



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Fior Mota de Andrade

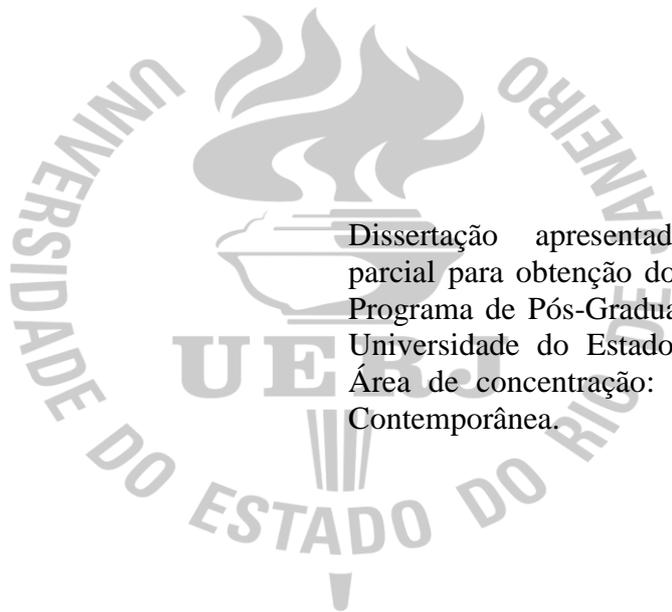
**Sentimentos morais e o conceito de justiça na filosofia moral de David
Hume**

Rio de Janeiro

2014

Pedro Fior Mota de Andrade

Sentimentos morais e o conceito de justiça na filosofia moral de David Hume



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H921s Andrade, Pedro Fior Mota de.
Sentimentos morais e o conceito de justiça na filosofia moral
de David Hume/ Pedro Fior Mota de Andrade. – 2014.
165 f.

Orientador: Marcelo de Araújo.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituição de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Ética – Teses. 3. Justiça
(Filosofia) – Teses. I. Araújo, Marcelo de. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDU 1(420)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Fior Mota de Andrade

Sentimentos morais e o conceito de justiça na filosofia moral de David Hume

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovada em 1º de setembro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Fábio Perin Shecaira

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Rio de Janeiro

2014

RESUMO

ANDRADE, P. F. M. *Sentimentos morais e o conceito de justiça na filosofia moral de David Hume*. 2014. 165 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta dissertação objetiva descrever e analisar criticamente o conceito de justiça no contexto da filosofia moral de David Hume. Com o propósito de fornecer uma explicação completa e consistente de sua teoria da justiça, pretende-se, em primeiro lugar, apresentar a teoria moral sentimentalista de Hume e explicar de que forma sua concepção de justiça se associa com os princípios fundamentais da moralidade. O primeiro capítulo da dissertação consiste, primeiramente, em uma breve exposição do problema do livre-arbítrio e do determinismo e, em segundo lugar, na apresentação da alternativa compatibilista de Hume. Conforme se pretende demonstrar ao longo deste capítulo, a estratégia da solução compatibilista de Hume deve necessariamente envolver a noção de sentimento moral, cujo conceito é central em seu sistema moral. Em seguida, no segundo capítulo, será examinada a teoria moral de Hume, a qual se estrutura em duas hipóteses principais: a tese negativa que contesta a ideia de que o fundamento da moralidade se baseie exclusivamente nas operações da razão (relações de ideias e questões de fato); e a tese positiva que afirma que a fonte da moralidade reside em nossas paixões, sentimentos e afetos de prazer e dor ao contemplarmos caracteres virtuosos e viciosos. O terceiro capítulo visa apresentar a teoria da justiça de Hume, objeto principal desta dissertação. A hipótese central que Hume sugere é que a virtude da justiça não é instintiva ou natural nos seres humanos. Ela é possível unicamente por intermédio de acordos, convenções e artifícios humanos motivados pelo auto-interesse. A tese de Hume é exatamente que a origem da justiça, enquanto uma convenção social, só pode ser explicada com base em dois fatores: a atuação dos sentimentos de nossa disposição interna e a circunstância externa caracterizada pela escassez relativa de bens materiais. Finalmente, o último capítulo desta dissertação visa discutir a teoria política de Hume com o propósito de complementar sua teoria da justiça. Hume defende que a justificação da instituição da autoridade soberana e dos deveres civis se funda nos mesmos princípios da convenção de justiça: eles também são artifícios criados exclusivamente para servir ao nosso próprio interesse.

Palavras-chave: Ética. Filosofia política. Sentimentalismo. Justiça. David Hume.

ABSTRACT

ANDRADE, P. F. M. *Moral sentiments and the concept of justice in David Hume's moral philosophy*. 2014. 165 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This dissertation aims to describe and critically analyze the concept of justice in the context of David Hume's moral philosophy. In order to provide a complete and consistent account of his theory of justice, I intend to present Hume's sentimentalist moral theory and explain how his conception of justice relates with the fundamental principles of morality. The first chapter of the dissertation consists, in first place, in a short exposition of the problem of free-will and determinism and, in second place, in a presentation of Hume's compatibilist alternative. As I intend to show throughout the chapter, the strategy of Hume's compatibilist solution should necessarily involve the notion of moral sentiment, whose concept is central in his moral system. Then, in the second chapter it will be examined Hume's moral theory, which is structured in two main hypotheses: the negative thesis that rejects the idea that the foundation of morality is based exclusively on the operations of reason (relations of ideas and matters of facts); and the positive thesis that affirms that the source of morality lies in our passions, sentiments and affections of pleasure and pain when we contemplate virtuous and vicious characters. The third chapter aims to present Hume's theory of justice, the main subject of this dissertation. The central hypothesis advanced by Hume is that the virtue of justice is not instinctive or natural in the human beings. It is only possible through human agreements, conventions and artifices motivated by self-interest. Hume's thesis is precisely that the origin of justice, as a social convention, can be only explained based on two factors: the operation of the sentiments of our internal disposition and the external circumstances of relative scarcity of material goods. Finally, the last chapter of this dissertation aims to discuss Hume's political theory in order to supplement his theory of justice. Hume claims that the justification of the institution of the sovereign authority and the civil obligations are grounded in the same principles held in the convention of justice: they are also artifices created solely to serve our own interests.

Keywords: Ethics. Political philosophy. Sentimentalism. Justice. David Hume.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	7
1	LIBERDADE, DETERMINISMO E SENTIMENTOS MORAIS.....	10
1.1	Problema do livre-arbítrio e o dilema do determinismo.....	10
1.2	Duas definições de liberdade.....	13
1.3	Causalidade e ideia de conexão necessária.....	20
1.4	Sentimentos morais e responsabilidade moral.....	26
1.5	O compatibilismo de Strawson.....	30
2	TEORIA DA MOTIVAÇÃO.....	34
2.1	Razão instrumental.....	34
2.2	Definição das paixões.....	38
2.3	Discernimento moral não é derivado da razão.....	46
2.3.1	<u>Distinções morais não são apreendidas por questões de fato.....</u>	46
2.3.2	<u>Distinções morais não são apreendidas por relações de ideias.....</u>	51
2.4	Discernimento moral é derivado dos sentimentos morais.....	55
2.4.1	<u>O conceito de virtude.....</u>	55
2.5	Interpretações cognitivistas e não-cognitivistas da filosofia moral de Hume.....	61
2.5.1	<u>Formulações cognitivistas da teoria da motivação de Hume.....</u>	61
2.5.2	<u>Formulação não-cognitivista da teoria da motivação de Hume.....</u>	67
3	TEORIA DA JUSTIÇA.....	71
3.1	Máxima da virtude.....	71
3.2	Mecanismo da simpatia nas virtudes naturais e suas diversas variantes.....	72
3.3	Justiça como virtude artificial.....	80
3.3.1	<u>Motivo natural da justiça.....</u>	80
3.3.2	<u>Condições necessárias e suficientes para a criação da convenção da justiça.....</u>	85
3.3.3	<u>Convenção da justiça.....</u>	91
3.4	Conteúdo das regras de justiça.....	98
3.4.1	<u>Regras de estabilidade das posses e de sua transferência recíproca mediante consentimento.....</u>	98
3.4.2	<u>Regra de obrigatoriedade das promessas.....</u>	102
3.5	Fonte de nosso sentido moral associado à virtude da justiça e origem de nossos	

	deveres naturais e morais.....	108
3.6	Interpretações referentes à motivação da virtude da justiça.....	115
3.7	Interpretações referentes à aprovação da virtude da justiça.....	123
4	TEORIA POLÍTICA.....	132
4.1	Origem do governo e do direito de autoridade.....	132
4.2	Dever de obediência civil e críticas às posições contratualistas clássicas.....	137
4.3	Dever de obediência civil e sua fundamentação no auto-interesse.....	144
4.4	Hume e o “contratualismo hipotético”.....	148
	CONCLUSÃO.....	154
	REFERÊNCIAS.....	156

INTRODUÇÃO

O conceito de justiça é um dos objetos de investigação mais importantes no âmbito da ética e da filosofia política em geral. A busca por uma definição precisa do conceito de justiça perpassa uma boa parte da história da filosofia moral. No tocante a esta dissertação, meu objetivo consiste na apresentação e discussão crítica da compreensão do filósofo escocês David Hume (1711-1776) acerca do conceito de justiça. Mais especificamente esta dissertação possui três propósitos principais: Em primeiro lugar, pretendo apresentar e analisar o entendimento de Hume sobre a natureza da justiça. Em segundo lugar, procuro situar seu particular posicionamento no contexto da filosofia moral dos séculos XVII e XVIII, e verificar em que medida sua compreensão difere da maior parte da tradição de filósofos com os quais Hume dialogava em seu tempo. Finalmente, em terceiro lugar, é também minha intenção discutir a repercussão e validade dos argumentos de Hume a respeito da natureza da justiça no debate entre alguns filósofos contemporâneos.

É importante ressaltar, entretanto, que o conceito de justiça de Hume somente pode ser compreendido de modo satisfatório se considerarmos o âmbito de sua teoria moral como um todo. Portanto, um exame crítico e criterioso do entendimento de Hume sobre a justiça depende necessariamente da exposição preliminar dos princípios e fundamentos da moralidade em geral. A teoria moral desenvolvida por Hume possui fortes influências de uma tradição de filósofos moralistas britânicos dos séculos XVII e XVIII conhecida como “sentimentalistas morais”. Seus principais representantes são Francis Hutcheson, Joseph Butler e Lord Shaftesbury. A característica mais distinta da proposta “sentimentalista” consiste em rejeitar que a faculdade da razão se constitua como o principal fundamento de nossas deliberações morais. Por outro lado, a tese central é a de que as paixões e sentimentos dos indivíduos constituem-se como a fonte essencial e condição imprescindível tanto para nossa apreensão de nossas noções morais básicas, bem como também para nossa motivação moral. Consequentemente, a função da razão em todas as nossas deliberações morais resume-se a nos nortear e instruir em nossas condutas e ações morais com respeito aos meios necessários para alcançarmos os fins dados previamente por nossos sentimentos e paixões. Esta tese central adotada por Hume em sua teoria moral, denominada por seus estudiosos como a “tese da escravidão da razão”, diferencia-se de uma longa tradição de filosofia moral, consolidada desde a antiguidade até a modernidade, que sustenta que a moralidade apoia-se sobre uma atividade racional de moderação de nossas paixões. O segundo capítulo desta dissertação visa, em primeiro lugar, expor e avaliar os argumentos de Hume contra esta

concepção racionalista de filosofia moral; em segundo lugar, objetiva-se apresentar a real descrição de Hume sobre o fundamento sentimentalista da moralidade; e, finalmente, avaliar a influência da teoria moral de Hume sobre argumentos recentemente sustentados acerca da natureza da compreensão e da motivação moral.

No que concerne à definição de justiça no interior deste sistema moral sentimentalista, pretende-se mostrar nesta dissertação que Hume concebe a justiça como uma espécie especial de virtude: uma virtude “artificial”. A ideia central que esta definição sugerida por Hume transmite é de que a justiça diz respeito a uma criação humana, fruto das contingências, necessidades, paixões e racionalidade humanas. Sua natureza, como se tentará esclarecer nesta dissertação, é a de uma convenção social que visa unicamente à promoção da paz nas sociedades e assegurar as condições necessárias e suficientes para uma interação cooperativa entre os indivíduos entre si. Portanto, constata-se que a virtude da justiça não diz respeito a instintos naturalmente presentes nos indivíduos, isto é, não somos naturalmente justos ou honestos, como pretendiam alguns sentimentalistas tais como Francis Hutcheson. Por outro lado, a virtude da justiça também não se reduz a uma proposição a priori que pode ser racionalmente compreendida pela mera análise conceitual dos conceitos envolvidos, tal como sustentavam autores da tradição racionalista como Ralph Cudworth e Samuel Clarke. O argumento de Hume tenta provar que a convenção da justiça e a própria inteligibilidade de atos justos e honestos enquanto atos virtuosos dependem de nossos sentimentos de autointeresse e generosidade limitada combinados com um exercício reflexivo de nosso entendimento acerca das condições materiais da realidade que nos rodeia. É somente por intermédio destes fatores que é possível a criação de um acordo artificial que estabeleça regras para o convívio social ordenado. A exposição detalhada desta argumentação de Hume é precisamente o cerne do terceiro capítulo desta dissertação, que pretende analisar não apenas as condições para a emergência da convenção da justiça, como também apresentar as interpretações dos estudiosos acerca da validade da posição de Hume.

O quarto capítulo desta dissertação trata da descrição da teoria política de Hume, cuja importância é imprescindível para uma compreensão mais ampla de sua teoria da justiça. É importante ressaltar que a razão da obrigatoriedade da explicação adicional e aparentemente desnecessária da teoria política no contexto desta dissertação consiste na crença de Hume de que a forma de organização política das sociedades ocorre em função de questões relativas à preservação e salvaguarda da vantajosa convenção de justiça. Portanto, a justificativa para a emergência da autoridade política soberana, das instituições estatais de punição e coerção, da legitimidade do direito de governo e do dever de obediência civil baseia-se, sobretudo, na

tentativa de conservar a convenção da justiça, a qual favorece os interesses de todos. A tese central é que, tal como a justiça, todos os elementos constituintes da estruturação política e estatal existentes em cada sociedade são de natureza artificial, criados pelos indivíduos para garantir que seus interesses sejam preservados e que o convívio social regular e pacífico seja mantido. Inclusive, Hume dá a entender, em algumas ocasiões, que é absolutamente imprescindível o estabelecimento de tais instituições políticas caso se deseje conservar a convenção da justiça no contexto de sociedades mais populosas e complexas. Por conseguinte, a partir desta argumentação enunciada por Hume, deduz-se que a explicação da teoria da justiça é complementada por sua teoria política. Pretendo, portanto, neste capítulo da dissertação, explicar primeiramente o surgimento e a justificação da instituição destes arranjos políticos-estatais de acordo com a teoria de Hume e, em segundo lugar, avançar a hipótese de compreender o pensamento político de Hume segundo uma formulação política contemporânea, a saber, o contratualismo hipotético.

Finalmente, o primeiro capítulo da dissertação visa introduzir uma discussão acerca de uma questão recorrente no âmbito da ética, a saber: o problema acerca da relação entre livre-arbítrio determinismo, e sua compatibilidade com a noção de responsabilidade moral. O objetivo principal do primeiro capítulo não é o de examinar todos os detalhes inerentes ao debate sobre o livre-arbítrio e o determinismo. Pelo contrário, meu interesse neste problema limita-se aos argumentos empregados por Hume e, conseqüentemente, sua posição “compatibilista” com respeito a essa questão. Ademais, uma segunda preocupação que possuo neste capítulo refere-se à exposição de uma formulação da solução deste problema a partir da perspectiva de Hume sobre os sentimentos morais. Em outras palavras, minha intenção é mostrar como a teoria moral sentimentalista de Hume é capaz de oferecer uma resposta consistente para o problema do livre-arbítrio e o determinismo e sua compatibilidade com a responsabilização moral.

1 LIBERDADE, DETERMINISMO E SENTIMENTOS MORAIS

1.1 Problema do livre-arbítrio e o dilema do determinismo

A filosofia moral de David Hume é primeiramente apresentada a partir do início do Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740), cujos principais objetos de exame são as diversas paixões e emoções que governam a psicologia humana. Entretanto, alguns autores iniciam a análise da filosofia moral de Hume especificamente a partir da discussão do Livro 2, Parte 3, Seção 1 e 2 do *Tratado da Natureza Humana* e da Seção 8 de *Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano* (1748), que versam sobre o problema do livre-arbítrio e o determinismo.¹ Como se trata de um problema que possui grande relevância no ramo da Ética em particular, pretendo iniciar a apresentação desta dissertação abordando este tema. Ressalvo, entretanto, que, por se tratar de um problema que pode ser abordado de forma completamente independente da filosofia moral, restringir-me-ei a analisar a questão unicamente na medida em que concerne à noção de responsabilização moral. Ademais, como se trata de um tema extremamente debatido na literatura filosófica, meu propósito é descrevê-lo tal como foi formulado durante os séculos XVII e XVIII, levando em consideração apenas algumas referências contemporâneas.

No centro desta questão filosófica se situam os conceitos de liberdade e necessidade, os quais são de extrema importância na filosofia moral de Hume. A questão é considerada vital no sistema de Hume uma vez que sua explicação envolve a conjunção de duas das teses mais importantes de sua filosofia: primeiramente, sua teoria da causalidade e, em segundo lugar, sua teoria dos sentimentos morais. Portanto, o sistema de Hume proporciona, na óptica empirista, uma nova descrição da relação entre moralidade, liberdade e determinismo. O propósito deste capítulo é, em primeiro lugar, investigar a relação entre estas duas teses com o problema do livre-arbítrio e determinismo em Hume. Em segundo lugar, pretendo demonstrar a relevância da descrição dos sentimentos morais na tentativa de se compreender a solução de Hume para problema do livre-arbítrio e do determinismo. Em terceiro lugar, será apresentada a formulação de uma solução contemporânea para o problema da liberdade e do determinismo, a qual foi bastante influenciada pelo pensamento de Hume.

¹ Cf. BAILLIE, James. *Hume on Morality*. London and New York: Routledge, 2001. STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge, 1981. Autores como James Baillie e Barry Stroud optam por iniciar suas interpretações sobre a filosofia moral de Hume abordando este tema.

A posição a que Hume se afilia no contexto de discussão entre o livre-arbítrio e o determinismo é geralmente denominada como a “compatibilista”. Esse posicionamento pode assim ser caracterizado na medida em que Hume empenha-se, nas suas próprias palavras, em um “projeto conciliatório”² sobre “a questão mais controvertida da Metafísica”³, que é a aparente incompatibilidade entre a liberdade e o determinismo na esfera moral. A visão compatibilista clássica sustentada por autores como David Hume consiste em afirmar que a liberdade humana e a responsabilidade moral não são estão em contradição com o determinismo. Como afirma, por exemplo, Paul Russell:

É amplamente reconhecido que entre estas obras Hume nos fornece uma das maiores formulações “clássicas” da posição “compatibilista” – a visão de que a liberdade humana e a responsabilidade moral não são ameaçadas ou enfraquecidas pelo determinismo (e, de fato, que elas necessitam dele).⁴

A necessidade de uma teoria de reconciliação ou compatibilização se dá em virtude da contradição aparentemente incontornável entre as definições clássicas de livre-arbítrio e o determinismo, e o decorrente problema da possibilidade de atribuição de responsabilidade moral ao indivíduo no cerne desta discussão. Por um lado, os defensores do livre-arbítrio como pressuposto para a moralidade (“incompatibilistas libertários”) afirmam que uma condição necessária para a noção de responsabilidade moral é que o ato praticado por um agente não seja submetido a um nexos causal completamente alheio ao seu controle, de modo que é necessário que uma conduta dependa exclusivamente da atuação inteiramente livre do agente. Essa condição é essencial porque um ato determinado por uma necessidade causal da natureza não estaria submetido ao nosso próprio controle, poder ou atuação, o que implica que não teríamos qualquer fundamento para aprovar ou desaprovar uma ação que não seja controlada pelo sujeito desta própria ação. Portanto, a conclusão desta posição estabelece que é impossível a responsabilização moral de agente de uma ação sem o exercício de uma liberdade autêntica, na medida que sua ação não poderia ser atribuída a ele mesmo.⁵

² HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. Leonel Vallandro. 1ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg. 168.

³ Ibid. pg. 168.

⁴ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. New York, Oxford University Press, 1995. pg 3, tradução minha.

⁵ Ibid. pg. 9. “Isto proporciona um argumento que os defensores da liberdade insistem com toda a sua força contra a doutrina da necessidade. Eles raciocinam assim: Se as ações são necessárias e não estão sob nosso poder, e nós sabemos disso, que fundamento pode existir para repreensão e culpa, para autocondenação e remorso?”

