando alguém diz que *promete* alguma coisa, exprime de fato a *resolução* de realizá-la; ao mesmo tempo, ao utilizar essa *fórmula verbal*, submete-se à penalidade de nunca mais receber a confiança alheia se não a cumprir”.⁸⁶

As três leis naturais são os alicerces da sociedade, dão-lhe paz e segurança e propiciam o desenvolvimento e o fortalecimento das relações entre os indivíduos. Elas constituem um modo indireto, artificial e articulado de atender às exigências de certas paixões ou apetências humanas. Sem posse segura, sem comércio de bens e sem fidelidade aos pactos e contratos – isto é, sem justiça sistematizada – a sociedade simplesmente não seria possível. Enfim, em relação à propriedade, o ponto importante é que ela “consiste em alguma relação interna, isto é, em alguma influência que as relações externas dos

⁸⁵ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, págs. 553-554.

⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 561.

objetos exercem sobre a mente e as ações”.⁸⁷ Antes de existirem tais relações externas – as leis naturais colocadas em prática – não pode haver nem propriedade, nem senso de justiça.

Essa primeira obrigação da justiça, cujo motivo é o interesse próprio, é dita *natural*. A obrigação *moral* pertence a um estágio posterior, como veremos no próximo subitem. A ordem do raciocínio de Hume é esta: (A) problema dos bens (escassez e instabilidade da posse) e da generosidade limitada → (B) convenção e invenção das regras fundamentais da justiça (leis naturais) → (C) influência que a obediência a essas regras (obrigação natural) tem nas mentes (via impressão, hábito e imaginação) dos indivíduos → (D) surgimento da obrigação moral e do senso de dever. Isso posto, podemos agora refazer da seguinte forma o quadro que colocáramos no subitem anterior:

| Motivo – Critério → ↓ | Generalidade | Anterioridade lógica |
|---|--|--|
| Amor-próprio | Não atende (<i>a mera soma de interesses isolados não se constitui naturalmente num sistema de justiça</i>). | Atende (<i>está presente na condição natural do homem</i>). |
| Consideração pelo interesse público | Não atende (<i>a maioria dos homens só tem interesse naquilo que está próximo</i>). | Não atende (<i>tal sentimento não surge naturalmente</i>). |
| Benevolência privada | Não atende (<i>não somos benevolentes em todos os casos e nem no mesmo grau</i>). | Atende (<i>está presente na condição natural do homem, embora apenas em situações específicas e em graus distintos</i>). |
| Interesse próprio regulado pela convenção | Atende (<i>a convenção dá origem à justiça enquanto sistema de regras</i>). | Atende (<i>o interesse próprio está presente na condição natural do homem</i>). |

Tabela 2

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 566.

Eis, enfim, como Hume explica a origem da conformação *natural* do senso de justiça. A exigência da anterioridade lógica (isto é, da necessidade de se encontrar um motivo para o respeito às regras da justiça que já estivesse presente no estado natural do homem) é atendida pelo desejo humano elementar chamado *interesse próprio*: esse princípio básico é o vínculo entre o natural e o artificial, visto que ele se encontra seja no ‘estado de natureza’ (na condição natural do homem), seja na sociedade já regulada pelas regras da justiça (quando ele se torna interesse consciente de si e percebe-se em relação aos outros). Por outro lado, a exigência de um critério geral – devido à generalidade da justiça – é por sua vez atendida seja pelo *status* universal do interesse próprio (que está presente em *todos* os indivíduos, que é algo *comum* entre eles), seja pelo artifício da convenção, já que esta articula os interesses isolados num *sistema* coeso, sistema que se forma por meio das três regras fundamentais da justiça ou leis naturais. Assim fica explicada, portanto, a origem da obrigação natural da justiça.

Por outra parte, julgamos conveniente fechar esta seção com a exposição de um problema que, no nosso entender, é de basilar importância no pensamento de Hume: qual seria a relação entre o momento teórico e o momento histórico nessa explicação da *origem* da justiça? Pois, por um lado, é claro que Hume não está desenvolvendo uma pesquisa histórica ou construindo algo como uma *história natural da justiça*: no TNH ele é filósofo, e não historiador. Por isso mesmo, cabe a pergunta: qual é então o critério que valida o viés *empírico* de sua teoria, dada a ausência de pesquisa histórica?

Eis a resposta: Hume crê numa natureza humana *fundamentalmente* uniforme, que vale para os indivíduos de todas as épocas.⁸⁸ Se observarmos com cuidado quais são os traços básicos e

⁸⁸ O que não implica necessariamente um conservadorismo político: “As causas de toda a ação humana estão, *em parte*, na natureza do sujeito” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 37, grifo nosso), ou seja, fica sempre aberto o espaço das outras influências, as quais são passíveis de alteração. Ao contrário do que geralmente se pensa, o conceito de natureza humana não implica, necessariamente, um tipo de determinismo radical que, em detrimento do viés construtivo da sociedade política, leva inevitavelmente ao conformismo social e político. J. P. Monteiro defende mesmo que a teoria do sujeito de Hume acarreta, na verdade, *uma forte crítica* ao conservadorismo político de sua época: como as leis da propriedade privada têm suas raízes nos caprichos da imaginação (visto que não há uma relação causal *necessária* entre sujeito e objeto), o resultado é que o direito à propriedade é meramente contingente e convencional. Ainda segundo Monteiro, o que ocorre é que há dois discursos paralelos na filosofia humeana: o *teórico*, que é efetivamente filosófico, coerente e crítico, e o *retórico*, que é apenas ideológico, datado, conservador e oposto ao discurso teórico (e portanto incoerente em relação ao corpo da teoria). É uma tese sem dúvida brilhante e sagaz, mas não nos cabe analisá-la aqui.

gerais do caráter de nossos contemporâneos, estaremos ao mesmo tempo entendendo como os homens agem em *qualquer* época, pois a base da natureza humana é desde sempre a mesma.⁸⁹ Isso fica mais claro quando voltamos nossos olhos para o método experimental humeano, o qual tem basicamente três estágios: 1º) a observação empírica, por parte do filósofo, dos fatos da vida humana; 2º) a generalização do saber derivado da observação desses fatos, o que se configura numa compreensão dos princípios fundamentais e gerais da natureza humana; 3º) a inferência, feita a partir de tais princípios, das ações humanas necessárias, sejam naturais, sejam artificiais. Tal método é aplicado na teoria do conhecimento, na teoria das paixões e na moral (TNH, Livros I, II e III, respectivamente). Neste último caso, como reconhece MacIntyre, Hume tampouco podia deixar de “fundamentar sua concepção de moralidade numa visão da constituição da natureza humana uniforme e invariante, em todo lugar e em toda sociedade”.⁹⁰ Eis, portanto, porque o filósofo escocês pode falar *teoricamente* da origem do senso de justiça evitando ao mesmo tempo as premissas metafísicas e a necessidade de pesquisas históricas: o ponto de partida é a experiência (observação do mundo humano *atual*) e o postulado da natureza humana deve ser entendido como uma consequência desta e não como algo metafisicamente dado.

3.3 OBRIGAÇÃO MORAL

Na seção anterior nos detivemos na explicação de Hume sobre a origem da justiça enquanto sistema de regras, isto é, enquanto resultado artificial de uma convenção humana que se consolida por meio de três leis fundamentais. Vimos também como a obrigação *natural* da justiça surge necessariamente a partir do interesse próprio. Por outro lado, podemos agora perguntar como se daria a passagem da obrigação natural para a obrigação *moral*, i.é., dos atos justos motivados pelo interesse próprio aos atos justos moralmente motivados, ou seja, motivados por uma consciência do bem público, do bem geral. A

⁸⁹ “Para Hume, do mesmo modo que a física se torna possível devido à uniformidade da natureza, seu objeto, assim também a teoria política (como as outras ciências humanas, incluindo a própria teoria do sujeito) só se torna possível devido à uniformidade de seu objeto, a natureza humana. Um mesmo fundamento empírico torna possíveis os dois tipos de ciência, natural e humana” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 36).

⁹⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991, p. 308.

resposta é basicamente esta: tal passagem ocorre necessariamente com o desenvolvimento da sociedade e também por meio da *simpátia*. Detalhemos a explicação.

Quando a sociedade se encontra nos seus primórdios e é ainda de tamanho muito reduzido, a obrigação natural é suficiente, pois em tal situação todos são capazes de ver e compreender as consequências que cada desmando individual tem para o conjunto da sociedade. Todos percebem as circunstâncias da justiça, ou seja, que certas regras são necessárias para solucionar ao mesmo tempo o problema gerado pela escassez e instabilidade da posse dos bens materiais e pelo fator da generosidade limitada dos indivíduos. Dada as dimensões reduzidas da sociedade, cada qual consegue então identificar o seu interesse com o interesse de todos – se algum indivíduo tenta violar as regras, isso é rapidamente percebido pelos demais. Mas quando a sociedade se amplia, a situação muda: nesse caso o interesse geral está mais distante da imaginação dos homens, ou seja, as infrações às regras da justiça agora impressionam bem menos os indivíduos – nesse contexto existe, portanto, uma possibilidade muito maior de que as ações desonestas passem despercebidas. O interesse que os homens tinham na manutenção da ordem tende agora, cada vez mais, a ser negligenciado em favor dos seus interesses pessoais, dada a preferência humana (decorrente do poder das impressões) pelo que está mais próximo em detrimento do que está distante.

Contudo, mesmo assim a estabilidade da sociedade se mantém e a justiça acaba se afirmando enquanto virtude social. Como isso é possível? Primeiramente, é preciso notar que embora possamos agora esquecer o bem público, não temos como esquecer a *injustiça* quando somos por ela vitimados: podemos facilmente esquecer a máxima “age em favor do todo, porque cada ação particular desonesta o afeta”, quando um interesse pessoal e imediato nos prende e cega, mas a máxima “a injustiça é indesejável” nos prova a sua verdade a cada vez que alguém é desonesto conosco, a cada vez que a sentimos na própria pele. A identificação negativa é muito mais forte e imediata que a identificação positiva: entre *a injustiça para comigo* e *a injustiça para com todos* é só um passo, enquanto que entre o *meu interesse* e o *interesse comum* a distância é maior, podendo até mesmo surgir aí uma oposição. Por paixão podemos preferir nosso bem pessoal em detrimento do bem público, mas não existe nenhuma paixão que nos leve a opor a injustiça para conosco à injustiça para com todos. Em outras palavras: o hábito de desaprovar os atos desonestos é muito mais forte que o hábito de aprovar os atos justos – aqui as paixões podem

desorientar, lá, isso não sucede. Daí decorre que, nesse âmbito do negativo, a passagem do ponto de vista particular ao ponto de vista geral se faz possível mais facilmente:

Mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta o nosso interesse, ela ainda nos desagrada, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e pernicioso para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido. Participamos, por *simpatia*, do desprazer dessas pessoas; e como tudo que produz um desprazer nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado *vício*; e tudo que produz satisfação da mesma maneira é dito *virtude*, essa é a razão porque o sentido do bem e do mal morais resulta da justiça e da injustiça.⁹¹

Vamos supor que ficamos sabendo que J praticou um ato de injustiça para com P. Pessoalmente, não temos nenhum vínculo seja com J, seja com P, contudo, mesmo assim, a ação de J nos desagrada. Por quê? Simplesmente porque *simpatizamos* com P: a impressão que os atos desonestos causam em nós é forte e permanente – visto que não há paixão que se lhes contraponha – *ipso facto*, não temos dificuldade para imaginar a desagradável situação de P quando este foi prejudicado por J. Assumimos aqui o ponto de vista de um *espectador imparcial*.⁹² Ainda mais: conseguimos simpatizar com P mesmo se nos colocamos no lugar de J, ou seja, começamos a sentir a proficuidade da regra de ouro (*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*⁹³). Sabemos agora o que o outro sente quando *nós próprios* somos desonestos para com ele (o que já nos inclina um pouco mais à honestidade, embora isso ainda não seja o bastante, como veremos). Assim, a cada situação semelhante, que envolva desonestidade, percebemos que sentimos uma igual aversão aos atos de injustiça, e vemos também que o mesmo ocorre aos outros.⁹⁴

⁹¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, págs. 539-540. Grifos do autor.

⁹² Trataremos desse tema no subitem 4.8.

⁹³ Não façam a outrem o que não queres que te façam.

⁹⁴ Para Hume, a *simpatia* é uma característica da nossa natureza: “Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes e até contrários aos nossos” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 351). Trataremos deste tema no próximo item.

Ora, um sentimento de desprazer em relação às ações humanas é em geral chamado *vício*, assim como o seu oposto é denominado *virtude* – eis porque a justiça está neste caso e a injustiça naquele, eis porque de ambas surge o senso do bem e do mal morais.

Portanto, se por um lado temos o interesse próprio como aquilo que está na base do *estabelecimento* da justiça e da sua obrigação natural, por outro temos a simpatia entre os indivíduos como fonte da *aprovação moral* da justiça. Contudo, o princípio natural da simpatia, *por si só*, não é forte o suficiente para controlar as paixões – a sua função é principalmente a de influenciar nosso gosto, isto é, os nossos sentimentos de prazer (aprovação moral) e desprazer (desaprovação moral). No caso da contenção das paixões, outros fatores (secundários e artificiais) vêm em auxílio da simpatia, por exemplo, os três seguintes: o *artifício dos políticos*, a *educação* e o *apreço pela própria reputação*.

No primeiro caso, como os líderes políticos querem governar com tranquilidade e segurança, não fazem senão bendizer a justiça e amaldiçoar a injustiça, e como são mandatários e têm voz pública, é claro que suas afirmações acabam tendo grande influência entre os governados. Nesse ponto Hume desenvolve uma breve crítica a Bernard de Mandeville – o autor de *A fábula das abelhas* – segundo o qual a moral teria origem unicamente em artifícios dessa espécie. Hume combate tal posição, pois para ele tais artifícios só têm algum êxito precisamente porque já tínhamos *antes* do seu surgimento uma inclinação primeira, incipiente e natural pela moral – aquela resultante do interesse próprio regulado juntamente à simpatia. Não fosse isso, as afirmações dos políticos jamais encontrariam ouvidos e eles pregariam no vazio.

O segundo ponto é o da educação familiar. Os pais observam que na sociedade os honestos e probos levam a vida com muito maior facilidade que os injustos e corruptos – em geral⁹⁵ os últimos acabam mal, deixando atrás de si apenas uma grande má fama, enquanto que os primeiros levam uma vida relativamente tranquila e serena – por isso

⁹⁵ Aqui cabe uma observação: nas sociedades muito corruptas os exemplos de imoralidade e de má-fé são tão rotineiros que, aos olhos do indivíduo simples, é a injustiça que é a regra, sendo a justiça apenas a exceção. Isso leva alguns incautos e “tolos” (como os chama Hobbes no *Leviathan*) à prática da desonestidade, a qual justificam dizendo que ‘em terra de lobos, não convém ser ovelha’, que ‘o mundo é dos espertos’, etc. O erro aqui é a generalização indevida: mesmo numa sociedade onde pululam os exemplos de patifaria e canalhice – como a nossa – isso não significa que a corrupção é a regra, pois onde a injustiça é efetivamente a regra, já não existe sociedade que se sustente. Enfim, quem tem visão suficiente para ver o navio no qual está navegando junto aos outros, não desejará abrir mais um furo em seu casco. Isso é o básico da compreensão ética.

mesmo, nos seus lares esses pais ensinam aos seus filhos as regras da honestidade, da justiça e da vida reta. E como começam a fazê-lo desde a mais tenra infância das crianças – numa idade em que estas são muito influenciáveis – tal educação resulta quase que numa segunda natureza: quando chegam à idade adulta e devem ingressar na vida de sua comunidade as pessoas assim educadas já têm como que uma tendência a endossar as regras da justiça.

Quanto ao terceiro ponto, trata-se do seguinte. É do interesse de cada um o ser benquisto e bem visto pelos outros. Quem tem má fama ou é considerado como pessoa indigna de confiança certamente encontrará muitos problemas para alcançar seus objetivos pessoais ou mesmo para estabelecer um convívio pacífico junto aos outros membros de sua sociedade. E como nada acarreta maior descrédito que a prática da injustiça, os homens são levados a agir honestamente, dada a sua preocupação com a própria reputação. E àqueles que poderiam rejeitar esse argumento dizendo que em geral as pessoas não se importam com a própria reputação e boa fama, Hume responde que o princípio da simpatia prova que isso não é verdade: os sentimentos que os outros têm em relação a nós nos são comunicados via simpatia, logo, não agimos de forma desonesta porque não desejamos que nos vejam como moralmente desprezíveis, pois simpatizamos com os outros e conseguimos sentir esse mesmo desprezo.⁹⁶

Assim, podemos dizer que temos de um lado o artifício dos políticos e o fator da educação, de outro, a estima pela própria reputação e a simpatia: aqueles são artificiais, estas são naturais.⁹⁷ Há uma ação conjunta entre esses diferentes fatores, e é aí, no desenrolar desse processo, que tem origem o senso de justiça enquanto senso moral. Tal senso recebe, portanto, uma influência dupla na sua origem, uma influência que de uma parte é natural, e de outra é artificial. A simpatia não poderia engendrar a justiça por si só, isoladamente (haja vista que ela não é forte o bastante para, sozinha, implicar uma obrigação

⁹⁶ Por outro lado, o amor à reputação também se vincula à simpatia por meio do orgulho: “Podemos observar que, sempre que uma pessoa é elogiada por possuir determinada qualidade, se real, produz por si mesma um orgulho nessa pessoa. [...] Ora, nada é mais natural que abraçarmos neste ponto as opiniões dos outros – tanto pela *simpatia*, que torna todos os seus sentimentos intimamente presentes a nós, como pelo *raciocínio*, que nos faz considerar seu julgamento uma espécie de argumento em favor daquilo que afirmam” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 355). Grifos do autor. Voltaremos a tratar dessa questão no próximo item.

⁹⁷ O *love of fame* é natural na medida em que depende da simpatia: é natural que a opinião alheia nos afete, seja qual for o nível de complexidade social em que isso ocorra.

natural⁹⁸) – e os artifícios, sem a simpatia, seriam ineficazes depois que a sociedade alcança certo desenvolvimento (sem a atuação da simpatia não conseguiríamos nunca ultrapassar o nível do interesse pessoal regulado). O que ocorre é que quando a sociedade se torna mais complexa, os fatores artificiais predominam de tal modo que essa origem dupla do senso de dever é facilmente esquecida e perdida de vista, de modo que certos filósofos podem até mesmo localizar as bases da obediência política *apenas* num contrato social (artificial) entre governantes e governados.

⁹⁸ “*Todos os elementos da moralidade (simpatias) são dados naturalmente, mas, por si mesmos, são impotentes para constituir um mundo moral. As parcialidades, os interesses particulares não podem se totalizar naturalmente, pois se excluem*” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 35). Grifos do autor.

4 A SIMPATIA

4.1 SIGNIFICADO E FUNÇÃO

Até agora tratamos o princípio da *sympatia* apenas *en passant*. Cumpre, de ora em diante, tornarmos mais explícito este ponto da teoria moral humeana no TNH, já que ele se relaciona diretamente ao senso de justiça no nível da obrigação e da motivação moral.

Hume explica o princípio da *sympatia* pela primeira vez no Livro II do TNH (Parte I, Seção XI), afirmando que existe certa qualidade evidente na natureza humana, que é exatamente a “nossa propensão a *sympatizar* com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos”.⁹⁹ A utilização do substantivo ‘*sympatia*’ no nosso português cotidiano não alcança todo o sentido que Hume atribui ao termo, já que para ele *sympathy* significa algo muito mais amplo do que ‘*compaixão*’ ou uma disposição favorável que se experimenta em relação a alguém desconhecido – como em geral entendemos a *sympatia* –.¹⁰⁰ Para o filósofo escocês ‘*sympatia*’ significa, em primeiro lugar, “a conversão de uma ideia em uma impressão pela força da imaginação”.¹⁰¹ O processo é este: observamos a situação¹⁰² feliz ou desagradável de certo indivíduo; como já conhecemos tal situação por experiência própria, ela nos impressiona muito e gera em nós, por meio da imaginação, a sua ideia

⁹⁹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 351. Grifos nossos.

¹⁰⁰ A *sympatia* “does not simply mean pity or compassion, as modern usage of the term might suggest, and is not confined to circumstances which involve suffering. It is rather to be thought of as a tendency to share what one believes to be the feelings of others, whatever those feelings happen to be” (BRAND, Walter. *Hume's theory of moral judgment: a study in the unity of a treatise of human nature*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992, p. 66).

¹⁰¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 462. No Livro I do TNH (Parte I, Seção III) Hume afirma que uma impressão pode se tornar uma ideia seja por meio da *memória*, seja via *imaginação*. No primeiro caso, temos uma ideia que poderíamos chamar de *impura*, pois que traz consigo boa parte da força da impressão que a originou, sendo, assim, “uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia” (*idem, ibidem*, p. 33). No caso da *imaginação*, por outro lado, temos como resultado uma ideia *pura* (ou perfeita, como diz Hume), já que a vividez da impressão, nesse caso, se perde totalmente. Cabe observar, contudo, que a *imaginação* não gera *unicamente* ideias fracas: “uma ideia da *imaginação* pode adquirir tal força que chega a passar por uma ideia da *memória*, simulando seus efeitos sobre a crença e o juízo” (*idem, ibidem*, p. 115). Certamente esse é o caso daquelas ideias relacionadas à *sympatia*, como se verá a seguir.

¹⁰² O comportamento, os sentimentos, a expressão facial, etc.

correspondente; essa ideia, por ser forte e vivaz, se torna uma impressão, uma paixão em nós – precisamente a paixão que estava sendo vivenciada pelo indivíduo que observávamos. Em outros termos: tudo o que vemos acontecer aos outros só podemos avaliar a partir de nossa própria experiência, porque o nosso eu¹⁰³ é o que mais nos impressiona, porque é o que nos está mais próximo. No decorrer de nossas vidas, nos habituamos a experimentar uma série de sentimentos de prazer e de dor, alegria e tristeza, orgulho e piedade, etc. – sentimentos, estes, que sempre foram acompanhados de certos efeitos e sinais visíveis em nosso comportamento ou na nossa expressão corporal. Isso ficou fortemente gravado em nosso eu. Assim, quando vemos esses mesmos efeitos e sinais nos outros, imediatamente, por uma associação de ideias decorrente da ação da imaginação, os relacionamos com as nossas próprias experiências passadas e por isso passamos a sentir, em maior ou menor grau, aquele mesmo prazer ou desprazer que os outros estão agora sentindo. Eis como funciona a simpatia.

Mas para tornar mais clara toda a riqueza e a complexidade desse princípio da simpatia no contexto da teoria humeana, passaremos a enumerar, de agora em diante, as principais características e fatores que o condicionam, o favorecem ou o limitam.

4.2 O PRINCÍPIO PRIMEIRO DA SOCIABILIDADE

A simpatia é universal, isto é, está presente, em maior ou menor grau, numa forma ou noutra, em todas as pessoas, pois é evidente “que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos”.¹⁰⁴ Em princípio todas as pessoas são iguais, visto que compartilham dos mesmos traços básicos da natureza humana. “As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for”.¹⁰⁵ É nesse chão comum que se encontram as raízes da simpatia. E mais:

¹⁰³ O eu (*self*) para Hume significa apenas uma “sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 311). Cf. TNH, Livro I, Parte IV, Seção VI.

¹⁰⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 352.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 615.

observando o mundo natural verificamos que ela está presente até mesmo no reino animal: trata-se de um princípio que, em si mesmo, não apenas é anterior aos valores e práticas culturais de qualquer sociedade, mas também condição básica de sua existência – nessa perspectiva a simpatia pode ser entendida como o princípio elementar e universal da própria ‘sociabilidade’ dos seres. A diferença entre os animais e os homens está em que para estes últimos a simpatia se torna mais forte e determinante porque as circunstâncias (fragilidade do corpo, escassez dos bens, etc.) assim o exigem:

O melhor meio de nos convenceremos dessa opinião é examinar o conjunto do universo, e observar a força da simpatia em todo o reino animal e a facilidade com que os sentimentos se comunicam de um ser pensante a outro. Em todas as criaturas não predadoras e que não são agitadas por paixões violentas, manifesta-se um notável desejo de companhia, que faz com que se associem umas às outras, sem que possam pretender tirar qualquer proveito dessa união. Isso é ainda mais visível no homem, que é, dentre todas as criaturas do universo, a que tem o desejo mais ardente de sociedade e está preparada para ela pelo maior número de circunstância favoráveis.¹⁰⁶

4.3 COMUNICAÇÃO ESPONTÂNEA

Dada a natureza humana comum, não é de admirar que exista um forte grau de “contágio”, de transmissibilidade nos sentimentos e nas paixões.¹⁰⁷ Muitas vezes passamos a sentir alegria ou tristeza, por exemplo, simplesmente porque nos encontramos em companhia de pessoas alegres ou tristes. “Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural”.¹⁰⁸ Nessa comunicação somos passivos. Exemplo: estamos

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, p. 397

¹⁰⁷ “As paixões são tão contagiantes que passam com a maior facilidade de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todos os corações humanos” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 644).

¹⁰⁸ *Idem, ibidem*, p. 351.

tristes, encontramos um grupo de amigos que está de excelente humor e quando nos damos conta estamos contentes também – não porque decidimos, de repente, ficarmos exultantes, mas sim porque sofremos a influência do humor dos nossos amigos – a sua alegria nos contagiou, a despeito da nossa vontade ou das nossas intenções: a comunicação da simpatia, na maioria das vezes, é espontânea e natural, e não deliberada ou intencional. Podemos até decidir que nos colocaremos numa situação que possibilite a simpatia com os outros, mas isso não é a regra: o mais comum é que tenhamos um papel passivo, isto é, que volta e meia nos vejamos em situações que geram o sentimento da simpatia em nós sem que tenhamos planejado isso.