Por outro lado, aqueles que argumentam que a teoria da responsabilidade moral só pode ser estruturada sob o ponto de vista da necessidade (“incompatibilistas deterministas”) afirmam ser impossível conceber um indivíduo dotado de tal livre-arbítrio a ponto de negar qualquer possibilidade de determinação causal de uma ação. Um ato que não fosse, em certa medida, submetido a uma necessidade causal não teria qualquer vínculo com o próprio sujeito que o causou, o que implica afirmar que este indivíduo não poderia conceber este ato como pertencente a ele mesmo.⁶ Portanto, infere-se que este ato também não estaria sob o controle do agente. A conclusão é que não seria possível atribuir qualquer responsabilidade a um indivíduo a respeito de um ato aleatório, governado por um absoluto livre-arbítrio e não submetido às determinações do próprio indivíduo. É desta forma que se descrevem as consequências do tradicional “problema do livre-arbítrio” associado à questão da responsabilização moral.⁷ Como afirma Russell:

Parece claro que nós não podemos atribuir responsabilidade a alguém por uma ação que apenas aconteceu, uma ação para a qual ele não contribuiu em nada. Tal ação seria completamente aleatória e poderia ser tão pouco atribuída ao agente quanto a qualquer outra coisa ou qualquer outra pessoa. Se um agente possuísse este tipo de liberdade, ele não teria poder para determinar suas ações de uma forma ou de outra. Suas ações, sendo incausadas, estariam fora de seu controle... Para o libertário, portanto, existe uma séria dificuldade em explicar o mecanismo ou a fonte da responsabilidade de modo plausível.⁸

Este dilema filosófico presente na tentativa de justificar a responsabilidade moral de um agente, caracterizada pelo confronto entre estas duas clássicas posições entre determinismo e livre-arbítrio, é descrito como o “dilema do determinismo”. Este dilema está estruturado pelos dois argumentos supracitados: um argumento afirma que se as ações são causadas ou, em alguma medida, determinadas, essas ações não foram praticadas livremente, impossibilitando que o agente seja responsável por elas. O outro argumento afirma que se as ações não forem causadas, não são passíveis de ser atribuídas às determinações do agente, o que o exime de responsabilidade com relação a elas. A conclusão necessária deste dilema é que as proposições implicam a impossibilidade de qualquer fundamento da moralidade, uma vez

⁶ STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. p. 149. “A ação deve ser sua ação e não de outro, e não deve ser algo que meramente acontece com ele, caso contrário não possui qualquer conexão com ele.”

⁷ Cf. PINK, Thomas. *Free Will: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004. pg. 3 e 13. O “problema do livre-arbítrio” é classicamente descrito como tal: a liberdade consiste no fato de sempre podermos agir diferentemente de como fazemos (Princípio das possibilidades alternativas). No entanto, ações são eventos na natureza e, tal como todos os eventos na natureza, devem estar submetidos a leis da causalidade da natureza, possuindo, portanto, uma causa anterior, fora de nosso controle, que as determine causalmente (Princípio da Causação Universal). Portanto, se todas as ações são determinadas causalmente, elas não estão sob nosso controle e nunca poderíamos ter agido diferentemente do que fizemos (Incompatibilismo). Finalmente, conclui-se que não existem ações livres neste sentido no universo.

⁸ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 14.

que a atribuição de responsabilidade moral é afastada em ambos os casos. Tal é o modo como Russell examina o problema:

O significado da espontaneidade e dos argumentos antilibertários, assim interpretado, é geralmente descrito em termos do conhecido dilema do determinismo. Uma alternativa deste dilema é o argumento que afirma que se uma ação foi causada ou determinada, então ela não pode ter sido realizada livremente, e conseqüentemente, o agente não é responsável por ela. A outra alternativa é o argumento que afirma que se a ação não foi causada, então ela é inexplicável e aleatória, e conseqüentemente, mais uma vez, o agente não pode ser responsável por ela. Em outras palavras, se nossas ações são causadas, então nós não podemos ser responsáveis por elas; se elas não foram causadas, nós não podemos ser responsáveis por ela. Quer afirmemos ou neguemos a necessidade e o determinismo, é impossível fazer qualquer sentido coerente da liberdade moral e da responsabilidade.⁹

Dada as condições em que o problema se apresenta podemos constatar a importância da tese compatibilista de Hume. Essa tese visa harmonizar a relação entre liberdade e necessidade para esclarecer a possibilidade da responsabilidade moral. Na visão de Hume, toda a dificuldade da questão recai na equivocidade da significação atribuída aos conceitos de liberdade e necessidade. Isso é manifestamente claro no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, o que evidencia claramente sua estratégia para explicar sua tese: rejeitar definições imprecisas das noções envolvidas e redefinir os conceitos consistentemente de acordo com sua perspectiva compatibilista.

1.2 Duas definições de liberdade

Na primeira obra, Hume examina os diversos conceitos de liberdade e necessidade oferecidos pela tradição filosófica até aquele momento. Seu esforço consiste em determinar conceitualmente de forma consistente os termos empregados no problema, afirmando com respeito à sua própria teoria o seguinte: “ninguém há de tentar refutar esses raciocínios, a menos que altere minhas definições e atribua um sentido diferente aos termos causa, efeito, necessidade, liberdade e acaso. [...] Se alguém alterar as definições, não posso pretender argumentar antes de conhecer o sentido que atribui a esses termos.”¹⁰ Enquanto que na segunda obra, Hume sugere que se uma dúvida perdurou inconclusiva durante tanto tempo na história da filosofia só pode se reputar à inexistência de unanimidade na forma como cada filósofo entende os conceitos envolvidos: “Já do simples fato de continuar ainda indecisa uma

⁹ Ibid. pg. 14.

¹⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª Edição. São Paulo: UNESP, 2009. pg. 443.

controvérsia apesar de se haver prolongado por tanto tempo se pode inferir que já alguma ambiguidade na expressão e que os disputantes associam diferentes ideias aos termos empregados.”¹¹

Muito embora Hume tenha afirmado que a maior dificuldade na consideração deste problema seja a ambiguidade na conceituação dos termos, é importante notar que o próprio Hume não é completamente unívoco na definição da noção de liberdade no *Tratado* e na *Investigação*. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume foca especialmente na conceituação de liberdade como similar ao acaso, isto é, ausência de relação causal:

De acordo com minhas definições, a necessidade é parte essencial da causalidade; conseqüentemente, a liberdade, ao suprimir a necessidade, suprime também as causas, e é o mesmo que acaso. Como normalmente se pensa que o acaso implica em contradição, ou ao menos que é diretamente contrário à experiência, os mesmos argumentos podem sempre ser utilizados contra a liberdade e o livre-arbítrio.¹²

Na *Investigação* Hume oferece uma nova definição de liberdade que se distingue daquela determinada no *Tratado*, qual seja: a que define liberdade como a possibilidade de um agente agir ou não agir segundo a ordem de sua vontade e motivação:

Pois o que se entende por liberdade quando o termo é aplicado às ações voluntárias? Certamente, não queremos dizer que as ações tenham tão pouca conexão com os motivos, inclinações e circunstâncias que umas não se sigam aos outros com certo grau de uniformidade e que destes não seja possível inferir aquelas. Porquanto aqui se trata de fatos reconhecidos e evidentes. Por liberdade, pois, só podemos entender um poder de agir ou de não agir, segundo as determinações da vontade; isto é, se preferimos ficar em repouso, podemos ficar; e se preferimos mover-nos, também podemos fazê-lo.¹³

Claramente as duas definições de Hume sobre a liberdade são distintas, porém, não são incoerentes com sua própria filosofia e a descrição da moralidade que ele pretende esclarecer, como se verá a seguir. A partir da primeira definição de liberdade focada no *Tratado*, podem-se inferir duas conclusões. A primeira é que Hume parece dissociar qualquer forma de relação entre liberdade e necessidade, visto que a primeira, definida naqueles termos, “suprime as causas” e rejeita qualquer forma de relação causal. Não obstante, a necessidade é parte constituinte da definição de causalidade segundo Hume, conseqüentemente, esta definição de liberdade igualmente “suprime a necessidade.” Portanto,

¹¹ Idem. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 161.

¹² Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 443. Cf. Ibidem, pg. 448. “Ou, se preferir resolver essa questão junto aos filósofos, por meio de argumentos legítimos, em vez de tentar convencer o povo pela retórica, peça-lhe que torne a considerar aquilo que apresentei para provar que a liberdade e o acaso são sinônimos, e também o que eu disse a respeito da natureza da evidência moral e da regularidade das ações”

¹³ Idem. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 168.

a primeira definição determina que a liberdade é o exato contrário da necessidade, sendo esta associada à causalidade e aquela, ao acaso.

A segunda conclusão da primeira definição apresentada é que Hume parece se inclinar para a posição determinista, negando a possibilidade de existirem eventos não causados na natureza. O conceito de liberdade é o contrário do conceito de necessidade, e a própria ideia de causalidade, segundo Hume, pressupõe a noção de uma conexão necessária entre dois eventos para sua definição, o que implica que a ideia de liberdade está associada necessariamente com o acaso, a ausência de causas anteriores ou mesmo ausência de qualquer forma de necessidade causal. Hume trata estes contrapontos da noção de liberdade como sinônimos em certa medida. Hume denomina esta primeira definição de liberdade como “liberdade de indiferença”. Entretanto, Hume afirma que o conceito de acaso é completamente “contraditório” e “contra a experiência”, pois todo o evento da natureza deve possuir uma causa. Por conseguinte, esta concepção de liberdade é ininteligível para a explicação da moralidade segundo os próprios pressupostos epistemológicos da filosofia empirista de Hume.¹⁴ Russell destaca a primeira definição de liberdade, a liberdade de indiferença, concebida por Hume e extrai as posteriores consequências dessa escolha:

No *Tratado*, Hume afirma ter provado “que a liberdade e o acaso são sinônimos” (T, 412. p. 448; veja também T, 407-8. p. 443). Assim, nessa obra, ele não está muito preocupado em “reconciliar” liberdade e necessidade, mas em negar a existência da primeira. À luz disso, ele tende a identificar “liberdade” com “liberdade de indiferença”, uma ideia de liberdade “que significa uma negação da necessidade e das causas”, ao invés de “liberdade de espontaneidade”, uma liberdade “que se opõe à violência [externa]” (T, 407. p. 443). Descobrimos, então, que o jovem Hume se apresenta imediatamente como um adepto da posição “necessitarista” (i.e. conforme ele a entende).¹⁵

Por outro lado, a segunda conceituação encontrada na *Investigação* oferece uma definição diversa que entende a liberdade como a capacidade de agir ou se omitir de uma ação determinada pelas inclinações e pela vontade do sujeito. Essa última definição diverge da primeira no fato de que Hume, no segundo momento, não rejeita completamente a ideia de liberdade para a explicação da moralidade. Pelo contrário, a liberdade associa-se à vontade e aos motivos que a instruem nas ações voluntárias, correspondendo como elemento central da moralidade.

¹⁴ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 73. “A crença de que todo evento é uma consequência inevitável de eventos antecedentes, às vezes chamada de Princípio da Causação Universal (PCU), surgiu, em sua formulação moderna, no contexto da ciência newtoniana, e o conceito de causação envolvido era não-humeano.”

¹⁵ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 12.

A conceituação de liberdade na *Investigação* se assemelha a uma definição de liberdade que Hume também leva em consideração no *Tratado*, especificamente no Livro 2, Parte 3, Seção 2, a chamada “liberdade de espontaneidade”. A liberdade de espontaneidade é definida meramente como a ausência de constrangimento, coação ou obstáculos exteriores para a realização de uma ação determinada pela própria vontade do agente. Toda a ação praticada sem estar submetida a um impedimento externo é uma ação livre, segundo a noção de liberdade de espontaneidade. Esta definição de liberdade é a comumente defendida por autores compatibilistas, de maneira que, neste momento, Hume apenas segue a definição proposta por outro autor compatibilista clássico: Thomas Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*.¹⁶

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais.¹⁷

No *Tratado da Natureza Humana*, Hume também faz questão de afirmar que a liberdade de espontaneidade é o sentido de liberdade mais comum, compreensível e útil que se pode formar, de maneira que esta definição é a única que realmente interessa na análise desta questão.¹⁸

Entretanto, não é essa ideia de liberdade de espontaneidade que Hume está mais interessado em abordar no *Tratado*, e sim a liberdade de indiferença, por oposição à necessidade associada à causalidade. O propósito de sua argumentação no Livro 2, Parte 3, Seções 1 e 2 do *Tratado* consiste principalmente em rebater qualquer concepção de liberdade que não faça recurso a nenhuma ideia de causalidade, o que Hume considera como absurda e ininteligível.¹⁹ Ainda assim, não é o caso que no *Tratado* Hume se comprometa efetivamente com uma posição determinista forte, como foi anteriormente cogitado, visto que entende a necessidade da concepção de liberdade como ausência de coação externa no interior de seu sistema. Russell resume esse ponto nos seguintes termos:

¹⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Os Pensadores. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. pg. 171. “Conformemente a este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.”

¹⁷ Ibid. pg. 171.

¹⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 443-444. “O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra”

¹⁹ Ibid. pg. 444.

Na *Investigação*, por outro lado, Hume tenta ressoar um tom mais equilibrado. Em primeiro lugar, ele não emprega a terminologia de “liberdade de indiferença” e “liberdade de espontaneidade”. Ao invés disso, ele oferece uma defesa do que ele chama de “liberdade hipotética” (EU, 95. p. 168). Liberdade hipotética, contudo, é essencialmente a mesma que “liberdade de espontaneidade”. Como resultado desta mudança em sua terminologia, a discussão de Hume na *Investigação* é apresentada como um “projeto reconciliatório” ao invés de uma refutação da “doutrina da liberdade ou acaso” (T, 412. p. 448). Entretanto, a diferença entre as duas discussões pode ser exagerada. Hume deixa claro no *Tratado* que a liberdade de espontaneidade é a “mais comum” e que é “somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar.” (T, 407-8. p. 443-444).²⁰

Portanto, a interpretação padrão da estratégia compatibilista de Hume consiste principalmente em determinar as condições conceituais e os vários sentidos dos termos envolvidos nesta análise, isto é, liberdade e necessidade. Hume oferece dois conceitos de liberdade: a liberdade de indiferença, que rejeita qualquer forma de determinismo e necessidade causal para um ato completamente livre; e a liberdade de espontaneidade, referente à possibilidade de agir segundo a própria vontade sem obstáculos ou impedimentos externos. Em última instância, o projeto conciliatório de Hume consiste exatamente em rejeitar a concepção de liberdade por indiferença, por considerá-la ininteligível e contraditória, e preservar a concepção de liberdade como ausência de coação externa na descrição da moralidade. Além disso, é essencial ao projeto compatibilista de Hume aceitar, como condição necessária, a necessidade causal entre ações e vontades dos agentes, sem a qual não haveria absolutamente qualquer possibilidade de atribuir responsabilidade moral a um sujeito pela prática de suas condutas.

É, portanto, *logicamente necessário* que uma ação responsável seja uma que tenha sido determinada pela vontade do agente. É razoável atribuir responsabilidade a um agente que possua liberdade de espontaneidade, ao passo que não é razoável atribuir responsabilidade a um agente por ações que são devidas à indiferença ou violência externa. Essa é a essência da interpretação clássica da estratégia compatibilista de Hume.²¹

Todavia, essa interpretação acerca da tese compatibilista de Hume ainda pode ser alvo de diversos ataques de argumentos incompatibilistas, em razão da falta de justificação adequada da posição de Hume. Muitas objeções emergem contra a natureza da ideia de liberdade de espontaneidade proposta por Hume. É uma condição necessária que as vontades estejam ligadas às ações dos agentes e constituam-se como causas das condutas como pressuposto aceito pela estratégia compatibilista, no entanto, ao analisarmos a causa de nossas vontades, necessariamente nos referimos a outra causa anterior, e depois a outra, até

²⁰ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 12.

²¹ *Ibid.* pg. 14.

prolongar-se a toda série causal da natureza. Se as nossas vontades forem determinadas por uma causa natural antecedente, não poderíamos falar em uma autêntica liberdade, tornando vazia a distinção entre uma necessidade causal interna entre nossas disposições e ações (posição compatibilista) e uma necessidade causal externa entre eventos da natureza e nossas disposições internas (posição determinista). Em outras palavras, as ações e condutas do sujeito seriam mera extensão da causalidade da natureza, não restando espaço para a escolha de possibilidades alternativas por parte do sujeito, como requer a noção de liberdade. Essa objeção, que enfraquece o argumento de Hume, foi oferecida por Kant na *Crítica da Razão Prática*. Kant caracteriza a teoria compatibilista como “um mísero subterfúgio”²², associando esta liberdade como análoga ao funcionamento de um relógio: o movimento de seus ponteiros pode ser visto como livre na medida em que o próprio relógio os move, porém seu funcionamento não é livre, pois foi previamente determinado por quem o construiu. Como afirma Kant:

É um mísero subterfúgio procurar uma evasiva numa simples adaptação do modo dos fundamentos determinantes de sua causalidade, segundo a lei natural, a um conceito comparativo de liberdade (de acordo com o qual às vezes se chama efeito livre aquilo cujo fundamento natural determinante encontra-se internamente no ente operante, por exemplo, aquilo que um corpo lançado executa quando ele está em livre movimento, em cujo caso se recorre à liberdade, porque ele, enquanto se encontra em voo, não é impelido externamente por algo; ou, assim como chamamos também de movimento livre o movimento de um relógio, porque ele mesmo move os seus ponteiros e, portanto, não precisa ser impelido externamente, do mesmo modo que as ações do homem, embora sejam necessárias pelos seus fundamentos determinantes que as precedem no tempo, são chamadas livres porque se trata de representações internas produzidas por nossas próprias faculdades, mediante cujas representações elas são apetites gerados segundo situações que os ensejam e, por conseguinte, são ações produzidas segundo nosso próprio arbítrio).²³

A alternativa que Kant propõe, em termos muito gerais, refere-se à descrição da moralidade a partir da possibilidade da liberdade. A possibilidade de uma ação livre é, por sua vez, estabelecida por meio da autonomia de nossa pura vontade racional. Esta autonomia não se confunde com a mera liberdade no sentido negativo que vem sendo defendida até aqui por Hume, ou seja, ser livre de influências externas que nos impedem de praticar uma ação. A vontade autônoma é aquela que obedece ao comando de sua própria determinação puramente racional, que, no caso de Kant, materializa-se com a prática de ações motivadas pelo sentimento de dever ao imperativo categórico. Agimos em conformidade com o imperativo categórico na medida em que nossa própria razão prática nos impõe a lei moral e nos motiva a

²² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011. pg. 155.

²³ Ibid. pg 155-156.

seguir-la. Portanto, somos livres porque somos a fonte exclusiva de nossa própria ação moral, sem recorrer a quaisquer inclinações, paixões ou sentimentos psicológicos causados pela natureza.

Além da objeção de Kant, outras objeções podem ser direcionadas à teoria compatibilista, tal como a imprecisão de conceituação da liberdade de indiferença concebida por Hume. Pode-se argumentar que a liberdade pode ser compreendida como rejeitando o determinismo e a necessidade causal em duas instâncias distintas: nas ações ou nas vontades. O argumento libertário poderia aceitar naturalmente que as ações sejam causadas pelas vontades, mas que as vontades, por sua vez, não estejam submetidas a qualquer causalidade. Por conseguinte, isto significaria mais uma vez admitir a plausibilidade de uma liberdade metafísica ou incausada na esfera das determinações de nossas vontades, apesar de preservar a necessidade causal entre nossas vontades e ações. Como Russell afirma:

É importante distinguir entre os dois tipos de liberdade de indiferença seguintes: uma noção de liberdade de indiferença que sugere que *ações* não são causadas ou determinadas por condições antecedentes e uma noção de liberdade de indiferença que sugere que nossas *vontades* não são causadas ou determinadas por condições antecedentes (nossas vontades sendo entendidas como os antecedentes causais da ação). Por conveniência, chamemos a primeira de liberdade de indiferença na ação (LIA) e a segunda de liberdade de indiferença na vontade (LIV). Ambas as noções de liberdade de indiferença são vulneráveis a conhecidas objeções, mas LIA está sujeita a algumas objeções a que LIV não está. [...] O libertário pode procurar evitar o argumento antilibertário concedendo que nossas ações devam ser causadas por nossas vontades antecedentes, rejeitando, desse modo, LIA, mas recusando-se a abandonar ou rejeitar LIV.²⁴

Sobre esta objeção específica, Moritz Schlick defende a posição compatibilista. Ele sugere que os termos em que a questão da liberdade e a responsabilização moral devem ser tratados sejam estabelecidos não em torno de uma “liberdade da vontade”, mas sim sobre uma “liberdade da conduta”. Esta é a consideração mais prudente para nos defendermos contra pseudoquestões (questões destituídas de sentido) no campo da Ética. A tese subjacente à proposta de Schlick é que a questão colocada pela Ética se restringe à investigação acerca da liberdade enquanto relacionada somente com a responsabilização moral, ao passo que o dilema entre determinismo e livre-arbítrio propriamente dito é ligeiramente independente e possui sua importância própria. Em última instância, isto significa afirmar que a preocupação da Ética com o problema do determinismo e livre-arbítrio deve focar exclusivamente na relação causal entre as condutas e nossas vontades, com a única finalidade de explicar a responsabilização moral. Qualquer consideração acerca de uma suposta liberdade da vontade

²⁴ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 18.

e sua conexão com leis causais da natureza não é importante para a Ética. Schlick afirma o seguinte:

A Ética não possui, por assim dizer, um interesse moral na questão puramente teórica do “determinismo ou indeterminismo?”, mas apenas um interesse teórico, a saber: na medida em que investiga as leis da conduta, e pode descobri-las somente na extensão em que a causalidade permite. Mas a questão de saber se o homem é moralmente livre (isto é, possui a liberdade que, como veremos, é a pressuposição da responsabilidade moral) é completamente diferente do problema do determinismo. Hume foi especialmente claro neste ponto. Ele apontou a confusão inadmissível dos conceitos de “indeterminismo” e “liberdade”; mas ele manteve, de forma inadequada, a palavra “liberdade” para ambos, chamando a primeira de liberdade da “vontade”, e a segunda, o tipo genuíno, “liberdade da conduta.”²⁵

Todas essas dificuldades levantadas contra o projeto reconciliatório de Hume se devem, especialmente, em virtude da carência da explicação de outros argumentos presentes na posição de Hume. A interpretação de Hume não pode se resumir ao problema da conceituação da liberdade e da necessidade, principalmente porque tais concepções se desenvolveram no contexto de uma perspectiva específica da filosofia de Hume, uma perspectiva empirista-naturalística. Russell sustenta que é um equívoco entender toda a teoria de Hume sobre esta matéria levando em consideração somente a análise conceitual. A concepção de Hume sobre a liberdade e a necessidade e sua tese compatibilista só podem ser plenamente compreendidas na medida em que sua explicação envolve duas questões importantes: a natureza da ideia de conexão necessária e o papel dos sentimentos morais nesta análise.²⁶

1.3 Causalidade e ideia de conexão necessária

O primeiro ponto importante é esclarecer agora o que Hume entende pela ideia de necessidade. No Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana* e nas Seções IV e VII da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Hume rejeita a tese de que existe alguma ideia de conexão necessária presente na relação entre causa e efeito. Causa e efeito não são essencialmente conectados nos fenômenos ou, caso realmente sejam conectados, não são

²⁵ SCHLICK, Moritz. *Problems of Ethics*. New York: Prentice Hall, Inc, 1939. pg. 149-150.

²⁶ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 4-5. “Neste livro eu argumento que as ideias de Hume sobre este assunto – apesar de terem sido amplamente discutidas e extremamente influentes – foram, contudo, seriamente desvirtuadas. Mais especificamente, eu argumento que comentadores e estudiosos distorceram as ideias de Hume sobre este assunto porque eles negligenciaram um elemento chave na análise de Hume sobre a natureza e as condições da responsabilidade moral. Este elemento é o sentimento moral.”

epistemologicamente acessíveis.²⁷ Existem dois argumentos centrais que Hume emprega para sustentar sua tese. Primeiramente, Hume argumenta que não conhecemos a causalidade por intermédio de nossa razão demonstrativa (a priori), uma vez que não implica em contradição pensar uma causa destituída de seu efeito ou vice-versa. Eles são completamente separáveis e distintos em si. Portanto, nunca poderemos estabelecer conclusivamente a ideia de conexão necessária da causalidade se recorrermos apenas à nossa razão demonstrativa.

O segundo argumento enuncia que, ao examinarmos uma relação causal, não existe qualquer impressão particular que nos dê a ideia de necessidade em uma causa que a conduza a um efeito. Por exemplo, podemos perceber que, ao analisarmos um objeto isoladamente, não encontramos nenhum indício de que esse objeto possa implicar a existência de outro.²⁸ A investigação de Hume mostra que as únicas coisas que podemos perceber nessas relações é que, primeiramente, temos a impressão de dois objetos contíguos espaço-temporalmente. Em segundo lugar, em razão da sucessão de objetos no tempo, temos a noção de prioridade de um, que denominamos de “causa”, relativamente ao objeto que denominamos “efeito”. Hume explica: “Imediatamente, percebo que eles são contíguos no tempo e no espaço, e que o objeto que chamamos de causa antecede o que chamamos de efeito. Em nenhum caso isolado sou capaz de ir além disso, sendo-me impossível descobrir uma terceira relação.”²⁹

Hume elenca e rejeita três possíveis fontes da impressão de que deriva a ideia de conexão necessária: o poder causal não está presente na matéria; o poder causal não existe em virtude da onipotência de Deus; e o poder causal não existe nas atividades de nossa vontade. Hume tenta refutar que quaisquer destas fontes possam gerar alguma impressão relativa à necessidade causal. No tocante à primeira fonte da impressão de conexão necessária, o poder causal presente na matéria, Hume rejeita utilizando os argumentos previamente empregados pelos ocasionalistas cartesianos como Malebranche, La Forge, Cordemoy, entre outros. A tese

²⁷ STRAWSON, Galen. “David Hume: Objects and Power”. Em RUPERT, Read. *The New Hume Debate*. London and New York: Routledge, 2000. Galen Strawson sugere uma interpretação realista que sustenta que Hume, de fato, defendia a existência de uma causalidade necessária nos objetos, porém, devido a nossas limitações epistemológicas, só podemos concebê-la como uma conjunção constante entre causas e efeitos. Esta interpretação difere de um entendimento mais consolidado e tradicional sobre a filosofia de Hume que sempre alegou que natureza própria da causalidade em si mesma fosse de uma conjunção constante.

²⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 115. “É fácil observar que, ao traçarmos essa relação, a inferência que fazemos da causa ao efeito não deriva meramente de um exame desses objetos particulares, nem de uma penetração em suas essências que pudesse revelar a dependência de um em relação ao outro. Nenhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que deles formamos.”

²⁹ *Ibid.* pg. 188.

central é a de que a essência da matéria consiste unicamente na extensão. Desta forma os corpos não são capazes de transmitir movimento a outros corpos, carecendo de qualquer poder causal próprio. Os corpos são apenas capazes de mobilidade através de um poder causal proveniente de outra fonte que não sejam os próprios elementos da matéria. Portanto, corpos materiais não podem exercer relação causal uns nos outros.³⁰

Com respeito à segunda fonte, que consiste precisamente na solução dos teóricos ocasionalistas do século XVII, qual seja, situar em Deus todo o poder causal do universo, Hume também a rejeita. Hume concorda com a tese ocasionalista que afirma que não podemos perceber qualquer impressão de poder ativo na natureza da matéria, no entanto, o ocasionalismo defende que podemos descobrir racionalmente a conexão necessária entre a vontade de Deus e os eventos naturais, inferindo-a a partir da onipotência de Deus. Hume rejeita totalmente esta alternativa, pois já demonstrou que todas as causas e os efeitos são logicamente distintos e separáveis, de modo que não podemos provar demonstrativamente uma ligação necessária nem mesmo entre uma causa como a vontade de Deus e qualquer outro fenômeno da natureza como seu efeito. Steven Nadler desenvolve este ponto da seguinte forma:

Claramente a diferença crucial entre Malebranche e Hume é que Malebranche afirma que nós *descobrimos* a conexão necessária entre a vontade de Deus e qualquer evento desejado por Deus, e o poder causal em nossa ideia de um ser infinito, ao passo que a manobra surpreendente de Hume é virar os argumentos de Malebranche contra o próprio ocasionalismo. Hume sustentou que não pode ser descoberta uma maior conexão necessária entre a vontade divina e um evento do que entre duas outras coisas quaisquer. Todos os objetos e eventos, incluindo volições divinas e seus objetos, são, se verdadeiramente discretos, realmente e logicamente separados uns dos outros, e nenhum implica a existência de qualquer outro. Hume insiste que afirmar o contrário é simplesmente assumir o que se deve provar.³¹

Em último lugar, Hume nega que a fonte de nossa impressão de conexão necessária possa ser proveniente de nossa vontade ou volição. Hume argumenta que a vontade é um dos objetos de estudo mais obscuros que existem, de modo que qualquer explicação que situe na mente um poder causal que produza efeitos tanto no corpo como na própria mente deve carecer de justificação adequada. É perfeitamente concebível, na visão de Hume,

³⁰ Ibid. p. 192. “*De fato, alguns deles, em particular os cartesianos, havendo estabelecido como um princípio que possuímos um perfeito conhecimento da essência da matéria, inferiram muito naturalmente que esta não tem nenhuma eficácia, e é impossível que, por si só, comunique movimento ou produza qualquer dos efeitos que a ela atribuímos. Como a essência da matéria consiste na extensão, e como a extensão não implica um movimento em ato, mas apenas a mobilidade, concluem que a energia que produz movimento não pode estar na extensão.*”

³¹ NADLER, Steven. *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 135.

compreender a vontade, enquanto causa, como distinta e separável de seu efeito sem que isso incorra em contradição. Nas palavras do próprio Hume:

Os movimentos de nosso corpo, assim como os pensamentos e sentimentos de nossa mente (dizem) obedecem à vontade – não precisamos ir além disso para obter uma noção correta de força ou poder. Mas, para nos convenceremos de quão falacioso é esse raciocínio, basta considerarmos que, como a vontade é aqui tida como uma causa, ela não tem com seu efeito uma conexão mais manifesta que aquela que qualquer causa material tem com seu próprio efeito. Longe de se perceber a conexão entre um ato de volição e um movimento do corpo, o que se vê é que nenhum efeito é mais inexplicável, dados os poderes e a essência do pensamento e da matéria. Tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais ininteligível. Aqui o efeito é distinguível da causa, e não poderia ser previsto sem a experiência de sua conjunção constante.³²

Portanto, a nossa ideia de necessidade causal deve ter outra origem que não seja a suposição de alguma conexão necessária nos objetos descoberta pela razão. A solução de Hume consiste em mostrar como essa noção se origina a partir das impressões imediatas que se apresentam a nós pela experiência. A nossa ideia de causa e efeito constitui-se como uma “conjunção constante de objetos similares e da conseqüente inferência de um a outro.”³³ A conjunção constante de objetos dos quais temos impressões nos fornece, após frequente repetição e costume, uma concepção de necessidade causal na forma de uma inferência, ou seja, uma determinação mental. Hume, portanto, desloca a noção de necessidade presente nos próprios objetos externos, tal como até então compreendida, para uma representação interna da ideia de conjunção constante destes objetos na mente: “A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos.”³⁴ Por conseguinte, esta é a única ideia aceitável que possuímos de necessidade causal nas ações da matéria, cujo contrário só pode constituir-se ou como uma conexão irreal entre objetos ou como o acaso.³⁵ Ao mudar a perspectiva acerca da ideia de necessidade a partir dos objetos para pura inferência mental decorrente do hábito, Hume redefine uma concepção importante

³² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 194.

³³ Idem. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 162.

³⁴ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 199.

³⁵ Ibid. pg. 205. “É a conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação da mente, que constitui uma necessidade física; e a exclusão destas é o mesmo que o acaso. Como os objetos têm de estar ou não em conjunção, e como a mente tem de ser ou não determinada a passar de um objeto a outro, é impossível admitir um meio-termo entre o acaso e a necessidade absoluta.”

para a discussão do problema da liberdade, reforçando sua posição com relação a essa questão.³⁶

O papel da teoria da causalidade de Hume é fundamental para fortalecer sua posição compatibilista em três aspectos. A redescritção da necessidade nestes termos reforça a posição do “projeto conciliador” de Hume através de um viés focado na causalidade como uma determinação mental, e não na suposição de um realismo em que a causalidade se encontra imanente aos objetos. Em primeiro lugar, portanto, a partir dessa nova concepção, pode-se rejeitar a ideia de que existe uma conexão causal interna entre os próprios fenômenos.³⁷ Isso permite Hume rejeitar uma concepção implausível de determinismo relacionado à causalidade.

Em segundo lugar, a teoria da causalidade de Hume possibilita oferecer uma descrição razoável da necessidade como inferência mental ao se defender sua compatibilidade com a moralidade. Isto se verifica porque, dada a reformulação da necessidade como conjunção constante entre objetos e a inferência mental que nos leva do primeiro objeto a outro pelo costume, ninguém pode negar a presença desta noção de causalidade na relação entre ações e vontades.³⁸ Em outras palavras, devido ao reforço do hábito e do costume, todos os indivíduos deduzem mentalmente que certas ações são causadas por certos motivos e vontades. Consequentemente, Hume consegue preservar a possibilidade de responsabilização moral a partir desta nova noção de causalidade.

Em terceiro lugar, Hume distingue cuidadosamente as duas noções ambíguas de necessidade: a primeira noção de necessidade está relacionada à causalidade, isto é, à conjunção constante de objetos ou inferência mental que nos leva da causa ao efeito; e a segunda noção de necessidade, associada a uma causa proveniente da coação ou obstáculo externo, relacionada com a liberdade de espontaneidade. Esta última noção é frequentemente utilizada quando somos obrigados a agir de certa maneira e não de outra, em virtude de alguma causa que determina nosso curso de ação, então nos defendemos falando que

³⁶ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 38. “Qualquer interpretação adequada das ideias de Hume sobre causação deve ser coerente com os detalhes das passagens relevantes do Livro I; e também deve ser capaz de explicar o ponto de partida original e posterior desenvolvimento da discussão de Hume. Desta forma, parece claro que a força desta interpretação revela a fraqueza das interpretações rivais.”

³⁷ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 205.

³⁸ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 45. “Em segundo lugar, na prática ninguém duvida que exista uma conjunção constante e uma inferência no âmbito moral (i.e. o âmbito de nossos pensamentos e ações)”

“tínhamos que agir assim”, “era a única forma”, “fomos forçados a fazer assim”. Essas duas noções de necessidade causal (conjunção constante entre objetos e coação ou impedimentos externos), que eram frequentemente confundidas nas discussões sobre a possibilidade da liberdade, são mais facilmente esclarecidas nessa perspectiva sugerida por Hume. Ambas as noções são compatíveis com explicação de liberdade de espontaneidade.³⁹

A estratégia de Hume em sua posição compatibilista consiste em aplicar a sua ideia de necessidade (relação causal) sem remeter a causas externas, mas somente a causas interiores (motivações, volições, ações) do sujeito. Descrever uma relação causal interna do sujeito que tenha início em suas motivações e culmine com sua ação é condição necessária para atribuir a responsabilidade moral a um sujeito, enquanto que verificar se sua ação foi forçada por uma causa externa é necessário para sabermos se sua ação foi, de fato, intencional. A intencionalidade traduz em que medida uma conduta foi fruto de uma disposição de caráter constante e permanente do indivíduo, e, quando uma causa exterior nos constringe a agir de certa forma, não podemos responsabilizar moralmente um indivíduo, pois sua conduta não foi causada por uma motivação duradoura ou deliberada. Essa relação causal não é somente consistente com seu argumento, mas absolutamente necessária para atribuir responsabilidade ao agente.⁴⁰ Russell tenta mostrar exatamente o esforço de Hume para tráfegar um caminho intermediário entre duas concepções que ele considera como absurdas para harmonizar a questão:

Ou seja, a partir de um ponto de vista, nós podemos descrever Hume como se esforçando para demonstrar que o dilema do determinismo, tal como é geralmente concebido, mal interpreta nossas alternativas. Hume está argumentando que um caminho do meio termo pode ser percorrido entre, por um lado, uma concepção confusa e ininteligível de necessidade e, por outro lado, uma crença errônea na existência do acaso. [...] Desta maneira, nós descobrimos que a estratégia compatibilista procurou encontrar uma explicação da relação causal que deva ser “fraca” o suficiente para evitar o que implica compulsão e “forte” o suficiente para mostrar que a necessidade é, de fato, essencial para a liberdade e para a responsabilidade. A teoria da regularidade da causação é evidentemente pensada para permitir que o compatibilista (clássico) possa percorrer este caminho do meio termo.⁴¹

³⁹ Ibid. pg. 51. “*Tem-se observado que a distinção que é crucial para o argumento da espontaneidade entre ações livres e determinadas refere-se ao tipo de causa, e não a natureza da relação causal.*”

⁴⁰ Ibid. pg. 52. “*O compatibilista, cuja posição foi descrita, está preocupado em argumentar não apenas que a necessidade é consistente com a liberdade e a responsabilidade (tal como afirmado pelo argumento da espontaneidade), mas que ela é, na realidade, essencial ou necessária para a liberdade e a responsabilidade.*”

⁴¹ Ibid. pg. 51-53.

A alternativa do compatibilismo ou, nas palavras de Hume, a liberdade de espontaneidade, consiste precisamente neste meio termo entre a absurda possibilidade do acaso e o determinismo absoluto.

1.4 Sentimentos morais e responsabilidade moral

A explicação de Hume sobre a questão da necessidade refere-se especialmente ao mecanismo sobre o qual se pode atribuir a responsabilidade moral ao agente através de uma conexão entre vontade e conduta. Porém, outro aspecto crucial da filosofia de Hume recai no papel dos sentimentos morais que constituem a matéria de nossa motivação. A nova descrição da ideia de necessidade consegue compatibilizar e harmonizar ambiguidades relativas às concepções de liberdade e necessidade, no entanto, não esclarece como as diversas motivações se relacionam com as ações, de modo que a explicação da atribuição da responsabilidade moral perpassa necessariamente pela consideração desse aspecto da filosofia de Hume. A tese mais importante proposta por Hume é a de que imputar responsabilidade a um agente é considerar sua conduta ou caráter como objeto de uma paixão ou sentimento moral. Ou seja, a questão da responsabilidade moral é uma questão primordialmente de sentimento e não de julgamento. Como Hume explica:

Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo. [...] Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso.⁴²

Neste sentido é que também se manifesta a importância da tese da necessidade de Hume, ou seja, esclarecer o mecanismo pelo qual tais sentimentos morais podem ser gerados em nossa mente e, conseqüentemente, como censurar e aprovar moralmente através da atribuição de responsabilidade. A estratégia de Hume para explicar a aplicação da conjunção constante de objetos e posterior inferência de sua sucessão no campo da moralidade é semelhante tanto no *Tratado da Natureza Humana* quanto na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Em ambos os casos, observa-se que as ações e operações da matéria demonstram certa uniformidade em suas manifestações. Disto é possível deduzir, como já explicado, que existe uma conjunção constante de causas e efeitos nos fenômenos. No

⁴² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 510-511.

entanto, essa conjunção constante não nos permite inferir que os objetos estejam de qualquer forma conectados, visto que não podemos, através de nossas impressões, extrair uma ideia correspondente a essa ligação específica. Portanto, toda a ideia de causa e efeito situa-se somente na mente, através de uma determinação mental produzida pelo costume e repetição. Essa determinação mental é uma inferência que nos conduz da causa ao efeito.

A essência da noção de necessidade é extraída a partir da observação e experiência das operações da matéria, como demonstra Hume. O próximo passo consiste em afirmar que esta relação causal também está presente na moralidade, demonstrando que existe igualmente uma conjunção constante entre nossos motivos e ações, tal como qualquer outro fenômeno natural.⁴³ Hume alega que, igualmente através da observação e da experiência, consegue-se constatar uma uniformidade regular na natureza das ações dos homens. Hume argumenta de várias formas para comprovar a existência desta necessidade. Ele afirma, por exemplo, que podemos comprovar empiricamente que os motivos semelhantes dão origem a condutas semelhantes, em razão da constituição uniforme da natureza humana.⁴⁴ Disto segue-se, portanto, que podemos conceber os sentimentos de quaisquer indivíduos analisando os atos de seus semelhantes, independentemente do local e do tempo. Hume sustenta, a título de exemplo, que atestamos a regularidade da relação entre motivos e ações pelo modo em que todos os homens se veem propensos a constituir a sociedade em todos os tempos da humanidade. No entanto, o principal argumento de Hume, segundo Russell, é que os indivíduos sempre se consideram reciprocamente como objetos de aprovação e reprovação moral e atribuem responsabilidades, de maneira que devem inferir certas relações das ações para as vontades.⁴⁵

Uma objeção que Hume se dispõe a responder é que se poderia questionar se as ações humanas são de fato regulares ou uniformes em toda a humanidade e em todas as épocas, o

⁴³ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 70. “Portanto, sua tese é que o comportamento humano é tão previsível e explicável quanto qualquer outro fenômeno natural, devido à conjunção constante observada entre ação e caráter.”

⁴⁴ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 163. “Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens.”

⁴⁵ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 59. “Eu acredito que os argumentos de Hume aqui são baseados em dois fatos incontestáveis sobre a humanidade: “que os homens sempre buscam a sociedade” (T, 402. p. 438) e que os homens consideram as outras pessoas como objetos de aprovação ou culpa – isto é, eles atribuem a elas responsabilidade. Estes dois argumentos que estabelecem que as pessoas devem fazer inferências no âmbito moral estão intimamente relacionados.”

que pode implicar a inexistência da noção de necessidade na esfera moral. Hume aceita que não se pode esperar a exata uniformidade nas ações dos homens nas mesmas circunstâncias, visto que os homens são naturalmente diversos em termos culturais ou educacionais. Não obstante, é estritamente imprescindível que exista uma necessidade causal entre suas vontades e ações como própria condição de possibilidade para atribuição de responsabilidade moral. Hume admite que não podemos explicar precisamente a enorme variação de comportamentos dos indivíduos em todas as circunstâncias, em virtude das diversas disposições que motivam nas deliberações morais. Hume acredita que quando não temos conhecimento da variação de comportamentos de dois indivíduos perante circunstâncias idênticas, podemos reputar isto a uma contraposição secreta de causas contrárias.⁴⁶ Por conseguinte, os comportamentos dos indivíduos são conectados com suas motivações em todos os casos, porém, às vezes nos é ininteligível que princípios internos concorreram para motivar suas ações de modo tão diverso.