4.4 CONTIGUIDADE

O que mais impressiona alguém é aquilo que lhe está mais próximo e que lhe é, ao mesmo tempo, mais familiar. O eu (*self*) do indivíduo P é o conjunto das impressões e ideias (x^1) mais fortes que ele teve ao longo de sua vida. Ora, x^1 é sempre o resultado de certo meio, por isso mesmo, os outros indivíduos que vivem nesse mesmo ambiente terão ‘eus’ *aproximados* ao eu de P (por exemplo, x^o , x^* , x^3 , x^a , etc.). Essa proximidade reforça a simpatia, pois é inegável que as pessoas em geral simpatizam muito mais com indivíduos de seu país que com estrangeiros, que aqueles que tiveram o mesmo tipo de educação e formação simpatizam mais entre si que aqueles que foram educados de maneiras distintas e que o idioma falado, a religião, os costumes locais, a consanguinidade e as relações familiares são fatores que, pelas mesmas razões, intensificam a simpatia.

4.5 ASSOCIACIONISMO

O princípio de associação de ideias e impressões está na base do *modus operandi* da simpatia.¹⁰⁹ Simpatizamos com os outros porque temos facilidade para associar, na nossa imaginação, as causas e os efeitos do prazer e do desprazer alheios. Se soubermos que um amigo perdeu, num acidente fatal (causa), um ente muito querido, podemos facilmente imaginar o seu sofrimento (efeito). Se nos contam que Paulo

¹⁰⁹ “As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três, a saber: *semelhança*, *contiguidade* no tempo ou no espaço, e *causa e efeito*” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 35). Grifos do autor.

ganhou uma grande quantia (causa) num jogo de azar, não temos dificuldade em imaginar seu júbilo e alegria (efeito). Por outro lado, quando vemos alguém cuja atitude denota raiva e desagrado (efeito), com as ações ou palavras de certo indivíduo (causa), imediatamente imaginamos o que este último pode ter feito de reprovável. Basta-nos perceber que alguém de índole naturalmente ranzinza agora está a esbanjar sorrisos e amabilidades (efeito) para que nossa imaginação se ponha a conjecturar sobre as motivações (causa) dessa pessoa. Assim, objetos ou ações (X) que geram ou que podem vir a gerar sentimentos de prazer ou de dor (Z) em certo indivíduo, levam outro a simpatizar com ele, porque sempre que o segundo pensa em X, ele o associa com Z (ou vice-versa). Em geral, se virmos alguém sofrendo (Z), simpatizaremos com essa pessoa, o que significa (dado o princípio de associação) que também haveremos de condenar e reprovar o objeto ou a ação (X) que gerou o seu sofrimento. Resulta disso que depois nos acostumamos a sempre reprovar esse mesmo objeto ou essa mesma ação. Eis a origem *natural* das nossas avaliações em torno do que é *bom* ou *mau*, *belo* ou *feio*.

4.6 DO NATURAL AO MORAL

Todo caráter ou ato que nos causa certo tipo de prazer é considerado virtuoso – e todo caráter ou ato que nos causa certo tipo de dor é considerado vicioso. Conhecemos situações prazerosas por experiência própria e por isso simpatizamos com todo aquele que, por sua vez, as vivencia. Conforme vimos no subitem precedente, nosso julgamento ultrapassa o nível dos sentimentos alheios e se estende, por associação, até aqueles objetos e ações que os causam. Percebemos aqui como a simpatia nos coloca numa posição que está além do interesse pessoal: *podemos* ter simpatia por uma pessoa que não conhecemos, que não tem nenhuma relação próxima conosco, e isso simplesmente porque avaliamos o sentimento dessa pessoa *por meio do objeto, ato ou acontecimento* que lhe causou prazer ou dor. Exemplo: não conhecemos Pedro, mas sabemos que ele está profundamente triste porque seu pai faleceu. É esse signo – a perda de um ente querido – que se vincula a outro (a dor que Pedro está sentindo e que somos capazes de imaginar) que nos leva a simpatizar com Pedro.

Portanto, se é verdade que nossa simpatia é muito mais forte (porque interessada) em relação àqueles que nos são próximos (amigos, parentes, etc.), não é menos verdadeiro que a simpatia pode ocorrer também, ainda que num grau mais fraco, em relação a estranhos, isto é,

de forma imparcial e neutra. O ponto importante aqui é este: se X possui uma bela e confortável casa, a maior parte das pessoas simpatiza com X porque são capazes de se colocar no lugar de X e sentir (imaginar) o prazer que ele sente enquanto proprietário, o que não significa, porém, que as pessoas necessariamente ficam felizes *por X*: a simpatia enquanto princípio não é benevolência nem boa vontade.¹¹⁰ Tal princípio é, antes, uma sutil ponte entre o interesse pessoal e o interesse alheio: por um lado, ela se vincula ao nosso natural egoísmo (simpatizamos muito mais com os nossos próximos), por outro, ela nos permite perceber nossos semelhantes de uma forma que, por não ser exclusivamente parcial e interessada, já se inclina em direção à moral, já lhe abre a porta, por assim dizer.

4.7 JUSTIÇA E SIMPATIA

Por que aprovamos moralmente a virtude artificial da justiça? Porque ela promove o bem da sociedade como um todo, o bem geral (como vimos, a justiça só pode funcionar enquanto *sistema* imparcial de regras, atos justos isolados não bastam). Ora, por que aprovamos esse bem *geral*, já que ele é algo que está distante de nós? A resposta é esta: por causa da simpatia. Ocorre que não sentimos apenas *o nosso* prazer ou bem-estar ao desfrutarmos das vantagens da justiça, mas também o prazer alheio comunicado, isto é, o bem-estar que os outros sentem quando fruem dessas mesmas vantagens. E o mesmo é válido no sentido negativo, de desprazer com os atos de injustiça.¹¹¹ É nesse sentido que a simpatia nos dá uma abertura em relação aos interesses de todos os outros, i.é., em relação ao que Hume chama de *interesse público* (pois, como afirma muito corretamente J. P. Monteiro¹¹², a simpatia ocorre apenas *entre indivíduos* e não entre estes e a ideia de interesse público).

Contudo, a referida abertura natural é fraca: a preferência que temos em relação aos nossos parentes, amigos, etc. – que é decorrente do nosso egoísmo – é mais forte que qualquer consequência da nossa simpatia pelas outras pessoas. Por isso, esse princípio, *por si só*, é insuficiente para gerar a justiça na sociedade: a simpatia não equivale a algo como um forte apreço natural pelo bem público (sentimento que, de

¹¹⁰ Como veremos adiante (item 5, subitem 5.5), isso é válido apenas para o TNH e não para a *Investigação*.

¹¹¹ “O mesmo desgosto que a injustiça dos outros provoca em nós é provocado nos outros, assim, por nossa própria injustiça” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 69).

¹¹² *Idem, ibidem*, p. 69.

resto, não existe, como vimos). E o que vem então remediar essa insuficiência da simpatia para gerar a justiça é exatamente o artifício da convenção. As regras da justiça são instaladas artificialmente, surge a propriedade, mais tarde é instaurado o governo, e o artifício dos políticos, a educação e o apreço pela própria reputação fazem o restante. Mas não devemos esquecer que *sem* a participação da simpatia todos esses artifícios da convenção seriam ineficazes, pois não fosse a abertura que ela nos possibilita em relação aos prazeres e dores dos outros, seríamos sempre e tão somente seres egoístas fechados em nós mesmos.¹¹³ Aceitamos as regras da justiça apenas porque *já tínhamos* uma inclinação natural, embora fraca, por elas: inclinação que resultava da simpatia. Eis porque Hume diz que a simpatia está também na *origem* da nossa aprovação moral da justiça, e, pois, do nosso senso de justiça.

Não obstante, aqui surge um problema: “Assim como o interesse não pode estar na base dos juízos morais porque é parcial e irregular [...], o mesmo parece valer para a simpatia, ela também, como o interesse (a diferença é de grau), é variável e de abrangência restrita”.¹¹⁴ Conforme vimos acima, a simpatia é parcial, isto é, simpatizamos principalmente com aquelas pessoas de nossas relações imediatas. Assim, a pergunta óbvia é: como ela pode ter algo que ver com o apreço pela justiça, que é exatamente o oposto disso, i.é., uma virtude equânime e imparcial? É o que veremos a seguir.

4.8 UM PONTO DE VISTA ESTÁVEL E GERAL

A simpatia é variável e parcial. Simpatizamos muito mais com nossos compatriotas que com estrangeiros, vemos nossos próprios amigos e familiares a partir de uma perspectiva certamente mais favorável do que aquela com que vemos os estranhos, etc. Não obstante, aplicamos a mesma medida de avaliação moral quando criticamos ou

¹¹³ Um problema que também Habermas aponta na teoria política de Hobbes, o qual não possui um conceito-ponte como esse da simpatia. Segundo o filósofo alemão, no estado de natureza hobbesiano cada indivíduo é um ser de mentalidade egoísta, que não consegue se colocar no lugar do seu próximo, e tampouco imaginar a si mesmo visto da perspectiva deste. Tal indivíduo não se importa com ninguém mais além de si mesmo – não logra entender a reciprocidade e o reconhecimento mútuo que deve haver numa relação social, logo, é incapaz de pactuar. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade validade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997, p. 78, e HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 124.

¹¹⁴ LIMONGI, Maria Isabel. *Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville*. *Kriterion*, vol. 44, n. 108, Belo Horizonte, jul/dec 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2003000200006&script=sci_arttext#sup2>. Acesso em 28 set 2010, p. IV.

elogiamos os indivíduos, sejam ou não nossos conterrâneos, parentes, amigos, etc.¹¹⁵ Dessa forma, parece haver aí uma contradição: de um lado a *parcialidade* e a *variabilidade* da simpatia, de outro, a *equidade* e a *estabilidade* dos juízos morais.¹¹⁶ Como pode ocorrer, portanto, que a primeira esteja na base dos segundos? A resposta de Hume é a seguinte. Em primeiro lugar, “seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não *corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas*, desprezando nossa situação presente”.¹¹⁷ No contexto da vida social ocorre que as idiossincrasias e as opiniões particulares dos indivíduos muitas vezes precisam ser abstraídas, pois se assim não fosse a sociedade ruiria sob o peso de infundáveis desavenças pessoais.

Assim, também no âmbito moral, “para impedir essas contínuas *contradições* e chegarmos a um julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*”.¹¹⁸ Para Hume, aqui temos algo parecido com o que ocorre na contemplação da beleza. Tomemos um belo quadro de Bouguereau (*Le crepuscule*, por exemplo): se o contemplarmos de uma distância muito grande, não poderemos ver o quão é belo, contudo, nem por isso vamos dizer que se trata de um quadro disforme (embora ele assim nos pareça nessa situação), pois sabemos de sua beleza e por meio dessa reflexão corrigimos a sua equívoca aparência momentânea. Agimos *como se* o quadro estivesse diante de nós, porque sabemos como agiríamos se de fato estivéssemos próximos dele.

O mesmo sucede na esfera moral: embora muitas situações da vida prática possam parecer disformes aos olhos tendenciosos dos homens, eles costumam corrigir tais equívocos adotando uma ótica

¹¹⁵ O desapego, a cupidez, a generosidade, a mesquinhez, a lealdade, a traição, a bondade, a crueldade e inúmeras outras qualidades e transgressões morais nós as louvamos ou condenamos igualmente, sejam elas praticadas por brasileiros ou cingaleses, por nossos contemporâneos ou pelos antigos.

¹¹⁶ Segundo Rawls “Hume aceita essa concordância moral como um fato: não deve ser colocada em dúvida, mas antes explicada pelos princípios psicológicos de sua ciência da natureza humana”. Mas é pertinente também o que o autor estadunidense escreve em seguida: “Nos dias de hoje, não estamos tão certos dessa concordância: muitas vezes, ela parece algo a ser alcançado; e, mesmo assim, podemos pensar que somente vale a pena tentar alcançá-la com relação às coisas mais essenciais” (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 103). Na época de Hume era certamente mais fácil endossar uma concepção moral de base universalista.

¹¹⁷ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 622. Grifos nossos.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 621. Grifos do autor.

imparcial e geral (moral), o ponto de vista de um espectador imparcial, e então agem *como se* estivessem de fato na pele desse espectador ideal. Exemplos. 1) Tomemos dois infanticidas: o primeiro era nosso conhecido até pouco tempo, o outro foi um nobre russo do século XVIII cuja história conhecêramos apenas através de um livro. É natural que os crimes do primeiro nos choquem muito mais, e que, aparentemente, o culpemos mais que ao segundo. Contudo, quando formos expressar nossa opinião sobre o russo, não deixaremos de considerar seu crime tão abjeto quanto o do outro, pois sabemos que, do ponto de vista moral que agora adotamos, ambos os crimes são igualmente hediondos. 2) Vamos supor que temos um amigo que, sendo docente de filosofia numa universidade de tradição religiosa muito conservadora, foi demitido porque defendeu uma visão de filosofia totalmente incompatível com a orientação que a instituição exigia dele. Ele foi intimado a mudar de posição, com risco de perder seu cargo, mesmo assim, preferiu sacrificá-lo em vez de negar seus princípios. Podemos certamente admirá-lo por sua coragem e honestidade intelectual. Por outro lado, ao lermos uma biografia de Giordano Bruno, não o admiraremos menos, não obstante ele seja para nós apenas um italiano que viveu há mais de quatro séculos. Isso porque para julgarmos as qualidades em questão (austeridade, coragem e honestidade intelectual) não o fazemos meramente de acordo com nossas inclinações imediatas (nesse caso pesaria mais no nosso julgamento o fato de o docente ser nosso amigo), mas as avaliamos (isto é, julgamos pelo entendimento) a partir de um ponto de vista geral e muito mais estável – o ponto de vista moral.¹¹⁹ E é a própria experiência que nos leva em direção a esse tipo de generalização. Quando nos apegamos com insistência demasiada às nossas opiniões pessoais, aos nossos caprichos e gostos, o que rapidamente descobrimos é que com isso não conseguimos mais que encontrar oposição e má vontade por parte dos outros, por isso mesmo, para nossa própria comodidade, no trato com os outros acabamos normalmente por adotar um ponto de vista que seja comum à maioria das pessoas, um ponto de vista geral e estável, que nos permita maior adequação e tranquilidade no convívio social.

Ora, em se tratando de moral, o que poderia se aproximar mais desse ponto de vista geral? Só pode ser um princípio que corresponda a

¹¹⁹ Acerca disso, comenta Deleuze: “A essência da consciência moral é aprovar, é desaprovar. Esse sentimento que nos faz louvar ou repreender, essa dor e esse prazer que determinam o vício e a virtude, têm uma natureza original: são produzidos pela consideração de um caráter *em geral*, sem referência ao nosso interesse particular” (DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 31). Grifos do autor.

uma qualidade moral universal, isto é, que se encontra em todas as pessoas, de todas as épocas e de todos os lugares; ele também precisa ser “tal que *todos* os que assumirem o ponto de vista do espectador judicioso sejam levados a fazer o *mesmo* juízo concernente às qualidades de caráter e à propriedade das ações sob consideração”.¹²⁰ Ora, ocorre que o único princípio capaz de preencher tais requisitos é precisamente a simpatia: ela constitui uma característica inerente à natureza humana, e exatamente por ser universal, o seu *modus operandi* é basicamente o mesmo nos indivíduos, o que lhe possibilita gerar nos indivíduos certo consenso nos juízos morais.

Explicamos isso de forma mais simples. Vamos supor que vemos Paulo praticando um ato de benevolência para com João. O que nós avaliamos, em tal situação? Isto: através da ação de Paulo (um signo), julgamos o seu caráter. Como o julgamos? Por meio da nossa simpatia *para com João*: aprovamos Paulo porque sentimos nós próprios o que João sentiu quando Paulo o ajudou. Ademais, quando avaliamos Paulo nós necessariamente o fazemos por meio de um critério *geral*, que não é subjetivo ou arbitrário – pois se cada pessoa aplicasse seu próprio critério, ninguém jamais se entenderia em relação àquilo que, na vida social, é visto como moralmente bom ou moralmente mau – e esse critério moral e geral é o seguinte: um caráter bom (ou mau) é aquele que causa prazer (ou dor) seja em seu possuidor, seja nos outros. Ora, só sabemos desse prazer (ou dessa dor) *dos outros* por causa da simpatia – eis porque ela está na base desse mesmo critério moral.

Dessa forma, vê-se que a parcialidade da simpatia em geral é corrigida pelo ponto de vista ideal do espectador imparcial e que, *eo ipso*, ela pode, sem contradição, estar no cerne da estabilidade e da generalidade dos juízos morais.

4.9 A OBJEÇÃO DA VIRTUDE RESTRINGIDA

Além da objeção da parcialidade da simpatia – rejeitada pelo argumento do espectador imparcial – há ainda uma segunda dificuldade ligada a esse sentimento. Vejamos qual seja.

Dizemos que um indivíduo é virtuoso porque ele “possui um caráter cuja tendência natural é benéfica para a sociedade”.¹²¹

¹²⁰ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 105. Grifos do autor.

¹²¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 623.

Simpatizamos com ele porque ficamos sabendo dos resultados positivos (agradáveis ou úteis) que suas ações proporcionam aos outros. Todavia, se ocorrer de esse mesmo indivíduo ficar impossibilitado de agir nesse sentido e de exercer assim a sua virtude (digamos que ele tenha se isolado numa floresta) nem por isso deixaremos de considerá-lo possuidor de um caráter virtuoso. Logo, coloca-se a questão: como podemos simpatizar com uma pessoa e julgá-la virtuosa se ela está impossibilitada de agir em favor dos seus semelhantes? Nesse caso não temos nenhum sentimento agradável com o qual simpatizar, já que a pessoa está impedida de gerar prazer aos outros. A resposta de Hume é esta: é a imaginação que nos permite apreciar mesmo a virtude restringida, pois “Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa”.¹²² Isso é possível porque a imaginação opera num âmbito diferente daquele da crença: esta precisa de fatos e objetos reais para se afirmar, enquanto que aquela “é movida por graus *inferiores* de vivacidade, e por isso associa ainda as qualidades *capazes* de produzir efeitos benéficos com esses efeitos, quer tenham ocorrido, quer não”.¹²³

É natural que sejamos mais impressionados pela virtude em exercício de uma pessoa, pois aqui são nossos sentimentos que se manifestam. Mas quando *falamos* em virtude, ou seja, quando manifestamos juízos morais, o que levamos em conta é tão somente a boa tendência do caráter *em potencial*. Se certas circunstâncias restritivas impedem um indivíduo de agir, nós simplesmente não as levamos em conta. Se soubermos que um homem tem boas inclinações passaremos a considerá-lo virtuoso ainda quando ele esteja impedido de colocar em prática essas tendências. Distinguimos, por meio dos nossos juízos morais, entre a motivação da virtude e as possíveis eventualidades coercivas da vida prática. Julgamos os casos a partir de um ponto de vista geral: *abstraímos* as circunstâncias limitantes que envolvem a virtude restringida e a consideramos *como se* os seus efeitos fossem reais. Em suma: “A imaginação se apega às visões gerais das coisas, e faz uma distinção entre as sensações delas decorrentes e as que se devem a nossa situação particular e momentânea”.¹²⁴

¹²² *Idem, ibidem*, p. 624.

¹²³ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 107. Grifos do autor.

¹²⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 626.

4.10 SIMPATIA, SENSO DE JUSTIÇA E MOTIVAÇÃO MORAL

Retomemos agora o que expusemos no item 3 (subitem 3.3) sobre os temas da obrigação moral e do senso de justiça, que é para analisarmos a sua relação com a simpatia.

Após a convenção, o senso de justiça se desenvolve paulatinamente, acompanhando o crescimento da sociedade. De início, quando esta é ainda de dimensões muito reduzidas, é possível dizer que se trata de um senso natural: na sociedade rudimentar o interesse próprio (entenda-se: os interesses egoísticos e parciais dos grupos familiares) é suficiente para engendrar o respeito à justiça, pois aí o interesse de cada um como que se identifica com o interesse de todos: se alguém age desonestamente, isso é imediatamente percebido pelos outros. Nesse meio ‘primitivo’ a justiça “é respeitada porque de sua observância depende a preservação da sociedade, e esta é do interesse de cada um. Cada um respeita a justiça, tendo como motivo seu próprio interesse”.¹²⁵

Entretanto, a sociedade cresce, e essa identificação do interesse pessoal com o interesse geral vai se tornar cada vez mais difícil de ocorrer no sentido positivo (*justo para mim = justo para todos*, ou *meu interesse = interesse de todos*). Ela apenas é ainda possível no sentido negativo (*injusto para mim = injusto para todos*), e isso precisamente por causa da simpatia: o desprazer daqueles que são vítimas de injustiças nos é acessível através desse princípio de comunicação dos sentimentos e paixões. A simpatia nos faz aprovar ou desaprovar certas ações conforme elas engendrem em nós prazer ou dor, respectivamente, e como é exatamente esse o critério das distinções morais (bom = certo tipo de prazer, mau = certo tipo de dor) devemos admitir que a simpatia está na base do nosso senso moral, isto é, da nossa capacidade de diferenciar entre virtude e vício. Entretanto, a simpatia, por si só, não tem força suficiente para nos fazer respeitar as regras da justiça. Para tanto é necessária a ajuda de outros três outros fatores, quais sejam: o artifício dos políticos, a educação e o apreço pela própria reputação.

John Rawls¹²⁶ interpreta essa passagem do TNH¹²⁷ da seguinte forma. Os efeitos da simpatia – os sentimentos ou paixões que nos são comunicados por outrem – geram em nós juízos morais, ou seja, um conhecimento acerca do que é bom ou mau no sentido moral. Entretanto, tal conhecimento não se traduz numa motivação moral – são

¹²⁵ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 71.

¹²⁶ Cf. RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 80.

¹²⁷ Cf. TNH, Livro III, Parte II, Seção II.

apenas os três motivos supracitados que podem nos fazer agir honestamente. Rawls faz uma distinção forte entre o viés *epistemológico* e o âmbito *motivacional* na teoria moral humeana. A tese da simpatia como origem da distinção moral entre justo e injusto pertenceria *unicamente* à primeira dessas esferas:

O que é preciso ver é que essa tese epistemológica não é uma tese sobre motivação moral, ou seja, uma explicação do fato de que o nosso conhecimento moral, ou as nossas crenças, podem influenciar o que fazemos, ou de quais os desejos que nos levam a fazer ou deixar de fazer o que é certo ou justo. Interpreto que Hume [...] distingue três diferentes tipos de motivos ou incentivos morais. Um é o artifício dos políticos; outro é nossa educação e formação, e os muitos motivos que adquirimos nesse decurso. O último é o desejo de um caráter, como Hume por vezes diz, ou de reputação, ou de estima e honra rendidas pelos outros. Nada, pensa ele, nos pode ser mais precioso; e, em uma sociedade decente, o desejo por um caráter sustentaria firmemente nosso senso de dever e de justiça.¹²⁸

No nosso entender essa interpretação é algo problemática. Ocorre que a simpatia não engendra apenas juízos morais – ela também gera paixões e sentimentos, os quais podem nos levar à ação, ou seja, podem constituir motivos morais. A dificuldade está apenas em que essa motivação decorrente da simpatia é fraca demais para, *por si só*, vencer aquelas fortes tendências de comportamento que derivam do nosso egoísmo natural (ou de nossa generosidade restrita).¹²⁹ Donde a necessidade dos três *reforços* – são eles, *associados à simpatia*, que constituem os motivos morais das ações justas –.¹³⁰ Além disso, num

¹²⁸ RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 80.

¹²⁹ O que de resto é coerente com a teoria: a simpatia é *natural* e se ela, por si só, fosse suficiente para gerar a justiça, esta se tornaria inútil enquanto *artifício* e, portanto, nunca teria surgido: se as pessoas fossem naturalmente justas, não haveria necessidade de nenhum sistema obrigatório de regras.

¹³⁰ É a obrigação moral “é o ‘sentimento do bem e do mal’ que aparece ligado, *como motivo*, ao cumprimento da justiça” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 66). Grifos nossos.

desses reforços – o apreço pela própria reputação – (que, aliás, é aquele que Rawls mais destaca) a simpatia tem, com efeito, um papel ativo. Isso assim se explica. Na sociedade as pessoas valorizam a virtude e a justiça e condenam o vício e os atos injustos. Quando praticamos uma ação condenável as pessoas nos reprovam, isto é, sentem um desprazer por causa do nosso ato. Esse desprazer nos é comunicado por simpatia, e como não gostamos de experimentá-lo, ficamos então inclinados a não mais repetir esse tipo de ação. Dessa forma, nos habituamos a valorizar a opinião que os outros têm sobre o nosso caráter: desejamos que eles sintam *prazer* – e não desagrado – quando julgam moralmente as nossas ações, pois esse prazer, igualmente, nos é comunicado via simpatia. Queremos ter uma boa reputação, queremos que as pessoas se orgulhem de nós, pois simpatizamos com elas e experimentamos em nós próprios esse orgulho que elas sentem quando agimos honestamente. Assim, obedecemos às regras da justiça também *porque* a simpatia influi ativamente nos nossos sentimentos e opiniões – agimos honestamente porque nos importamos com a opinião alheia, e só nos importamos tanto com a opinião alheia por causa da simpatia.¹³¹ Vê-se, portanto, que também nesse caso a simpatia funciona como motivação moral.