Hume, de fato, é enfático na imprescindibilidade dessa inferência da regularidade entre motivação e ações. A inferência de tal regularidade é absolutamente necessária para qualquer atividade humana, sem a qual não seria possível estabelecer a política, a economia, o comércio, as sociedades e até mesmo a moralidade. Essa relação causal é crucial para fundamentar a moral na medida em que, sem ela, não seria minimamente possível gerarmos sentimentos de aprovação ou desaprovação moral perante outros agentes com relação à suas condutas, pois não conseguiríamos inferir os motivos e caracteres internos a partir das condutas externas. A relação causal entre motivos e ações é o que permite que possamos deduzir adequadamente os caracteres a partir das condutas e atribuir a responsabilidade moral. Isto é o que Hume chama de evidência moral. Russell afirma o seguinte sobre o problema:

Hume diz: “Ora, a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações” (T, 404. p. 441). Este tipo de raciocínio “está presente na política, na guerra, no comércio, na economia; de fato, está tão completamente entranhado na vida humana que é impossível agir ou sequer subsistir um só momento sem recorrer a ele” (T, 405. p. 441). Hume toma como um fato empírico que os homens fazem tais inferências sobre as ações de outros e que a sociedade não seria possível se eles não fizessem ou não pudessem fazer tais inferências. Assim, é uma questão de fato que o âmbito moral não esteja sujeito à liberdade de indiferença (i.e. a ausência de regularidade e inferência), pois, do contrário, a sociedade seria impossível.⁴⁷

Apesar de ter sido implicitamente enunciado previamente, é importante ressaltar que a inferência dos motivos a partir de ações do agente, garantida pela conexão necessária, pode

⁴⁶ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 164.

⁴⁷ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. pg. 60.

também ser aplicada em direção inversa, isto é, das ações a partir dos motivos. Isto significa dizer que podemos julgar o caráter de um agente e atribuir a ele responsabilidade moral com base em suas ações, bem como também podemos prever suas condutas e comportamentos futuros com base na manifestação de suas motivações.⁴⁸

Tendo estabelecido a relação causal entre motivações e ações, Hume precisa elucidar uma de suas importantes teses: demonstrar como os sentimentos morais se apresentam como o elemento motor da moralidade. O esclarecimento desta questão pode ser capaz de solucionar algumas objeções que foram direcionadas a Hume, sobretudo a de Kant, anteriormente apresentada neste capítulo. Kant, como previamente afirmado, alega que é um subterfúgio nomear como livre uma conduta que é autônoma internamente, mas que é submetida a uma causalidade externa da natureza. Dois aspectos devem ser analisados para responder esta oposição: primeiramente, a constatação de que são as paixões que atuam como móveis da vontade e impulsionam nossas ações, e, em segundo lugar, que nossas impressões que correspondem à própria essência do sentimento moral são constituintes de nossa própria natureza, de modo que não podemos optar por não possuí-las.

O primeiro aspecto importante da teoria de Hume refere-se à determinação das ações a partir das motivações do agente, cuja relação já foi elucidada através da inferência mental de causa e efeito na esfera moral. É por meio desta inferência que temos a garantia de responsabilizar moralmente de forma adequada todos os indivíduos. Por outro lado, o que determina nossas motivações e vontades são as paixões e impressões originais de prazer ou dor, e somente um princípio que seja original da natureza humana pode exercer tal influência na volição, como Hume afirma no Livro 2, Parte 3, Seção 3 do *Tratado da Natureza Humana*.⁴⁹

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou a abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação.⁵⁰

⁴⁸ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 70. “Observe que a inferência pode ir para ambos os lados – da causa para o efeito e do efeito para a causa – se ambos têm sido repetidamente observados em conjunto. Nós formamos uma opinião do caráter de alguém quando ele se comporta de maneira comumente associada com certos traços e atitudes; nós podemos tomar esta avaliação de seu caráter como as razões para tanto explicar como predizer outro comportamento.”

⁴⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 309. “Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e os prazeres corporais.”

⁵⁰ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pp. 450-451.

A conclusão que se estabelece é que, na filosofia moral de Hume, impressões de dor e prazer são a fonte de nossa motivação pelo fato de serem constitutivas da própria natureza humana. Esta posição significaria a impossibilidade de escolhermos de outro modo que não seja com referência a estas impressões, em outras palavras, a impossibilidade um livre-arbítrio como o defendido por Kant e outras espécies de libertários. Entretanto, resta ainda uma justificativa que precisa ser concedida, qual seja: se não existe outra alternativa que exclua a necessidade de recorrermos a sentimentos morais, o que poderá acarretar a rejeição do argumento de Hume. É isto que se pretende descobrir por meio do auxílio da análise da teoria compatibilista proposta contemporaneamente por Peter Strawson.

1.5 O compatibilismo de Strawson

A princípio a posição oposta à de Hume é correta ao sustentar que somos determinados inteiramente por nossas impressões e sentimentos, os quais nos são dados diretamente pela natureza. Isto significa afirmar que não somos livres neste sentido. Entretanto, uma resposta influenciada pelo naturalismo de Hume foi sugerida por Peter Strawson, em *Freedom and Resentment* (1962). A estratégia principal de Strawson para combater o dilema do determinismo consiste, não em focar em conceitos como vontade ou ações que possam ser livres ou determinadas, mas sim abordar como os agentes imediatamente reagem reciprocamente com respeito às práticas alheias. Strawson denomina estas atitudes como “atitudes reativas”. Esta espécie de abordagem se justifica pelo fato de que se permite que as ações e vontades possam, de certa maneira, se desvincular de seus próprios agentes quando os analisamos à luz do determinismo ou do livre-arbítrio, impossibilitando, portanto, a atribuição de responsabilidade moral. Por outro lado, as atitudes reativas parecem estar intrinsecamente ligadas ao agente com relação a outros indivíduos em cenários de interação social. Portanto, uma análise das reações imediatas dos indivíduos perante as condutas dos agentes não permite que tais atitudes sejam consideradas como desvinculadas do sujeito. Desta forma que Strawson compreende a questão:

Mas não é sobre essas práticas e atitudes que eu proponho falar em primeiro lugar. Estas práticas e atitudes permitem, quando elas não implicam, uma certa desvinculação das ações ou agentes que são seus objetos. Quero falar, pelo menos em um primeiro momento, de outra coisa: das atitudes e reações não desvinculadas das pessoas diretamente envolvidas em interações com os outros; das atitudes e

reações das partes ofendidas e beneficiárias; de coisas como gratidão, ressentimento, perdão, amor e sentimentos feridos.⁵¹

A ideia que Strawson parece defender assemelha-se à perspectiva de Hume. Sua tese é que a possibilidade de responsabilização moral reside, não exclusivamente em uma discussão sobre a liberdade da vontade para apurar se um agente agiu ou não de alguma forma, mas sim na suspensão ou não de certos sentimentos reativos que possuímos relativamente às ações alheias e às nossas próprias ações. Entre as diversas atitudes ou sentimentos reativos que podemos ter, Strawson elenca algumas que possuem semelhança marcante com a doutrina de Hume, tais como, amor, ressentimento, gratidão, ódio e perdão. É na manifestação destes sentimentos que aprovamos ou desaprovamos moralmente certas condutas.⁵²

A posição que Strawson visa combater se relaciona com a possibilidade enunciada pelo problema do determinismo em suspendermos completamente nossos sentimentos reativos subjetivos em favor da adoção de um ponto de vista moral inteiramente objetivo.⁵³ A esta solução Strawson responde que é teoricamente possível admitirmos que o determinismo absoluto seja verdadeiro e abduquemos de quaisquer julgamentos morais baseados em nossos sentimentos reativos, dado que tal possibilidade não implica em qualquer contradição. Entretanto, não é praticamente possível, já que esta alternativa implicaria no fim de quaisquer relações interpessoais que podemos estabelecer com outras pessoas:

Não parece ser autocontraditório supor que isto pudesse acontecer. Então suponho que nós devemos dizer que não é absolutamente inconcebível que isto deva acontecer. Mas estou fortemente inclinado a pensar que é, para nós, tal como somos, praticamente inconcebível. Penso que o compromisso humano à participação em relacionamentos interpessoais comuns é totalmente e muito profundamente enraizado para levarmos a sério a ideia de que de que uma convicção teórica geral pudesse mudar tanto nosso mundo que nele não mais existissem tais coisas como relacionamentos interpessoais tais como nós normalmente os entendemos.⁵⁴

Este argumento é basicamente o mesmo proposto por Hume: estes tipos de sentimentos reativos (ódio, amor, ressentimento, gratidão, etc.) são originais em nossa natureza. Eles fazem parte essencial da peculiar constituição da vida e da natureza tipicamente

⁵¹ STRAWSON, Peter Frederick. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London and New York: Routledge, 1974. pg 5.

⁵² Ibid. pg. 15.

⁵³ Ibid. pg. 12. “E nossa questão se reduz a isto: a aceitação da tese determinista poderia ou deveria nos levar a olhar para todos exclusivamente desta forma? Porque esta é a única condição sob a qual vale a pena considerar se a aceitação do determinismo poderia levar à decadência ou repúdio de atitudes reativas participantes.”

⁵⁴ Ibid. pg. 12.

humanas, e são necessariamente envolvidos em nossas relações interpessoais com outros indivíduos. É praticamente impossível, segundo Strawson, nos esquivarmos de nossas relações sociais, portanto, também não possuímos propriamente um poder de escolha para rejeitar nossos sentimentos reativos. Tais atitudes se baseiam em princípios mais profundos da natureza humana, como Strawson argumenta:

É uma questão sobre o que seria *racional* fazer se o determinismo fosse verdadeiro, uma questão sobre a justificação racional das atitudes interpessoais ordinárias em geral. A isto devo responder, em primeiro lugar, que tal questão poderia parecer real somente àquele que falhou completamente em compreender o significado da resposta anterior, o fato de nosso compromisso natural humano a atitudes interpessoais comuns. Este comprometimento é parte de um quadro geral da vida humana, não é algo que possa ser revisado como casos particulares que podem ser revisados no interior deste quadro geral.⁵⁵

Esta visão de Strawson reitera a posição compatibilista clássica de Hume. Possuímos as impressões de dor e prazer que são afloradas ao contemplarmos certas condutas e traços de caráter de certo indivíduo, das quais é possível inferir certos sentimentos morais de aprovação e desaprovação. Portanto, é na teoria dos sentimentos morais que reside a força dos argumentos de Hume com respeito a sua alternativa para o problema da liberdade e do determinismo. A descrição da moralidade, para estes filósofos, é uma análise psicológica e naturalística das condições pelas quais o sujeito pode ser entendido como um agente moral. E esta investigação moral deve ser conduzida levando em consideração o indivíduo que aprova ou censura moralmente outros agentes ou que é objeto desta mesma aprovação ou censura por parte de outros. E a ação de aprovar ou reprovar moralmente as condutas envolve necessariamente certos sentimentos e atitudes reativas. O enfoque de Hume tenta deslocar a perspectiva da liberdade para a possibilidade de atribuição moral a partir de um viés naturalista.⁵⁶ Russell destaca a semelhança entre a abordagem de Hume e de Strawson nos seguintes termos:

A semelhança geral entre as estratégias de Hume e Strawson em lidar com as questões da liberdade e da responsabilidade é realmente impressionante. O ponto fundamental em que eles concordam é que nós não podemos entender a natureza e as condições da responsabilização moral sem referência ao papel crucial que o sentimento moral desempenha nesta esfera.⁵⁷

⁵⁵ Ibid. pg. 14.

⁵⁶ RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. p. 81. “Ambos estes pensadores, de maneiras diversas, mudam a ênfase e a atenção dos problemas da liberdade para os problemas da responsabilidade. Ao invés de argumentarem que nós interpretemos a responsabilidade em termos das condições da liberdade, é sugerido que nós tentemos entender as condições da liberdade em termos de uma teoria empiricamente melhor informada da responsabilidade.”

⁵⁷ Ibid. p. 81.

Hume reforça sua posição ao afirmar que, além de sentimentos como estes serem naturais em nossa constituição corporal, eles são inevitáveis.⁵⁸ É impossível esquivar-se da influência destas qualidades mentais que afloram natural e instantaneamente em nós. Hume aponta que os sentimentos de censura e aprovação produzem sentimentos de dor e prazer específicos, como argumenta no *Tratado* e na *Investigação*:⁵⁹

A mente do homem é formada de tal sorte pela natureza, que, ao se lhe depararem certos caracteres, disposições e ações, experimenta de imediato os sentimentos de aprovação ou de censura; e não há emoções mais essenciais à sua estrutura e constituição. Os caracteres que aprovamos são principalmente os que contribuem para a paz e segurança da sociedade humana; os que excitam a censura são sobretudo os que tendem para o detrimento e perturbação pública;⁶⁰

Finalmente, a tese compatibilista de Strawson chega à outra conclusão que comprova a necessidade de nossos sentimentos reativos. A objetividade de nossas atitudes relativamente às nossas condutas e às condutas alheias conduz necessariamente à exclusão da possibilidade da responsabilização moral. É somente por intermédio de nossos sentimentos morais reativos que desenvolvemos uma linguagem moral, instituições de punição e recompensa e a própria justiça. A sugestão de suspendermos completamente nossos sentimentos morais com base na suposição de que o determinismo é verdadeiro levaria a uma abrupta tentativa de modificar a forma como nos relacionamos e, em última instância, como somos.

Tendo em vista que uma das soluções propostas para o dilema do determinismo e do livre-arbítrio e o problema da responsabilização moral envolve argumentar em favor de nossos sentimentos, é necessário examinar a teoria de Hume sobre os sentimentos morais. O próximo capítulo terá como objeto explicar a relação entre nossos sentimentos, paixões e desejos e nossa motivação e discernimento morais, com o intuito de apresentar a teoria moral sentimentalista de Hume.

⁵⁸ Ibid. pg. 76.

⁵⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 654. “A dor e o prazer que resultam do exame ou da consideração geral de uma ação ou qualidade da mente constituem seu vício ou sua virtude, gerando nossa aprovação ou censura, que não é se não um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível.”

⁶⁰ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 171.

2 TEORIA DA MOTIVAÇÃO

2.1 Razão instrumental

A descrição das virtudes em geral na filosofia de Hume depende de sua concepção de certas paixões dos seres humanos. Preliminarmente, para melhor justificar esta posição, Hume empreenderá a refutação de uma tese tradicional e prevalente na filosofia moral que posiciona a “razão” como centro e princípio da moralidade. Os argumentos que serão oferecidos para rejeitar a posição racionalista estão localizados, sobretudo, no Livro 2, Parte 3, Seção 3 e no Livro 3, Parte 1, Seção 1 do *Tratado da Natureza Humana* e no Apêndice I da *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751).

Neste primeiro momento, dedicado especialmente a contestar a tese racionalista, são derivadas importantes conclusões acerca da função do entendimento e da natureza das paixões. Estas conclusões constituem-se como uma premissa fundamental para o segundo momento da argumentação de Hume: a apresentação de sua teoria de que a moralidade só pode ser descrita em função das paixões e dos sentimentos morais. Esta segunda parte encontra-se no Livro 3, Parte 1, Seção 1 e Livro 3, Parte 1, Seção 2 do *Tratado da Natureza Humana*. O propósito deste capítulo é, portanto, analisar três aspectos fundamentais da teoria moral de Hume: em primeiro lugar, examinar os argumentos pelos quais Hume rejeita a descrição racionalista quanto à motivação e à compreensão da moralidade; em segundo lugar, apresentar sua explicação sentimentalista da moralidade; e, no terceiro momento, pretendo expor duas atuais interpretações contrapostas acerca da teoria da motivação moral formulada por Hume, a posição cognitivista e a posição não-cognitivista.

Segundo Capaldi, Hume objetivou examinar os dois aspectos que eram vistos como cruciais para o desenvolvimento de uma teoria moral consistente segundo a tradição de moralistas britânicos do século XVII e XVIII: a fonte epistemológica do discernimento ou apreensão moral, e a motivação para nossas ações morais.⁶¹ Na elaboração de sua própria teoria da moralidade, a argumentação de Hume inicia-se na segunda questão, concernente à motivação de nossas ações morais. A tese central de Hume a respeito da motivação moral

⁶¹ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, Inc. 1989, 1992. pg. 30. “Hume está focado no primeiro grande problema que concernia a todos os moralistas britânicos deste período, a saber, a fonte do discernimento moral ou apreensão moral. Ele também trata, como veremos, da segunda questão, a origem da ação moral, e como é geralmente o caso com as análises sutis de Hume, a relação entre apreensão moral e motivação moral.”

consiste em negar que a faculdade do entendimento se constitua como a principal fonte que move nossa vontade para a prática de ações morais.

A primeira estratégia que Hume tenta traçar para refutar a tese do racionalismo é delimitar a função da faculdade do entendimento. A razão tem como papel principal a formação de crenças através de duas operações mentais: raciocínios sobre relações de ideias, ou seja, inferências demonstrativas a priori e raciocínios sobre questões de fato, ou seja, inferências causais probabilísticas determinadas pela experiência da conjunção constante de objetos.

A primeira operação da razão, que raciocina sobre relações de ideias, não é por si só capaz de influenciar a vontade para a prática de qualquer ação, visto que esta operação tem como objeto somente as próprias ideias consideradas abstratamente em suas diversas relações, sem fazer qualquer referência imediata ao aspecto prático em que a moralidade se insere. As relações de ideias somente são úteis para o propósito moral se tais raciocínios forem referentes a questões de fato, a segunda forma de raciocínio do entendimento. Esta segunda operação da razão, relacionada a questões de fato, possui influência na vontade do indivíduo. Contudo, isso ocorre somente na medida em que é capaz de nos informar sobre certos fenômenos que nos provocam dor ou prazer. A partir do mecanismo desta razão probabilística é que podemos saber causalmente a tendência de certos objetos a nos proporcionar dor ou prazer, influenciando nossa vontade a antecipar as causas de modo a rejeitar a dor e perseguir o prazer. Entretanto, Hume ressalva que não é a razão, por meio da inferência causal, que origina a paixão que nos motiva, mas sim que seu grau de influência se reduz ao direcionamento de nossas paixões em torno do prazer. A função da razão em nossas deliberações morais é meramente instrumental e não intrinsecamente motivacional.

A questão acerca da medida da influência que a razão pode exercer na moralidade é altamente controversa entre os comentadores de Hume, sobretudo nas interpretações contemporâneas acerca de sua teoria da motivação, a qual será objeto de exame posteriormente. Por enquanto, a descrição de James Baillie será adequada para descrever a posição de Hume de maneira plausível. Seu ponto é que o mero reconhecimento de um determinado fato ou crença estabelecido pela razão não é, por si só, capaz de nos motivar, ainda que esta constatação seja relativa a um objeto que tenda a nos produzir prazer ou dor. Segundo Baillie, o argumento de Hume procura enfatizar esta separação que existe entre, por um lado, reconhecer cognitivamente um fato e, por outro lado, ser motivado a agir de modo correspondente. Em contrapartida, a tradição dos filósofos morais racionalistas sustentava que poderíamos não apenas apreender as distinções morais por meio de nossos raciocínios a

priori, como também seríamos motivados por eles. Na visão de Hume, estes dois aspectos não necessariamente se seguem.⁶² Para que de fato haja motivação, é necessário que o agente possua paixões e desejos de dor e prazer relativos aos objetos. Baillie exemplifica:

O mero reconhecimento de que meu motor está superaquecendo não vai, por si só, me motivar a fazer qualquer coisa a respeito. Mesmo se somarmos o conhecimento geral de que carros superaquecidos são perigosos, e a inferência que se eu não desligar o motor, eu poderia me machucar ou causar danos sérios ao carro, nenhum destes fatos nem a inferência são suficientes para me fazer agir. Isto requer o meu medo de um acidente, ou meu desejo de evitar gastos desnecessários.⁶³

Esta explicação de Baillie relaciona-se com o argumento oferecido por Hume ao sustentar que raciocínios sobre questões de fato não podem motivar nossa vontade sem o auxílio de uma paixão atual ou presente que nos afete. No *Tratado da Natureza Humana*, Livro 2, Parte 3, Seção 3, terceiro parágrafo, Hume alega que a razão que nos informa sobre causas e efeitos não pode exercer qualquer influência sobre nossa vontade se os objetos os quais ela nos apresenta não forem referentes a nós, como ele afirma:

Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar.⁶⁴

Esta delimitação das funções da faculdade do entendimento determina a tese central de Hume e sua resposta à questão da motivação moral, a saber, que a razão sozinha não é capaz de motivar nossa vontade ou produzir alguma ação, tendo, necessariamente, que recorrer a paixões. Desta tese Hume infere uma segunda e mais fraca conclusão que declara que assim como a faculdade do entendimento não pode dar origem a nenhuma ação ou volição, também não é possível que possa se opor a uma paixão. Esta inferência, no entanto, não é válida na opinião de alguns autores. John L. Mackie, por exemplo, ainda que não recuse toda a posição de Hume sobre este respeito, considera esta segunda conclusão significativamente mais fraca que a primeira, uma vez que entende que Hume não considerou uma forma possível da razão se opor às paixões. A hipótese que Mackie levanta diz respeito a situações recorrentes em que uma paixão perene fundada sobre uma sólida crença da razão entra em conflito com um desejo imediato e violento. É possível que a crença que sustente a paixão duradoura seja

⁶² BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 112. “Uma linha de pensamento que Hume considera como suficiente para refutar a fundamentação de que a moralidade assenta-se na razão reside no argumento do *Tratado Livro 2, Parte 3, Seção 3* que afirma que há sempre uma diferença entre reconhecer cognitivamente um fato e agir de acordo. Esta lacuna não pode ser preenchida pela presença de crenças sozinhas, mas exige a presença das paixões.”