Contudo, não estamos afirmando aqui que o princípio da simpatia não tem nenhum cunho epistemológico – é claro que tem, pois, afinal, a simpatia constitui um princípio que gera *distinções, ideias e juízos* morais – estamos apenas sustentando que, além disso, ele funciona *também* como fonte de motivação moral.¹³² No mais, como expusemos no segundo item deste trabalho, Hume buscou demonstrar que a moral – isto é, nosso senso do justo e do injusto – realmente nos leva à ação, *ipso facto*, a base das distinções morais estaria no sentimento e não na razão (pois esta não conduz à ação). Ora, a simpatia é o princípio primeiro da avaliação moral e por isso é também um motivo (causa) que influencia nossas decisões e ações.

Em relação ao senso de justiça tal como o compreende o filósofo escocês, podemos então dizer que ele se vincula a três fatores em dois momentos distintos. Os três fatores são o *interesse próprio*¹³³, o

¹³¹ Cf. TNH, Livro II, Parte I, Seção XI.

¹³² “The process of sympathizing has two stages, a cognitive and an affective stage. The first stage explains how we acquire the idea of another’s passional stage. The second stage involves the conversion of this idea into an impression, so that we come to feel the emotion we believe another is having” (BRAND, Walter. *Hume’s theory of moral judgment: a study in the unity of a treatise of human nature*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992, p. 72).

¹³³ Lembrando sempre que se trata aqui do interesse próprio *já regulado pela convenção*, e não de um interesse arbitrário e desregulado.

artifício e a *simpatia*; os dois momentos são da *obrigação natural* e o da *obrigação moral*. Atentemos para o seguinte quadro:

| Fator determinante → Momento ↓ | Interesse próprio | Artifício | Simpatia |
|---|---|--|--|
| Da obrigação natural (sociedade de dimensões reduzidas) | A (Fator ativo) <i>o interesse de cada um se identifica diretamente com o interesse de todos.</i> | B (Fator ativo) <i>a convenção já instituiu as três regras básicas da justiça, cuja obediência influencia agora o éthos da comunidade.</i> | C (Fator inativo) <i>a simpatia existe, mas não tem aqui uma função determinante para a estabilidade da justiça.</i> |
| Da obrigação moral (sociedade maior e mais desenvolvida) | D (Fator inativo) <i>está presente, mas já não tem uma função determinante para a estabilidade da justiça – ao contrário, tende a prejudicá-la –.</i> | E (Fator ativo) <i>está decisivamente presente, seja na forma de B, seja na forma de três motivos morais: artifício dos políticos, educação e apreço pela própria reputação.</i> | F (Fator ativo) <i>está presente seja enquanto acesso à moral (percepção dos sentimentos alheios) seja enquanto motivação moral (determinante de comportamento que atua em associação com os três motivos de E).</i> |

Tabela 3

Assim, quando Hume afirma que “Embora a justiça seja artificial, o sentido [sense] de sua moralidade é natural”¹³⁴, devemos levar em conta que na base dessa afirmação está todo o processo de desenvolvimento desse mesmo senso: a justiça enquanto sistema nasce do artifício, este, por sua vez, engendra nos indivíduos o hábito da obediência – depois, com o passar do tempo e com a ajuda do princípio natural da simpatia, essa obediência é como que internalizada nos indivíduos pelo hábito, isto é, torna-se *natural* para eles. Contudo, não se trata de dizer que o artificial dá origem, *unicamente a partir de si*

¹³⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 659.

mesmo, ao natural – o caso é outro: é a sociedade que é estruturada e regulada de tal maneira que propicia o desabrochar do senso moral, o qual já estava na nossa natureza de forma latente ou potencial, pois, “se não fosse assim, nenhuma associação ou convenção jamais poderia produzir esse sentimento”.¹³⁵ Dessa forma, é possível dizer que o senso de justiça tem *ao mesmo tempo* um viés natural e outro artificial –: ele é natural em dois sentidos: seja enquanto se encontra ainda no momento da obrigação natural (quando seu motivo basilar apenas é o interesse próprio), seja enquanto já tem, desde sempre, suas raízes na própria natureza humana; por outro lado, ele é artificial *qua* senso moral, visto que nesse momento atende ao interesse próprio *também* de uma forma indireta (inventada, planejada), isto é, por meio dos artifícios da civilização (educação e prática política). Temos, pois, que o senso de justiça, mesmo enquanto senso moral, possui um *status* simultaneamente natural e artificial: é natural porque está potencialmente na natureza humana¹³⁶, e é artificial na medida em que é socialmente construído.

Já no que toca à motivação moral, temos então os quatro fatores mencionados por Hume: o princípio da simpatia, o apreço pela própria reputação, o processo educacional e o artifício dos políticos. Já consideramos suficientemente os dois primeiros, cumpre agora examinar mais detidamente os dois últimos.

Acerca da educação, o que é preciso levar em conta é que se trata seja daquela formação que adquirimos em casa, no seio familiar, seja da formação escolar convencional. Na verdade Hume parece atribuir um peso maior de influência à primeira, já que nela o princípio da simpatia atua diretamente, devido ao fator do vínculo familiar: o que nossos pais pensam e sentem nos afeta muito mais do que os ensinamentos dos docentes, visto que com estes últimos a nossa ligação afetiva é em geral muito mais fraca. A importância da educação decorre de uma qualidade da mente humana: a capacidade de assimilar ou internalizar, via imaginação, aquilo que é insistentemente repetido,

¹³⁵ *Idem, ibidem*, p. 659. Acerca disso registra J. P. Monteiro: “A estrutura da sociedade é construída de maneira a eliminar os traços [psicológicos] que a ela são contrários. Nada mais natural que, no caso destes que lhe são favoráveis, ela procure mantê-los, em primeiro lugar nada fazendo para levá-los a desaparecerem, ou perderem sua importância. E em segundo lugar, já não apenas por omissão, mas ativamente, procurando reforçá-los. E a teoria indica os artifícios que produzem esse reforço” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 72). Os artifícios em questão são, é claro, a educação, o apreço pela reputação e as ações dos políticos. O adendo entre colchetes é nosso.

¹³⁶ Cujas manifestação é facilitada ao mesmo tempo por um princípio natural (a simpatia) e pelos fatores artificiais resultantes da convenção.

tomando-o como verdadeiro ou correto. No Livro I do TNH há uma passagem que ilustra bem a visão que Hume tem do efeito do processo educacional:

Estou persuadido de que, se examinarmos as opiniões que predominam entre os homens, veremos que mais da metade delas se deve à educação, e que os princípios abraçados desse modo implícito superam os resultantes do raciocínio abstrato e da experiência. Assim como os mentirosos, de tanto repetirem as suas mentiras, acabam se lembrando delas como fatos, assim também o juízo, ou antes a imaginação, por meios semelhantes, podem ter ideias impressas tão fortemente em si, e concebê-las com tal clareza, que essas ideias podem operar sobre a mente da mesma maneira que aquela que se apresentam pelos sentidos, memória ou razão.¹³⁷ (...) [A educação] é construída quase sobre o mesmo fundamento que o de nossa experiência ou de nossos raciocínios de causas e efeitos, ou seja, o costume e a repetição.¹³⁸

Em relação ao artifício político, por outro lado, precisamos considerar a explicação humeana da origem do governo.¹³⁹ Como já vimos, na medida em que a sociedade cresce o interesse próprio deixa de ser um motivo para o cumprimento da justiça e passa a ser um problema, porquanto, é fato que “os homens são, em grande medida, governados pelo interesse, e que, mesmo quando estendem suas

¹³⁷ Conforme explicamos no início deste item, a imaginação não engendra apenas ideias fracas (ideias que perderam todo o contato com as impressões que as originaram), mas pode também gerar ideias tão vívidas quanto aquelas que da memória.

¹³⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, págs. 147 e 148.

¹³⁹ A teoria do governo tem lugar próprio no sistema humeano, conforme explica muito bem J. P. Monteiro: “a necessidade da sociedade é deduzida da natureza do sujeito humano, e [...] a justiça é uma decorrência da natureza do sujeito e da natureza da sociedade. a sociedade é exigida para a preservação do gênero humano. A justiça é indispensável para a preservação da sociedade. a teoria do governo vem mostrar que a autoridade política é necessária para a manutenção da justiça – indiretamente, portanto, indispensável para a preservação da sociedade, e do próprio gênero humano” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 102).

preocupações para além de si mesmos, não as levam muito longe”.¹⁴⁰ Dada a sua natural generosidade limitada, há neles uma forte inclinação à injustiça, pois tendem a preferir seus objetivos privados (por mais mesquinhos que sejam) ao bem de toda a sociedade. No entanto, lembra Hume, a firme observância da justiça é o meio mais certo que os homens têm de alcançarem e protegerem esses mesmos objetivos. A justiça é o que torna possível a vida na sociedade. Se ela é frequentemente desatendida, temos uma situação cada vez mais instável, insegura, anárquica. Ora, todos os homens têm consciência disso, mesmo os mais simplórios. Não obstante, todos se entregam, sempre que possível, às ações injustas, dado que o bem público, agora que a sociedade cresceu, ficou mais distante na sua imaginação. Destarte, alguém que age injustamente pode até saber que sua ação terá más consequências para o todo social (e portanto também para ele próprio), mas isso ele imagina vagamente, enquanto que a vantagem que está diante de seus olhos fala muito mais alto. No mais, a influência dos maus exemplos se encarrega do resto –: X vê Y agindo injustamente e pensa: *se não faço como Y, ficarei em desvantagem*. Então vem Z e vê que X e Y agem de modo iníquo e raciocina da mesma forma que raciocinou X, como depois fará também W, e assim por diante – corolário: chegaríamos dessa forma a um ponto em que a vida social se tornaria inviável. Por conseguinte, devemos sanar, de alguma maneira, essa fraqueza natural do homem. Precisamos encontrar um meio de obrigar os homens a seguirem os ditames da justiça.

Como fazê-lo, uma vez que a natureza humana e suas paixões essenciais são imutáveis, e que, portanto, a tendência que faz com que o homem prefira o próximo ao distante não pode ser suprimida? Pois bem, diz Hume que no próprio mal já se encontra a cura: basta-nos inverter aquela relação de distância –: pôr a justiça próxima e a injustiça longe dos olhos dos homens. Como? Por meio da instauração de um governo civil com seus respectivos poderes. O governo torna-se o corpo da justiça, e a lei, a sua mão. Mas é preciso notar que não se pode exigir de *todos* os indivíduos essa inversão na ordem dos interesses próximos e distantes, pois ela requer o sensato uso do raciocínio, o atilamento, a hábil ponderação. É mais razoável esperar isso de alguns poucos que de muitos. Devemos exigi-lo, pois, apenas dos governantes. Além disso, a própria posição destes tenderá a distanciá-los das injustiças. Eles permanecem indiferentes às vantagens da sociedade em geral, quase não

¹⁴⁰ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 573.

têm interesses específicos a buscar nela; seus objetivos se prendem antes de tudo à esfera governamental. E nesta visam principalmente à justiça, visto que desejam estar à altura de seus cargos, isto é, querem ser vistos como bons e não como maus dirigentes.

Em suma: a própria natureza humana não pode ser corrigida, mas apenas *as circunstâncias* em que ela se manifesta. Pretendermos que os homens apreciem mais o que está longe do que aquilo que está perto seria vão. Eis a única coisa que podemos fazer: mudar de posição os objetos de apreço, “tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto”.¹⁴¹

No mais, Hume não afirma que o governo é absolutamente necessário. Podem perfeitamente existir situações tais que a tendência humana de preferir os interesses próximos e imediatos não tenha efeitos perniciosos para a vida coletiva. Numa tribo, por exemplo, os bens materiais que nela existem são tão comuns e elementares que o interesse que despertam dificilmente dará azo às ações injustas. Estas só surgem nas sociedades em que começa a se fazer presente certo afluxo de bens. Historicamente, segundo Hume, as verdadeiras causas da consolidação dos governos civis são as guerras externas, e apenas secundariamente os distúrbios internos. Tomemos o caso de uma comunidade bárbara que vence outra e consegue um bom espólio. Ao distribuí-lo entre seus membros, dará ensejo às disputas internas, às ações iníquas, às contendas e desavenças de toda ordem, logo, acabará percebendo que precisa instituir um governo mais articulado e forte, que seja capaz de impor a justiça e a ordem na forma de um sistema de leis civis.

Enquanto a necessidade do governo não surge, a obrigação da justiça depende principalmente das três leis naturais (posse estável dos bens, transferência por consentimento e cumprimento das promessas). Dessa forma, quando se instaura o governo ocorre que suas bases repousam nessas mesmas leis, especialmente na terceira: percebendo a necessidade de um sistema político profícuo, os homens o constituem e *prometem* obediência aos governantes. Contudo, isso é apenas uma descrição de um possível e remoto passado histórico. A lei natural do cumprimento das promessas talvez tenha dado origem – historicamente falando – à lei civil, mas isso não implica que – histórica e filosoficamente falando – a validade da segunda *ainda hoje* dimane da validade da primeira. Os governantes e governados atuais nada prometeram uns aos outros nem tampouco conhecem um compromisso

¹⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 576.

social dessa espécie. A lei natural do cumprimento de promessas é uma criação humana decorrente da convenção que, *paulatinamente*, deu origem à sociedade humana, a qual, posteriormente, tomaria diversas formas, de acordo com os costumes e práticas de cada região. Logo, tal promessa não pode fundamentar, num sentido forte e absoluto, nenhum sistema de leis positivas. Estas nos parecem lícitas apenas por sua própria *conveniência*: nós as acatamos porque é de nosso interesse viver numa sociedade civil segura e protegida, e não porque exista um pacto original (histórico, tácito ou hipotético) entre nós e os governantes. Apelar à legitimidade da promessa fundamental não mais importa e tampouco é coerente, porquanto politicamente o que interessa no presente é o que efetivamente existe, isto é, a vantagem que obtemos da sociedade civil. Aqui está a justificativa da nossa obediência política e não no contrato social, seja ele histórico ou fictício.¹⁴² Mas o que legitimaria então a autoridade da maioria dos governos existentes?¹⁴³ Quanto a isso, Hume indica cinco critérios distintos. Vejamo-los.

1) *A posse prolongada*. Quando se fala *do* governo e do seu advento nos tempos idos, então podemos pensar, quiçá, num compromisso original. Mas quando voltamos nossas vistas para *os* governos atuais – diz Hume – e questionamos a origem de *seus* direitos de magistratura, nesse caso a explicação é outra, pois verificaremos que “não há quase nenhuma linhagem de reis ou comunidade política que não tenha sido primeiro fundada na usurpação e na rebelião, e cujo direito não tenha sido de início mais que duvidoso e incerto”.¹⁴⁴ Como é possível então que nações com origens tais tenham hoje governos considerados legítimos? Bem, vamos supor que um clã qualquer tenha de certa feita se imposto pela força numa dada comunidade. A população aos poucos acabou percebendo que seria melhor para ela cooperar com esse governo recém-criado ao invés de lhe resistir. Ora, todo povo tem naturalmente um interesse nos frutos e vantagens da cooperação social. Assim, este mesmo interesse acaba originando na sociedade em questão um instinto geral, que, por sua vez, faz esse povo se sentir também moralmente obrigado em relação aos governantes. E o decorrer dos anos, por fim, a população se acostuma a ver *aquele* tipo de governo como legítimo. Isso explica a obediência política e moral às linhagens de reis, clãs, dinastias, famílias e outros grupos similares.

¹⁴² Essa é, *grosso modo*, a crítica humeana ao contratualismo.

¹⁴³ Entenda-se: existentes na época de Hume.

¹⁴⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, págs. 595 e 596.

2) *A posse atual*. Nem todo governo tem atrás de si uma longa tradição de mando. Há muitos deles cujo direito de autoridade repousa apenas no seu poderio atual e presente. Entretanto, isso não implica que, por causa disso, essas magistraturas não estejam moralmente autorizadas a governar, haja vista, por exemplo, o que diz esta máxima de sabedoria comum (a qual, segundo Hume, é perfeitamente compatível com a prudência e a moral): *devemos obediência àquele governo que já encontramos instaurado, seja ele qual for –: cumpre não questionar a fundo as suas origens*. Trata-se aqui do indefectível direito do mais forte, o qual pode ser considerado legítimo e moralmente autorizado na medida em que não se revele opressivo em demasia¹⁴⁵, ou ainda quando é efetivamente necessário e indispensável, como o fora no tardio império romano.

3) *O direito de conquista*. Esta outra fonte da soberania é, por assim dizer, uma versão mais forte da anterior. Exemplificando: um rei vence outro (direito do mais forte) e, ao reinar depois disso sobre seu próprio povo, terá a seu lado *também* as vantagens da honra e da glória, advindas de sua conquista – assim, seus súditos lhe serão ainda mais obedientes e reconhecidos.

4) *O direito de sucessão*. É o caso da sucessão direta e natural – o poder passando de pai para filho devido aos liames consanguíneos. Difere da posse prolongada porque não está ancorada nos costumes, mas na proximidade natural que existe entre aquele que governa e aquele que poderá sucedê-lo. Isso tem que ver com a imaginação: todos imaginam naturalmente que, morrendo determinado rei, o sucessor será seu filho. É o que gera esse direito de autoridade. Há monarquias fundadas nele, mas, para Hume, os governos monárquicos do seu tempo se baseiam antes, em sua maior parte, no direito da posse prolongada.

5) *As leis positivas*. Estas constituem uma fonte de soberania quando o legislativo tem poder suficiente para mudar uma forma de governo ou para estatuir novos termos na sucessão de príncipes. O processo é o seguinte. A princípio, as leis positivas auferem sua força de um ou outro dos fundamentos da soberania supramencionados. Não obstante, seja qual for esse fundamento, ele não transfere *toda* a sua força às leis positivas: o sistema jurídico não concentra todo o poder do

¹⁴⁵ Pois Hume defende em outro momento um direito à resistência: “Como o interesse, portanto, é a sanção imediata do governo, um não pode durar mais que o outro; e sempre que o magistrado civil leva sua opressão a ponto de tornar sua autoridade intolerável, não temos mais a obrigação de nos submeter a ele” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 590).

governo. Também o povo está mais inclinado a obedecer a este que àquele. Pode ocorrer, por exemplo, que certo poder legislativo logre mudar um sistema de governo, e, contudo, a população continuar a preferir e a obedecer ao sistema antigo. Para reparar essa fraqueza acabam surgindo algumas leis ditas *fundamentais*, as quais nem mesmo o próprio soberano pode alterar. Assim, como o governo não põe limites a tais normas, pode se dar que em conjunturas especiais elas se prestem a reformar ou alterar as próprias bases do sistema político vigente.

Isso posto, poderíamos perguntar se há algum princípio de soberania, dentre os supramencionados, que poderia ou deveria ser considerado o melhor, ou, ao menos, o mais adequado a fundamentar um governo. A resposta de Hume denota seu empirismo: se analisarmos os fatos históricos, veremos que as disputas políticas em torno da validade desses princípios estão invariavelmente sujeitas às paixões e aos preconceitos de indivíduos ou de grupos e, por isso mesmo, não há consenso possível no plano puramente teórico. O que importa é o mundo dos fatos: se o que temos é um país cujo governo está se mostrando deveras útil aos interesses da sociedade, então podemos considerar legítima que uma convergência ou junção de todos esses direitos arrolados forme “o mais forte direito à soberania, sendo corretamente visto como sagrado e inviolável”.¹⁴⁶ De outra parte, se o que temos é uma sociedade na qual o bem público está exigindo reformas políticas urgentes – na qual, *eo ipso*, aqueles diversos princípios estão em conflito – então o que vemos é que a situação comumente não se resolve pelo arrazoado dos filósofos, mas pela espada dos soldados. Dito de outra forma: os diferentes direitos de soberania são bons para justificar teoricamente a estabilidade dos governos eficientes – mas são supérfluos para um sistema político em ruína, que precisa ser reformado, pois esta reforma se dará à revelia desses mesmos direitos. E neste caso pouco importa o princípio de governo para aqueles que obedecem: um súdito não tem obrigação de obedecer passivamente a um regime que se tornou despótico ou excessivamente opressivo.

Com isso acreditamos ter respondido – no que se refere ao TNH – a uma parte do problema que colocáramos na introdução acerca da motivação moral e do senso de justiça. Hume entende que a motivação moral da justiça decorre de quatro fontes distintas: a do princípio da simpatia, a do apreço pela própria reputação, a do processo educacional e a do artifício dos políticos, sendo as duas primeiras naturais e as duas últimas artificiais – *eo ipso*, do senso de justiça pode ser dito que é

¹⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 601.

simultaneamente natural (enquanto tem raízes na natureza humana) e artificial (enquanto é socialmente construído).¹⁴⁷ Por outro lado, o senso de justiça se conforma ao interesse individual seja através do princípio da simpatia (que nos dá acesso ao sentimento moral e influencia nossa conduta), seja através da educação e da obrigação política, que são artifícios capazes de nos habituar a considerar moralmente incorretas as ações egoísticas e contrárias ao bem público.

¹⁴⁷ Na concepção de Hume não há contradição ou incongruência entre esses dois níveis: o que é socialmente construído (o artificial) só se desenvolve *em conformidade* com as tendências principais da natureza humana.

5 A TEORIA MORAL NA INVESTIGAÇÃO

5.1 A OBRA MORAL DEFINITIVA

Consideraremos doravante as teses morais básicas de Hume em outra obra de sua autoria, a saber, a que tem por título *An enquiry concerning the principles of morals*¹⁴⁸, livro que foi publicado em 1751, onze anos após o *Tratado da natureza humana*. Este teve pouca repercussão e seu autor acreditava que a razão disso dizia respeito principalmente à sua forma estilística, que teria sido considerada muito abstrusa pelos leitores.

Assim, o que Hume pretendia com a *Investigação* era antes de tudo tornar a sua teoria moral mais clara e acessível ao grande público, e, portanto, tratou de escrevê-la da maneira menos formal e prolixa possível.¹⁴⁹ Nisso ele teve êxito, certamente. Entretanto, podemos perguntar se é de fato a *mesma* teoria moral que está em questão em ambas as obras ou se Hume teria alterado algum ponto fundamental na sua compreensão do tema.

Buscaremos demonstrar, (1) que as duas principais alterações, da primeira obra para a segunda, se referem seja à ênfase no critério da *utilidade*, seja ao papel do chamado *princípio humanitário* para a explicação do senso de justiça; e (2) que, não obstante isso, ainda assim é possível, no que toca ao nosso tema, sustentar a unidade da explicação moral humeana acerca da motivação moral e do senso de justiça, visto que os mesmos motivos morais que estavam presentes no *Tratado* – a simpatia, a educação, o fator político, o apreço pela própria reputação – continuam presentes na *Investigação*, e que o senso de justiça, embora agora também explicado por meio do *critério da utilidade* e do *sentimento humanitário*, mesmo assim continua vinculado aos motivos morais mencionados.

¹⁴⁸ Trabalharemos com a seguinte tradução: HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995. Lembrando novamente que por vezes abreviamos esse título como IPM.

¹⁴⁹ “During the early 1740s Hume decided to set the *Treatise* aside rather than attempt a second edition. He concluded that he should substantially correct its *style* while retaining many of its principal *doctrines*. The retained doctrines were then reformulated and issued in several new works one being *EPM*. In this reformulations, Hume laboured to make his prose more graceful and readable” (BEAUCHAMP, Tom L. *Editor’s introduction*, in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 9). Grifos do autor.

5.2 O SENTIMENTO, A RAZÃO E O MÉTODO

Na IPM, o ponto de partida da teoria moral humeana continua o mesmo do TNH: o *fato* de que fazemos distinções morais. Hume crê que não há como negar tal fato.¹⁵⁰ A questão seguinte, *se as distinções morais têm origem na razão ou no sentimento*, e sua solução (a opção pelo sentimento) também repetem o TNH. No parágrafo final do *Apêndice I* há, aliás, uma muito precisa distinção entre as funções da razão e as do gosto, conforme podemos ver no seguinte quadro:

| Razão | Gosto |
|--|--|
| Domínio dos conceitos, das ideias, das relações abstratas | Domínio das paixões, volições e ações |
| Conhecimento do verdadeiro e do falso (representação correta ou incorreta dos objetos) | Sentimento de beleza/fealdade (estética) e Sentimento de virtude/vício (moral) |
| É reflexiva: mostra os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição | É produtivo: acrescenta aos objetos naturais algo novo, que é próprio do sentimento interno |
| É fria e desinteressada; não leva à ação, mas apenas mostra os meios para alcançar o prazer e evitar a dor | Gera prazer ou dor e, por isso mesmo, motiva à ação; é o impulso original do desejo e da volição |
| A partir de circunstâncias e relações conhecidas ou supostas, leva à descoberta das que são ocultas ou desconhecidas | Leva ao sentimento de censura ou aprovação em relação a um conjunto de circunstâncias e relações presentes |
| Sua norma é eterna e inflexível, fundada na natureza das coisas (pela vontade do Ser Supremo) | Sua norma é originária da estrutura e constituição interna dos animais, sendo resultado da Vontade Suprema que outorgou a cada ser sua particular natureza. ¹⁵¹ |

Tabela 4

¹⁵⁰ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 19. Segundo Adriano Naves de Brito, esse ponto de partida seria também o de Kant: “Hume, antes de Kant, tem na base metodológica de sua investigação da moralidade fatos. E eles resultam ser os mesmos para os dois autores: as distinções morais. Detectadas, aliás, pela averiguação da mesma fonte de dados: os juízos morais. É fato que há distinções morais e isso pode ser objeto de nossa experiência empírica. Com isso ambos concordam” ((BRITO, A. N. *Hume e o universalismo na moral*: por uma alternativa não kantiana. Revista *Ethic@*, (UFSC), v. 7, n. 2, p. 126-136, dez 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/capa72.htm>>. Acesso em 27 jul 2010, p. 128).