⁶³ Ibid. pg. 81.

⁶⁴ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 450.

inconscientemente rejeitada da mente tendo em vista o confronto e posterior mistura entre as duas paixões em nossa mente. Mackie afirma o seguinte:

Existe, de fato, outra maneira em que a razão pode ser oposta pela paixão, o que Hume não consegue perceber. Suponha que eu tenha uma de suas paixões calmas, digamos uma preocupação com a minha própria saúde futura, e tenho também uma crença bem fundamentada sobre os meios para isso, digamos, que beber grandes quantidades de álcool tende a prejudicar minha saúde no longo prazo. Juntos eles me darão um motivo para não beber grandes quantidades de álcool. Mas suponha que eu também tenha um desejo forte e presente de beber muito, seja porque eu gosto das sensações imediatas de beber vinho, cerveja, uísque, etc, seja porque eu gosto da atmosfera social de convívio que acompanha a bebida, ou talvez porque eu já seja um viciado em álcool e simplesmente sinto que devo beber. Então, existe um conflito entre este motivo e aquele gerado pela paixão calma, minha preocupação pela minha saúde futura. Até agora tudo isto está de acordo com a teoria de Hume. Mas então o que pode acontecer é que, por um truque psicológico de racionalização inconsciente, eu posso rejeitar ou apagar da minha mente a crença bem fundamentada que beber grandes quantidades de álcool tende a prejudicar minha saúde. Enquanto previamente possuíamos uma paixão calma unida com uma crença bem fundamentada em oposição a um desejo presente, possuímos agora uma união profana de uma paixão calma com um desejo presente se opondo e talvez suprimindo uma crença bem fundamentada. Este tipo de coisa certamente pode acontecer – na verdade, isso acontece o tempo todo. Com efeito, deveria ser óbvio que se, como Hume concorda, uma paixão junto com a razão pode se opor a outra paixão, então as duas paixões conjuntas podem se opor à razão, uma vez que a única forma pela qual elas podem florescer felizes juntas é descartando a crença inconveniente que as leva a entrar em conflito uma com a outra.⁶⁵

Mackie recorre ao conceito de “paixões calmas”, o qual ainda será definido, para ilustrar seu exemplo. Todavia, a antecipação deste novo conceito não prejudica a descrição, uma vez que todas as paixões podem variar em graus de violência ou força, de modo que qualquer espécie de paixão pode ser envolvida nos termos do exemplo.

Muito embora a objeção oferecida por Mackie demonstre uma forma em que a razão pode se contrapor a uma paixão ou uma ação, o essencial da tese de Hume permanece intacto. Baillie concorda que a inferência de Hume parece fraca à primeira vista, uma vez que só pelo fato de a razão não conseguir originar uma ação não se segue que ela não possa impedir nossas ações de outras formas. No entanto, é importante notar o verdadeiro ponto que Hume quer estabelecer com esta segunda conclusão para que possa melhor definir sua tese nesta argumentação. Hume considera que a única forma de se opor uma paixão ou uma ação seria a produção de uma paixão ou ação em direção oposta às primeiras, mas a razão não possui essa capacidade de produção de volições ou de motivar a vontade neste sentido. A razão não possui capacidade motivacional independente. Sua única influência tem uma natureza derivada e parasitária, constituindo-se na forma como guia ou dirige as paixões, que são os

⁶⁵ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge, 1980. pg. 49.

elementos motivacionais originais.⁶⁶ Portanto, apesar de Hume não mencionar com clareza no *Tratado*, a ideia central do segundo argumento é que a razão sozinha não é capaz de se opor às paixões, mas pode fazê-lo na medida em que acompanha e informa outras paixões contrárias. Resumindo, o conflito que se estabelece em nossa psicologia não pode ser entre uma paixão e uma crença simplesmente, mas entre paixões conflitantes acompanhadas por crenças.

2.2 Definição das paixões

A delimitação da função da faculdade da razão nestas duas operações mentais, a saber, relações de ideias e questões de fato, fornece uma justificativa para a aceitação da impossibilidade de a razão servir como o fundamento motivador de nossas ações morais. No entanto, o argumento que justifica esta delimitação de funções da razão e de nossos sentimentos envolve o exame da natureza das ideias, objeto da razão, e das impressões internas, que são os sentimentos. Tais percepções estruturam-se como entidades de natureza completamente diversa e dotadas de funções completamente distintas, porém complementares, no contexto da filosofia moral de Hume. Hume conceitua as ideias como uma das percepções da mente humana que se constituem como cópias, imagens ou representações menos vívidas das impressões. Estas últimas são as primeiras que afetam nossos sentidos na ordem do tempo. Portanto, as ideias não são existências independentes, elas possuem uma função meramente representativa das entidades que subsistem originalmente e independentemente, no caso as impressões. Por outro lado, as paixões são existências originais ou modificações originais da existência, não possuindo qualquer qualidade representativa, portanto, são tais como impressões.

Apesar de a definição primeiramente oferecida por Hume focar na vivacidade para distinguir as impressões das ideias, Nicholas Capaldi e Simon Blackburn preferem ressaltar a

⁶⁶ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 82-83 “A primeira vista, esta inferência parece fraca. Por que se segue que algo não pode se opor a uma ação só porque não pode iniciá-la? Contraexemplos parecem vir à mente imediatamente. Por exemplo, censores não podem fazer filmes, mas podem proibi-los; goleiros não marcam gols, mas podem evitá-los, e por aí vai. Mas isto seria compreender mal o ponto de Hume, que é afirmar que se opor a uma ação é, assim, iniciar uma alguma outra ação. Para a razão e a paixão entrarem em conflito, ambas teriam que ser fontes independentes de motivação, e a razão não pode gerar ação mas apenas guiá-la. Portanto, as crenças não podem nem competir diretamente nem se sobrepôr aos desejos, uma vez que elas carecem de qualquer poder causal próprio original ou não-derivativo.”

segunda caracterização destas percepções.⁶⁷ A diferença mais marcante entre impressões e ideias consiste no fato de que as impressões não se reportam a nada, de modo que não possuem qualquer conteúdo representativo, ao passo que as ideias possuem, pois se referem e descrevem as impressões de que são cópias. Disto segue-se que as impressões não possuem qualquer valor de verdade, pois elas não afirmam o que é o caso, enquanto as ideias podem ser qualificadas como verdadeiras ou falsas, caso não se reportem corretamente ao objeto que descrevem. Este ponto será analisado mais detidamente a seguir.

A interpretação sobre a natureza das paixões é de grande importância para a teoria da motivação sentimentalista de Hume, que será apresentada na terceira seção, contudo, é importante antecipar qual é a concepção das paixões defendidas pelos estudiosos da filosofia de Hume. Paixões poderiam ser genericamente conceituadas como certas aversões, emoções, desejos ou sentimentos. No entanto, Michael Smith enfatiza a necessidade de melhor elucidar a definição das paixões em Hume, dado que dificuldades podem emergir desta insuficiente conceituação. Toda dificuldade que surge no exame das paixões como meros desejos ou emoções imediatos é que, segundo Smith, os desejos podem ser entendidos como afecções de cujas presenças estamos diretamente conscientes,⁶⁸ o que implica em duas consequências: a primeira é que sempre sabemos quando possuímos desejos; a segunda é que nunca podemos nos enganar sobre o conteúdo destes desejos.

Naturalmente não é neste sentido que Hume entende as paixões que norteiam a moralidade, uma vez que esta descrição se compromete com uma concepção que sustenta que os desejos sejam estados fenomenológicos com conteúdos proposicionais sempre determináveis. É evidente que podemos nos enganar com relação aos nossos próprios sentimentos, e que existam certos sentimentos inconscientes ou que não são facilmente discerníveis mediante pura introspecção. Hume endossa esta tese claramente ao caracterizar as paixões ou desejos calmos como frequentemente indiscerníveis imediatamente.⁶⁹ Os

⁶⁷ Cf. CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. p. 102; BLACKBURN, Simon. *How to read Hume*. London: Granta Publications, 2008. pg. 59.

⁶⁸ SMITH, Michael. "The Humean Theory of Motivation". *Mind*, New Series, Oxford: Oxford University Press, vol. 96, no. 381. pg. 36-61, 1987. p. 45: "Ao contrário, ele parece estar sugerindo que quando nós desejamos algo 'nós sentimos uma...emoção de aversão ou propensão' como se, tal como Stroud coloca quando discute a concepção de desejo de Hume, sua visão fosse que nós somos 'diretamente conscientes' da presença dos desejos que possuímos."

⁶⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 453. "Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem."

sentimentos ou paixões, portanto, não necessariamente precisam possuir qualquer conteúdo proposicional, tais como certos desejos possuem.

A solução que Smith propõe consiste em descrever as paixões de modo a não se comprometer com essa forte concepção fenomenológica e, ainda assim, conceder que certos desejos possuam conteúdos proposicionais, para que seja possível nos atribuirmos tais sentimentos. As paixões podem ser descritas segundo Smith como um estado que fundamenta todas as formas de disposição de um agente, isto é, as paixões adquirem certo papel funcional de explicação das disposições do agente a certas ações em determinadas circunstâncias.

De acordo com esta concepção alternativa, desejos são estados que possuem um certo *papel funcional*. Isto é, de acordo com esta concepção, nós devemos pensar um desejo de Φ como aquele estado de um sujeito que fundamenta todos os tipos de suas disposições: como a disposição para Φ em condições C , a disposição para Φ em condições C' , e assim por diante (onde, para se obter as condições C e C' , o sujeito deve ter, entre outras coisas, certas crenças).⁷⁰

Esta conceituação das paixões como disposições permite solucionar as possíveis dificuldades a ser levantadas. Primeiramente, as disposições do agente explicam como certos desejos podem vir a possuir conteúdo proposicional, na forma de estados fenomenológicos do sujeito mediante sua consciência direta destes sentimentos imediatos. Em segundo lugar, esta descrição nos auxilia a compreender como a capacidade de nossas disposições a originar vários desejos podem gerar certos sentimentos que são comuns em todas as circunstâncias nas quais desejamos em geral, implicando que tais desejos podem não ser sentidos através de sensações imediatas, ou seja, sentimentos inconscientes que não possuem conteúdo proposicional. Finalmente, portanto, Smith oferece uma explicação plausível para o fato de que podemos nos enganar sobre certos sentimentos que nos afetam, tendo em vista a nossa disposição a originar diversos sentimentos, simultaneamente conscientes e inconscientes.

Uma vez determinada a concepção das paixões como certos estados disposicionais dos indivíduos, resta definir qual a função das paixões. Segundo Smith, as paixões são estados mentais cuja função é adequar a realidade a suas próprias aspirações. Em contrapartida, as crenças da razão têm como objetivo se adequar à realidade, de maneira que isto consiste na adequação aos fatos, ou seja, a veracidade é a principal função das crenças. Smith utiliza a terminologia “direction of fit”,⁷¹ criada por Elizabeth Anscombe, para se referir a estas funções que correlacionam tanto paixões como crenças à realidade. Como já se explicou, tanto as paixões como as crenças operam em nossas deliberações morais. Contudo,

⁷⁰ SMITH, Michael. “The Humean Theory of Motivation”. pg. 52

⁷¹ PLATTS, apud SMITH, Michael. “The Humean Theory of Motivation”. pg. 51.

constatam-se claramente diferentes funções, ou “directions of fit”, para cada uma destas formas.

É importante entender as consequências desta caracterização que Smith oferece das paixões e crenças. Paixões e desejos, enquanto estados mentais cujo objetivo é adequar a realidade ao seus propósitos, podem ser definidos como uma finalidade ou uma meta, ao passo que as crenças dedicam-se unicamente à representação precisa da realidade. É nesta distinção que se pode compreender com clareza o que Hume defendeu: desejos, enquanto definidores de finalidades, possuem força motivacional; as crenças, por outro lado, só podem direcionar os desejos através da consideração de meios razoáveis ou não conforme os fatos, de modo que carece da força motivacional das paixões. Hume, inclusive, parece endossar esta interpretação que atribui um papel de finalidade aos sentimentos.⁷²

Smith acrescenta que uma crença se esvai no momento em que constatamos que sua representação não se adequa à realidade. O mesmo não ocorre com os desejos. Quando possuímos um desejo, e ele não é satisfeito, sua tendência, de modo geral, não é desaparecer, e sim perdurar até que a finalidade expressa pelo desejo se cumpra efetivamente. Essa diferença entre os estados mentais é descrita por Smith nos seguintes termos:

Pois a diferença entre crenças e desejos em termos de *direction of fit* se resume a uma diferença entre a dependência contrafactual de uma crença e um desejo que *p* em uma percepção de que *não-p*: em grosso modo, uma crença que *p* é um estado que tende a desaparecer da existência na presença de uma percepção de que *não-p*, ao passo que o desejo que *p* é um estado que tende a perdurar, dispondo o sujeito naquele estado a realizar *p*.⁷³

Esta concepção de paixões e crenças descrita por Smith é corroborada por outros autores, tais como Simon Blackburn e Charles Pigden.⁷⁴ Estas caracterizações nos conferem uma plausível razão para a aceitação desta definição de tais paixões e crenças em Hume.⁷⁵ Jonathan Dancy, apesar de não utilizar a mesma terminologia de “direction of fit”, descreve as

⁷² HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP. 2004. pg. 376. “Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela razão, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais.”

⁷³ SMITH, Michael. “The Humean Theory of Motivation”. pg. 52

⁷⁴ BLACKBURN, Simon. *How to read Hume*. pg. 59. “O propósito da crença é se adequar ao mundo, representá-lo tal como é. O propósito do desejo ou paixão é adequar o mundo: em outras palavras, é estimular o sujeito a mudar as coisas para que o desejo seja satisfeito.”

⁷⁵ PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. New York: Palgrave MacMillan. 2009, pg. 91. “Como Michael Smith, eu tomo os desejos como sendo atitudes proposicionais (das quais nós não somos necessariamente conscientes) envolvendo alguma representação do estado de coisas desejado. Eles são distinguidos das crenças por seus diferentes <directions of fit.>”

paixões da mesma forma.⁷⁶ Tal como Smith, Pigden concorda inclusive com a caracterização de certas paixões como desejos inconscientes que não possuem qualquer conteúdo proposicional específico, nomeando-os como disposições para adquirir desejos. Disposições generosas ou amorosas, por exemplo, não possuem propriamente um conteúdo proposicional determinado, mas tendem a originar atitudes proposicionais específicas como um desejo amoroso direcionado a alguém.⁷⁷

A redescrição de paixões, ideias e crenças sob estas novas conceituações permite entender com maior clareza por que a razão não pode motivar. Esta função cabe às paixões. Ademais, esta explicação permite compreender outra posição de Hume no Livro 2, Parte 3, Seção 3 do *Tratado da Natureza Humana*, a saber, que as paixões não podem ser de acordo ou contrárias à razão. A razão não é somente a nossa faculdade de produzir crenças por meio das duas operações do entendimento. Hume afirma no Livro 3, Parte 1, Seção 1 que concerne à razão a descoberta da verdade e da falsidade, seja através de relações de ideias ou questões de fato.⁷⁸ As paixões não podem ser reduzidas a avaliações de verdade e falsidade ou razoabilidade e irrazoabilidade, uma vez que as paixões são correspondentes a impressões, ou seja, entidades não referenciais. Em outras palavras, não podemos pensar que nossas impressões e sentimentos imediatos possuam um valor de verdade determinados, ou caracterizados como razoáveis ou irrazoáveis, pois estas qualidades só podem se referir às ideias, entidades com funções representativas que podem ou não representar precisamente os fatos de que são cópias. É esta a posição sustentada por Hume ao proferir uma de suas mais famosas afirmações, que pode ocasionalmente gerar desentendimentos com relação ao papel correto da razão nas deliberações morais caso tomada fora do contexto geral desta tese:

Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo.⁷⁹

⁷⁶ DANCY apud BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 91.

⁷⁷ PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. pg. 91-92.

⁷⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 498. “A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação real de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão.”

⁷⁹ *Ibid.* pg. 452.

Esta passagem pode gerar interpretações equivocadas. Poderia ser atribuído a Hume um ceticismo exagerado com respeito à influência da razão nos desejos, ou que desejos não podem ser objetivamente avaliados, o que definitivamente Hume recusaria. O único ponto desta passagem é exatamente ilustrar a tese de que as paixões, enquanto existências primeiras e originais de nossa constituição, não podem ser verdadeiras ou falsas, racionais ou irracionais, simplesmente porque não se reportam a fatos. Segundo a concepção de verdade de Hume, que envolve a adequação de ideias com os objetos que representam, é um erro atribuir verdade ou falsidade às paixões.

Entretanto, Hume não descarta que as paixões possam ser caracterizadas como falsas ou verdadeiras derivativamente, ou seja, somente na medida em que são acompanhadas de um juízo ou uma crença falsa. Como já analisado, a função das operações sobre questões de fato nas deliberações morais reduz-se a direcionar as paixões pré-existentes. Portanto, nossas crenças podem ser falsas em dois sentidos: primeiramente quando informam as paixões erradamente acerca da existência ou não de certos fatos ou objetos; em segundo lugar quando escolhemos meios insuficientes para atingir os fins que desejamos. Mackie ressalta que nestas condições em que a paixão é acompanhada por uma crença, não é de fato a paixão que é falsa ou verdadeira, mas sim a crença que está associada a esta paixão que pode ser verdadeira ou falsa, preservando a consistência da teoria das paixões como impressões primárias.⁸⁰

Um último aspecto importante que deve ser salientado neste exame sobre as paixões para a compreensão completa da estrutura da motivação moral em Hume é a definição de paixões ou desejos calmos. A hipótese que Hume levanta para explicar o motivo pelo qual muitos dos moralistas predecessores supuseram que a razão é o principal motor da motivação dos indivíduos é que confundiram a ação do entendimento com as paixões calmas. As paixões calmas, como já antecipadas na discussão sobre a conceituação da paixão em geral, são percebidas mais pelos seus efeitos do que propriamente pela sua impressão ou sensação imediatas, proporcionando, na visão de Hume, a fácil confusão de serem tomadas como as inferências e crenças inertes da razão. Hume exemplifica no *Tratado* quais seriam essas paixões:

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. Esses desejos

⁸⁰ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 45. “Mas, mesmo nestes casos, não é, estritamente falando, a paixão que é contrária à razão, mas a crença que a precede ou a acompanha. Poderíamos acrescentar que onde algum propósito é correspondentemente baseado em uma crença verdadeira ou um cálculo correto, pode-se dizer que ele está de acordo com a razão ou é razoável ou é racional, mas de novo, estritamente falando, não é a paixão que está de acordo com a razão, mas a crença associada ou pressuposta.”

são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossa natureza, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais. Quando alguma dessas paixões é calma e não causa nenhuma desordem na alma, é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade. Supomos que a natureza e seus princípios são os mesmos porque suas sensações não são evidentemente diferentes.⁸¹

Importante notar, nesta passagem, os exemplos que Hume emprega para caracterizar essa espécie de paixão. Hume fala em um “apetite geral pelo bem e a aversão ao mal” que é mencionada diversas vezes de maneira semelhante em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* como um sentimento inerente a todos os indivíduos e condição absolutamente necessária para a moralidade: “Poderíamos chegar a afirmar que não há criatura humana para quem a visão da felicidade (quando não estão envolvidos a inveja e o ressentimento) não traga prazer, e a da miséria, desconforto. Isso parece ser inseparável de nosso feitio e constituição.”⁸² e “Se alguém, por uma fria insensibilidade ou um temperamento estreitamente egoísta, não for afetado pelas imagens da felicidade ou miséria humanas, deverá permanecer igualmente indiferente às imagens do vício e da virtude.”⁸³

Estes sentimentos vagos, gerais e de difícil discernimento são o que Mackie e Smith descrevem como desejos inconscientes ou invisíveis à consciência imediata, os quais não possuem qualquer conteúdo fenomenológico.⁸⁴ O importante desta noção é reinterpretar as teorias racionalistas tradicionais que sustentavam que, por agirmos muitas vezes sobre certas convicções cujas sensações não nos eram imediatamente perceptíveis, isso se constituía como uma evidência de que nossas deliberações morais tinham origem nas inferências e deduções da razão. O objetivo de Hume com este conceito de paixões calmas é redefinir estas convicções muito evidentes em nossa mente (tais como o amor pela vida, benevolência, aversão à dor e busca pelo prazer) como certos instintos ou sentimentos originais de nossa constituição natural de seres humanos.

Ademais, de acordo com Baillie, o intuito de Hume é mostrar que, ao agirmos motivados pela crença do que é certo, bom ou puramente pelo dever, estamos, na verdade, agindo motivados por estas paixões gerais sob a influência de uma firmeza de caráter que nos

⁸¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 453.

⁸² Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. pg. 305.

⁸³ Ibid. pg. 293.