¹⁵¹ Cf. HUME, 1995, p. 185. A posição de Hume em relação à crença em Deus é um tema complexo, que não podemos tratar aqui, dado que parece haver certa ambiguidade quanto a isso: “A meu ver, desacreditar não só os tipos mais supersticiosos de teísmo, como qualquer forma de crença religiosa, era um dos principais objetivos da filosofia de Hume” (AYER, A. J. *Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 38). Cf. também DELEUZE, 2001, p. 77ss.

Consoante àquilo que Hume defendera no TNH, ele torna a afirmar que a razão é secundária e não desempenha função importante no âmbito da motivação moral – a razão chega depois, e apenas observa, articula e classifica aquilo que já foi vivenciado pelo sentimento: de uma forma ou de outra, ela é apenas um instrumento da paixão, pois é esta que nos motiva e nos leva à ação –. Por conseguinte, o filósofo que pretende investigar a moral não necessita de profundas lucubrações e raciocínios abstratos para *iniciar* seu estudo. Por exemplo, se ele, ouvindo o próprio coração (como diz Hume), perguntar a si mesmo qual qualidade (bondade, maldade, compaixão, crueldade, justiça, iniquidade, etc.) *desejaria* que as pessoas lhe atribuíssem “e se tal ou tal atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo”,¹⁵² então ele já estará em condições de perceber que seu ponto de partida é precisamente essa espécie de sentimento que se vincula àquele desejo, e não o raciocínio que, posteriormente, serve apenas para explicá-lo, negá-lo ou justificá-lo. No contexto da filosofia moral, o raciocínio terá então uma função tripla, de discernimento, de observação e de indução.

Eis o método: 1) as qualidades morais manifestam-se em certas circunstâncias: ao raciocínio cabe discernir quais as circunstâncias que sempre se referem às mesmas qualidades; 2) por outro lado, quais os pontos em comum entre as qualidades estimáveis? E entre as condenáveis? É aqui que a razão do filósofo deve exercer a observação; 3) esses dois procedimentos vão fornecer ao filósofo algumas premissas gerais que, por meio de indução, poderão ser reduzidos a uns poucos princípios universais – estes, por sua vez, explicarão toda censura e toda aprovação moral –. Em suma, o ponto de partida é sempre o mundo dos fatos e da experiência, e nunca o âmbito teórico dos princípios gerais abstratos ou dos postulados sem vínculo com as práticas e costumes humanos. Assim, atendendo às exigências desse método filosófico empírico-indutivo, Hume passa então a investigar certas qualidades morais positivas (virtudes) e a maneira como elas se relacionam às circunstâncias que lhes são próprias, aos seus agentes e aos seus observadores. Hume faz uma classificação precisa entre as principais qualidades morais, classificação que as situa seja em relação à sua *utilidade*, seja em referência à sua *agradabilidade*.

Convém nos determos por um momento neste ponto, que é para melhor compreendermos em qual categoria o filósofo escocês agora situa a virtude da justiça.

¹⁵² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 25.

5.3 QUATRO CATEGORIAS¹⁵³ DE QUALIDADES MORAIS

As categorias em questão são estas: i) utilidade pública; ii) utilidade pessoal; iii) agradabilidade pessoal e iv) agradabilidade pública.¹⁵⁴ Hume dedica as seções II, III e IV da IPM a descrever a primeira, enquanto a Seção VI considera a segunda. A Seção VII analisa a terceira, e a quarta, por sua vez, é tratada na Seção VIII. Apenas pela consideravelmente maior quantidade de páginas dedicadas às virtudes de utilidade pública já podemos perceber que, dentre todas, elas são as mais importantes.

As virtudes¹⁵⁵ morais de utilidade pública ou *virtudes sociais* são, por exemplo, a benevolência¹⁵⁶, a justiça, a honestidade, a generosidade, a fidelidade, a veracidade. Essas qualidades propiciam grande bem-estar geral e algumas das quais (como a justiça e a fidelidade) são condições *sine quibus non* da própria vida social. Tais virtudes, “parecem de certa forma difundir-se entre todos os que as contemplam e a produzir neles, em seu próprio interesse, os mesmos sentimentos favoráveis e afetuosos que elas exercem ao seu redor”.¹⁵⁷ Teremos oportunidade de considerar melhor essa espécie de virtude mais adiante, quando examinarmos a relação da justiça com a utilidade e a simpatia.

Já entre as qualidades ditas de utilidade pessoal, isto é, que são úteis principalmente ao próprio possuidor, temos, entre outras, as seguintes: a paciência, a sobriedade, a prudência, a iniciativa, a diligência, o engenho (*industry*), a perseverança e o discernimento. Talvez alguém pudesse levantar aqui a seguinte questão: por que uma

¹⁵³ A palavra *categoria* é usada aqui apenas como sinônimo de *classe, espécie, tipo*, num sentido convencional e não necessariamente ontológico.

¹⁵⁴ Essa classificação, ainda que de forma menos desenvolvida, já está presente no *Tratado* (cf. TNH, Livro III, Parte III, Seções IV e V).

¹⁵⁵ No *Apêndice I* Hume define a virtude da seguinte forma: “qualquer ação ou qualidade espiritual que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação” (HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 178). Grifos do autor.

¹⁵⁶ Hume afirma que devemos considerar que há duas classes de benevolência natural: a *particular* e a *geral*. A primeira ocorre quando estão presentes certas relações pessoais entre os indivíduos: X faz o bem a Y porque ambos são irmãos ou amigos, R é generoso com P porque P outrora lhe ajudou, etc. Mas é o segundo gênero de benevolência que mais importa a Hume, pois aqui se trata daquela benevolência que existe em nós independentemente das nossas ligações particulares: alguém não é nosso amigo, nem parente, nem colega de profissão, etc., e, mesmo assim, sentimos compaixão quando sabemos que essa pessoa sofre, e satisfação quando ela está feliz. Essa benevolência geral se confunde com o sentimento humanitário.

¹⁵⁷ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 29.

qualidade moral pessoal (como a prudência, por exemplo), deve ser considerada uma virtude se os seus efeitos beneficiam unicamente o seu possuidor? Mas Hume provavelmente diria que esta pergunta está mal colocada, visto que o advérbio “unicamente” não se aplica ao caso: as virtudes de utilidade pessoal beneficiam *principalmente* a nós próprios, mas não *somente* a nós próprios. A prudência de um homem certamente terá efeito também nos seus amigos, parentes, colegas de trabalho, filhos, etc. E vice-versa: a imprudência de um indivíduo sempre acaba afetando a outros além dele próprio. Uma pessoa diligente há de realizar projetos cujos resultados serão benéficos não apenas para ela própria, mas também para os seus próximos, assim como um eventual comportamento irresponsável de sua parte também teria efeito negativo em outras pessoas de suas relações. Ninguém é uma ilha, e Hume está tratando das ações e dos méritos de indivíduos que vivem em sociedade. E há ainda outro ponto: os sentimentos de prazer e desprazer são comunicáveis via *simpatia*. Imprudência, desregramento, indolência, precipitação, credulidade: “O dano que deles resulta chama imediatamente a nossa atenção e *nos comunica um sentimento* de pena e desaprovação”.¹⁵⁸ Os sentimentos positivos (das virtudes) e os negativos (dos vícios) que uma pessoa experimenta em decorrência do comportamento de outra, afetam todos os outros que presenciaram os fatos ocorridos ou que deles ficaram sabendo.¹⁵⁹

Na lista das qualidades consideradas imediatamente agradáveis a nós mesmos (agradabilidade pessoal) estão presentes, por exemplo, o bom-humor, a dignidade, o orgulho, a coragem e a ‘tranquilidade filosófica’.¹⁶⁰ A primeira virtude dessa lista, que Hume considera nos parágrafos iniciais da Seção VII, ilustra bem como funciona o critério do mérito na moral humeana. Se não partilhemos desse valor moral primeiro, podemos questionar: por que o bom-humor (ou a alegria) deveria ser considerado uma virtude se é algo que se refere antes à natureza (temperamento) de uma pessoa que ao resultado do seu esforço? Assim como aquelas pessoas que possuem uma personalidade ensimesmada, tímida e reservada não podem ser *desmerecidas* por causa disso, assim também as que são joviais, extrovertidas e expansivas não deveriam ser consideradas moralmente louváveis ou virtuosas em decorrência disso. Ninguém escolhe ter um temperamento tristonho ou

¹⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 103. Grifos nossos.

¹⁵⁹ Cf. acima, item 4, subitens 4.1, 4.3 e 4.8.

¹⁶⁰ Tranquilidade filosófica: Hume tem em mente aqui algo como o ideal de imperturbabilidade da alma (ataraxia) dos pensadores antigos (estóicos, epicuristas e cétricos), posto que ele a tenha como uma virtude muito difícil de ser atingida.

jovial, as pessoas não podem ser culpadas ou consideradas moralmente melhores por causa disso. O que queremos dizer aqui é que a concepção de *virtude como esforço* nos parece mais correta que a de *virtude como mérito*, que é a posição de Hume. O mérito pode ser resultado de contingências naturais e sociais, o que pode lhe diminuir o valor, ao passo que o esforço é sempre digno de louvor. Se, de duas pessoas perfeitamente polidas e espirituosas, uma nasceu numa família abastada, que sempre prezou tais valores, e a outra numa família de agricultores rústicos e sem escolaridade, qual das duas nos parecerá a mais virtuosa e digna de louvor? Não será a última, dadas as condições adversas que ela teve de superar? Todavia, se acatarmos o critério de Hume, não poderemos fazer tal distinção e teremos de considerar ambos os indivíduos como *igualmente* virtuosos. Por outro lado, se Hume considera o bom-humor (e outras ‘qualidades agradáveis a nós mesmos’) como uma virtude, na base disso está também o seu enorme apreço pelo fator da *sociabilidade*: o bom-humor é uma virtude porque ele tem consequências que favorece a sociabilidade entre as pessoas – toda qualidade que é útil à sociabilidade pode ser chamada virtude, e vice-versa: a solidão, a timidez, o retraimento, a misantropia são consideradas graves falhas de caráter porque não contribuem à vida social em geral. Hume parece realmente acreditar que um indivíduo jamais poderá ser feliz e estar em paz consigo mesmo se suas inclinações e atitudes não forem as de uma pessoa expansiva e sociável. Essa valorização excessiva do princípio mundano da sociabilidade¹⁶¹ é, no nosso entender, um dos pontos problemáticos e talvez mais questionáveis da teoria moral humeana.

Por fim, no que toca ao conjunto das qualidades imediatamente agradáveis aos outros (agradabilidade pública), ele é composto pelas virtudes da polidez, do espírito, da eloquência, da modéstia, da decência e do asseio, entre outras. No contexto do convívio social essas são qualidades imediatamente valorizadas, sem dúvida. Mas aqui, novamente, Hume não distingue entre o que poderíamos chamar de qualidades adquiridas e inatas: certamente não será muito difícil para, via educação, transformamos um petulante num indivíduo mais

¹⁶¹ Um exemplo do TNH: “Ainda que todos os poderes e os elementos da natureza se unam para servir e obedecer a um só homem; ainda que o sol nasça e se ponha a seu comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável – ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 397).

modesto, ou um indivíduo rústico em alguém mais urbano – mas na maior parte das vezes será quase impossível transformarmos, por exemplo, uma pessoa retraída e inexpressiva em alguém eloquente e cheio de verve. Da mesma forma, por que alguém que nasceu numa tradicional família de músicos e agora é um excelente pianista deveria ser considerado tão moralmente virtuoso quanto aquele outro indivíduo que, tendo saído da mais extrema pobreza, agora é rico e também um grande filantropo? Tampouco deveríamos colocar o talento e a modéstia, por exemplo, num mesmo nível moral, visto que o primeiro parece ser em grande parte inato, e a segunda, adquirida.¹⁶² Hume, contudo, está sendo coerente com a sua concepção de virtude. Esta é “uma qualidade do espírito estimada ou aprovada por todos os que a consideram ou contemplam”.¹⁶³ Assim, como a virtude é uma qualidade avaliada positivamente – um mérito – então de fato não faz sentido distinguirmos virtude de talento,¹⁶⁴ visto que ambos são meritórios, isto é, ambos são aprovados pelas mesmas razões: porque são úteis ou agradáveis, seja para o próprio agente, seja para os outros.

Mas voltemos ao tema que aqui nos interessa. Como vimos, Hume inclui a justiça no rol das virtudes sociais, de utilidade pública. Assim, antes de considerarmos essa virtude em si mesma devemos investigar aquilo que está na sua base, ou seja, o que é essa *utilidade* das virtudes sociais, porque ela é capaz de nos agradar e de receber nosso apreço e também que espécie de sentimento estaria aí atuante.

5.4 A UTILIDADE

Partindo de observações do cotidiano, podemos constatar que a utilidade das virtudes sociais efetivamente agrada. Entre a classe dos dirigentes políticos, por exemplo, será louvado aquele que prestar os

¹⁶² Atualmente parece haver um consenso em torno desta máxima: *em questões de comportamento e capacidade humana tudo é social e adquirido, nada é natural ou inato*. De nossa parte, pensamos que isso não pode, de modo algum, ser tomado como uma verdade absoluta. Certamente que o social, o cultural e o adquirido podem muito, mas isso não significa que o fator natural (genético) simplesmente não exista ou que não tenha nenhuma influência. O que Kant escreveu sobre o talento, por exemplo, “Por talento (dom natural) entende-se aquela excelência da faculdade de conhecer *que não depende da instrução*, mas da disposição natural do sujeito” (KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 117, grifos nossos), é algo que não deveria ser esquecido. Cf. também PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁶³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 141.

¹⁶⁴ Cf. IPM, Apêndice IV.

melhores serviços ao seu povo, e malvisto aquele que nada fizer nesse sentido. Temos em alta estima a honestidade porque sabemos que seus resultados são benéficos à sociedade, pois se a desonestidade fosse a regra, a vida social seria impossível e viveríamos em meio ao caos e à violência. Enfim, é comum que nossa apreciação positiva do comportamento ou do caráter de alguém se dê em razão das boas consequências das suas ações, isto é, em decorrência da utilidade que elas têm, ou podem vir a ter, para os outros e para nós.

Por outro lado, há *objetos* úteis e há *pessoas* úteis. Nosso sentimento de aprovação é diferente em cada caso. A utilidade de um objeto não desperta em nós senão um sentimento fraco e tênue, ao passo que a utilidade decorrente dos atos de alguém pode despertar nosso afeto, estima, entusiasmo e outros sentimentos similares. Isso em geral não ocorre com objetos úteis. É por isso que relacionamos apenas a utilidade dos atos humanos à virtude.

A utilidade das virtudes sociais é evidente no âmbito da *educação* e na esfera *política*. A educação e a política servem para abrandar e conter certa tendência egoísta (parcialidade) que é natural do homem, donde a sua indiscutível utilidade. Por isso, certos filósofos céticos antigos e modernos – diz Hume – sustentaram que o nosso apreço por aquelas virtudes provinha unicamente desses dois fatores. Todavia, ainda que a educação e a política tenham de fato uma grande importância na origem das nossas distinções morais, o erro está em considerá-las como a *única* fonte destas, pois,

Se a natureza não tivesse feito tal distinção, *fundada na constituição do espírito*, as palavras “honroso” e “vergonhoso”, “estimável” e “odioso”, “nobre” e “desprezível” jamais teriam lugar em qualquer linguagem; e se os políticos tivessem inventado esses termos, jamais teriam sido capazes de torná-los inteligíveis, ou fazê-los veicular alguma ideia aos ouvintes. [...] Deve-se admitir, portanto, que as virtudes sociais têm uma beleza e uma estimabilidade naturais que, *de pronto e anteriormente a todo preceito e educação*, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição.¹⁶⁵

¹⁶⁵ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 78. Grifos nossos.

A educação e a política só têm efeito sobre nós porque já temos, em nossa natureza, uma *predisposição* ao tipo de normas que elas expressam. Se não existisse tal tendência na natureza humana, essas normas não seriam sequer inteligíveis, e, *ipso facto*, jamais poderiam ser motivacionais.¹⁶⁶ Podemos então raciocinar da seguinte forma. Apreciamos as virtudes sociais naturalmente. Por quê? Porque elas são meios que nos permitem atingir certo bem-estar, certo prazer que desejamos *naturalmente*. Desejamos desfrutar de uma vida material e social agradável – ninguém deseja sofrer por falta de condições de subsistência, ninguém quer viver em meio a inimigos violentos: todos desejam viver agradavelmente, ou seja, sem passar fome, sede, frio, sem serem atacados e agredidos. Nesse sentido, todos buscam o prazer e evitam a dor, isso é natural. Desejamos isso mesmo *antes* da influência da educação e da política. Por isso apreciamos a utilidade das virtudes sociais: elas nos permitem viver melhor.

Assim sendo, temos agora duas premissas que podemos tomar como base: i) *apreciamos as virtudes sociais em decorrência de sua utilidade*; ii) *apreciamos-las naturalmente, porque a sua utilidade nos agrada naturalmente*. Contudo, podemos problematizar a questão da seguinte forma. As virtudes sociais são úteis para os interesses de alguém, isso é fato. Mas de quem? Seriam úteis apenas para os interesses pessoais dos indivíduos egoisticamente motivados? As pessoas apreciariam tal utilidade apenas porque ela satisfaz seus interesses particulares isolados? Se respondermos afirmativamente, teremos de sustentar então a tese do ser humano naturalmente egoísta e sem nenhuma capacidade natural para a moral. Ora, é precisamente essa tese que Hume se esforça por derrubar. Vejamos alguns dos seus argumentos.

1) É fato que elogiamos e consideramos virtuosas as ações de certas personalidades históricas. Tais personagens estão muito distantes de nós no tempo, e podem pertencer a outro país que não o nosso. Podemos aprovar, por exemplo, as ações de Catão, o jovem, embora este tenha vivido em Roma há mais de dois mil anos. Ora, quando o elogiamos não é nosso interesse pessoal que está em jogo, pois o que tem Catão com nossa felicidade e segurança pessoais? Nós o aprovamos porque o que nos agrada é a beleza das suas ações virtuosas, ainda que elas não nos possam beneficiar em nada. Entretanto, aqui alguém poderia dizer que, em casos como esses, o que ocorre é que nos transportamos, via imaginação, até a época do personagem histórico que

¹⁶⁶ Isso condiz com o que Hume já afirmava no TNH, como vimos no item 4, subitem 4.10.

louvamos. Fazemos de conta que estamos naquela época e que temos algum interesse que aquele indivíduo virtuoso poderia satisfazer, sendo este e unicamente este o motivo que teríamos para aprovarmos moralmente tal pessoa. Mas a isso Hume responde da seguinte forma: “É impossível conceber como um sentimento ou paixão *reais* podem brotar de um interesse reconhecidamente *imaginário*, especialmente quando nosso interesse real continua sendo levado em conta”.¹⁶⁷

2) Não é impossível reconhecermos virtude ou mérito em nossos adversários ou concorrentes. É possível até mesmo que esse reconhecimento ocorra quando o adversário, pela sua ação, prejudica nosso próprio interesse: ainda assim somos capazes de atribuir valor moral a tal ação, quando ela assim se nos mostra.

3) “Nos casos em que a vantagem privada se combina com a afeição geral pela virtude, nós prontamente percebemos e confessamos a mistura desses sentimentos distintos”.¹⁶⁸ Exemplo: conhecíamos determinado cidadão há muitos anos e sempre pudéramos constatar que ele era uma pessoa extremamente honesta e generosa. Tal cidadão acabou por se tornar um empresário de muito sucesso e, sendo nosso amigo, poderia agora trazer-nos alguma vantagem pessoal. Contudo, sabemos separar as coisas e temos consciência de que não o estimamos tão somente por causa disso.

4) Apenas louvando as ações do indivíduo Z, podemos convencer os indivíduos R, S e T sobre o valor moral de Z, ainda que R, S e T não conheçam Z pessoalmente e nem possam esperar dele qualquer benefício.

5) Vamos supor que um docente de filosofia, numa aula de ética, adote o seguinte procedimento. Para ilustrar as virtudes morais ele imagina uma pessoa hipotética dotada das principais dessas qualidades, sem revelar aos alunos que se trata de uma pessoa fictícia. Então ele descreve como tal pessoa agiu naqueles momentos em que as citadas virtudes puderam ser colocadas em prática – ele descreve alguns belos feitos morais dessa pessoa –. Assim, se o docente em questão for um narrador razoável, os alunos serão levados a admirar tais virtudes *antes* que algum dentre eles possa perguntar se tal pessoa virtuosa é alguém de seu conhecimento (que é a pergunta que importa ao interesse individual). Eis, portanto, que, também nesse caso, a virtude pode ser apreciada independentemente dos interesses particulares ou egoísticos.

¹⁶⁷ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 81. Grifos do autor.

¹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 80.

Dessa forma, temos agora quatro premissas: i) *apreciamos as virtudes sociais em decorrência de sua utilidade*; ii) *apreciamos-las naturalmente, porque a sua utilidade nos agrada naturalmente*; iii) *apreciamos-las não só em nosso próprio interesse, mas também quando elas são úteis aos outros*; iv) *logo, os interesses dos outros não nos são completamente indiferentes*. O próximo passo é investigar quais sentimentos naturais (próprios da natureza humana), podem estar na base desta última premissa. Os exemplos citados apenas descreveram fatos possíveis, mas não colocaram a descoberto os sentimentos morais envolvidos.

5.5 A SIMPATIA E O PRINCÍPIO HUMANITÁRIO

A utilidade é uma propensão que nos leva a desejar e buscar certo fim. Tal fim é o bem geral da sociedade (as melhores condições possíveis de subsistência e segurança). A utilidade agrada enquanto meio para atingir tal fim: se este não nos agradasse, se não o desejássemos, também o meio para alcançá-lo – a utilidade – nos seria indiferente, mas esse não é o caso, como vimos, pois quem valoriza o fim, valoriza o meio que permite alcançá-lo. E o fim em questão não é apenas o nosso bem particular, mas também o bem de todos, o bem geral e moral: os exemplos mostraram que apreciamos as virtudes sociais também porque elas são úteis aos outros.¹⁶⁹ É nesse sentido que a utilidade pode ser considerada uma fonte do sentimento moral. Mas agora é preciso dar um passo atrás e considerar o que está na base dessa nossa capacidade de levar em conta também o interesse alheio. Hume afirma que aqui dois princípios da natureza humana têm papel de destaque: o princípio da *simpatia* e o princípio da *humanidade*.¹⁷⁰

Em relação à simpatia, apesar de Hume tratá-la na *Investigação* de um modo bem mais sucinto do que o fizera no TNH, isso não significa que na obra posterior ela tenha perdido a sua função no âmbito

¹⁶⁹ Contudo, não se trata de uma consideração *forte* pelo interesse alheio: o que mais importa, para o homem, é o seu próprio bem. Hume apenas quer mostrar que há também *alguma* abertura natural ao interesse alheio, *alguma* inclinação natural à moral, embora esta seja mais fraca que a inclinação natural do *self-interest*. O que, de resto, é coerente com a teoria: houvesse em nós uma inclinação natural *forte* pela justiça, esta seria desnecessária enquanto sistema *obrigatório* de regras, e jamais teria surgido. De resto, devemos lembrar que o indivíduo do *self-interest*, em Hume, não é um egoísta solitário e radical, que pensa exclusivamente em si mesmo, mas aquele ‘egoísta’ que se importa tão somente com sua própria família e os amigos mais próximos.

¹⁷⁰ “Humanidade”, aqui, com o significado de sentimento de bondade ou de benevolência geral em relação aos semelhantes.

dos sentimentos morais. Alguns exemplos:

Em geral, é certo que, para qualquer lugar que nos dirigimos, sobre qualquer coisa que refletimos ou conversamos, tudo nos aparece sob a perspectiva da felicidade ou miséria humanas, e excita em nosso coração *um movimento simpático* de prazer ou desconforto. Seja em nossas ocupações sérias, seja em nossos divertimentos descuidados, esse princípio continua exercendo sua vigorosa influência. [...] A ideia das fadigas, labutas e perigos sofridos pelos pescadores¹⁷¹ é dolorosa, dada a *inevitável simpatia* que acompanha toda concepção da felicidade ou miséria humanas. [...] Quem desejaria viver em meio a incessantes contendas, recriminações e censuras mútuas? A aspreza e o azedume dessas emoções nos perturbam e desagradam; sofremos *por contágio e simpatia* e não podemos permanecer como espectadores indiferentes.¹⁷²

A simpatia se revela nas mais diversas situações, como podemos constatar, por exemplo, naquelas ocasiões que geram sentimentos de piedade e de bem-estar, no âmbito do teatro, na esfera da poesia, na leitura da história ou no contexto dos movimentos populares.

Se virmos alguém que sofre muito, somos imediatamente atingidos pelos sentimentos desagradáveis que essa pessoa experimenta, o que ocorre por meio dos signos e sinais que caracterizam tal situação: “os sintomas naturais como lágrimas, gritos e gemidos não deixam jamais de produzir compaixão e desconforto”.¹⁷³ Por outro lado, se visitarmos um indivíduo que reside numa casa grande e confortável, na qual não faltam as principais comodidades que tornam a vida cotidiana prazerosa e fácil, haveremos de simpatizar com o seu proprietário: o bem-estar que ele próprio sente ao usufruir tal conforto nos será comunicado via simpatia.¹⁷⁴ Também o fato de que uma peça teatral é capaz de nos comunicar emoções é algo sabido e evidente desde a época

¹⁷¹ Hume se refere aqui a um poeta arcádico italiano cujos versos tratavam de pescadores.

¹⁷² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, págs. 87, 88 e 135, respectivamente. Grifos nossos.

¹⁷³ *Idem, ibidem*, p. 85.

¹⁷⁴ Isso remete à outra ideia cara a Hume: a simpatia pelos ricos. Cf. TNH, Livro II, Parte II, Seção V.

dos antigos gregos.¹⁷⁵ Os espectadores identificam-se com certo herói, sentem suas alegrias e seus sofrimentos – sentem-se bem com os êxitos do personagem, e sofrem com seus revezes. Fazem julgamentos morais a partir disso: aprovam os amigos do herói, e condenam seus inimigos. Na poesia, não é diferente: como “nenhuma paixão, quando bem representada, pode ser-nos inteiramente indiferente”¹⁷⁶, um hábil poeta há de conseguir nos comunicar algum sentimento de ventura, de tristeza, de angústia, etc. Certamente essa é uma das razões pelas quais o gênero da poesia lírica – no qual o poeta trata de si mesmo e explora suas próprias emoções de forma direta – é em geral tão apreciado: aqui a comunicação dos sentimentos é mais imediata e exige menos empenho por parte da nossa imaginação.¹⁷⁷ Os relatos históricos, por sua vez, também revelam a atuação da simpatia. Um historiador de talento que trate da Segunda Grande Guerra certamente conseguirá nos comunicar algum grau de compaixão pelas vítimas judias e polonesas, assim como de aversão e repulsa pelos autocratas Hitler e Stalin. De outra parte, “Revoltas populares, fanatismos partidários, obediência cega a líderes sediciosos; estes são alguns dos efeitos mais perceptíveis, ainda que menos louváveis, dessa simpatia social na natureza humana”.¹⁷⁸

A simpatia transmite sentimentos, sejam eles prazerosos ou dolorosos, tenham eles, para nós, resultados benéficos ou nefastos. Contudo, diferentemente do TNH, na *Investigação* ocorre que a simpatia não é mais unicamente um princípio de transmissão de sentimentos¹⁷⁹, mas é também, ela própria, um sentimento. Isso nem sempre é fácil de distinguir no texto de Hume, pois este por vezes não costuma ser muito rigoroso no modo como usa certos conceitos. Por exemplo, lemos na IPM: “A simpatia, admitiremos, é muito mais tênue que a nossa

¹⁷⁵ Conferir, por exemplo, a tradicional discussão erudita sobre a *catarse* na poética de Aristóteles. Tratando desta mesma temática, escreve Stirn: “Piedade é a simpatia pelos sofrimentos: sofremos os sofrimentos dos outros” (STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 66).

¹⁷⁶ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 88.

¹⁷⁷ Hume lembra também o gênero da poesia pastoral, porquanto os seus personagens, situados num clima campestre idealizado, tendem a transmitir sentimentos de eutímia e tranquilidade.

¹⁷⁸ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 90.

¹⁷⁹ Enquanto princípio, a simpatia é inicialmente parcial. Hume continua a sustentar na IPM a mesma tese da parcialidade da simpatia que sustentara no TNH, parcialidade que é corrigida pelo ponto de vista do espectador imparcial ou ideal. Por outro lado, não consideraremos, na nossa análise da IPM, a simpatia *enquanto sentimento*, pois acreditamos que nesse sentido a simpatia é praticamente indistinguível do princípio humanitário. Tudo o que registrarmos acerca deste princípio, portanto, também se aplica à simpatia como sentimento.

preocupação por nós mesmos, e a simpatia para com pessoas distantes de nós muito mais tênue do que aquela por pessoas que nos são próximas e imediatas”.¹⁸⁰ Na primeira parte dessa sentença a palavra simpatia é usada com o significado de *solidariedade* ou *humanidade* (há uma contraposição entre um sentimento solidário e outro mais egoístico) na segunda parte, todavia, ela pode ser entendida, seja nesse mesmo sentido, seja como sinônimo de *princípio de transmissão de sentimentos*. A diferença básica entre o TNH e a IPM é que enquanto na primeira obra Hume trata a simpatia unicamente como princípio¹⁸¹, na segunda ele a trata ora enquanto sentimento, ora enquanto princípio. Todavia, em ambos os sentidos a simpatia tem papel ativo na motivação moral e na formação do senso de justiça, seja enquanto princípio, seja como sentimento humanitário (o que demonstraremos no item VI).

Já no que tange ao princípio humanitário, podemos partir do seguinte fato: assim como condenamos uma pessoa malévola e nefanda, assim também louvamos aquela que é benevolente e humanitária. Apenas indivíduos psicologicamente desequilibrados podem louvar um Josef Mengele e condenar um Albert Schweitzer. Mas sequer precisamos recorrer a exemplos tão extremos, pois no próprio dia-a-dia vemos que é comum indivíduos prestativos e desinteressados serem elogiados e benquistos, enquanto que os egoístas e mesquinhos são reprovados e mal-vistos. Admitido isto, a questão seguinte então é esta: *por que aprovamos o caráter humanitário?*¹⁸² Para responder a isso

¹⁸⁰ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 97. No original: “Symphaty, we shall allow, is much fainter than our concern for ourselves, and symphaty with remote from us, much fainter than that with persons near and contiguous” (HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 116). Há outro exemplo do uso de *sympathy* como sinônimo de humanidade na nota 60 do Apêndice II (*Idem, ibidem*, p. 166): “The former sentiment, to wit, that the general benevolence, or humanity, or *sympathy*, we shall have occasion frequently to treat of in the course of this enquiry”. Grifos nossos.

¹⁸¹ No sentido de *princípio psicofisiológico*: uma qualidade humana natural, que torna cada indivíduo capaz de ser uma fonte receptiva dos sentimentos alheios, sejam estes agradáveis ou desagradáveis. Por outro lado, esse duplo aspecto em que se apresenta o termo *simpatia* – como princípio e como sentimento – é responsável, ao nosso ver, por gerar certa interpretação da IPM, a qual entende que nessa obra Hume usa o conceito de simpatia *apenas* como sinônimo de *humanidade* ou *benevolência*, alguns intérpretes chegando mesmo a sustentar que o princípio humanitário *substituiu*, na obra em questão, o princípio da simpatia. Cf., por exemplo, RAWLS, 2005, p. 118.

¹⁸² Hume fala aleatoriamente em “caráter humanitário”, “princípio humanitário”, “sentimentos de benevolência”, “filantropia natural”, “princípios de humanidade”, “afetos humanitários”, “princípios benevolentes”, “sentimento de solidariedade”, “afecção humanitária”, “humanidade”, etc. Entendemos que Hume usa todas essas expressões para se referir a uma mesma qualidade, aquela do *sentimento humanitário*.

devemos levar em conta, primeiramente, o vínculo que há entre a simpatia (*qua* princípio) e a utilidade do princípio humanitário. Escreve Hume: “Em cada apreciação de beleza, os sentimentos da pessoa afetada entram em consideração e transmitem ao espectador traços similares de prazer e desconforto”.¹⁸³ Isso se aplica tanto aos sentimentos estéticos como aos sentimentos morais. Assim, continua válido aquele mesmo processo simpático já exposto no TNH: *João está em dificuldades; Paulo o ajuda e lhe causa satisfação; mesmo que não conheçamos pessoalmente nenhum dos dois, observando tal situação sentimos nós próprios, via simpatia, o bem-estar que João sentiu, e por isso aprovamos a ação de Paulo e a chamamos virtuosa*. Isto é: aprovamos Paulo seja pelo fato de sermos receptivos aos sentimentos de João (processo simpático), seja pelas *consequências* da sua ação, visto que o ato de Paulo serviu como um meio para o bem de João (viés da utilidade). Vamos agora supor que ficamos sabendo que Paulo costuma praticar esse tipo de ação virtuosa com certa frequência. Passamos a dizer então que Paulo possui um caráter humanitário, e o aprovamos por causa disso. O que fazemos agora é uma avaliação desinteressada de cunho mais geral sobre o caráter de Paulo: julgamo-lo virtuoso porque levamos em conta o provável bem geral que pode resultar das suas ações humanitárias¹⁸⁴, e é precisamente este fato – essa nossa real capacidade de aprovar Paulo mesmo nesse sentido não-particular – que podemos tomar como uma prova de que há em nós (isto é, na nossa natureza humana) uma abertura em relação ao interesse alheio, isto é, um princípio humanitário que se manifesta em certas ocasiões. Sim, ‘em certas ocasiões’, porque Hume não está dizendo que somos predominantemente benevolentes e abnegados – ao contrário, a nossa tendência mais forte é aquela que nos faz buscar nosso bem pessoal – ele quer apenas demonstrar que há *certo* sentimento humanitário natural em todos nós, ainda que tal sentimento seja mais forte em certas pessoas e mais fraco em outras.¹⁸⁵ Mesmo nos piores caracteres há sinais de

¹⁸³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 91.

¹⁸⁴ Em geral esperamos que o caráter virtuoso venha a ser útil, e o vicioso, funesto. O caráter expressa um sistema de conduta e é o elemento *estável* que corrobora os julgamentos morais: as ações isoladas variam e podem nos enganar, mas o julgamento do caráter em geral é correto.

¹⁸⁵ “Basta para nossos presentes propósitos que se admita – o que com certeza não poderá ser posto em dúvida sem incorrer em grande absurdo – que há alguma benevolência, por pequena que seja, infundida em nosso coração, algum lampejo de afeição pelo gênero humano, alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elementos de lobo e de serpente” (HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 155).

humanidade, por mais fracos que sejam.¹⁸⁶ Em suma: “Os graus desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas não há como negar que a realidade de sua existência deve ser admitida em qualquer sistema ou teoria”.¹⁸⁷ Essa constatação é importante porque dá a Hume uma base para a moral: esta só pode repousar num sentimento *universal*, que tenha raízes na natureza humana e que revele seus traços em *todos* os indivíduos. Uma moral universalista precisa de um princípio originário universal e este, na IPM, é o princípio humanitário.

Consideremos certos princípios da natureza humana tal como eles se manifestam na vida diária para um observador (por exemplo, este verá que os homens buscam o prazer e evitam a dor, que são afetados pelos sentimentos dos outros, etc.). Se levarmos isso em conta, poderemos concluir *a priori*¹⁸⁸: i) que em determinadas situações, o ser humano não é indiferente ao bem-estar ou ao mal-estar do seu semelhante; ii) que o homem, quando seu interesse não está em jogo, não tem dificuldade em admitir espontaneamente o que se segue: *que aquilo que traz bem-estar a seus semelhantes é bom, e aquilo que lhes traz dissabores e aflições, é mau*. Ora, aí já está presente certa distinção *moral* rudimentar, isto é, uma distinção *geral* entre bem e mal morais (visto que não se trata do bem ou do mal *do observador*, já que o interesse deste não está envolvido). Eis porque Hume afirma que o sentimento humanitário está na *origem* da moral: quando o nosso interesse não está em jogo, nós aprovamos o bem *para os outros* e desaprovamos o mal *para os outros*: e esta é uma primeira e básica distinção moral. Mas por que a fazemos? Porque *já há* algum grau de benevolência em nossa natureza.

O raciocínio aqui é este: existem situações em que o nosso interesse não está em jogo, isso é fato; *em tais situações*, qual é, em geral, a atitude dos homens uns perante os outros? Há três possibilidades: i) *é maldosa*; ii) *é indiferente*; iii) *é humanitária*. Hume não tem dificuldade em provar que a primeira opção é falsa: ninguém é

¹⁸⁶ Hume cita o exemplo de Nero, o qual, mesmo tendo um caráter predominantemente mau, ainda assim possuía em si traços de benevolência, pois se assim não fosse, ele nunca teria apreciado a companhia do filósofo estoíco Sêneca, seu caráter antípoda, por exemplo.

¹⁸⁷ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 93. E também no Apêndice II (*idem, ibidem*, p. 191) Hume registra: “Mesmo ao observador mais descuidado parecerá que existem disposições como a benevolência e a generosidade”.

¹⁸⁸ *A priori*, isto é, falando de forma *geral*, sem precisarmos examinar *cada um* dos casos particulares antes de emitir o juízo: observamos um número X de caracteres, ações e comportamentos; desse conjunto de observações inferimos então (via indução) um princípio geral da natureza humana e o aplicamos aos indivíduos em geral.

completamente mau (mesmo nos déspotas há sinais de humanidade, por exemplo); a validade da terceira opção decorre de vários exemplos tirados da vida cotidiana, exemplos associados ao *modus operandi* da simpatia; e, ao provar que a terceira é verdadeira, Hume refuta a segunda. Em linhas gerais, o que o filósofo quer provar aqui é que o ser humano tem uma predisposição natural à moral. A moral é socialmente construída, mas ela jamais se afirmaria de forma generalizada entre os humanos se estes não tivessem, desde sempre, uma predisposição natural para fazer distinções morais e para preferir o bem geral ao mal geral. E os sinais da existência dessa predisposição se revelam principalmente no sentimento humanitário.

Todos os seres humanos fazem distinções morais, as quais têm origem no sentimento e não na razão. Assim, na origem da moral deve haver um *sentimento*, e um sentimento *universal*, dado o caráter público, generalizado e comum da moral. A ideia de moral, tal como a entende Hume, pressupõe tal sentimento, pois sem o qual não poderia haver consenso em torno do que geralmente é considerado como moralmente aprovável ou reprovável.¹⁸⁹ Esse sentimento só pode ser aquele decorrente do princípio humanitário, visto que somente tal princípio atende esse critério da generalidade seja em relação à natureza humana, seja em relação aos seus efeitos: tal sentimento humanitário está presente *em todos* os seres humanos e seus efeitos possibilitam a existência de padrões de moralidade, isto é, o consenso em torno da maioria dos objetos de aprovação ou de desaprovação moral.

No que toca às outras paixões, Hume afirma que elas costumam gerar nos indivíduos muitos sentimentos de “desejo e aversão, afeição e ódio, mas estes não são experimentados de forma tão generalizada nem tampouco são tão abrangentes para servir de base a qualquer sistema geral ou teoria [moral]”.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Que tal consenso possa ou não existir (ou ser fundamentado), é outra história. A moral de Hume é universalista. Sendo coerente com sua teoria da natureza humana, ele parte do pressuposto de que há uma única moral válida para todo o gênero humano. Tal posição não era incomum em sua época: “Universality is necessary to arbitrate the many interests present in society and in international relations. Some writers emphasized the *rights* that all persons possess, irrespective of the laws and customs of particular communities; other writers emphasized fundamental *obligations*. Like these natural law theorists, Hume started from a belief in a universal human nature and emphasized universal moral norms. However, Hume offered a primarily descriptive account of morality, whereas natural law theorists produced primarily prescriptive account” (BEAUCHAMP, Tom L. *Editor's introduction*, in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 19). Grifos do autor.

¹⁹⁰ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 156.

Enfim, podemos sintetizar a relação entre a utilidade, a simpatia e o sentimento humanitário da seguinte forma: 1) O mérito das virtudes sociais está na sua utilidade: valorizamos tais virtudes porque elas são úteis; 2) assim é porque a utilidade (a pública e a particular), nos agrada; 3) a utilidade nos agrada porque o fim a que ela tende (uma vida mais satisfatória) nos agrada; 4) se certo caráter tem tendência a ser útil, nós o consideramos moralmente bom; 5) sabemos da tendência desse caráter por experiência e simpatia: tivemos conhecimento das ações dessa pessoa e simpatizamos com seus beneficiários; 6) isso ocorre – a nossa aprovação do caráter que tende a ser útil – mesmo quando o nosso interesse não está em jogo: consideramos bom o caráter que pode ser útil a seja quem for, que pode ser útil em geral; 7) segue-se que não somos indiferentes aos interesses alheios, e que, portanto, há algum sentimento humanitário em nós; 8) é esse sentimento geral e desinteressado que nos permite fazer a mais básica das distinções morais: aquilo que traz bem-estar a nossos semelhantes é bom, e aquilo que lhes traz dissabores e aflições, é mau; 9) logo, o sentimento humanitário está na base da moral.¹⁹¹

Recapitulemos o que vimos até agora. Pudemos constatar que na IPM o ponto de partida da teoria moral de Hume não mudou (o fato de que as pessoas fazem distinções morais), e que as funções do sentimento e da razão continuam as mesmas que já lhes eram atribuídas no TNH. Por outro lado, verificamos que agora Hume deu uma ênfase bem maior a sua classificação das virtudes, considerando mais minuciosamente a divisão destas em quatro categorias, quais sejam: as que são úteis aos outros (de utilidade pública), as úteis ao próprio possuidor (de utilidade pessoal), as agradáveis ao próprio possuidor (de agradabilidade pessoal) e as agradáveis aos outros (de agradabilidade pública). Como a virtude que aqui nos interessa (a justiça) se enquadrava no primeiro grupo, buscamos então investigar a compreensão humeana em torno da *utilidade* geral ou pública; ao fazê-lo, constatamos que na base dessa utilidade se encontrava *um sentimento natural e universal*, o qual descobrimos ser *o princípio humanitário*. Também vimos que tal sentimento se vincula diretamente à simpatia, seja esta entendida como sentimento (nesse caso *simpatia* e *humanidade* são sinônimos), seja como princípio psicofisiológico. Podemos agora retomar o tema da justiça conforme ele se apresenta na *Investigação*.

¹⁹¹ A simpatia tem função ativa nesse processo: sem ela o sentimento humanitário sequer existiria: a simpatia nos dá acesso aos sentimentos alheios e permite que possamos sentir os infortúnios e os sofrimentos dos outros como algo desagradável.

5.6 ORIGEM E MÉRITO DA JUSTIÇA

É na Seção III da IPM que Hume trata da justiça. O que ele almeja nessa parte é provar, seja que, i) *a utilidade pública é a única origem da justiça*, seja que, ii) *as reflexões sobre os efeitos dessa virtude são a única base do seu mérito*. Vamos considerar os principais argumentos que Hume desenvolve na defesa dessas duas premissas.

5.6.1 A utilidade pública na origem da justiça

A mesma tese sobre a necessidade da justiça, que Hume defendera no *Tratado*, está presente na *Investigação*: a justiça surge em decorrência de certas condições externas (do meio) e internas (da natureza humana) que se apresentam como um problema. No caso das primeiras, a justiça seria inútil se o meio ambiente fosse tal qual na ficção poética da *idade do ouro*, isto é, naquela condição em que “Nos rios fluíam vinho e leite, os carvalhos produziam mel e a natureza produzia espontaneamente suas melhores iguarias”,¹⁹² ao mesmo tempo em que os homens seriam por natureza perfeitamente generosos e benévolos: então não haveria nenhuma utilidade para algo como regras sobre a propriedade e tampouco para a *obrigação* da justiça.

Por outro lado, se invertemos a situação e imaginarmos um estado natural rústico e precário¹⁹³, no qual os recursos naturais fossem extremamente escassos e raros, e os homens cruéis, violentos e insensatos, não buscando senão a sobrevivência a qualquer preço, teríamos novamente de admitir que, em tal situação, a justiça seria perfeitamente inútil, pois quem haveria de querer ser bom e honesto em meio a lobos e aves de rapina incapazes de se submeter à qualquer norma? Nesse caso é apenas a lei da sobrevivência que importa. Assim sendo, é a condição que representa um meio termo entre esses dois extremos que deve gerar a justiça: de uma parte, uma escassez *restrita* de bens (há recursos, mas não são suficientes para todos), de outra, *alguma* generosidade e ponderação por parte dos homens. O quadro a seguir ilustra todas essas condições de forma esquemática.

¹⁹² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 42.

¹⁹³ *Estado natural* que para Hume continua sendo uma hipótese de trabalho, uma *ficção filosófica*: “Pode-se com razão duvidar de que uma tal condição da natureza humana tenha jamais existido, ou se existiu, que tenha durado por tanto tempo a ponto de merecer a denominação de um *estado*. Os seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos pelos seus pais em alguma regra de conduta e comportamento” (*Idem, ibidem*, p. 44). Cf. também TNH, Livro III, Parte II, Seção II, § 14.

| Situação original do meio e do homem | Status da justiça |
|--|--|
| Do meio: abundância natural <i>(Idade de ouro: a natureza produz recursos à farta para todos)</i> | Inútil <i>(Não há disputa por bens, logo, não há necessidade de instaurar nenhuma regra sobre sua posse)</i> |
| Do homem: benevolência irrestrita <i>(Idade de ouro: todos são perfeitamente solidários e benevolentes uns com os outros)</i> | Inútil <i>(A obrigação da justiça se torna inútil, pois todos são voluntariamente honestos e prestativos)</i> |
| Do meio: escassez extrema <i>(Estado de natureza: há grande carência de todos os recursos básicos)</i> | Inútil <i>(O conflito é de tal ordem que vigora apenas a lei da sobrevivência)</i> |
| Do homem: egoísmo ilimitado <i>(Estado de natureza: todos são extremamente desumanos, rapaces e inconsequentes)</i> | Inútil <i>(Vigora apenas a lei da sobrevivência ou a arbitrariedade do mais forte)</i> |
| Do meio: escassez restrita <i>(Há recursos, mas não o suficiente para todos)</i> | Útil <i>(Como ocorrem disputas, a justiça instaura a regra sobre a posse)</i> |
| Do homem: benevolência parcial <i>(A generosidade dos homens não ultrapassa o círculo familiar e eles têm certo grau de ponderação)</i> | Útil <i>(Tais benevolência e ponderação, ainda que limitadas, permitem que os homens venham a compreender, pouco a pouco, a utilidade geral da justiça)</i> |

Tabela 5

Assim, a utilidade pública da justiça é uma decorrência direta da condição natural do homem. Este assimila as regras básicas da sociabilidade no seio familiar e aí desenvolve, gradativamente, certa generosidade e certa ponderação.¹⁹⁴ Essas qualidades, na medida em que os grupos familiares entram em contato uns com os outros, levam os

¹⁹⁴ “Men are necessarily born in family-society, at least; and are trained up by their parents to some rule of conduct and behaviour” (HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 88).

homens a perceberem que, dada a escassez restrita dos bens e os consequentes conflitos que isso ocasiona, a melhor solução para todos é a instauração das regras obrigatórias da justiça.¹⁹⁵ Tais regras¹⁹⁶ são, entre outras, a da *estabilidade da posse*, a da *transferência por consentimento* e a da *obrigatoriedade das promessas*. No entender de Hume essas regras são “as melhores que poderiam ser inventadas para mais adequadamente servir aos interesses da sociedade”.¹⁹⁷

Hume também considera dois outros possíveis critérios gerais, os quais podemos assim caracterizar: i) *a cada qual segundo seus méritos*; ii) *a cada qual a mesma coisa*. Mas ambos são inadequados, segundo o filósofo – o primeiro porque seria demasiado difícil avaliar corretamente os méritos individuais, e, além disso, “os homens são parciais em favor de si mesmos, e, portanto, a tentativa de aplicar essa regra levaria à dissolução da sociedade”,¹⁹⁸ e o segundo porque simplesmente não é viável: “por mais iguais que se façam as posses, os diferentes graus de habilidade, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade”.¹⁹⁹ Há apenas uma maneira de fazer tal igualdade perdurar: por meio de uma férrea autoridade, a qual, contudo, pode facilmente degenerar em tirania.²⁰⁰

Assim, que a justiça é necessária e útil à sociedade, é algo que dificilmente pode ser posto em dúvida. Não devemos perder de vista, contudo, que os termos “justiça” e “propriedade” têm para Hume um significado indissociável: a regra primeira da justiça, a *estabilidade da posse*, deixa isso bem claro. É principalmente daí que decorre a utilidade da justiça: os únicos bens que geram conflitos são os materiais, pois que são insuficientes e de posse instável (i.é., podem ser tomados à força),

¹⁹⁵ Enfim, o processo é o mesmo que Hume já descrevera no TNH: i) o desejo sexual leva à criação da família; ii) nas famílias são aprendidas certas regras básicas de convivência; iii) quando algumas famílias se agrupam numa pequena comunidade, essas regras se desenvolvem e são aplicadas a essa nova associação; iv) quando algumas comunidades entram em contato visando vantagem mútua, elas acabam, por sua vez, dando um novo desenvolvimento às suas regras de convivência, até que estas, cedo ou tarde, se tornem regras de justiça através de uma convenção acatada por todos.

¹⁹⁶ As “leis naturais” do TNH. Como já consideramos tais regras no item 3 (subitem 3.2), e como Hume não as alterou substantivamente na IPM, é desnecessário revê-las aqui.

¹⁹⁷ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 48.

¹⁹⁸ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 187.

¹⁹⁹ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 50.

²⁰⁰ Em relação a este último ponto, pensamos que a própria história prova que Hume estava certo. As pessoas são diferentes no que tange às suas capacidades e inclinações naturais: os artifícios políticos não podem minar os resultados de tais diferenças senão em detrimento das liberdades e direitos individuais.

logo, a utilidade da justiça começa no momento em que ela passa a regular e a estabilizar a posse desses bens. Todas as outras regras – que vão gradativamente surgindo com o desenvolvimento da sociedade – são consequência dessa primeira regra referente à propriedade.

5.6.2 O mérito da justiça

Consideremos agora a questão do mérito da justiça. É fato que temos um sentimento de aprovação em relação a essa virtude, louvamos os justos, maldizemos os injustos. Pois bem, qual a origem desse sentimento? Há duas possibilidades: i) *tal sentimento tem sua fonte na nossa reflexão sobre a tendência da justiça em promover a utilidade pública*, ou, ii) *tal sentimento decorre de um instinto simples e original (como a sede, a fome ou o apego à vida) presente na nossa natureza*. Para Hume, a segunda hipótese deve ser descartada “dada a ausência de provas empíricas da existência de tal instinto e a multiplicidade das regras de propriedade”.²⁰¹ Expliquemos melhor. Se houvesse um instinto capaz de gerar em nós uma consideração pela justiça, então esse mesmo instinto teria de ser capaz, também, de nos fazer perceber, de imediato e em detalhes, a propriedade, visto que é ela o objeto da justiça. Ora, não existe e sequer pode existir tal instinto: na definição da *propriedade* está implícita uma relação que “se decompõe em todas as posses adquiridas por ocupação, pelo trabalho, por prescrição, por herança, por contrato, etc.”.²⁰² Nenhum instinto básico e simples é capaz de tais distinções. É muito mais coerente supormos que são o *hábito* e a *reflexão* que nos orientam nesse domínio.