⁸⁴ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. p. 48. SMITH, Michael. *The Humean Theory of Motivation*. pg. 51.

permite sobrepujar outras paixões violentas contrárias em favor destes instintos gerais naturais da espécie humana:

Por exemplo, ele pode concordar que nós sentimos o que pode ser caracterizado como “agir por dever”, tal como quando nós parecemos sobrepujar todos os nossos desejos e “fazer a coisa certa” não pelo ganho de longo prazo, mas apenas porque nós a consideramos como sendo a coisa certa a fazer. Hume concede tudo isso, e a reinterpreta como sendo o caso de uma paixão calma sobrepujando uma violenta.⁸⁵

Resumindo, os argumentos empregados por Hume e as conclusões que são estabelecidas são estes: Em primeiro lugar, a concepção sobre paixões como disposições para desejos com papel de determinar finalidades, e, portanto, capazes de motivar a vontade. Por conseguinte, a delimitação da função instrumental do entendimento como guia de nossas paixões em nossas deliberações morais. Por fim, as nossas paixões calmas, concebidas como os mais gerais instintos de nossa natureza que norteiam grande parte de nossas ações. Todos estes elementos contribuem para a formulação da tese central que Hume propõe no Livro 2, Parte 3, Seção 3 do *Tratado da Natureza Humana*: “razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.”⁸⁶

Muito embora esta afirmação carregue um forte sentido de subordinação e desvalorização da razão em favor dos sentimentos, o real intuito de Hume não era oferecer uma crítica completa ao entendimento. A argumentação de Hume nesta seção de sua obra deve ser entendida mais como uma tentativa de descrever a estrutura de nossa motivação, de modo a compreender a existência de duas entidades distintas com funções diversas (paixões como fins e crenças como meios) e explicar em que medida estas duas operam juntas no contexto de sua filosofia moral. Portanto, constata-se que tanto crença como paixão são igualmente necessárias para o ajuizamento moral, de maneira que a exclusão das paixões eliminaria a finalidade inerente às ações da moralidade, ao passo que a exclusão das crenças afastaria os meios pelos quais compreendemos como os objetos e ações nos afetam. A moralidade não é excluída das percepções sensíveis humanas, como defende o racionalismo, mas não pode rejeitar também o papel importante da razão de oferecer guia e correção destas impressões.⁸⁷ O tratamento essencial que Hume confere à razão pode ser melhor constatado

⁸⁵ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 93.

⁸⁶ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 451.

⁸⁷ BLACKBURN, Simon. *How to read Hume*. pg. 59. “Cognição sem paixão seria inerte, e paixão sem cognição seria desorientada. Uma crença é uma oportunidade para um desejo ser prático; um desejo dá a uma crença a oportunidade de se tornar prática.”

em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* em que reconhece a “considerável participação” da razão na moralidade:

Como se supõe que um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de alguma qualidade ou ação, é evidente que a *razão* deve ter uma considerável participação em todas as decisões desse tipo, dado que só essa faculdade pode nos informar sobre a tendência das qualidades e ações e apontar suas consequências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor.⁸⁸

A tese da “escravidão da razão” de modo algum exclui o papel essencial da razão, sem a qual não seria possível a formulação de qualquer juízo moral, visto que, com sua ausência, nunca poderíamos nos informar acerca dos objetos que podem ou não oferecer prazer ou dor. A interpretação de Baillie defende exatamente esta função essencial da razão em corrigir nossas paixões.⁸⁹ E isso é corroborado em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*:

Podemos reconhecer que seu mérito é igualmente grande, embora nossos sentidos não se elevem à mesma altura em ambos os casos. Aqui, o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos.⁹⁰

Hume acredita que a razão desempenha um importante papel no contexto de nossas deliberações morais. De acordo com a passagem acima, Hume admite que a razão é o primeiro elemento que nos auxilia a formar juízos morais imparciais. Conforme será demonstrado no decorrer desta dissertação, a simpatia será outro elemento importante na imparcialidade da moralidade entre os homens.

2.3 Discernimento moral não é derivado da razão

2.3.1 Distinções morais não são apreendidas por questões de fato

O objetivo da primeira seção foi apresentar os argumentos de Hume que rejeitavam a concepção de que a faculdade do entendimento poderia ser a fonte motivacional de nossas ações. Nesta seção será demonstrado, à luz dos argumentos de Hume expostos no *Tratado da Natureza Humana*, outra tese importante estabelecida no Livro 3, Parte 1, Seção 1 do *Tratado*, a saber, que não podemos apreender as distinções morais de vício e virtude a partir da razão.

⁸⁸ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 367.

⁸⁹ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 129.

⁹⁰ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 296.

Uma vez que as únicas percepções que podem nos ser apresentadas à mente são impressões e ideias, Hume inicia sua investigação questionando através de qual destas duas percepções podemos distinguir as noções morais. Nos termos de Hume, a questão que ele se propõe a resolver nesta seção de sua obra é descobrir sobre qual destas percepções se fundamenta nosso discernimento moral: “Será por meio de nossas *ideias* ou *impressões* que distinguimos entre o vício e virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?”⁹¹

O primeiro argumento de Hume se estrutura sobre duas premissas. A primeira premissa consiste na consideração de que somos motivados, em alguma medida, por algum sentido moral, que é eminentemente prático, ou seja, que é capaz de mover nossas vontades em direção a uma ação. Como Hume afirma:

A filosofia comumente se divide em especulativa e prática. Como a moral se inclui sempre nesta última divisão, supõe-se que influencie nossas paixões e ações, e vá além dos juízos calmos e impassíveis do entendimento. Isso se confirma pela experiência corrente, que nos informa que os homens são frequentemente governados por seus deveres, abstendo-se de determinadas ações porque as julgam injustas, e senso impelidos a outras porque julgam tratar-se de uma obrigação.⁹²

A segunda premissa constitui-se precisamente sobre a conclusão, já demonstrada no Livro 2, Parte 3, Seção 3 do *Tratado*, que declara que a razão, por si só, não pode motivar a vontade em direção à prática de ações. Esta conclusão é baseada na concepção de que a razão é, em certa medida, inerte, pois sua função consiste meramente em descobrir a verdade ou falsidade em suas descrições acerca de fatos ou estados de coisas presentes. A função da razão é constatar se o conteúdo representativo de suas crenças se adequa propriamente à realidade. Em segundo lugar, constata-se que a razão não pode impedir ou evitar as ações ou vontades, pelo motivo de não ter a capacidade de gerá-las. No entendimento de Hume, pode-se inferir dessas teses que nenhuma de nossas ações, que são motivadas pelas paixões, pode ser julgada como racional ou irracional, de modo que a razão, por si só, não nos permite discernir ações moralmente aprováveis ou desaprováveis. O mérito de nossas ações não reside em uma avaliação do entendimento.

A conclusão que se permite extrair destas considerações é exatamente a de que, ao julgarmos certas ações segundo nosso sentido moral, não recorreremos a crenças ou conceituações da razão como verdade ou falsidade, de modo que a razão não é a fonte de nossa apreensão do sentido moral. Nossas ações podem ser qualificadas como louváveis ou condenáveis, mas não racionais ou irracionais, como descreve Hume:

⁹¹ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 496.

⁹² Ibid. pg. 497.

As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das ações frequentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão.⁹³

A conclusão deste argumento está diretamente ligada a um ataque que, de acordo com as posições de Mackie e Capaldi, é direcionado a William Wollaston. Para Wollaston, as ações possuem uma função representativa da realidade, podendo ser estruturadas na forma de proposições, e, portanto, ser aptas a valor de verdade ou falsidade. Esta posição levou Hume a caracterizá-lo como um filósofo “racionalista”. No entanto, como já exposto na seção anterior, Hume sustenta que as vontades, paixões e ações são existências originais, não representativas da realidade. Verdade e falsidade são qualidades de proposições e não de ações, o que implica que a avaliação de uma ação ou paixão não se refere a tais categorias, e sim à censura ou louvor, que são completamente distintas. Capaldi considera que esta argumentação de Hume é herdada de um filósofo que o influenciou profundamente: Francis Hutcheson, em sua obra *Ilustrações sobre o Sentido Moral*.⁹⁴

Outra resposta que Hume oferece destina-se a rebater uma possível objeção ao seu sistema moral. Esta objeção foi apresentada anteriormente, no entanto, foi respondida através da interpretação de Mackie acerca da filosofia moral de Hume. Esta objeção refere-se às ocasiões em que nossas paixões são acompanhadas ou informadas por nossas crenças concernentes a causas e efeitos. Segundo esta ideia, as paixões e ações acompanhadas por crenças que fossem falsas com relação à existência de prazer ou dor em certos objetos, ou equivocadas a respeito da forma a guiar nossa ação, tais ações poderiam ser avaliadas como verdadeiras ou falsas moralmente. Entretanto, Hume, ainda que reconheça a falsidade derivativa das paixões quando associadas a crenças, rejeita esta abordagem que considera irracionalidades como moralmente reprováveis. Erros sobre questões de fato não implicam em imoralidades, uma vez que a ação resultante é involuntária. A ação que visa cumprir determinada finalidade e gera um fim diverso, em virtude de um erro de julgamento, não reflete a real intenção do agente, não podendo, portanto, ser responsabilizado moralmente.

⁹³ Ibid. pg. 498.

⁹⁴ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 37-38. “A referência a Wollaston é interessante e importante porque é uma referência encontrada também nas *Illustrations de Hutcheson*. Hutcheson atacou Wollaston precisamente pelas mesmas razões. A maneira de Hutcheson de colocar o caso vale à pena ser citada: ‘Isto é uma verdade, ‘ruibarbo fortalece o estômago’, mas não é a proposição que fortalece o estômago, mas a qualidade naquele medicamento. O efeito não é produzido por proposições que mostram a causa, mas pela própria causa.’ Verdade é uma propriedade de proposições e não de ações. Portanto, ao julgarmos a moralidade de uma ação nós não estamos fazendo algo análogo a julgar sua verdade.”

Portanto, erros de crenças e juízos relacionados às nossas paixões não podem constituir-se como imoralidades.

Um segundo argumento que Hume oferece é igualmente atribuível a Hutcheson para refutar Wollaston. Caso os valores de verdade das crenças da razão pudessem se constituir como essência da moralidade, o verdadeiro ou o falso teriam que surgir a cada momento em que agíssemos ou formássemos um juízo moral para avaliar quaisquer ações. Isto implicaria eliminar qualquer graduação que formamos naturalmente entre vícios mais graves ou virtudes mais aprováveis. Segundo Mackie, Wollaston argumenta em seu favor que existem diferentes graus de importância nas verdades das ações. Entretanto, Hutcheson contra-argumenta que esta tese exige que Wollaston se comprometa com a total invariabilidade de vícios e virtudes entre si, caso estes sejam semelhantes à verdade e falsidade. Em outras palavras, a tese de Wollaston não abre espaço para qualquer distinção valorativa entre, por exemplo, um roubo e um homicídio. A resposta de Hutcheson se justifica pelo fato de não existir qualquer gradação em fatos verdadeiros ou falsos. “ $1+1=3$ ” é tão falso quanto “ $1+1=100$ ”, assim como “ $1+1=2$ ” não é mais ou menos verdadeiro que “ $2+2=4$ ”. Portanto, se virtudes e vícios são como verdade e falsidade, não poderiam diferir com respeito à sua avaliação moral. Somente recorrendo a outros conceitos de natureza moral (louvável, censurável, aprovável, etc.) é que se poderiam estabelecer tais distinções.⁹⁵

O terceiro argumento é importante para compreender a tese subjacente a toda a teoria moral e a filosofia de Hume. A tradição racionalista poderia aceitar que erros de fato (crenças falsas sobre questões de fato, enunciados no segundo argumento) não poderiam legitimamente caracterizar alguma imoralidade, no entanto, erros de direito (relações de ideias a priori) poderiam ser classificados como imorais. O ponto de Hume na refutação desta teoria é que, para que um erro de direito seja definido como tal, é necessário que um padrão de moralidade tenha sido previamente estabelecido, de modo que se possa compreender uma determinada ação como um erro ou uma imoralidade em função deste padrão. No entanto, a tese racionalista não ofereceu qualquer critério prévio pelo qual se possa discernir vício e virtude. No entendimento de Hume, os racionalistas já pressupõem a existência de distinções morais anteriores e distintas das próprias ações e juízos, porém as definem com base na suposta própria ação que se constitui como erro de direito, o que manifesta um claro exemplo de

⁹⁵ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 56. “*Se a correção ou incorreção das ações consistisse na verdade e falsidade respectivamente, então todas as ações erradas seriam igualmente erradas; não existem graus de falsidade. Wollaston afirma que existem diferentes graus de importância nas verdades que as ações podem negar; mas Hutcheson responde acertadamente que pode haver diferenças de importância entre verdades apenas se existe algum fundamento de valores morais que não seja a verdade e a falsidade em si mesmas.*”

raciocínio circular. Hume evidencia este raciocínio também na *Investigação sobre os Princípios da Moral*:

Não, diz alguém: a moralidade consiste nas relações entre as ações e a regra do direito, e essas ações são denominadas boas ou más conforme concordem ou discordem dessa regra. Mas o que é a regra de direito? Em que ela consiste? Como é estabelecida? Pela razão, dir-se-á: a razão examina as relações morais das ações. De sorte que as relações morais são determinadas pela comparação da ação com uma regra, e essa regra, por sua vez, é determinada considerando-se as relações morais dos objetos. Não é este um belo espécime de raciocínio?⁹⁶

É exatamente este ataque que será encontrado em um argumento de Hume contra Samuel Clarke, a saber: as relações morais eternas, imutáveis e abstratas descobertas pela razão ou que a própria verdade ou falsidade não determinam critérios para distinguir vícios e virtudes.

No entanto, o próximo argumento ainda se direciona a Wollaston. Hume considera neste momento outro argumento de Wollaston sobre a possibilidade de ações falsas poderem nos induzir a formar juízos errôneos sobre a realidade. Segundo Hume, a posição de Wollaston afirmaria que as ações possuem uma função representativa da realidade. Portanto, as ações que produzem falsos juízos nos espectadores e representam inadequadamente a realidade devem ser caracterizadas como imorais. A tendência de certas ações a produzir falsos juízos serviria como critério para determinar a essência da imoralidade de certas condutas. Hume argumenta que existem diversas ocasiões em que uma ação pode ser imoral e, não obstante, não gerar um falso juízo em algum espectador, como por exemplo, os exemplos da esposa e do ladrão que Hume oferece.⁹⁷ Através destes argumentos, Hume pretendeu recusar especialmente a teoria de que a razão, operando por meio de inferências sobre questões de fato, pudesse atribuir o vício e a virtude às ações do mesmo modo que a verdade e a falsidade, posição essa compreendida como a de Wollaston. Hume sustentará, em seguida, contra Samuel Clark e Ralph Cudworth, a impossibilidade de que a moralidade seja passível de demonstração através da operação da razão sobre relações de ideias, ou seja, que nossa apreensão sobre noções morais se dê através da razão a priori.

⁹⁶ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 371.

⁹⁷ HUME, David. *Tratado sobre a Natureza Humana*. pg. 501-502. “Acrescente-se isso que, se eu tivesse tomado a precaução de fechar as janelas enquanto me entregava a tais liberdades com a esposa de meu vizinho, não teria sido culpado de nenhuma imoralidade; isso porque minha ação, sendo feita inteiramente às escondidas, não teria tido a menor tendência a produzir uma falsa conclusão [...] Pela mesma razão, um ladrão que entrasse em uma casa por uma escada encostada à janela, e tomasse todo cuidado imaginável para não fazer nenhum ruído, não estaria de modo algum submetendo uma ação criminosa.”

2.3.2 Distinções morais não são apreendidas por relações de idéias

Hume inicia um quinto argumento afirmando que as relações de ideias se reduzem a cinco espécies: semelhança, contrariedade, graus de qualidade, proporções de quantidade, e número. Juízos morais não podem ser descritos por nenhuma destas relações sozinhas, de modo que as distinções morais não podem ser reconhecidas unicamente pela razão a priori, como pretendiam Clarke e Cudworth. Este primeiro argumento não merece muito destaque. Primeiramente, porque Hume menciona estas espécies de relações de ideias somente no *Tratado da Natureza Humana*, recusando-se a repeti-las nas suas duas *Investigações*, o que sugere que o próprio Hume parece desconsiderá-las posteriormente. Em segundo lugar, Hume não oferece qualquer justificativa pela qual esta enumeração de relações de ideias seja exhaustiva ou que seu conteúdo seja preciso, de modo que este argumento pode parecer completamente arbitrário. Entretanto, Hume levanta uma segunda objeção mais forte, além dessa enumeração das relações de ideias possíveis, que afirma que a moralidade só é possível através de uma relação entre os estados internos dos indivíduos e o mundo exterior. Esta é a verdadeira relação que descreve a moralidade, e que a hipótese puramente racionalista não é capaz de explicar.⁹⁸ Hume argumenta que Clarke não poderia conciliar estes dois aspectos em uma relação inteligível ao entendimento, visto que a razão a priori nunca pode descobrir uma relação ou conexão necessária entre as ações internas do agente com as circunstâncias externas, de modo que este argumento é uma instância da tese de Hume a respeito da causalidade em geral. Portanto, dado que a razão a priori nunca poderia nos informar sobre uma conexão necessária na relação da moralidade, nunca poderíamos discernir distinções morais somente por meio da razão a priori. Mackie considera este argumento muito eficaz contra a posição que defende que existam determinados imperativos categóricos objetivos demonstráveis pela razão a priori.⁹⁹

Resumidamente, Hume argumentou, neste primeiro momento, no sentido de não existirem relações morais descobertas pela razão demonstrativa. No segundo momento, Hume

⁹⁸ Idem. pg. 504-505. “Porque, como a moralidade supostamente acompanha certas relações, se essas relações pudessem estar contidas nas ações internas consideradas isoladamente, seguir-se-ia que poderíamos ser culpados de crimes em nós mesmos, independentemente de nossa situação quanto ao resto do universo; de maneira semelhante, se essas relações morais pudessem ser aplicadas aos objetos externos, seguir-se-ia que mesmo objetos inanimados seriam suscetíveis de beleza e deformidade morais. Ora, parece difícil imaginar que, comparando-se nossas paixões, volições e ações com os objetos externos, possamos descobrir alguma relação que não pertença nem às paixões e volições, nem a esses objetos externos comparados entre si.”

⁹⁹ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 57. “O sétimo argumento tem grande força contra a sugestão de que há imperativos categóricos demonstráveis.”

explora a outra dificuldade da teoria racionalista já mencionada, a saber: ainda que existam tais relações de ideias morais apreensíveis pela razão demonstrativa, o conhecimento destas relações morais não é capaz de nos motivar sozinho. Ter o conhecimento de uma relação moral não é uma condição suficiente para descrever nossas motivações morais, visto que é necessário explicar como tais noções morais podem produzir efeitos e influenciar nossa vontade em direção à prática. Hume enfatiza claramente essa lacuna: “Uma coisa é conhecer a virtude, e outra é conformar a vontade com ela.”¹⁰⁰ A explicação desta questão passa pela tentativa de descrever como se dá a conexão causal entre a relação moral dada pela razão e a vontade, e esta conexão, segundo Hume, só se dá pela experiência, e não pela razão demonstrativa. Portanto, ainda que relações de ideias referentes à moralidade fossem descobertas pela razão, seria necessário demonstrar a conexão causal que as permitissem produzir motivos e influenciar nossa vontade. Todavia, somente conhecemos a conexão causal por meio da experiência e não a priori.

Segundo Capaldi, uma alternativa racionalista que também é alvo desta argumentação é John Locke. Locke defendia que as distinções morais também poderiam ser acessíveis por meio da razão. No entanto, Locke sugere que a razão demonstrativa poderia ser empregada para deduzir qualidades morais das ações a partir de ideias dadas na experiência. Na filosofia moral de Locke existiria uma espécie de relação moral que poderia ser abstraída da experiência pela razão, quando, por exemplo, observássemos se uma ação se conforma ou não com uma regra estabelecida (lei divina, lei civil ou lei da reputação). Seria o caso, então, de inferir tais relações morais a partir de um conjunto de fatos empíricos, o que implica que a moralidade poderia ser demonstrada a priori, na visão de Locke.¹⁰¹ Esta descrição é fornecida por Capaldi:

Foi Locke que reconheceu “a natureza imutável e inalterável do certo e do errado”, que também sustentou que “é possível, como na matemática, demonstrar a moral” (III, xi, 16), e na famosa seção em questão afirmou que “Uma quarta sorte de relação é de conformidade ou discordância entre ações voluntárias dos homens e uma regra a que se referem e pela qual são julgadas, e que eu chamo de relação moral” (II, xxviii, 4). As regras as quais Locke aludiu referem-se a três fontes, “1. A lei divina. 2. A lei civil. 3. A lei da opinião, ou, por assim dizer, da reputação.” (Ibid., 7). A relação é abstraída a partir de uma situação particular, “e assim não importa quais regras consideramos, nem o padrão moldado em nossa mente, as ideias de vício e de virtude são todas coleções de ideias simples originárias dos sentidos e da reflexão; e

¹⁰⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 505.