Todos os pássaros da mesma espécie, em todas as épocas e países, armam seus ninhos *da mesma maneira* – nisto vemos *a força do instinto*. Os homens, *em épocas e lugares diferentes*, constroem suas casas *de formas distintas* – aqui percebemos *a influência da razão e do costume*. Uma inferência semelhante poderia ser desenvolvida ao se comparar o *instinto de geração* e a *instituição* da propriedade.²⁰³

²⁰¹ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 185.

²⁰² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 60.

²⁰³ *Idem, ibidem*, p. 61. Grifos nossos.

A necessidade da justiça é universal, ela surge em todo lugar porque a sua finalidade (o bem-estar do conjunto dos indivíduos, isto é, da sociedade) é em todo lugar a mesma.²⁰⁴ Em todos os lugares se constroem casas, mas o modo como se dispõem portas, janelas, tetos, etc., isso varia de região para região: construir abrigo é um instinto simples e básico, adaptá-lo segundo seu ambiente é obra da razão e do costume. Assim também em relação à justiça: seu surgimento é natural para o homem, mas o fato de a justiça se institucionalizar em um *sistema* de regras obrigatórias e de formas diferentes em diferentes países e regiões, isso decorre da razão²⁰⁵ e dos costumes. Quando perguntamos pelo sentimento ou senso que nos leva a aprovar os atos justos, devemos levar precisamente isso em conta. Dessa forma, uma vez que as regras da justiça estão em vigor “é o espírito público – um motivo para agir de acordo com o interesse comum – que nos motiva a cumpri-las. Esse motivo está mais próximo da benevolência do que do *self-interest*”.²⁰⁶ Dado isto, e como a questão aqui não é o motivo *original* da justiça e sim a causa do sentimento que, em qualquer nação ou país, leva os indivíduos a aprovarem os atos e os caracteres justos, a resposta deve ser necessariamente esta: tal sentimento tem sua fonte na reflexão sobre a tendência da justiça em promover a utilidade pública e nos costumes que levam os povos a considerar correto e comum (natural) esse mesmo raciocínio elementar. Assim, tanto a causa original da justiça como o seu mérito (em qualquer época) se vinculam à utilidade pública: a justiça surge porque é útil, e desenvolvemos um senso de justiça porque compreendemos tal utilidade.

5.7 A SISTEMATICIDADE DA JUSTIÇA

No Apêndice III da IPM Hume retoma brevemente o tema da justiça. Há nessa parte uma importante distinção: de um lado, *as virtudes sociais de caráter benevolente e humanitário*, de outro, a

²⁰⁴ “Por maior que seja a variedade das leis dos Estados, deve-se reconhecer que elas concordam de forma bastante regular em seus traços gerais, pois os propósitos que elas visam são em toda parte exatamente similares” HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 61.

²⁰⁵ É esse viés da virtude da justiça que Hume chamava, no TNH, de *artificial*. Voltaremos a tratar da distinção entre *natural* e *artificial* mais adiante.

²⁰⁶ “[...] it is public-spiritedness – a motive to act in the common interest – that motive us to abide by the rules. This motive is more like benevolence than self-interest” (BEAUCHAMP, Tom L. *Editor’s introduction*, in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, págs. 37-38). Tradução nossa.

*justiça e a fidelidade.*²⁰⁷ Consideraremos agora a diferença entre aquelas virtudes e a justiça (na qual a fidelidade está inclusa). O ponto central é a sistematicidade da justiça frente ao particularismo das outras virtudes sociais. Observemos a seguinte tabela:

| Justiça | Outras virtudes sociais (benevolência e suas subdivisões) |
|--|---|
| Exerce influência de forma <i>mediata</i> , via reflexão | Exercem influência de forma <i>imediate</i> , via instinto |
| Visa resultados com base na cooperação, imitação e exemplos dos demais | Visam o simples objeto que mobiliza a ação (o bem da pessoa a quem se estima) |
| A ação é praticada supondo-se que a maioria das outras pessoas também a praticam | A ação é praticada isoladamente, sem nada se pressupor sobre o comportamento alheio |
| Envolve reflexão sobre as consequências das ações em relação aos outros | A ação não implica levar todos os outros em consideração, mas apenas a pessoa beneficiada |
| É útil em geral, mas não necessariamente nos casos particulares: um ato isolado pode ser injusto | São úteis em todos os casos particulares |
| Importa o todo, a generalidade do sistema: o benefício resultante decorre desse sistema global | Importa apenas a individualidade do agente: o benefício resulta de cada ato individual isolado |
| Exemplo da abóbada: nesta, cada pedra individual, por si só, cai ao solo, mas a estrutura integral "se sustenta pelo arranjo e apoio mútuo de sua partes correspondentes" ²⁰⁸ | Exemplo do muro: assim como cada pedra acrescentada contribui para erguer o muro, assim também cada ato virtuoso isolado e individual aumenta o bem-estar geral |

Tabela 6

²⁰⁷ Essa diferença já está presente no TNH, ainda que de uma forma menos detalhada. Cf. TNH, Livro III, Parte III, Seção I, § 12.

²⁰⁸ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 60.

As ações benévolas são praticadas ‘individualmente’, sem referência ao conjunto da sociedade, à cooperação e ou às regras destas. Um pai ajuda um filho que está em apuros instintivamente, e não porque uma instituição social assim o exige; João é generoso com seu amigo não porque exista uma obrigação institucionalizada quanto a isso, mas simplesmente porque ele próprio, João, se importa com o amigo e se sente bem em ajudá-lo; Paulo doa certa quantia de dinheiro a um orfanato, mas não pensa que só deveria fazê-lo se todos os outros também o fizessem, etc.

As ações justas, por outro lado, se enquadram dentro de um sistema social de comportamento, o que significa que estão vinculadas a certos critérios de cooperação social, de publicidade e de obrigação legal. *Cooperação social*, pois a justiça só se mantém quando a maioria das pessoas a acatam. Se isso não ocorre, a justiça deixa de existir. O maior número possível de membros da sociedade deve colaborar para o bom funcionamento do sistema: quanto maior esse número, mas justa a sociedade, e vice-versa. A *publicidade* é outro critério fundamental: vamos supor que nos encontramos em certa sociedade e que quando voltamos nossos olhos aos seus membros tudo o que vemos são pessoas cometendo atos desonestos – assim, cedo ou tarde concluiremos que devemos fazer o mesmo, pois quem deseja ser ovelha em terra de lobos? As ações de um indivíduo, sejam justas ou injustas, servem de *exemplo* para todos os outros. Estamos num *sistema* de cooperação social, o que significa que temos uma espécie de acordo tácito que nos obriga a fazer a nossa parte. Quando voluntariamente falhamos nisso, os outros também se sentem no direito de fazê-lo.²⁰⁹ A *obrigação legal*, por sua vez, tem que ver com as regras *gerais* da justiça, que funcionam de forma a beneficiar o sistema da justiça *in toto*, mas nem sempre alcançando todos os casos, visto que “é-lhes impossível evitar todas as dificuldades particulares ou fazer com que *cada um* dos casos individuais resulte em consequências benéficas”.²¹⁰ As regras da justiça são voltadas à promoção do bem *geral* da sociedade, sua função é de utilidade pública e, ainda que em certas situações de aplicabilidade particular dessas leis possam ocorrer injustiças, isso não significa que, por isso, a pessoa lesada esteja desobrigada diante delas, pois se todos julgassem dessa forma o sistema ruiria.²¹¹

²⁰⁹ Cf. item 3, subitem 3.2 e item, subitem 4.10.

²¹⁰ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 200. Grifos nossos.

²¹¹ É precisamente esse viés *formal* que John Rawls critica na doutrina utilitarista da justiça. Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, capítulo 1, § 5.

5.8 VIRTUDE NATURAL OU ARTIFICIAL?

A distinção entre virtudes naturais e artificiais, que estava presente no TNH, foi abandonada por Hume na IPM. No Apêndice III desta última obra há uma curta passagem onde encontramos algumas observações a esse respeito.

O amor a si mesmo, a benevolência, a razão, a prudência são naturais ao homem: dadas as condições próprias de sua espécie (aspectos psicofisiológicos) e as condições do seu meio ambiente, foi *necessário* que ele desenvolvesse tais qualidades. Nesse mesmo sentido, também a justiça é natural²¹², pois também ela surgiu a partir de uma necessidade tipicamente humana, a necessidade de ordem, de paz e de certo nível de bem-estar.

Retomando a perspectiva do TNH, Hume também afirma que podemos antepor o termo natural seja a *milagroso* (sobrenatural), seja a *inusitado* (raro) ou ainda a *artificial* (planejado). Nos dois primeiros sentidos é evidente que da justiça pode ser dito que ela é natural, porquanto sua existência não constitui nenhum milagre, nem é tampouco uma raridade sobre a terra: a existência de sistemas de justiça é algo comum entre os homens. Já no que toca à contraposição entre natural e *artificial*, Hume escreve que a propriedade e a justiça “pressupõem razão, previsão, desígnio e uma união social e confederação entre os seres humanos”²¹³ e que tais artifícios impedem, portanto, que *nesse sentido* a justiça seja considerada natural. Seria a mesma posição do TNH, se não houvesse dois poréns: tal registro está numa simples nota de rodapé, a qual, além disso, ainda termina nesses termos: “Todas essas disputas, porém, são meramente verbais”.²¹⁴ Dado isto, podemos então perguntar: qual seria a razão de Hume agora não dar maior importância a uma distinção que no TNH era sempre enfatizada?

Ao nosso ver há algumas explicações possíveis: i) levando em conta o que Hume escreveu na citação supracitada, e tomando também em consideração o título do Apêndice IV (*Of some verbal disputes*), é possível inferir que a distinção natural-artificial talvez tenha sido considerada por Hume como mais uma de suas posições que, defendidas minuciosamente no TNH, contribuiu para tornar abstrusa a sua a teoria moral, donde a opção do autor por deixá-la de lado; ii) o abandono da

²¹² Aqui *natural* significa ‘que é produzido necessariamente pela natureza humana’, ou ‘aquilo que se apresenta em conformidade com a natureza humana’.

²¹³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 203.

²¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 204.

distinção não altera, substantivamente, a teoria moral.²¹⁵ As funções das paixões e da razão continuam as mesmas, e a justiça ainda é entendida, de qualquer forma, como o resultado de um *plano* geral decorrente de *convenções* humanas²¹⁶, posto que o uso do termo “artificial” agora seja evitado; iii) a classificação quádrupla das virtudes (úteis aos outros ou ao agente, agradável aos outros ou ao agente) substitui, em certo sentido, a distinção natural-artificial. Hume enfatiza o viés mais simples e intuitivo da primeira: certamente é bem mais fácil compreendermos que, por exemplo, a justiça é uma ‘virtude social’, que é ‘útil aos outros’, que ‘assegura o bem-estar geral’, do que entender como ela pode ser uma ‘virtude artificial que surge naturalmente’ e cujo senso é ‘simultaneamente natural e artificial’. Em síntese, o principal motivo de Hume ter abandonado a distinção ‘natural-artificial’ para as virtudes parece ser o caráter abstruso e demasiado complexo dessa dupla definição, o que, por sua vez, é precisamente o tipo de dificuldade que o autor se dispôs a evitar na IPM.

Assim, em relação a esta última obra de Hume, acreditamos ter destacado os pontos que se vinculam, de uma forma ou outra, à nossa temática. Podemos agora retomar nossa questão central – *que motivos as pessoas podem ter para obedecer às leis de um sistema juspolítico?* – e respondê-la, simultaneamente, a partir de duas perspectivas distintas, seja a do *Tratado*, seja a da *Investigação*. Os dados que temos, de ambas as obras, hão de ser suficientes para respondermos a questão acima a partir daquilo que Hume afirma acerca tanto do senso de justiça como da correspondente motivação moral.

²¹⁵ “Hume abandons the language of natural and artificial virtues in EPM [na *Investigação*], but part of his reason for making this distinction remains” (BEAUCHAMP, Tom L. *Editor’s introduction*, in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 35).

²¹⁶ “Se ‘convenção’ quer dizer um sentimento de interesse comum, um sentimento que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o leva, em colaboração com outros, a estabelecer um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública, deve-se confessar que, neste sentido, a justiça surge das convenções humanas” (HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 201). E ainda, nas palavras de Beauchamp: “Justice is, em effect, Hume’s term for the virtue of following the rules and institutions that society creates to thwart the elements of the wolf and serpent in our nature” (BEAUCHAMP, Tom L. *Editor’s introduction*, in: HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998, p. 35).

6 MOTIVAÇÃO MORAL E SENSO DE JUSTIÇA

Analisamos os principais argumentos da concepção moral humeana, seja no TNH, seja na *Investigação*. Do *Tratado*, sendo obra mais extensa e complexa, examinamos também, com certa minúcia, os temas do *senso de justiça* e da sua respectiva *motivação moral*. Da IPM apresentamos as teses morais básicas e a relação que os dois principais tópicos dessa obra – o critério da utilidade e o princípio de humanidade – têm com a justiça e a simpatia. Acreditamos ser isto suficiente para o que desenvolveremos neste item: a consideração paralela das duas obras citadas, focada, em primeiro lugar na questão da motivação moral, e, posteriormente, no tema do senso de justiça. Com isso poderemos finalmente responder a questão que inicialmente colocamos: como pode ser *moralmente* explicada a obediência a um sistema juspolítico? Começaremos buscando demonstrar se em Hume esse nível da obediência está vinculado ou contraposto aos outros dois níveis que mencionamos na introdução, quais sejam, o da *coação* e o do *self-interest* negociado.

6.1 TRÊS MOTIVAÇÕES POSSÍVEIS

Retomando o que dissemos na introdução, podemos explicar a nossa obediência a um sistema juspolítico²¹⁷ a partir de três perspectivas: i) *obedecemos principalmente porque somos coagidos a isso pela força da lei*; ii) *obedecemos antes de tudo porque estamos individualmente interessados nas vantagens dessa obediência*; iii) *obedecemos em primeiro lugar porque consideramos justo e correto o cumprimento das leis*.²¹⁸ Consideremos agora a teoria humeana em relação a cada um desses níveis de obediência, buscando apontar as características *motivacionais* dos indivíduos a quem as leis se aplicam.

²¹⁷ Por *sistema juspolítico* entendemos aqui um Estado cujas leis atribuem a seus membros certos direitos e deveres, tanto políticos como jurídicos.

²¹⁸ Essa distinção que fazemos aqui entre os *três níveis da obediência* deve ser entendida apenas *metodologicamente*, pois é evidente que no âmbito da empiria ou do mundo dos fatos esses três níveis estão totalmente intercalados e dificilmente poderíamos considerá-los isoladamente uns dos outros. Como já apontamos na introdução, até mesmo em teoria trata-se de uma distinção problemática: o máximo que podemos fazer é averiguar qual dos três níveis (*supondo-se* que há apenas três) um filósofo que desenvolva um sistema ético ou político (ou ético-político) vai *priorizar*, pois é evidente que nenhuma teoria da obediência a um sistema juspolítico pode ignorar qualquer um desses fatores, seja o poder civil (coação), seja o interesse do indivíduo que obedece, seja a moral (ainda que se trate de considerá-la um mero produto do poder político, como em Hobbes).

6.1.1 O medo

Tomemos o primeiro nível e o analisemos sob o viés da motivação: poderia Hume concordar com a tese de que a principal razão que temos para obedecer às leis é o medo que temos das consequências da desobediência?

Segundo esse ponto de vista, se a força das leis civis fosse por algum motivo suprimida, imediatamente a sociedade cairia numa condição de anarquia generalizada, se converteria num ‘estado de natureza’ tal qual aquele descrito por Hobbes, por exemplo. Ora, se assim for, isso significa que nossas tendências naturais são basicamente negativas e anti-sociais: egoísmo, violência, rapacidade, cobiça, insensatez seriam as características principais e mais fortes da natureza humana.

Entretanto, é evidente que essa não é a visão de Hume. Para ele o homem é naturalmente um ser que se inclina à sociabilidade (a qual principia nos núcleos familiares), um ser cuja generosidade limitada e capacidade natural para simpatizar com seus semelhantes acaba por levá-lo à instauração da justiça e a sua aprovação moral. Na IPM a questão da bondade natural do homem passa mesmo a ser fortemente enfatizada por Hume, como vimos quando tratamos do princípio humanitário. Segundo tal princípio “uma preocupação benevolente pelos demais está difundida em maior ou menor grau entre todos os seres humanos, e é em todos a mesma”.²¹⁹ O sentimento humanitário é uma característica da natureza humana, e é esse sentimento que, dada essa universalidade, está na base das distinções morais.²²⁰

Por outro lado, se partimos do pressuposto de uma natureza humana com fortes tendências anti-sociais, então precisaremos justificar um sistema juspolítico forte e impositivo, cujo poder de coação logre conter os impulsos anárquicos do ser humano. Ora, como o ponto de partida de Hume é outro, isto é, o de uma natureza humana com certas tendências sociáveis e humanitárias, então o corolário, para a teoria da obrigação, será igualmente diferente: “o governo é uma mera invenção humana no interesse da sociedade; quando a tirania do governante contraria esse interesse, suprime a obrigação natural da obediência”.²²¹

²¹⁹ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 161.

²²⁰ No TNH esse mesmo papel cabia apenas ao princípio da simpatia. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

²²¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 592.

Além disso, como a obrigação natural é a fonte da obrigação moral, esta cessa quando aquela cessa. Dessa forma, o medo das consequências da desobediência não é, para Hume, o motivo primeiro do nosso respeito às leis, e, *ipso facto*, para ele tampouco se justifica que um sistema juspolítico possa exigir obediência incondicional por parte dos governados.

6.1.2 O *self-interest*

Vejamos agora a segunda hipótese que levantamos sobre a obediência: acataríamos as leis antes de tudo porque vemos nisso vantagem *pessoal*? Nosso principal e mais forte motivo para endossarmos as leis seria o *self-interest*? Certamente as respostas a essas questões dependem de como definimos “interesse próprio”. Para problematizar a questão vamos partir aqui da seguinte definição: *o interesse próprio ou self-interest implica que tomamos decisões e agimos tendo em vista principalmente a nossa vantagem pessoal ou particular*. Assim sendo, tal interesse não implica levar os outros em consideração e, por isso mesmo, a sua realização *pode* ocorrer inclusive em detrimento dos demais indivíduos. Essa concepção de interesse também está vinculada à eficácia do poder político: o que fala mais forte é nosso bem pessoal, por isso obedecemos quando a lei nos obriga imediata e diretamente, e tendemos a desobedecer a cada vez que surge uma oportunidade de obtermos algum proveito próprio com a infração. O que nos move é apenas o cálculo da maior vantagem pessoal possível dada cada circunstância. Assim sendo, o *self-interest* é um desejo que pode se realizar à revelia da moral ou mesmo contra ela.²²² Vejamos se isso tem algo que ver com o sujeito da teoria humeana.

²²² Pensamos o *self-interest* aqui quase da mesma forma que Cícero Araújo o aponta em Hirschman: “Como nos mostrou Albert Hirschman, o termo ‘interesse’ ou ‘interesse próprio’ (*self-interest*, como aparece com frequência no contexto britânico) é amplamente empregado durante o século XVIII para identificar um impulso da natureza humana que, embora *moralmente neutro* ou *emprestando muito poucos méritos aos indivíduos*, graças a uma afortunada combinação de circunstâncias é tido como de grande utilidade social, particularmente nas atividades econômicas” (ARAÚJO, Cícero. *As virtudes do interesse próprio*. Lua Nova. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 38, p. 77-95, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451996000200005&script=sci_arttext>. Acesso em 26 jan 2011, p. 1). Grifos nossos. A referida obra de Hirschman é esta: HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses*: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Record, 2002. A nossa definição difere um pouco desta no que toca aos *efeitos* do *self-interest*: vemos tais consequências antes como negativas que positivas. O interesse pessoal não é proveitoso em relação ao interesse público, mas tende a contrariá-lo.

Vimos que no TNH há dois momentos distintos da obrigação à justiça: o natural e o moral. A obrigação moral é posterior à natural e tem princípios distintos. Quando a sociedade é ainda de dimensões reduzidas não há uma obrigação propriamente moral em relação à justiça: o móbil que faz os indivíduos respeitarem as regras que surgiram paulatinamente com a convenção é o interesse próprio regulado pela convenção, o qual se identifica com o interesse público.²²³ Os homens são levados à convenção porque acabam percebendo que sua generosidade limitada (parcialidade em relação aos seus) e a situação dos bens materiais (certa escassez e instabilidade de posse) torna a sua situação cada vez mais precária e insatisfatória. No seio familiar e no contato social eles aprenderam que a vida em grupo é vantajosa em termos de ordem, eficiência e segurança, e como o que já conquistaram nesse terreno está agora em risco, eles acabam adotando as regras da convenção a fim de assegurarem os seus interesses, isto é, as condições de uma vida mais ordenada, agradável e segura. Tais interesses básicos são os mesmos em todos os indivíduos. A diferença principal está no modo de satisfação dos interesses: *antes* da convenção há desarmonia e oposição entre eles, *após* a convenção há um arranjo que os compatibiliza: cada interesse próprio tem agora a possibilidade de ser satisfeito de forma ordenada, em harmonia com os outros.

Assim, quando a convenção começa a dar seus frutos, ainda na sociedade de dimensões reduzidas, todos percebem que cada indivíduo, ao fazer sua parte, gera benefícios a si próprio e ao grupo, e vice-versa: quando alguém é desonesto, os outros rapidamente percebem que aquele indivíduo está agindo de forma imprópria e indevida (e é também essa condição de fácil publicidade das ações que impede as pessoas de serem injustas: todos sabem que os atos desonestos serão facilmente notados). Nesse contexto, portanto, ainda não existe uma oposição entre *self-interest* e interesse público, mas sim uma *identificação* entre esse dois âmbitos. Nesse caso a obediência de fato tem sua única razão na vantagem pessoal, é esse o motivo que move a todos.²²⁴ Contudo, aqui estamos ainda num mundo social principiante (e hipotético). Hume leva em conta tal situação apenas metodologicamente, porque quer explicar a

²²³ Aqui o motivo “é o interesse: a justiça é respeitada porque de sua observação depende a preservação da sociedade, e esta é do interesse de cada um. Cada um respeita a justiça, tendo como motivo seu próprio interesse. Mas *o interesse pessoal coincide com o interesse público, confunde-se com ele*, dada sua universalidade, quanto à preservação da sociedade em geral” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, págs. 70 e 71). Grifos nossos.

²²⁴ Cf. TNH, Livro III, Parte II, Seções II e VIII.

origem da justiça. A natureza humana é, em essência, sempre a mesma, mas algumas de suas reações variam conforme o meio, logo, devemos perguntar agora como reage o indivíduo *interessado* no contexto das sociedades maiores e mais desenvolvidas.

No *Tratado*, Hume raciocina da seguinte forma. Em teoria, sabemos que é de nosso interesse ficar do lado das leis, que a ordem social é útil e necessária, e que precisa ser mantida se quisermos viver em paz e perseguirmos nossos objetivos. Mas na prática por vezes pode ser diferente: uma grande vantagem presente pode nos levar a violar as leis. Contudo, esse nosso interesse presente, embora nos cegue quanto ao real valor da ordem social, não tem o mesmo efeito, em nós, quando consideramos as ações *alheais*: quando os outros violam as leis e cometem atos desonestos, tais ações nos parecem sempre como inapropriadas e condenáveis, “como altamente prejudiciais a nosso próprio interesse, ou ao menos ao interesse público, de que participamos por simpatia”.²²⁵ Nesta parte do *Tratado* (Livro III, Parte II, Seção VIII) Hume está considerando o vínculo entre a obrigação natural e a obrigação moral no nível da obediência política. Ora, podemos contatar que esse é exatamente o mesmo vínculo que já vimos existir no âmbito da justiça. Retomemos o argumento. Verificamos que na sociedade desenvolvida a ideia de bem geral é mais obscura e o *status* sistêmico da justiça já não é tão óbvio quando o era na sociedade pequena e primeva.²²⁶ Na sociedade ampla é maior a possibilidade de que os indivíduos negligenciem o cumprimento das leis. Entretanto – diz Hume – mesmo que possamos perder de vista o interesse que temos no distante benefício geral da justiça – cegados que estamos pelo interesse pessoal imediato e próximo – não esquecemos nunca a injustiça de que somos vítimas e tampouco a injustiça em geral, pois nesse caso, i) não há um desejo contrário para nos desviar a atenção²²⁷, e, ii) sentimos a injustiça como algo que é prejudicial a “todas as pessoas que se aproximam do

²²⁵ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 585. Ter simpatia pelo *interesse público* significa ter simpatia pelos *interesses dos outros*. Cf. item 4, subitem 4.7.

²²⁶ A imaginação é muito mais influenciada por aquilo que está próximo, e vice-versa: “quanto mais gerais e universais nossas ideias, menos influência têm sobre a imaginação” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 460).

²²⁷ Esquecemos do interesse público por causa da força do interesse próprio (há uma oposição, nesse caso, entre ambos), mas não esquecemos da injustiça em geral por causa da injustiça para conosco (aqui não há oposição, mas antes uma identificação, via simpatia, entre esse dois níveis, isto é, entre nosso sentimento enquanto vítimas de atos desonestos e os sentimentos dos outros na mesma situação).

culpado de tê-la cometido. Participamos, por simpatia, do desprazer dessas pessoas”.²²⁸ Ora, um sentimento de desprazer decorrente das ações humanas é o que, de um ponto de vista geral, chamamos de *vício*, assim como um sentimento oposto, na mesma condição, é denominado *virtude*. Por isso mesmo, chamamos de *imorais* aquelas ações que são contrárias à lei civil e à justiça, assim como chamamos de *virtuosas* as ações opostas. Podemos observar que o princípio da simpatia tem papel fundamental aqui: é ele que nos propicia uma abertura aos sentimentos alheios – sem tal abertura a injustiça alheia sequer nos afetaria.²²⁹

Contudo, como já vimos, a simpatia é, a princípio, parcial²³⁰ (devido à natural generosidade *limitada* dos homens) e ela não teria nenhuma função moral se tal parcialidade não pudesse ser corrigida. É essa correção que nos possibilita assumir aquele ponto de vista geral e imparcial (do espectador ideal), que deve necessariamente estar na base dos juízos morais, visto que a generalidade e a imparcialidade são sempre condições *sine quibus non* das avaliações morais. Dessa forma, o valor moral do interesse público nos é acessível por meio do princípio da simpatia: mesmo em casos em que nossos interesses pessoais não estão envolvidos, somos capazes de julgar os atos alheios como morais ou imorais, dado que sentimos por comunicação o desagrado e o bem-estar alheios e que efetivamente temos a capacidade de avaliar os caracteres de forma *geral* e desinteressada. Assim sendo, resulta que na sociedade maior simplesmente não podemos considerar a questão do *self-interest* como algo *à parte* da moral: só podemos satisfazer nossos interesses *em sociedade*, em meio aos outros, e as nossas relações com os outros implicam necessariamente os sentimentos morais e a simpatia que os torna possíveis.²³¹ *Temos* que levar os interesses alheios em

²²⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 539.

²²⁹ Como explica Monteiro (1975, p. 69), aqui o efeito da simpatia é na verdade duplo: S observa que R foi desonesto com K e, via simpatia, sente o desprazer de K. Mas não apenas isso, pois quando o próprio S é injusto com alguém (A) e tal injustiça foi observada por um terceiro (T), este sente o desprazer de A, e S, por sua vez, sente *também* o desprazer de T, de modo que S sente em si mesmo os maus efeitos de seu próprio ato desonesto.

²³⁰ “Symphatetic feelings are more intense when communicated by persons spatially near to us than from persons that are placed at a distance, and are more intense when communicated from friends than from strangers” (BRAND, Walter. *Hume's theory of moral judgment: a study in the unity of a treatise of human nature*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992, p. 118).

²³¹ “Por meio da simpatia se produz um ponto de vista comum a mim e a outro, uma primeira porta de saída de nós mesmos, que constitui a base da moralidade” (LIMONGI, Maria Isabel. *Sociabilidade e moralidade*: Hume leitor de Mandeville. *Kriterion*, vol. 44, n. 108, Belo Horizonte, jul/dec 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2003000200006&script=sci_arttext#sup2>. Acesso em 28 set 2010, p. IV).

consideração, e não podemos evitar julgá-los a partir de um ponto de vista distinto daquele que diz respeito ao nosso interesse pessoal *isolado*. Isso é válido seja no *Tratado*, seja na *Investigação*. Nesta última obra, Hume registra que “dada a inevitável simpatia que acompanha toda concepção de felicidade ou miséria humanas”²³², é impossível que o homem “seja totalmente indiferente ao bem-estar ou mal-estar de seus semelhantes”.²³³ Ao passo que no TNH podemos ler o que se segue acerca desse mesmo processo simpático: “sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita a simpatia”.²³⁴ Além disso, devemos ainda levar em conta que o interesse próprio, para Hume, é antes de tudo uma paixão que se regula a si mesma por meio de um procedimento geral e público (a convenção), e não meramente um cálculo racional que cada indivíduo realiza de modo egoístico e isolado.²³⁵

Vimos que no estágio da obrigação natural o *self-interest* é efetivamente um motivo para a ação dos indivíduos, pois nesse caso cada qual acata as regras da justiça por causa de seu próprio interesse. Ora, a razão não pode levar à ação, são apenas as paixões e os sentimentos que têm tal função, logo, o *self-interest* não pode ser algo apenas racional ou calculista. A razão identifica os objetos de apreço e mostra os meios de alcançá-los, mas o que *move* o indivíduo em direção a tais objetos é uma paixão, a paixão elementar do prazer ou do bem-estar pessoal, e é essa paixão, socialmente regulada, que constitui a motivação do interesse próprio. Na sociedade desenvolvida o *self-interest* continua movendo os indivíduos, a única diferença, em relação ao estágio da obrigação natural, é que agora esse interesse é também *moralmente* regulado. Retomemos agora a nossa questão: nosso principal e mais forte motivo para endossarmos as leis seria o *self-interest*? A resposta de Hume, dada a nossa definição de interesse

²³² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 88.

²³³ *Idem, ibidem*, p. 98.

²³⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 352.

²³⁵ “Não há uma só paixão [...] capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, tal alteração deve necessariamente ocorrer à menor reflexão, pois é evidente que a paixão se satisfaz muito melhor se a contermos que se a deixarmos agir livremente; preservando a sociedade favorecemos muito mais a aquisição de bens que quando reduzidos à condição solitária e desolada que deve se seguir à violência e a uma permissividade generalizada” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 532).

próprio como um desejo que pode se realizar com prejuízo da moral, é negativa. E isso por duas razões: i) a ideia que o próprio Hume faz do interesse próprio é muito menos ligada ao egoísmo interesseiro e calculista; ii) a motivação do *self-interest*, na sociedade mais complexa, não pode ser compreendida à parte da moral, mas deve ser explicada juntamente com certos princípios morais. Assim, é por esse viés que devemos agora considerar a questão da obediência: acatamos as leis antes de tudo porque temos um senso moral de justiça e porque estamos moralmente motivados a isso? Vejamos.

6.1.3 A moral

Segundo Hume, os homens necessariamente buscam seus próprios interesses e, por isso mesmo, estes constituem a motivação básica e primeira de seus atos. Contudo, essa motivação em si mesma não é moral, mas natural e instintiva. Em geral as pessoas buscam o que lhes dá prazer, assim como evitam tudo aquilo que lhes causa desagrado. Esse é o motivo original de *todas* as suas ações, seja qual for o âmbito (negócios, política, moral, religião, ciência, etc.).²³⁶ É nesse sentido que Hume fala em *self-interest*. Em si mesmo esse interesse não pode ser julgado moral nem imoral: ele é simplesmente uma característica inerente da natureza humana. O que pode ser chamado de moral ou de imoral são os caracteres e as ações que prejudicam o funcionamento do sistema juspolítico. A moralidade é *geral e pública*, e os atos dos indivíduos só têm significado moral porque são avaliados a partir desse todo, desse *ethos* organizado. Poderíamos afirmar que enquanto o interesse é *natural*, a moral é *artificial*. Mas tal explicação não seria completamente satisfatória, pois não apenas o interesse próprio continua natural na sociedade maior e desenvolvida, como também a moral não é *de todo* artificial: ela o é unicamente enquanto sistema que influencia a conduta, isto é, enquanto certos artifícios (como a política e a educação), servem como fatores de motivação para os indivíduos, mas não o é na medida em que só pôde surgir entre os homens porque suas raízes

²³⁶ “O impulso em direção à sociabilidade, descrito pela teoria política, tem como fundamento necessário as tendências definidas pela teoria das paixões. E a tese central desta última é que toda ação humana, sem exceção, é determinada exclusivamente pela paixão (ou afeição), e fundamentalmente por uma delas: o desejo. Como para Freud, também para Hume o comportamento humano é governado por um ‘princípio de prazer’. Todo fato que não apresenta um ‘sinal’ agradável ou desagradável é indiferente, não afetando, portanto, em nada as ações dos homens” (MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 40).

encontram solo fértil na natureza humana²³⁷, e nesse sentido ela é natural. No TNH, quando Hume pergunta pelo motivo *primeiro e geral* do surgimento da justiça, isto é, por aquele motivo natural que preexiste à convenção e que ao mesmo tempo corresponda ao viés geral ou sistêmico da justiça, uma das opções que ele recusa é a de que tal motivo seria o *amor-próprio* ou a *preocupação com nosso interesse privado*.

Ora, por que o *self-interest* não pode constituir essa causa primeira, visto que ele é uma paixão presente em todos os homens, e, portanto, geral e comum? A resposta está no contexto em que a pergunta é feita: Hume está considerando os efeitos do amor-próprio numa hipotética situação primeva, *antes* da convenção. Aqui o interesse de cada qual é livre e não restringido por nada exceto pelo seu próprio impulso e pela arbitrariedade alheia (lei do mais forte). Assim, cada interesse está isolado²³⁸ e em conflito com todos os outros. O conflito, por sua vez, tem duas fontes, uma externa (bens materiais relativamente escassez e de posse instável) e outra interna (a característica do amor-próprio, i.é., a generosidade limitada dos homens). É esse *conjunto geral* de circunstâncias que dá origem, necessariamente, à justiça *qua* sistema, e não apenas a generalidade do interesse próprio, a qual nesse caso é mera soma de desejos díspares e naturalmente inconciliáveis entre si. Por isso, dada a necessidade dessa conciliação, a convenção paulatinamente se afirma, e surge então a obrigação natural à justiça: cada qual percebe que ela é útil a si mesmo e aos outros, cada qual percebe que ela é um eficaz arranjo dos interesses, um esquema conveniente. Mas a sociedade cresce e isso se perde: o bem público agora tende a ser esquecido em prol do bem particular. Contudo, aqui entra em ação o princípio da simpatia²³⁹, que não nos deixa esquecer o desprazer que resulta dos atos desonestos. Não obstante, ainda que o

²³⁷ Essa é mais uma razão porque Hume deve ter resolvido abandonar a distinção entre natural e artificial: talvez ele temesse que seus leitores interpretassem os dois âmbitos como completamente diferentes e desvinculados entre si. E para Hume, a rigor, tudo é natural: o artificial é apenas uma continuidade sinuosa do natural. Nenhum artifício pode surgir sem que haja na natureza humana, desde sempre, uma propensão para ele. Tudo é explicável em termos de inclinações humanas básicas. Ao nosso ver, o grande problema da antropologia filosófica de Hume é seu otimismo: se considerarmos a sua concepção de natureza humana e a de Hobbes, por exemplo, e então pararmos para considerar toda a série de horrores cometidos nas principais guerras do século XX (as atrocidades do nazismo, do fascismo, do stalinismo, etc.), não seríamos levados a crer que Hobbes estava mais próximo da verdade sobre a natureza do homem? O que muitas vezes a história nos mostra parece contrariar a visão humeana.

²³⁸ “Isolado” num círculo de familiares e amigos, bem entendido, e não num *indivíduo*.

²³⁹ Pois é preciso outra fonte para dar origem aos juízos morais, visto que o interesse é parcial e instável, e tais juízos precisam ser imparciais e estáveis.

princípio da simpatia tenha “força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”²⁴⁰, ele *por si só* é insuficiente para controlar as paixões, e, portanto, quando o que está em questão é a motivação moral dos atos justos, devemos considerá-la juntamente com outros três fatores que servem de auxílio à simpatia: o *artifício político*, a *educação* e o *apeço pela própria reputação*. Esses quatro fatores da motivação moral (os três citados e a simpatia), aparecem como tais no *Tratado*, conforme vimos no subitem 4.10. Mas outra questão agora se impõe: esses mesmos motivos continuam válidos na *Investigação*? Ou Hume teria talvez excluído alguns, ou acrescentado outros? É o que veremos a seguir.

Começemos pela simpatia. Conforme vimos no subitem 5.5, a simpatia está presente também na IPM. Todavia, há algumas diferenças em relação ao modo como ela é entendida nesta obra e como ela é considerada no TNH. Primeiramente, na *Investigação* a simpatia deixa de ser destacada como a principal fonte da nossa aprovação moral à justiça: essa ênfase Hume agora atribui ao *princípio humanitário*. Na Conclusão do Livro III do *Tratado* podemos ler que “a justiça é aprovada por uma única razão, ou seja, porque tem uma tendência a trazer o bem público; e o bem público ser-nos-ia indiferente se a simpatia não criasse em nós um interesse por ele”.²⁴¹ A simpatia, uma vez corrigida a sua parcialidade pelo ponto de vista do espectador ideal (um ponto de vista geral e não-particular) nos possibilita levar os interesses dos outros em consideração de uma forma não interessada, isto é, moral. Logo, ela está na base do nosso senso de justiça. Na IPM, por outro lado, Hume defende que “a utilidade pública é a *única* origem da justiça e [...] as reflexões sobre as consequências benéficas dessa virtude são a *única* fundação de seu mérito”.²⁴² E na Conclusão dessa mesma obra o autor sintetiza aquilo que está na base desse conceito de utilidade quando diz que podemos reduzir “o prazer que provém da perspectiva de utilidade aos *sentimentos de humanidade*”.²⁴³ Dessa forma, tanto no *Tratado* como na *Investigação* Hume afirma que a

²⁴⁰ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 540.

²⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 657.

²⁴² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 35. Grifos do autor.

²⁴³ *Idem, ibidem*, p. 162. Grifos nossos. A citação completa é “Vamos supor que abraçamos uma hipótese errônea quando reduzimos o prazer que provém da perspectiva de utilidade aos sentimentos de humanidade e simpatia”. O termo ‘simpatia’ aqui é usado como sinônimo de *solidariedade* ou *humanidade* e, portanto, não se trata, nesse caso, do princípio que transmite sentimentos. Voltaremos a essa questão logo adiante.

justiça nos agrada porque ela é socialmente útil, mas enquanto que na primeira obra ele afirma que na base do nosso sentimento de aprovação à utilidade está a simpatia, na IPM essa base é entendida como o sentimento humanitário. Não obstante, isso não significa que agora a tese de que a simpatia tem uma função essencial no processo moral deixou de ser válida, pois, a simpatia *enquanto princípio transmissor de sentimentos* está necessariamente vinculada ao sentimento humanitário.²⁴⁴ Assim sendo, cabe a questão: visto que na *Investigação* a utilidade da justiça tem sua razão de ser no sentimento humanitário, e tendo em conta que uma das condições da existência desse mesmo sentimento é o princípio da simpatia, por que então Hume destacou aquele sentimento em vez deste princípio? Ao nosso ver, a principal razão disso está no caráter mais ligeiro e simples que o autor desejou imprimir à *Investigação*: a simpatia enquanto princípio psicofisiológico tem certamente uma *função* moral, mas em si mesma ela é uma tese de antropologia filosófica (que contém elementos de psicologia, antropologia e epistemologia). Se Hume fosse destacar a simpatia ao invés da *humanidade* (como fizera no *Tratado*), ele não poderia fazê-lo senão de uma forma demorada, minuciosa e complexa, que é precisamente o tipo de análise que ele queria evitar na *Investigação*.

Uma segunda diferença em relação ao *Tratado* está no próprio uso do termo *sympathy*: na IPM ele tem ao menos dois sentidos distintos, como já referimos: há várias passagens em que Hume usa o termo com o significado de princípio psicofisiológico transmissor de sentimentos²⁴⁵; outras vezes, porém, a simpatia é entendida como sinônimo de solidariedade.²⁴⁶ Como se não bastasse, há ainda alguns casos em que o termo pode simplesmente ser lido em *ambos* os sentidos ao mesmo tempo.²⁴⁷ Essa ambiguidade não está presente no TNH, obra na qual invariavelmente podemos identificar *sympatia* com *princípio transmissor de sentimentos* e muito dificilmente com *solidariedade*.

Assim sendo, podemos agora colocar a seguinte questão: a simpatia é efetivamente um motivo moral para a ação conforme à

²⁴⁴ Conforme demonstramos no subitem 5.5. O que é útil *em geral* só nos agrada porque somos capazes, seja de experimentar sentimentos de humanidade, seja de simpatizar com (receber por comunicação) os sentimentos dos outros. Na base do nosso apreço pelo que é útil não está apenas o princípio humanitário, mas também o princípio da simpatia. Cf. IPM, Seção V, Parte II, §§ 18 a 47.

²⁴⁵ Exemplos ao longo da obra: Seção V, §§ 23, 26, 29, 35, 37, 38, 41 e 43; Seção VI, § 1; Seção VII, §§ 1, 2, 21 e 26.

²⁴⁶ Exemplos: Seção III, § 14; Seção V, §§ 20, 34, 42 e 45; Seção VI, § 3 e nota 26; Seção VII, § 29; Conclusão § 12; Apêndice II, nota 60.

²⁴⁷ Exemplos: Seção II, § 5; Seção V, § 42; Conclusão, § 11; Apêndice III, § 2.

justiça? A nossa resposta é: sim, ela o é, e em todos os casos. A simpatia enquanto princípio gera sentimentos de aprovação e de reprovação morais. Tais sentimentos, uma vez corrigidos de sua parcialidade (via ponto de vista do espectador imparcial) se tornam juízos morais. Estes, devido à força dos costumes, geram sentimentos e paixões correspondentes, que, por sua vez, nos impelem à ação. Em outros termos: a moral certamente leva à ação; a simpatia, enquanto possibilita o surgimento de sentimentos morais, é parte constitutiva da moral; logo, a simpatia leva à ação.²⁴⁸

No que toca à educação, podemos ler na Seção V da IPM que ela “tem uma poderosa influência, na proporção em que pode frequentemente ampliar ou diminuir, além de sua medida natural, os sentimentos de aprovação e desagrado”.²⁴⁹ Tal é possível porque para Hume a educação é “construída quase sobre o mesmo fundamento que o de nossa experiência ou de nossos raciocínios de causas e efeitos, ou seja, o costume e a repetição”.²⁵⁰ A incansável repetição acerca do valor positivo de certos padrões de comportamento e normas de conduta é inculcada nas pessoas, desde sua infância, pelos seus pais, professores e mestres, e também por meio de livros, métodos escolares, religião, etc. Isso se deve à força de influência da crença, conforme Hume explica no *Tratado*. O processo é o seguinte.

O princípio motivador básico da natureza humana é a percepção do prazer e da dor: buscamos o primeiro, fugimos da segunda. Tais percepções, contudo, aparecem para nós de duas formas: como *impressões*, e como *ideias*. As primeiras *sempre* influenciam a vontade e nos motivam à ação, mas com as segundas isso nem sempre ocorre: a mente humana é repleta de imagens muito instáveis e diversas, e se ela “fosse movida por cada vã concepção desse tipo, jamais gozaria de um momento sequer de paz e tranquilidade”.²⁵¹ Assim, nem toda ideia de prazer ou dor pode ativar a vontade (aquelas decorrentes de ficções e fantasias, por exemplo). Por outro lado, as ideias de objetos em cuja existência (atual ou possível) *acreditamos*, essas produzem sobre a

²⁴⁸ No que se refere à simpatia enquanto sentimento benévolo (como por vezes ela aparece na IPM), identificamo-la com o princípio humanitário, e, portanto, não a consideramos senão enquanto na forma desse mesmo princípio.

²⁴⁹ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 77.

²⁵⁰ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 148. O termo “educação” deve ser entendido aqui num sentido amplo, abrangendo ao mesmo tempo tudo aquilo que se aprende na família, na escola e na vida social.

²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 149.

vontade os mesmos efeitos que as impressões que afetam os sentidos. Este é então o efeito da crença: *colocar as ideias no mesmo nível das impressões no que toca à influência sobre as paixões*. As impressões são fortes e vivazes, por isso influenciam nosso querer e nossas ações – as ideias que têm esse mesmo efeito, portanto, contém força e vivacidade semelhante.

Mas que ideias são essas? São aquelas que se caracterizam por serem sempre *repetidas*, que nos *habitamos* a considerar comuns e corretas, naturais e sensatas. O hábito e o costume agem sobre a nossa imaginação, e nos acostumamos a crer em certas ideias que nos movem à ação do dia-a-dia. É precisamente este o caso da educação: ela é um fator de motivação moral porque *acreditamos* em certas normas morais que nos são passadas desde a infância pelos nossos pais, parentes, professores ou outras pessoas cujos conselhos e recomendações acatamos.²⁵² Essa é perspectiva que Hume toma no *Tratado*, e nada há, na *Investigação*, que demonstre uma posição contrária a esta.

Passemos agora à questão do fator político como fonte de motivação moral. Na Seção V da *Investigação*, ao desenvolver suas considerações acerca da utilidade das virtudes sociais, Hume aproveita para criticar certos pensadores céticos que defendem a tese segundo a qual *todas* as distinções morais têm origem em apenas dois fatores: a educação e a ‘arte dos políticos’. A política e a educação são artifícios que foram criados para conter ou domesticar o animal feroz, egoísta e violento que é o homem. Este, em estado natural, não possui *nenhuma* inclinação à moral, a qual surge unicamente da sociedade e de seus artifícios de persuasão.

Hume diz que isso só é *parcialmente* correto. É verdade que a educação e o fator político geram padrões morais e fortalecem nosso senso de dever. Mas não é verdade que tal senso tenha nesses artifícios sua *única* fonte. Há ainda outra causa: a *predisposição natural* do homem à moral. Hume repete aqui a mesma posição que defendeu no TNH. No caso dos políticos, por exemplo, ele escreve nesta última obra que o máximo que eles podem e conseguem fazer é “*estender os sentimentos naturais para além de seus limites originais; mas a natureza ainda tem de fornecer a matéria-prima, dando-nos alguma noção das distinções morais*”.²⁵³ Comparemos tais palavras com aquelas

²⁵² Cf. TNH, Livro I, Parte III, Seção IX.

²⁵³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 541. Grifos nossos.

da IPM (citadas acima) sobre a educação, a qual “*tem uma poderosa influência, na proporção em que pode frequentemente ampliar ou diminuir, além de sua medida natural, os sentimentos de aprovação e desagrado*”.²⁵⁴ Em ambos os casos, o processo é o mesmo: um fator “artificial” (a educação, a arte política) cuja função é *ampliar* ou *distender* certos sentimentos *naturais*. Como dissemos antes, em Hume o moral e o artificial são uma *continuidade* do natural, e não o seu oposto. A sociedade, a justiça, a política se desenvolvem de acordo com o molde da natureza humana, visto que surgem em decorrência de necessidades humanas.

O discurso político frequentemente se reveste de tons éticos ou morais, e termos como *honroso, vergonhoso, digno, infame, nobre, desprezível, corrupto, estimável*, etc., são usados por líderes de quaisquer épocas. Embora a forma varie, os significados de tais termos são os mesmos em todos os idiomas. Isso faz parte da semântica universal da moral, que é algo que não foi inventado por políticos: estes sempre são minorias, e seus discursos têm de se adaptar ao tom da maioria e não o inverso. Se a linguagem moral fosse uma invenção dos políticos, ela já não seria *moral*, pois careceria da universalidade. Ninguém lhe daria ouvidos, porque não a compreenderiam. E esse artifício político discursivo estaria condenado *ab initio*. Novamente: o discurso político deve se adaptar à moral *já existente*, e não gerar, a partir de si, a linguagem moral: nesse caso o particular (a política) não engendra o universal (a moral) porque tal universal é uma das condições de sua existência (a inteligibilidade do discurso).

Por outro lado, mesmo que as pessoas entendam os discursos políticos de viés moral, o que pode levá-las a *agir de acordo* com tais elóquios? A resposta de Hume, na IPM, é esta: o indivíduo é motivado porque o discurso lhe agrada, e o discurso lhe agrada porque aquilo que o orador defende (o bem-estar geral) é desejado também pelo ouvinte. Vimos acima (item 5, subitem 5.5) que na base desse apreço pela utilidade das virtudes sociais estão tanto a simpatia como o princípio de humanidade. Por ora é suficiente que tomemos o processo político como um dos fatores da motivação moral, dadas as explicações acima acerca da predisposição natural dos indivíduos à moral. No *Tratado* vimos que na base dessa predisposição estava a simpatia. Na *Investigação*, todavia, Hume afirma que é o princípio humanitário que aí se encontra. De outra parte, aquele mesmo princípio motivacional que vimos quando tratamos

²⁵⁴ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 77. Grifos nossos.

da educação, também é válido em relação à política: os costumes morais atuam sobre a imaginação, o que resulta na formação de crenças, cuja força de influência sobre as paixões, por sua vez, conduz os indivíduos à ação.

Finalmente, consideremos agora aquela fonte de motivação moral que Hume chama de *love of fame*, ou nosso desejo por *a reputation in the world*. No *Tratado*, como vimos, tal sentimento estava ligado à simpatia. Quando agimos de forma imoral, isto é, quando nossos atos nos tornam publicamente mal-vistos, nós sentimos o desagrado e o desprazer das pessoas que nos reprovam, e vice-versa: quando nossas ações nos trazem honra e louvor, igualmente sentimos esse orgulho e contentamento que as pessoas sentem quando nos julgam, e, por isso mesmo, desejamos ter uma boa reputação. Vejamos se essa mesma posição é mantida por Hume na *Investigação*. Na Conclusão desta obra, podemos ler o que se segue sobre esse tema.

Outro princípio da nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam. Esse constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude. [...] Aqui está a mais perfeita moralidade que se conhece; aqui se manifesta a força de muitas simpatias”.²⁵⁵

Como se vê, a importância desse fator motivacional continua presente na IPM. E o mesmo pode ser dito do seu vínculo com a simpatia: desejamos ser reconhecidos por nosso procedimento justo e honesto, porque o efeito desse comportamento retorna para nós. No

²⁵⁵ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, págs. 161-162.

mais, o que é preciso também levar em conta é que tal sentimento não pode ser confundido com algum tipo de vaidade ou de presunção – não se trata de um sentimento exclusivamente voltado para fora, que busca unicamente a aprovação alheia, o que autorizaria a conduta de um hipócrita – o apreço pela reputação aqui em questão é mais que isso, visto que inclui também certo senso de autocrítica: não devemos apenas *aparentar* virtude, mas *sermos* virtuosos, e, por isso mesmo, importa muito o sentimento da *própria* dignidade: podemos fingir que somos justos aos olhos dos outros, mas não podemos enganar a nós mesmos nesse sentido. Certamente o orgulho tem um papel ativo na manifestação desse sentimento, mas não devemos entendê-lo aqui no sentido negativo: orgulhoso é aquele indivíduo que se sente feliz consigo mesmo porque é estimado e admirado por todos em virtude de suas qualidades socialmente úteis.²⁵⁶

Dessa forma, os mesmos quatro motivos morais que vimos no TNH estão presentes também na *Investigação*. A simpatia, embora tenha perdido seu lugar de destaque como princípio primeiro da moral, continua tendo a importante função na transmissão de sentimentos e paixões. A educação, o fator político e o amor pela fama, ainda que ocupem um espaço bem menor no contexto da IPM, tampouco deixam de ser lembrados. Dado isto, acreditamos que a nossa defesa dos quatro motivos morais que constavam no *Tratado* não encontra contradição nas teses morais da *Investigação*.