¹⁰¹ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012. pg. 602. “Essas ideias, se devidamente consideradas e observadas, parecem oferecer fundações para o nosso dever e as regras de nossa ação, permitindo que se conte a moral entre as ciências que podem ser demonstradas.”

retidão e obliquidade dependem tão-somente de concordância ou discordância entre uma ação e os parâmetros prescritos pela lei.” (Ibid., 14).¹⁰²

Esta descoberta das relações morais entre ações e uma lei de moralidade através da abstração e dedução a partir de fatos da experiência conduzida pela razão não é, para Hume, uma legítima demonstração. Hume não concordaria com a suposição de Locke de que a moralidade seria capaz de ser demonstrada nestes termos, uma vez que uma demonstração exigiria um raciocínio puramente sobre relações de ideias, sem qualquer recurso a elementos da experiência. A ideia de relação moral abstraída e deduzida da experiência pelo entendimento em Locke não passaria de um raciocínio sobre questões de fato para Hume, o que este já desconsiderou em todas as suas formas como capaz de nos informar sobre distinções morais.

Um sexto argumento é constituído de exemplos por meio dos quais Hume procura negar a suposição racionalista. Caso existissem relações morais objetivas e independentes da mente humana, tais relações deveriam conferir qualidades morais em quaisquer fenômenos da natureza, inclusive em objetos inanimados (Hume dá o exemplo da árvore).¹⁰³ Mackie considera este argumento pitoresco e pouco cogente, dado que é fácil constatar que existem elementos distintos na interação social humana que não fazem parte dos fenômenos naturais.¹⁰⁴ Baillie e Capaldi, por outro lado, o consideram da maior importância, afirmando que se vício e virtude forem considerados como relações de ideias objetivas, deve-se comprometer-se com a atribuição destas qualidades igualmente em qualquer caso que tal relação surja. Por conseguinte, a ideia central é a de que a tese racionalista contra a qual Hume confrontou-se implica uma espécie de realismo moral forte e implausível.

Este argumento está intimamente relacionado com um outro problema da tese racionalista. Assim como já explicado na recusa da hipótese do “erro de direito” como fonte da moralidade, Clarke, Cudworth e outros racionalistas, ao postularem relações morais objetivas acessíveis pela razão a priori e independentes das meras paixões e impressões humanas, supõem que existe uma moralidade já estabelecida ao considerarem uma ação condenável. Se a razão demonstrativa tem a capacidade de descobrir a moralidade nas ações,

¹⁰² CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 42-43.

¹⁰³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 506. “Portanto, para pôr tudo isso à prova, escolhamos um objeto inanimado qualquer, como um carvalho ou um olmo; e suponhamos que, ao deixar cair suas sementes, ele produza logo abaixo de si um broto que, crescendo gradativamente, acaba por encobrir e destruir a árvore-mãe. Pergunto, pois, se neste caso falta alguma relação que possa ser descoberta no parricídio ou na ingratidão.”

¹⁰⁴ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 57.

isto implica que os padrões de vício e virtude já existem independentemente, e, no entanto, toda a essência da moralidade só pode ser explicada pela consideração da moralidade das ações. Como Hume nota, esta posição está eivada de um raciocínio circular:

Mas, para tomar um exemplo em que a semelhança é ainda maior, eu gostaria de perguntar por que o incesto na espécie humana é um crime, e por que a mesma ação e as mesmas relações, quando ocorrem nos animais, não apresentam a menor depravação ou deformidade moral. Se me responderem que essa ação é inocente nos animais porque estes não têm razão suficiente para descobrir sua torpeza, mas que, como o homem é dotado dessa faculdade, a qual deveria restringi-lo a seu dever, a mesma ação instantaneamente se torna criminosa para ele; se isso me for respondido, replicarei que há aqui evidentemente uma argumentação circular. Pois antes que a razão possa perceber a torpeza, a torpeza tem que existir; por conseguinte, ela é independentemente das decisões de nossa razão, sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito.¹⁰⁵

Um penúltimo argumento antecipa a tese central de Hume sobre a moralidade que será apresentada no Livro 3, Parte 1, Seção 2, a saber, que a moralidade é resultante de um sentido moral determinado por certas impressões e paixões. O objetivo de Hume neste argumento é afirmar que nossas noções morais não consistem em questões de fato as quais possam ser descobertas pelo entendimento. Quando consideramos algum fato como um vício, tudo o que se encontra é uma impressão em nosso íntimo que reprova tal conduta. Vício ou virtude não se constituem como uma qualidade do objeto que possa ser descrita, mas sim como uma percepção da mente humana. Hume reitera: “O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto.”¹⁰⁶ Portanto, o entendimento não pode descrever, através das operações sobre questões de fato, o vício ou virtude, visto que são qualidades que não se referem a fatos ou a objetos considerados em si, mas sim ao nosso sentimento quando contemplamos fatos ou objetos. É neste sentido que Hume relaciona a moralidade com as qualidades secundárias, isto é, percepções mentais que só surgem por meio dos sentidos sensoriais do indivíduos, como afirma: “O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente.”¹⁰⁷ A ideia de que nossos sentidos morais não podem ser deduzidos, mas somente sentidos é resumido em uma das passagens mais conhecidas de Hume:

¹⁰⁵ Ibid. pg. 507.

¹⁰⁶ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 508.

¹⁰⁷ Ibid. pg. 508.

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.¹⁰⁸

Um último argumento que Hume utiliza é conhecido como “Lei de Hume” que declara, em termos gerais, que não podemos discernir conclusões morais ou normativas por intermédio de uma inferência ou derivação de proposições puramente descritivas de fatos empíricos. Este argumento é muito comentado pelos estudiosos de Hume e muitas interpretações já foram oferecidas para descrever qual era a real intenção de Hume nesta passagem que fecha o Livro 3, Parte 1, Seção 1. O objetivo desta dissertação é apresentar apenas uma de suas formulações que se refere exatamente à tentativa de Hume de contestar a suposição de que a moralidade pode ser demonstrada a priori, mediante a forma de um silogismo ou uma prova formal. Nossas distinções morais são realizadas por intermédio de nossos sentimentos com relação ao objeto, e não por meio de uma descrição de uma propriedade ou de um fato através do entendimento. Portanto, não se configuraria uma inferência legítima deduzir proposições normativas concernentes à moralidade, ou seja, que expressam nossos sentimentos, a partir de proposições ou juízos descritivos do objeto, que são incapazes de nos conferir qualquer qualidade moral ao objeto. A Lei de Hume, nesta interpretação, se constituiria como o complemento do argumento supracitado. Em primeiro lugar, verificou-se que a moralidade não se encontra no objeto descrito pela razão, mas sim em nossas percepções mentais. Posteriormente, provou-se que a razão inclusive não poderia deduzir objetivamente estas qualidades morais, afastando, conseqüentemente, qualquer pretensão racional na abordagem sobre nossos sentimentos e paixões constituintes da moralidade.

2.4 **Discernimento moral é derivado dos sentimentos morais**

2.4.1 O conceito de virtude

Após os argumentos mobilizados contra a teoria racionalista nas seções anteriores, pode-se finalmente chegar a resposta da pergunta que Hume se propôs a responder no início do Livro 3, Parte 1, Seção 1, a saber, sobre que espécie de percepção (ideias ou impressões) funda-se nosso acesso à noções morais. A partir desta seção, determina-se que o discernimento moral só pode ser originado através de nossas impressões, sentimentos e

¹⁰⁸ Ibid. pg. 511.

paixões. Segundo Hume, estas impressões por meio das quais constatamos ações louváveis ou condenáveis são identificadas expressamente por uma espécie de sentimento que concerne à moralidade.¹⁰⁹ Mackie alerta para uma possível ambiguidade quando Hume, por vezes, refere-se a “sentimentos morais” e outras vezes, “sentido moral”, e entende que, apesar da distinção terminológica, Hume quer dizer a mesma coisa. Quando temos a consciência de certas qualidades morais, Hume quer afirmar que possuímos certas sensações semelhantes à forma como percebemos qualidades secundárias, implicando que a moralidade reduz-se a certas percepções mentais. Portanto, quando Hume afirma que possuímos um sentido ou sentimentos morais quer dizer que nossa apreensão destas qualidades é determinada por impressões de nossa mente ao ser afetada por objetos e não pelas características dos objetos em si.¹¹⁰

Dada a definição da moralidade a partir de impressões ou sentimentos morais, Hume se compromete a esclarecer duas questões: primeiramente, em que se constitui tais sentimentos e, em segundo lugar, quais são seus efeitos em nós. Hume afirma que nosso discernimento moral de vício e virtude só é possível a partir de certas impressões que nos provocam dor ou prazer, respectivamente. Desta consideração que Hume infere inclusive sua definição de virtude. Como afirma no *Tratado* e na *Investigação*: “Ter o sentido de virtude é simplesmente sentir uma satisfação de um determinado tipo de contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração.”¹¹¹ e “Em contrapartida, a hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como o seu contrário.”¹¹² Hume conceitua a virtude e o vício semelhantemente em outras partes do *Tratado*, comprovando sua coerência neste sentido.¹¹³

É importante considerar estas semelhantes definições para que se determine precisamente o que Hume entendia por virtude. Seria equivocado supormos que a teoria de Hume pressuponha um relativismo moral, na medida em que se considera virtude ou vício

¹⁰⁹ Ibid. pg. 510.

¹¹⁰ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 65-66.

¹¹¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 510.

¹¹² Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 372.

¹¹³ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 330. “A essência mesma da virtude, segundo esta hipótese, é produzir prazer, e a do vício é causar dor.”

somente como certas espécies de sensações de prazer ou dor particulares. Isto significaria, a rigor, que a noção de virtude ou vício variaria conforme as impressões próprias de cada um. No entanto, existem diversas condições para que um sentimento natural de dor ou prazer específico possa ser descrito na forma de um sentimento moral. Hume observa que existem múltiplas formas de sensações diferentes que concebemos sob a designação de prazer e dor, porém, nem todos são de natureza moral.¹¹⁴ Por outro lado, Capaldi ressalta que é uma condição necessária para o surgimento de um sentimento autenticamente moral que ele seja originado a partir de uma perspectiva social objetivamente construída pelos indivíduos, o que preserva o caráter universal e objetivo da teoria moral de Hume.¹¹⁵

Primeiramente, o sentimento moral só pode ser gerado quando se tem por objeto de avaliação o caráter de um indivíduo. A avaliação de um caráter não deve ser, porém, particular, mas sim geral e universal, a partir da adoção de um ponto de vista imparcial e desinteressado.¹¹⁶ As condições para a adoção de um ponto de vista imparcial são enumeradas por Norva Lo:

- C1 A condição de ter *pleno conhecimento e consciência* de todas as circunstâncias e relações relevantes para o caso sob avaliação. [...]
- C2 A condição de se levar em consideração os fatos sobre a *natureza humana*.
- C3 A condição de *desconsiderar* os *interesses pessoais* de cada um.
- C4 A condição de desconsiderar as relações pessoais de cada um com respeito às partes envolvidas no caso sob avaliação. [...]
- H Uma ação ou caráter é virtuoso/vicioso se e somente se todos os seres humanos estão dispostos, sob as condições C1, C2, C3 e C4, a sentir o sentimento de aprovação/desaprovação com relação a ele.¹¹⁷

Em segundo lugar, é importante notar que o sentimento moral não tem como objeto uma mera ação enquanto tal. Por outro lado, a virtude ou vício só pode ser legitimamente atribuído a um sujeito quando se consideram certas qualidades mentais persistentes e duradouras que este sujeito possui. Avaliamos moralmente as disposições e os caracteres dos agentes, ao passo que as ações são consideradas como meros signos indicativos destas qualidades perenes que determinam o caráter do indivíduo. Hume justifica que uma mera ação

¹¹⁴ Ibid. pg. 511. “*Em primeiro lugar, é evidente que, sob o termo prazer, compreendemos sensações muito diferentes, que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato.*”

¹¹⁵ CAPALDI, Nicholas. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. pg. 202.

¹¹⁶ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 512. “*É somente quando um caráter é considerado em geral, sem referência a nosso interesse particular, que causa essa sensação ou sentimento em virtude do qual o denominamos moralmente bom ou mais.*”

¹¹⁷ LO, Norva. “Is Hume Inconsistent? – Motivation and Morals” in PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2009. pg. 61-63.

não deixa qualquer indício de intencionalidade da disposição mental do agente, o que enfraquece nossas operações imaginativas no julgamento concernente ao caráter do indivíduo, que se constitui como algo permanente:

Se a qualidade nos agrada ou desagrade em alguém for constante e inerente a sua pessoa e caráter, causará amor ou ódio independente da intenção. [...] Mas, se o desagrado não provém de uma qualidade, e sim de uma ação que se produz e é aniquilada em um instante, ele precisa ser derivado de uma premeditação e de um propósito particular para produzir alguma relação e uma conexão forte o suficiente entre essa ação e a pessoa. Não basta que a ação derive da pessoa e tenha nela sua causa imediata e seu autor. Tal relação, por si só, é demasiadamente fraca e inconstante para ser o fundamento dessas paixões. Não alcança a parte sensível e pensante, e tampouco procede de algum duradouro da pessoa; não deixa nada atrás de si, esvai-se em um instante, e é como se não houvesse existido. Por outro lado, uma intenção mostra certas qualidades que, permanecendo após a realização da ação, conectam essa ação com a pessoa, e facilitam a transição de ideias de uma à outra.¹¹⁸

Em terceiro lugar, as duas únicas condições pelas quais se pode entender a moralidade como universal e normativa são, a saber: a simpatia e o sentimento de benevolência pela humanidade (que já foi descrita nos termos de uma paixão calma). Estes dois fatores implicam a universalidade dos sentimentos morais. A simpatia será analisada mais precisamente na discussão sobre a justiça, mas antecipa-se que é conceituada como um processo psicológico imaginativo presente na natureza humana que opera de maneira a converter certas ideias nossas, concebidas como cópias de sentimentos alheios, em impressões nossas mesmas, vivificando e reforçando o afeto que temos pelas impressões de nossos semelhantes ao tomarmos como nossas, através de relações de semelhança, contiguidade e causalidade entre as percepções.¹¹⁹ Portanto, é a partir da simpatia que é possível a transferência e o compartilhamento mútuo de sentimentos, o que torna esta qualidade original condição para a uniformidade dos sentimentos morais em toda a humanidade. É unicamente através da simpatia que é possível o acordo entre o sentido moral de todos os indivíduos, de modo que este é o princípio sem o qual não haveria possibilidade de atribuímos a Hume uma teoria moral objetiva.

É a esse princípio que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou

¹¹⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 383.

¹¹⁹ Ibid. pg. 354. “*De fato, é evidente que, quando simpatizamos com as paixões e sentimentos alheios, de início esses movimentos aparecem em nossa mente como meras ideias, e nós os concebemos como pertencendo a uma outra pessoa, assim como concebemos qualquer outro fato. Também é evidente que as ideias dos afetos alheios se convertem nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nascem em conformidades com as imagens que delas formamos.*”

do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século.¹²⁰

Nota-se que a suposição da uniformidade de sentimentos proporcionada pelo princípio de simpatia é de tanta importância na teoria de Hume que, sem esta hipótese, não seria possível descrever a regularidade do comportamento humano e, em última instância, a moralidade em termos de uma conjunção constante de motivos e ações, explicada na Seção VIII de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*.¹²¹

Na interpretação de Mackie, a moralidade em Hume é constituída por um sistema de sentimentos intersubjetivos compartilhados por meio da simpatia e corrigidos por meio de juízos imparciais e desinteressados. Este fenômeno estabelece um padrão de moralidade uniforme entre os indivíduos, pois estes se esforçam para manter seus próprios sentimentos regulares e consistentes entre si além de tornarem-se conscientes dos sentimentos alheios, com o intuito de agirem conforme a aceitação geral. Mackie explica desta forma:

Hume teria que responder se o sistema de interligação de sentimentos similares e de mútuo apoio em um grande número de pessoas possui algum poder para influenciar escolhas de ação, porque cada agente tende a desenvolver sentimentos como àqueles que ele pensa que outros possuam ou possuiriam se eles fossem melhor informados e mais imparciais. Como Hume afirma, nós não apenas tentamos fazer nossos juízos consistentes com os dos outros, nós também visamos padrões interpessoais.¹²²

Explicada a natureza das impressões que constituem a moralidade e o conceito de virtude, passa-se à segunda explicação que Hume se propôs a oferecer nesta seção, a explicação concernente aos efeitos destas impressões em nós. Hume afirma que o principal efeito destas impressões de dor e prazer é gerar as paixões indiretas de amor, orgulho, ódio e humildade, de maneira que sempre que atribuímos qualidades de virtude ou vício aos indivíduos, tais paixões indiretas acompanham nosso sentimento com relação ao sujeito ou a si mesmo. Baillie entende a atuação das paixões indiretas como condições necessárias para o ajuizamento moral, muito embora nosso sentido moral não se reduza propriamente a ter uma paixão indireta, pelas diferenças do julgamento de um caráter e pela adoção de um ponto de vista imparcial que a moralidade exige.¹²³ Essa interpretação de Baillie se baseia

¹²⁰ Ibid. pg. 351.

¹²¹ HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 163. “Admite-se universalmente que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas.”

¹²² MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 68-69.

¹²³ BAILLIE, James. *Hume on Morality*. pg. 130.

principalmente nas passagens em que Hume sustenta que nosso sentimento de aprovação ou desaprovação relacionado a virtudes ou vícios, respectivamente, não passam de certas paixões indiretas.¹²⁴ Estas paixões indiretas contribuem efetivamente para a correção de nosso caráter, uma vez que sentimentos dolorosos de ódio e humilhação são comunicados reciprocamente entre os indivíduos ao constatar-se um caráter vicioso, ao passo que sentimentos prazerosos de amor e orgulho afluem ao contemplarmos ações virtuosas.

Um último ponto digno de menção é a observação feita por Nicholas Capaldi e Stephen Darwall, que constata uma diferença entre Hume e Hutcheson no que concerne à teoria dos sentimentos morais de ambos os autores. Hume concorda com Hutcheson na descrição de nossa percepção do sentido moral análoga à nossa percepção de qualidades secundárias. No entanto, Hume recusa o entendimento de Hutcheson de que o sentido moral seja uma espécie de faculdade humana fundada na benevolência universal.¹²⁵ O sentido moral para Hume não se constitui como uma faculdade que contenha os sentimentos morais, mas sim o próprio conjunto de sentimentos morais. Hume alega que existem incontáveis sentimentos e deveres de natureza moral durante a vida, o que torna extremamente implausível que nasçamos com uma faculdade específica que prescreva e comporte estes infinitos sentimentos morais fundados na benevolência. A melhor suposição, segundo Hume, é a de que tenhamos certos sentimentos primários os quais, associados com um princípio natural da simpatia, podem se combinar de diversas formas para originar nossos sentimentos e obrigações morais. Portanto, os princípios sobre os quais a moralidade se funda são a simpatia e os sentimentos morais e não a faculdade moral de Hutcheson. Capaldi interpreta esta questão afirmando que a intenção de Hutcheson era conciliar nosso sentido moral com certos juízos acerca deles, o que Hume descarta ao afirmar que o ajuizamento moral já consiste propriamente em possuir tais sentimentos imediatos. Capaldi afirma o seguinte com relação ao problema:

Até agora as ideias de Hume não são significativamente diferentes das de Hutcheson. Mas há um importante conjunto de diferenças entre a versão de Hume do senso moral e a de Hutcheson. Para começar, Hume não aceita a ideia de que o senso moral seja uma faculdade adicional na natureza humana. O senso moral é um conjunto de sentimentos e não a faculdade que percebe os sentimentos. [...] Parte da razão para a insistência de Hutcheson em uma faculdade separada era seu desejo de

¹²⁴ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 654. “A dor ou prazer que resultam do exame ou da consideração geral de uma ação ou qualidade da mente constituem seu vício ou sua virtude, gerando nossa aprovação ou censura, que não é se não um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível.”

¹²⁵ DARWALL, Stephen. *The British Moralists and the Internal “Ought” 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pg. 288.

ter essa faculdade julgando nossos sentimentos, em uma maneira de dizer. Hume negou especificamente que houvesse uma aprovação para além do próprio sentimento.¹²⁶

Capaldi conclui sua análise desta importante distinção entre as duas teorias sentimentalistas afirmando que, neste aspecto, Hutcheson prosseguiu em seu raciocínio até especular acerca de um ajuizamento objetivo de caráter teológico, o que Hume não aceitou. O projeto de Hume em desenvolver a moralidade como um fenômeno empírico e naturalista exige que se descarte essa forma, em sua visão equivocada, de subordinar o sentido moral a juízos objetivos que tendem a Deus, em detrimento de puras percepções humanas.

2.5 Interpretações cognitivistas e não-cognitivistas da filosofia moral de Hume

2.5.1 Formulações cognitivistas da teoria da motivação de Hume

Interpretações divergentes foram oferecidas em muitos aspectos sobre a teoria moral de Hume, o objetivo desta seção é apresentar em termos gerais duas posições concernentes especialmente à teoria da motivação, exposta nos Livro 2, Seção 3, Parte 3 e Livro 3, Parte 1, Seção 1 do *Tratado da Natureza Humana*. A questão surge em torno da extensão da função da razão na produção de nossos juízos morais, o que originou duas interpretações diversas a este respeito, a posição cognitivista e a posição não-cognitivista. A primeira posição é sustentada por Charles Pigden, Rachel Cohon, Mark Platts, Nicholas Capaldi, Tom Nagel, John McDowell, dentre outros, ao passo que a interpretação não-cognitivista é defendida, por exemplo, por Michael Smith, John Mackie e Barry Stroud, influenciados principalmente pelos trabalhos de Alfred J. Ayer e Charles L. Stevenson. Nesta dissertação, pretendo delimitar a discussão à leitura cognitivista formulada por Pigden e Cohon, e à interpretação não-cognitivista de Smith.