Assim, a resposta àquela questão que propusemos acima – *acatamos as leis antes de tudo porque temos um senso moral de justiça e porque estamos moralmente motivados a isso?* – está parcialmente respondida: para Hume a resposta é afirmativa, e a motivação moral da obediência às leis de um sistema juspolítico pode decorrer daqueles quatro fatores supracitados (simpatia, educação, processo político e apreço pela reputação). Ainda resta examinar o senso de justiça, o que faremos buscando trazer à luz o significado de sua ligação seja com a simpatia, seja com outros dois conceitos centrais da *Investigação*, a saber: o princípio da utilidade e o sentimento humanitário.

Por ora, todavia, podemos sintetizar na seguinte tabela o que apresentamos nos três últimos subitens:

²⁵⁶ “[...] certamente nada nos é mais útil, na condução de nossa vida, que um grau apropriado de orgulho, que nos torna conscientes de nosso próprio mérito e nos dá confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 636).

| Causa e efeitos → Níveis ou categorias da obediência ↓ | Motivação dos indivíduos | Aspecto principal do sistema juspolítico | Para o <i>éthos</i> , implica que |
|--|---|--|---|
| Nível 1 | Medo | Deve ter poder máximo | O poder político se sobrepõe à moral e aos interesses pessoais |
| Nível 2 | <i>Self-interest</i> (egoístico) | Deve servir ao interesse individual | A moral e o poder político estão a serviço do interesse próprio |
| Nível 3 | Motivação moral (<i>Simpatia, educação, fator político e apreço pela própria reputação</i>) | Deve ser moralmente útil, ou seja, deve promover o bem geral | A moral regula o poder político e o <i>self-interest</i> |

Tabela 7

Consideremos o nível 1. Nele a moral é apenas uma extensão do poder político e não um critério para ele. E o interesse pessoal deve se adaptar rigorosamente ao sistema juspolítico, logo, sua liberdade é muito limitada. No nível 2, contudo, o indivíduo é a instância máxima: sua liberdade deve se impor quase a qualquer preço, mesmo *contra* o sistema – tal indivíduo quer o máximo de liberdade para buscar seu interesse particular, o que significa que ele deseja que a instituição governamental seja mínima, tanto no grau de seu poder como no alcance das suas funções. O sistema deve estar a serviço do indivíduo. E a moral é quase sempre meramente *formal*, um discurso vazio que os indivíduos têm sempre nos lábios, mas que na prática é algo que não hesitam em deixar de lado sempre que o *self-interest* fale mais alto.

O nível 3 é aquele em que acreditamos poder situar a teoria de Hume. Aqui se acredita muito mais na potencialidade e nos efeitos da moral: dada a simpatia e o princípio humanitário, Hume crê que a nossa tendência às ações morais é forte, e que, por isso mesmo, tais tendências são capazes de redirecionar o interesse próprio para que este se realize

num bom caminho. Aqui também o poder político é visto como algo que pode ser moralmente julgado: um governo é bom quando promove o interesse geral, e é mau quando deixa de fazê-lo. Nesse último caso pode até mesmo ser rejeitado e destituído pelos governados.²⁵⁷

6.2 O SENSO DE JUSTIÇA

Como vimos no subitem 5.5, há um novo princípio moral na *Investigação*: aquele que Hume chama de *sentimento humanitário*. Também vimos que a função desse princípio deve ser considerada conjuntamente com o critério da utilidade e o princípio da simpatia. Demonstraremos agora que é possível vincular os dois primeiros conceitos – *humanidade* e *utilidade* – à nossa interpretação do senso de justiça (tal qual a desenvolvemos nos itens 3 e 4).

No fim do subitem 5.4 havíamos sintetizado a nossa consideração sobre a utilidade (na IPM) em quatro premissas: i) *apreciamos as virtudes sociais em decorrência de sua utilidade*; ii) *apreciamos-nas naturalmente, porque a sua utilidade nos agrada naturalmente*; iii) *apreciamos-nas não só em nosso próprio interesse, mas também quando elas são úteis aos outros*; iv) *logo, os interesses dos outros não nos são completamente indiferentes*.

Podemos agora acrescentar mais duas premissas, que vinculam a utilidade ao sentimento humanitário e à simpatia: v) *os interesses dos outros nos importam porque temos um sentimento natural de humanidade, o qual nos leva para além do self-interest*; vi) *somos capazes de ver os interesses alheios como um conjunto de interesses – o interesse público – dados os efeitos da simpatia corrigida pelo ponto de vista do espectador imparcial*.

Dado isto, o primeiro ponto então é este: o que é essa *utilidade* que nos agrada? Hume a define como “uma tendência à obtenção de certo fim”.²⁵⁸ Tendência de que? Dos caracteres e ações humanas. E para que fim? Para o bem-estar, o prazer, a realização de uma existência mais completa e agradável – tal tendência equivale ao desejo pelo conjunto de bens (do corpo, do espírito, da posse) que torna a vida mais satisfatória –. A utilidade é, portanto, *uma inclinação pelo próprio bem*. Ora, em que consiste essa inclinação? Primeiramente, devemos admitir que é uma inclinação humana *natural*: é da natureza do homem o desejo

²⁵⁷ Cf. TNH, Livro III, Parte II, Seções VIII, IX e X.

²⁵⁸ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 84.

pelo seu próprio bem. É esse desejo, em conjunção com certas circunstâncias, que deu origem à sociedade. Tal desejo, portanto, é *anterior* à sociedade: esta é apenas um *meio* para realizá-lo mais satisfatoriamente. Em segundo lugar, na medida em que lança o homem em busca do seu próprio bem, essa inclinação é também uma paixão que leva o homem à ação. E como o homem não é apenas paixão e afeto, mas também entendimento e razão, então, nessa busca, ele acaba por instaurar a convenção social, da qual surge a justiça enquanto sistema, bem como a instituição política. A partir daí, e dados os efeitos da vida social, outros dois componentes da natureza humana passam também a atuar: o princípio da simpatia e o sentimento humanitário. Ambos são universais e estão presentes, em algum grau, em cada indivíduo; ambos são fontes de sentimentos morais na medida em que permitem ao homem ir além de seus interesses particulares e atingir a generalidade própria da moral.²⁵⁹ A diferença básica é que a simpatia não é um sentimento moral positivo, como a *humanidade*: ela apenas *transmite* sentimentos, sejam estes bons ou maus, louváveis ou condenáveis.²⁶⁰ A simpatia, enquanto princípio psicofisiológico próprio da natureza humana, nos permite sentir prazer ou dor, alegria ou tristeza, amor ou ódio, orgulho ou apatia – ela não nos leva *necessariamente* rumo ao bem moral, como é o caso do princípio humanitário.

Segundo ponto: a utilidade, isto é, a inclinação pelo próprio bem, é *moral*? A resposta é: isso depende do contexto social. Inicialmente, na sociedade principiante, a utilidade é apenas pragmática, mas depois, quando a sociedade se expande, a utilidade ou inclinação pelo próprio bem se torna moral. Nesse caso último caso tal inclinação não é outra senão aquela do *self-interest moralmente regulado*. Ora, o que possibilita tal regulação senão a ação conjunta dos princípios da simpatia e da humanidade, da política, da educação e do apreço à reputação? O senso de justiça é o resultado de todos esses princípios e fatores. O processo de sua formação é o seguinte.

I) Todos os homens desejam naturalmente o seu próprio bem-estar; ii) esse desejo ou inclinação, dadas certas circunstâncias internas e externas, levam os indivíduos à ação; iii) tal ação funda o sistema juspolítico; iv) o desejo de bem-estar agora está pragmaticamente regulado (no TNH, nível da obrigação natural); v) o sistema foi criado

²⁵⁹ Por isso mesmo, tanto um como outro pode ser considerado a fonte *primeira* dos juízos morais. No TNH Hume atribui esse posto à simpatia, na IPM, ao princípio humanitário.

²⁶⁰ “Symphy is to be understood as a disposition we have to feel what others are feeling; it is not a particular feeling itself” (STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 197).

em conformidade com as características sociáveis da natureza humana, sendo as principais delas a simpatia e a humanidade; vi) por isso mesmo, esse sistema possibilita o desenvolvimento e a eficácia dessas características; vii) sendo características naturais, universais e sociáveis, elas engendram a moral; viii) o desejo de bem-estar agora está também moralmente regulado (no TNH, nível da obrigação moral): é esse o sentido moral da utilidade, o qual se traduz, nos indivíduos, num senso de justiça ou de dever.

Podemos agora retomar a tabela do subitem 4.10 – que ilustrava a formação e a estrutura do senso de justiça conforme as vimos no *Tratado* – e reconstruí-la da seguinte forma:

| Fator determinante → Momento ↓ | Artifício | Simpatia (<i>qua</i> princípio) | Princípio humanitário | Utilidade (inclinação pelo próprio bem) |
|--|--|--|--|---|
| Da obrigação natural (sociedade de dimensões reduzidas) | B (Fator ativo) a convenção já instituiu as três regras básicas da justiça, cuja obediência influencia agora o <i>éthos</i> da comunidade. | C (Fator inativo) a simpatia existe, mas não tem aqui uma função determinante para a estabilidade da justiça. | X (<i>Fator inativo</i>) <i>está presente, mas ainda não tem função social generalizada (moral)</i> | W (<i>Fator ativo</i>) <i>o interesse de cada um se identifica diretamente com o interesse de todos: os indivíduos têm um senso de utilidade pragmático e objetivo</i> |
| Da obrigação moral (sociedade maior e mais desenvolvida) | E (Fator ativo) está decisivamente presente, seja na forma de B, seja na forma de três motivos morais: artifício dos políticos, educação e apreço pela própria reputação. | F (Fator ativo) está presente seja enquanto acesso à moral (percepção dos sentimentos alheios) seja enquanto motivação moral (determinante de comportamento que atua em associação com G e com os três motivos de E). | G (Fator ativo) está presente: é fonte de juízos e sentimentos morais e atua em conjunto com E e F | H (Fator ativo) o <i>self-interest</i> moralmente regulado: os indivíduos têm um senso <i>moral</i> de utilidade e compreendem o valor do interesse público por causa da ação conjunta de E, F e G. Tal compreensão é o senso de justiça |

Tabela 8

Uma explicação final. Os dois quadros que estão em itálico na tabela (X e W) receberam tal ênfase porque se trata de algo que o próprio Hume não teoriza na IPM, visto que nessa obra ele deixa de lado

a distinção entre obrigação natural e obrigação moral. Os dois quadros ilustram apenas como *poderiam* ser compreendidos o princípio humanitário e o critério da utilidade no nível da obrigação natural. A situação em X é particularmente problemática, visto que no TNH Hume afirma com todas as letras que “não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”.²⁶¹ Ora, isso é exatamente o oposto do que o filósofo defende na IPM, na qual a tese de que “há em nossa natureza princípios humanitários ou de consideração pelos outros”²⁶² é incansavelmente repetida.

Uma solução possível talvez seja a seguinte. O princípio humanitário é ao mesmo tempo natural (próprio da natureza humana) e artificial (desenvolvido pelos costumes e práticas sociais). Assim, como ele é influenciado pelo meio, na sociedade primitiva e inicial ele não seria outra coisa que aquela *benevolência limitada* que Hume tanto destacava no TNH. Na sociedade maior, dotada de uma grau de influência mais forte, essa generosidade se transforma então no *sentimento humanitário* tal qual é descrito na IPM. É uma hipótese, não de todo satisfatória, certamente, visto que dificilmente encontramos respaldo para ela no próprio texto de Hume. De resto, esse problema não nos toca diretamente aqui: estivemos interessados sobretudo no senso de justiça tal qual ele se apresenta na sociedade já desenvolvida.

Podemos fechar este item então com a seguinte síntese das considerações precedentes: 1) há três motivos possíveis para explicarmos a obediência a um sistema juspolítico: o medo, o *self-interest* negociado e a moral; 2) um desses motivos há de ser prioritário em relação aos outros dois; 3) no caso da teoria humeana, esse motivo principal é a moral; 4) a explicação da motivação moral de Hume na IPM *não contradiz* a sua explicação equivalente do TNH: os mesmos motivos morais estão presentes em ambas as obras, quais sejam, a simpatia, o fator político, a educação e o apreço pela própria reputação; 5) a diferença básica entre as duas obras está em outros dois pontos: i) a simpatia deixou de ser o princípio moral fundamental, sendo substituída pelo princípio humanitário e, além disso, desdobrou-se, de forma ambígua, em dois conceitos diferentes; ii) o senso de justiça, que no

²⁶¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 521.

²⁶² HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 84.

TNH podia ser entendido como um senso simultaneamente “natural” e “artificial”, agora é explicado por meio do critério moral da utilidade, o qual tem sua base ao mesmo tempo no princípio da simpatia, no sentimento humanitário e nos motivos morais supracitados.

7 CONCLUSÃO

A resposta de Hume à pergunta sobre qual é o *principal* motivo que pode levar os indivíduos a obedecerem a um sistema de leis, é, portanto, de cunho moral. O poder político não pode se sobrepor àquilo que os indivíduos julgam moralmente bom ou mau; e o *self-interest* desses mesmos indivíduos é, por assim dizer, *esclarecido*, e não meramente egoístico: as pessoas *sentem* e *sabem* que a justiça é necessária, benéfica e útil a todos e a cada um – esse é o seu senso de justiça –. Elas o sentem por meio da *sympathy* e da sua natural *humanidade*: ambas dão acesso aos sentimentos alheios – a simpatia faz com que cada qual experimente o prazer e a dor do outro, e o sentimento humanitário promove em cada indivíduo, em maior ou menor grau, a tendência à solidariedade. Elas o sabem devido ao ponto de vista do espectador imparcial, o qual se manifesta na própria linguagem (geral e não-particular) em que se compreendem e expressam os juízos morais. Junte-se a isso os reforços morais da educação, do processo político e do apreço à própria reputação e teremos uma noção do grande poder de influência dos costumes morais no âmbito de cada comunidade juspolítica. Essa é a visão de Hume.

Cabe agora a pergunta: podemos realmente concordar com todos esses argumentos morais? Alguns dos seus conceitos parecem, à primeira vista, algo frágeis, principalmente o apreço pela própria reputação e o fator político enquanto motivação moral.

Por exemplo, alguém poderia argumentar da seguinte forma. *O love of fame, tal como o entende Hume, é sem dúvida um sentimento que guia o modus vivendi de alguns indivíduos, mas não da maioria das pessoas. Esse é um sentimento por demais exigente e refinado, que não é comum encontrarmos, o que o próprio Hume parece admitir quando diz que esse amor pela fama representa a “mais perfeita moralidade que se conhece”.*²⁶³ *Naturalmente, não é o caso de se dizer que as pessoas em geral não se importam com a opinião alheia, que o fato de sermos julgados pelos outros não influencia nossas ações: é evidente que isso ocorre. Mesmo um mafioso ou um político corrupto tudo fará para ser visto como uma pessoa honesta e de boas intenções. Mas o que pode ser questionado é que a opinião alheia sirva como baliza moral para a maioria dos indivíduos. Aqui talvez Hume superestime o efeito da*

²⁶³ HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995, p. 162.

simpatia e sobreestime a capacidade humana para a hipocrisia. As pessoas realmente querem parecer virtuosas, honestas e dignas, mas isso não significa que por trás dessa aparência haja realmente virtude e honestidade. Podemos obter todas as recompensas merecidas por uma pessoa virtuosa sem sermos realmente virtuosos, mas apenas mantendo as aparências.

Todavia, a isso Hume talvez pudesse responder como se segue. Aquele que assim se expressa não compreende corretamente nem a natureza humana, nem a ação do princípio da simpatia. Sobre a natureza humana, é preciso admitir que é próprio do homem desejar o prazer e fugir da dor.²⁶⁴ Dado isto, e levando em conta o efeito da simpatia – toda má ação retorna àquele que a pratica na forma de um sentimento de desgosto que lhe é transmitido pelas vítimas ou por terceiros – é natural que, sempre que possível, os indivíduos evitem os atos desonestos e imorais. A hipocrisia hiper-habilidosa acima referida é uma exceção: os desonestos, em sua maior parte, são conhecidos como tais.²⁶⁵ O ‘amor pela fama’ não significa nem mera vaidade, nem um ideal impraticável: não é vaidade porque está vinculado ao julgamento alheio (via simpatia) e portanto não pode ser meramente “aparência”, mas envolve levar em conta uma opinião pública, geral, moral. E não é um *ideal* porque todo indivíduo o experimenta – ainda que em diferentes graus – enquanto pessoa sociável e passível de ser afetada (novamente via simpatia) pelos julgamentos alheios.

Outra objeção poderia ser talvez direcionada à política como fonte de motivação moral. *A política não parece ter todo o peso de influência moral que lhe atribui Hume. Quem realmente leva a sério o discurso dos políticos exceto aquela minoria de pessoas que está de algum modo vinculada à política profissional? Quando não há uma identificação forte entre política e moral (como havia entre os povos antigos, por exemplo), a maior parte das pessoas pode realmente ter um respeito moral pelos mandatários políticos? Os súditos da época de Hume realmente obedeciam aos seus reis porque os consideravam moralmente justos? Acaso hoje a maioria dos cidadãos de uma*

²⁶⁴ Mesmo os masoquistas, na verdade, buscam o prazer: por alguma curiosa inversão psicológica, a dor é sentida por eles como uma espécie de prazer.

²⁶⁵ Como escreve Emerson: “Nada pode permanecer secreto no mundo civilizado. A sociedade é um baile de máscaras onde cada um dissimula seu caráter real, e o revela dissimulando-o. Se um homem deseja esconder o que traz, aqueles que o encontram sabem que esconde alguma coisa, e de ordinário sabem o que é” (EMERSON, Ralph Waldo. *A conduta para a vida*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003, p. 142).

democracia obedece àquilo que lhes ordena seus dirigentes porque os julgam moralmente corretos? Em ambos os casos a resposta é negativa: as pessoas raramente têm tal grau de consideração pelos dirigentes políticos, e, por isso mesmo, sua influência nos costumes morais é mínima ou irrisória.

Entretanto, podemos dizer que, do ponto de vista do argumento de Hume, essa objeção na verdade não se aplica. Não se trata de respeito ou consideração moral à *pessoa* do líder político, mas do efeito dos artifícios políticos em geral. Dentre esses artifícios, um dos principais – senão o principal – é o discurso político de cunho moralizante. O argumento é simples: todo mandatário, que não seja um tirano ou déspota, é obrigado, *em seu próprio interesse*, a louvar a lei, a ordem, a justiça, a moral, os bons costumes, e condenar os seus opostos. A sua permanência no poder e a sua facilidade para governar dependem disso.²⁶⁶ Nunca se viu um líder político que, efetivamente no poder, pregasse a anarquia, a desobediência e a desordem moral ao seu próprio povo. Mas a questão aqui vai além disso: qual é o grau de influência de tais discursos? Podemos admitir que não é pouca, uma vez que desde os tempos dos gregos até hoje o tom é sempre o mesmo e incansavelmente repetido. Se tomarmos os discursos políticos de maior fama histórica, de Péricles e Cícero a Benjamin Constant e Abraham Lincoln, veremos que há neles um núcleo moral comum de ideal de cidadania e dedicação à causa pública, ainda que tal ideal seja expresso em tons distintos. O fator político real e empírico, por mais que se pretenda teoricamente considerá-lo à parte da ética, está na verdade indissociavelmente vinculado a ela: é a própria linguagem da política que o prova. Era nisso, provavelmente, que Hume pensava quando considerou o papel da política na motivação moral.

No que se refere aos outros conceitos morais de Hume – a utilidade como critério moral, a *sympathy*, o princípio humanitário e a educação enquanto motivo moral, acreditamos, de nossa parte, que são extremamente coerentes e sólidos, filosoficamente falando, de tal forma que, se pretendêssemos criticá-los de forma consistente (e não meramente *en passant*), disso resultaria outra pesquisa não menor que esta. Os argumentos humeanos em torno da simpatia e do princípio

²⁶⁶ Podemos ver aí uma das razões de a honra ser tão prezada nas monarquias, como demonstrou Montesquieu no seu *Espírito das Leis*: o poder de um rei certamente depende mais desse tipo de incentivo moral que o poder de um líder eleito por um curto período. O atual sistema democrático eletivo é talvez o exato oposto das monarquias de que falava Montesquieu: quem, para se manter no poder, precisa *menos* dos discursos morais do que os atuais ministros, presidentes, senadores e deputados?

humanitário, por exemplo, ultrapassam o campo da moral e entram no âmbito da antropologia filosófica. São duas teses meticolosas, de grande complexidade (especialmente a da simpatia) que não tentamos aprofundar ou questionar aqui, pois isso fugiria do nosso tema e certamente tornaria este trabalho prolixo.

Em relação à utilidade, como vimos, ela deve ser considerada juntamente ao princípio da simpatia e ao sentimento humanitário: são estes que a tornam um critério *moral*. Por isso não podemos criticá-la ou recusá-la isoladamente *nesse sentido*. Só poderíamos problematizá-la enquanto inclinação natural humana (o princípio do prazer de que fala Monteiro), mas, além disso só ser possível no *Tratado* e não na IPM (visto que nesta última obra Hume não considera a *naturalidade* da utilidade senão de passagem), isso resultaria num desvio desnecessário na nossa pesquisa. Por fim, sobre a educação como motivo moral, pouco há a dizer: se a educação (em sentido amplo) não é um motivo moral, então o que poderia sê-lo? Se a moral leva à ação (como negá-lo, uma vez que efetivamente agimos como base em juízos morais?) e se aprendemos a moral socialmente, não há meio mais óbvio e comum de motivação moral que a educação, fator socializante *par excellence*.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Cícero. **As virtudes do interesse próprio**. Lua Nova. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 38, p. 77-95, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451996000200005&script=sci_arttext>. Acesso em 26 jan 2011.
- AYER, A. J. **Hume**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- BECK, Lewis White. **Essays on Kant and Hume**. New Haven: Yale University, 1978.
- BRAND, Walter. **Hume's theory of moral judgment: a study in the unity of a treatise of human nature**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992.
- BRITO, A. N. **Hume e o universalismo na moral: por uma alternativa não kantiana**. Revista *Ethic@*, (UFSC), v. 7, n. 2, p. 126-136, dez 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/capa72.htm>>. Acesso em 27 jul 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DUNN, John; URMSON, J. O.; AYER, A. J. **The British empiricists**. Oxford: Oxford Univ Press, 1992.
- EMERSON, Ralph Waldo. **A conduta para a vida**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- GUIMARÃES, Lívia. (Org.). **Ensaio sobre Hume**. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade validade**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade validade**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses:** argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HUME, David. **A treatise of human nature.** New York: Oxford University Press, 1978.

_____. **An enquiry concerning the principles of morals.** Edited by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. **Enquiries:** concerning human understanding and concerning the principles of morals. Oxford: Clarendon, 1975.

_____. **Ensaios morais, políticos & literários.** Rio de Janeiro: Liberty Fund: Topbooks, 2004.

_____. **Ensaios políticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Essays moral, political and literary.** Indianápolis: Liberty Fund, 1985.

_____. **Four dissertations.** Bristol: Thoemmes, 1995.

_____. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

_____. **Uma investigação sobre os princípios da moral.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** São Paulo: Iluminuras, 2006.

KIRALY, Cesar. **Os limites da representação:** um ensaio desde a filosofia de David Hume. São Paulo: Giz Editorial, 2010.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **O contrato social ontem e hoje.** São Paulo: Cortez, 1993.

LIMONGI, Maria Isabel. **Sociabilidade e moralidade:** Hume leitor de Mandeville. *Kriterion*, vol. 44, n. 108, Belo Horizonte, jul/dec 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2003000200006&script=sci_arttext#sup2>. Acesso em 28 set 2010.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude:** um estudo em teoria moral. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

MACKIE, John Leslie. **Hume's moral theory.** London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

MONTEIRO, João Paulo. **Teoria, retórica, ideologia.** São Paulo: Ática, 1975.

NERI, Demetrio. **Filosofia moral:** manual introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NORTON, David Fate. **The Cambridge companion to Hume.** New York: Cambridge University Press, 1993.

PARIJS, Philippe van. **O que é uma sociedade justa?** São Paulo: Ática, 1997.

PINKER, Steven. **Tábula rasa:** a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

QUINTON, Anthony. **Hume.** São Paulo: UNESP, 1999.

RAWLS, John. **História da filosofia moral.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Lectures on the history of political philosophy.** Edited by Samuel Freeman. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007.

_____. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia moderna:** da revolução científica a Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

STIRN, François. **Compreender Aristóteles.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

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

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

TWEYMAN, Stanley. **David Hume:** critical assessments. London: Routledge, 1995.

VELASCO, Marina. **Hume, as paixões e a motivação.** Analytica, (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 33-62, 2002. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~mvelasco/Textos/Hume.%20As%20paix%EAe%20e%20a%20Motiva%87%C6o.pdf>>. Acesso em 11 fev 2011.