Em termos gerais, o não-cognitivismo sustenta que juízos morais não descrevem fatos, portanto, não podem se constituir como proposições acerca da realidade. Isto implica que os juízos morais não possuem valor de verdade ou falsidade. Em contrapartida, a tese cognitivista entende que os juízos morais descrevem a realidade, de modo que consistem em certas proposições sobre uma espécie de fatos, a saber, fatos morais. Os juízos morais, segundo a posição cognitivista, podem ser verdadeiros ou falsos. A dificuldade que surge imediatamente na tentativa de compreender a teoria moral de Hume em termos do

¹²⁶ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 50-51.

cognitivismo ou não-cognitivismo consiste justamente na seguinte questão: Hume possui ou não uma teoria sistematizada acerca dos juízos morais? Capaldi sustenta que Hume, de fato, possui uma teoria dos juízos morais, e argumenta que a fonte principal de muitos erros interpretativos concernentes à teoria da motivação de Hume baseia-se na incapacidade de distinguir a sua teoria dos sentimentos morais da teoria dos juízos morais. Capaldi reitera que apreendemos nossas noções morais a partir de impressões ou sentimentos, porém, é perfeitamente possível formar ideias morais enquanto cópias destas impressões. Podemos claramente refletir sobre as ideias que extraímos destas impressões, o que nos permite construir, através destas ideias, juízos morais. Capaldi descreve o problema desta forma:

Portanto, se Hume quer refutar seus oponentes, ele não deve mostrar que não existem ideias morais, mas sim que as distinções morais não são inicialmente e imediatamente apreendidas como ideias. Se a apreensão imediata das distinções morais é na forma de impressões, não ideias, então a razão não é fonte da apreensão moral. Deve-se notar, contudo, que negar que a razão seja a fonte inicial da apreensão moral de forma alguma exclui a possibilidade de que podemos raciocinar sobre algo que não é inicialmente apreendido por um ato da razão. Nenhuma de nossas sensações é apreendida pela razão, ao invés disso, elas são impressões obtidas através da sensação e de fontes internas de sentimento. Claro que podemos refletir ou raciocinar sobre elas posteriormente. [...] Mas, como os outros que defenderam essa posição, Hume admitiu que pode haver reflexão sobre os sentimentos, ou seja, em sua terminologia, ideias morais. Também se segue que se existem ideias morais então devem existir juízos morais.¹²⁷

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que os estudiosos interpretam que a teoria da motivação proposta por Hume implica uma concepção “internalista”. O internalismo moral, em sua versão mais simples, declara que deve existir uma conexão necessária entre nossas condutas e juízos morais e nossa motivação.¹²⁸ No caso do entendimento de Hume, considera-se que geralmente agimos em conformidade com nossas razões ou juízos morais. Analogamente, quando enunciamos juízos morais, devemos possuir razões que nos motivem a agir em conformidade com nossos proferimentos. O centro do problema refere-se, portanto, ao conteúdo motivacional do agente para a prática de suas ações, que pode ser proveniente de duas fontes: crenças ou desejos. A divergência interpretativa origina-se, na obra de Hume, precisamente nestas duas passagens:

Isso se confirma pela experiência corrente, que nos informa que os homens são frequentemente governados por seus deveres, abstendo-se de determinadas ações porque as julgam injustas, e sendo impelidos a outras porque julgam tratar-se de uma obrigação. [...] Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já

¹²⁷ Ibid. pg. 110-111.

¹²⁸ WILLIAMS, Bernard. “Internal and external reasons”. In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 101.

provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão.¹²⁹

A estratégia geral dos que defendem a tese cognitivista é reformular o argumento da motivação de Hume, tendo em vista indícios de que Hume considerava a possibilidade de crenças da razão nos motivarem. Pigden, por exemplo, entende que o argumento utilizado por Hume no Livro 2, Parte 3, Seção 3 objetiva determinar que só podemos ser motivados por um desejo anterior combinado com uma crença que aponte meios para os fins estabelecidos por este desejo, de modo que desejo e crença são existências distintas.¹³⁰ Como se constata pelas passagens a que Hume alude acima, é evidente que existe algum componente motivacional de natureza moral que nos motiva a cumprir nossas obrigações, não obstante, é diverso das crenças racionais. Portanto, o argumento da motivação de Hume pode ser estruturado, de maneira geral, sobre duas premissas principais: em primeiro lugar, é evidente que somos motivados por alguma fonte motivacional para a prática de ações morais (“os homens são frequentemente governados por seus deveres...”); em segundo lugar, a razão é completamente inerte e não possui qualquer capacidade motivacional isoladamente (“a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência”). A conclusão que se deduz é que nossa motivação exige a existência de desejos pré-existentes para os quais a razão possa servir como guia.

Pigden sustenta que Hume acreditava que existia uma subclasse de crenças, a saber, as crenças puramente morais, as quais são distintas das crenças racionais que envolvem alguma espécie de atividade cognitiva. Esta espécie de crenças morais seria responsável por nos motivar diretamente, isto é, produzindo ou evitando uma ação, bem como indiretamente, gerando uma paixão. Esta interpretação é baseada nas passagens supracitadas.¹³¹ Não há grandes discordâncias quanto à possibilidade de certas opiniões morais nos motivarem, o centro da objeção, por outro lado, é que Hume não oferece argumentos suficientes para comprovar que crenças de qualquer outra espécie não possam nos motivar sem auxílio de desejos pré-existentes.

¹²⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 497.

¹³⁰ PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. pg. 81.

¹³¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 497. Nossas opiniões sobre nossos deveres, sobre a injustiça e sobre a moral despertam paixões, e produzem ou impedem ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão.

A argumentação cognitivista, em geral, se estrutura em uma posição central: a possibilidade de uma crença racional originar causalmente um desejo original, independentemente da participação de qualquer outro desejo pré-existente no conjunto motivacional do agente. Como um cognitivista, Pigden, argumenta de modo análogo. Em primeiro lugar, ele alega que certas paixões, tais como as paixões calmas em Hume, possam ser caracterizadas como “disposições para adquirir desejos”. Estas disposições não são atitudes proposicionais, tendo em vista que não possuem um conteúdo proposicional determinado que nos apresente imediatamente algum desejo. Estas disposições não passam de certas tendências a adquirirmos certos desejos específicos. A tese cognitivista, por meio do entendimento de Pigden em específico, defende precisamente que estas disposições podem ser determinadas, não apenas por desejos pré-existentes a nossa psicologia, como também por crenças racionais, para, eventualmente, nos apontar algum desejo. Pigden considera, inclusive, que certos juízos e raciocínios a priori possam influenciar estas disposições e, portanto, originar novos desejos, como exemplifica por meio das posições defendidas por Bertrand Russell e Thomas Hobbes:

Considere o seguinte: ‘Na idade de onze anos eu comecei a ler Euclides, com meu irmão como tutor. Este foi um dos grandes eventos da minha vida, tão deslumbrante quanto o primeiro amor. Eu não tinha imaginado nada tão delicioso no mundo. [...] A partir daquele momento, até Whitehead e eu terminarmos *Principia Mathematica*, quando eu tinha trinta e oito anos, a matemática era o meu principal interesse e minha principal fonte de felicidade’ O autor, claro, é Bertrand Russell e a passagem vem de sua *Autobiography* (Russell, 2000, pp. 30-1). [...] Quando Thomas Hobbes tinha 40 anos ele se deparou por acaso com uma cópia dos *Elementos* de Euclides, que estava aberto na biblioteca de um cavalheiro. Estava aberto na prova do famoso teorema de Pitágoras. ‘Por Deus’, ele diz, ‘isso é impossível!’ Então ele lê a Demonstração dele, o que lhe remeteu a outra, que ele também leu. *Et sic deinceps* que, finalmente, ele estava demonstrativamente convencido de sua verdade. Isto o fez se apaixonar pela geometria’ (veja Hobbes, 1994, p. lxvii. A história vem de Aubrey’s Brief Lives).¹³²

Tanto Russell como Hobbes impressionaram-se com a noção de demonstração matemática exposta por Euclides até então desconhecida para eles, de modo que eles se inspiraram em raciocínios matemáticos para desenvolver e conduzir suas próprias filosofias. Outro exemplo importante trazido por Pigden refere-se às críticas anteriormente realizadas por Thomas Reid. Contra Hume, Reid alega que a nossa paixão calma relacionada a uma vida longa, próspera e prazerosa é somente inteligível na medida em que pressupomos certas crenças como, por exemplo, a de nossa existência contínua no tempo. A ideia central é de que

¹³² PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. pg. 93.

mesmo nossos desejos mais básicos dependeriam de crenças precedentes.¹³³ Como se percebe, a função deste argumento consiste em atacar uma premissa central do argumento da motivação de Hume: a tese da “escravidão da razão” que enuncia que a razão, por si só, através de suas crenças racionais, não poderia produzir ou evitar uma paixão.

Um segundo argumento empregado pessoalmente por Pigden e que não é necessariamente relacionado às posições cognitivistas refere-se à tentativa de releitura da teoria moral de Hume. O propósito deste argumento é mostrar que crenças, independentemente de serem racionais ou morais, podem ser identificadas como impressões, de acordo com o que Hume assume no Livro I do *Tratado da Natureza Humana*: “Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória”.¹³⁴ Diferentemente do que tradicionalmente se compreende por meio da descrição de Hume de que as crenças e operações da razão se constituem exclusivamente de ideias, Pigden sugere, neste momento, que nossas crenças podem se constituir por impressões. Nossas crenças não se reduzem, portanto, somente a ideias frutos de operações demonstrativas ou inferenciais, mas também podem ser originadas por impressões. Portanto, ainda que não ocorra frequentemente, é possível que existam crenças baseadas em certas impressões imediatas que afetem ou influenciem nossas ações, sem auxílio de qualquer desejo pré-existente. Esta interpretação de Pigden acerca da natureza das crenças em Hume favorece a leitura cognitivista porque descarta a necessidade de um desejo pré-existente como condição para o juízo moral, permitindo que crenças originem paixões originais, tal como declara: “Vamos deixar clara esta tese. Eu atribui a Hume a ideia de que algumas crenças baseadas em impressões influenciam nossas ações e afecções sem o auxílio de um desejo pré-existente. A afirmação não é que eles sempre fazem isso ou que eles o fazem necessariamente.”¹³⁵

¹³³ Ibid. pg. 94. “Agora, uma das maiores conquistas de Reid foi perceber que o desejo vulcano, tão necessário para a Tese da Escravidão da Razão, é ao mesmo tempo, incompatível com ela, ao menos ela é interpretada como uma tese de que crenças não podem originar novos desejos sem o auxílio de desejos pré-existentes. Bem, para começar, é um desejo que pressupõe uma crença, ou melhor, uma família de crenças. Antes que você possa desejar sua sobrevivência e satisfação de longo prazo, você deve conceber a si mesmo como algo existente durante uma extensão temporal, dotado de desejos e suscetível ao prazer e dor. Parece que, uma vez que adquirimos as crenças, nós tendemos a adquirir o desejo.”

¹³⁴ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 115. “Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória.”

¹³⁵ PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. pg. 100-101

Cohon segue um caminho semelhante ao de Pigden argumentando que crenças, tal como paixões, possuem a capacidade de nos motivar. Cohon afirma que Hume admite que ideias, que constituem juízos, possam nos motivar em três momentos no *Tratado da Natureza Humana*: ainda no Livro 1, quando admite que ideias de prazer e dor podem nos afetar significativamente;¹³⁶ no Livro 2, quando Hume trata das paixões diretas e indiretas ao explicar sua atuação envolvendo uma dupla relação de ideias e impressões que despertam ódio, amor, humildade e orgulho; e, finalmente, no próprio Livro 3, Parte 1, Seção 1.¹³⁷ Cohon adiciona outros dois argumentos para reforçar sua leitura cognitivista, sustentando, primeiramente, que seria inconsistente Hume adotar esta posição de separação entre razão e paixão tendo em vista sua teoria da causação, em que defende que qualquer coisa pode causar qualquer outra coisa, inclusive mencionando razões e volições: “Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Criação, aniquilação, movimento, razão, volição – todas essas coisas podem surgir umas das outras ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar.”¹³⁸

O último argumento sustentado por Cohon é, basicamente semelhante ao de Pigden. Ela afirma que a razão pode produzir crenças e juízos morais, entretanto, sua justificação é diversa. Cohon nota que a formulação não-cognitivista do argumento da motivação de Hume contém uma falácia lógica.¹³⁹ O argumento da motivação lido a partir da ótica não-cognitivista é estruturado sobre a premissa de que certos juízos morais excitam nossas paixões e motivam nossa vontade, o que, adicionado com a premissa da impossibilidade de a razão motivar em virtude da tese da função meramente representativa das ideias, nos leva a inferir que a razão não pode, por si só, nos motivar, dependendo necessariamente de um desejo pré-existente no conjunto motivacional do agente. No entanto, Cohon constata que essa argumentação não leva em conta a possibilidade de raciocínios sobre questões de fato nos

¹³⁶ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 149. “Mas dor e prazer têm duas maneiras diferentes de aparecer na mente, cada uma com efeitos bem diferentes. Podem ser dar como impressões que se apresentam à sensação [feeling] e experiência real, ou simplesmente como ideias, como ocorre agora que os menciono. Ora, é evidente que a influência dessas impressões e dessas ideias sobre nossas ações está longe de ser igual. As impressões sempre ativam a mente no mais alto grau, mas nem toda ideia tem esse efeito.”

¹³⁷ Ibid. pg. 499. “Já observamos que a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer.”

¹³⁸ Ibid. pg. 206.

¹³⁹ COHON, Rachel. *Hume: Moral and Political Philosophy*. Burlington: Ashgate Dartmouth, 2001. pg. 258. “Em terceiro lugar, a interpretação sutil que determinou a questão em favor do não-cognitívismo compromete Hume a um erro lógico estranho no próprio Argumento da Motivação.”

motivar via produção de crenças morais através de inferências da razão probabilística. Cohon ilustra seu argumento desta maneira:

Lembre-se do que é, nesta interpretação, para a razão sozinha produzir algo: a coisa é trazida à existência a partir de premissas pelo uso do raciocínio. Portanto, a Premissa da Inércia afirma que nenhuma premissa pode produzir paixões ou ações via raciocínio – nenhuma crença pode implicar paixões ou ações. Mas a outra premissa do Argumento, que juízos morais podem e produzem paixões e ações, não diz nada sobre a produção via raciocínio ou implicação. Juízos morais não *implicam* paixões e ações. [...] A transitividade da causação não se aplica a ela, porque a Premissa da Inércia não diz que nenhuma crença pode causar uma paixão ou ação; talvez uma crença possa, apenas não via raciocínio.¹⁴⁰

A tese cognitivista com que Cohon se compromete procura demonstrar que o enfoque principal de Hume com seu argumento da motivação era combater a ideia de que as propriedades morais pudessem ser conclusões da razão. Portanto, as impressões simples da moralidade (prazer e dor) não podem ser avaliadas como racionais ou irracionais. Por outro lado, juízos morais são descrições de paixões ou sentimentos de prazer ou dor, de maneira que representam o mundo. Além disso, juízos morais podem, de fato, ser causados por raciocínios probabilísticos que nos informam e antecipam a existência de qualidades prazerosas e dolorosas nos objetos. Deste modo é que crenças podem determinar juízos morais e causar novos desejos.¹⁴¹ O propósito do argumento da motivação moral de Hume visa rejeitar a caracterização da moralidade como racional ou irracional aos moldes das verdades matemáticas, como pretendia Clarke.¹⁴²

2.5.2 Formulação não-cognitivista da teoria da motivação de Hume

Por outro lado, é importante apresentar a leitura não-cognitivista de Hume proposta por Michael Smith. Primeiramente, Smith toma como pressuposto que Hume se compromete com uma posição “internalista” ao afirmar que, ao agirmos de certa forma, possuímos certos desejos ou crenças morais pelos quais somos motivados a agir deste modo.¹⁴³ Com efeito, a

¹⁴⁰ Ibid. pg. 152.

¹⁴¹ Ibid. pg. 153. “*Como nós já vimos, Hume pensa que ao menos algumas crenças que são produzidas por raciocínio causal podem nos mover para ação. Entretanto, há uma operação mental que claramente não pode nos mover para agir: o reconhecimento de que a paixão ou ação seria razoável.*”

¹⁴² Ibid. pg. 154. “*Alguns racionalistas morais, inclusive Clarke, sustentaram que atos moralmente bons são razoáveis no mesmo sentido em que os teoremas da matemática e verdades simples da física são razoáveis, e o bem e o mal morais das ações consistem em sua racionalidade ou irracionalidade. O Argumento da Motivação se destina a refutar esta tese.*”

¹⁴³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 497.

forma como Smith interpreta Hume é que a teoria da motivação, e o conseqüente internalismo, são condições necessárias para que um agente seja legitimamente caracterizado enquanto um indivíduo racionalmente prático, de modo que somos competentes moralmente na medida em que agimos segundo nossas motivações.¹⁴⁴ Smith aceita a descrição proposta pelo cognitivista de que existem certas crenças morais que podem nos motivar, entretanto, isto não prejudica de forma alguma a tese não-cognitivista, em sua visão. É comumente expresso pela perspectiva não-cognitivista que nossos juízos morais não expressam nem são causados por crenças, porém, Smith acredita que podemos possuir crenças morais que motivam, desde que estas crenças sejam constituídas por estados psicológicos diversos de uma crença da razão, que é meramente descritiva e, portanto, motivacionalmente inerte. Estas crenças devem ser crenças normativas e motivacionais identificadas por um desejo.¹⁴⁵

É importante notar uma pequena distinção que Smith traça. As crenças morais, na ótica não-cognitivista, podem ser identificadas de dois modos não relativos à razão: estas crenças morais podem corresponder a certos desejos ou a certas impressões. Impressões diferem dos desejos pelo fato de que as primeiras geram crenças que originam percepções apenas, enquanto os segundos possuem uma função mais expressiva, qual seja, a produção de crenças normativas. É uma distinção importante, pois existe diferença entre perceber propriedades morais e desejar agir de acordo com crenças morais. É necessário, na posição não-cognitivista, que exista um desejo para a motivação da ação, pois somente desejos possuem esta propriedade motivacional.

De fato, parece haver duas crenças bem diferentes aqui, a crença perceptível de que Zena é sexy e a crença normativa de que ela é sexy, com a crença perceptível sendo constituída pela “impressão” e a crença normativa sendo constituída pelo desejo. Uma vez que, como explicado no início desta seção, a visão endossada por um não-cognitivista é que crenças normativas são constituídas por desejos, segue-se que a interpretação mais complicada de Pigden sobre a explicação da crença moral de Hume implica uma interpretação não-cognitivista, e não uma interpretação cognitivista.¹⁴⁶

¹⁴⁴ SMITH, Michael. “The Motivation Argument for Non-Cognitivism”. in PIGDEN, Charles. *Hume on Motivation and Virtue*. pg. 115. “Nós teríamos que supor que, de acordo com Hume, é uma verdade conceitual que as pessoas são motivadas em conformidade com suas opiniões morais, enquanto elas são praticamente racionais.”

¹⁴⁵ Ibid. pg. 109. “Não-cognitivistas são, portanto, melhor compreendidos como insistindo não que não existam crenças morais, mas sim que crenças se enquadram em duas categorias distintas: Por um lado, existem crenças morais (ou talvez melhor, mais geralmente, crenças normativas). Estas são constituídas por desejos. Por outro lado, existem crenças não-morais (ou talvez melhor, mais geralmente, crenças não-normativas).”

¹⁴⁶ Ibid. pg. 112.

Smith reconhece e concorda com a descrição de Pigden acerca da possibilidade tanto de crenças como desejos influenciarem nossas disposições para adquirir outros desejos. No entanto, essa explicação não basta. Smith acredita que o erro cometido por Pigden e Cohon é acreditar que a relação entre as crenças e desejos é puramente causal e que, através da explicação de como crenças podem causar desejos, pode-se refutar a posição não-cognitivista em favor do cognitivismo. Entretanto, o que Smith adverte é que esta relação puramente causal entre crenças e desejos não explica o fato de Hume considerar que somos motivados por nossas crenças morais, enquanto somos racionalmente práticos, tal como o internalismo de Hume exige.¹⁴⁷ Uma crença da razão pode causar um desejo, no entanto, este fenômeno não nos oferece qualquer evidência de que somos dotados de uma racionalidade prática. Relembrando o exemplo de Pigden sobre Hobbes e Russell e a forma como provas matemáticas causaram paixões nestes filósofos e os influenciaram a filosofar: a disposição para possuir este desejo pode ou não ser influenciada por demonstrações da geometria e crenças matemáticas em geral, porém isso não prova, por si só, em ambos os casos, que Hobbes ou Russell sejam irracionais moralmente caso um aja de acordo e o outro não. A ideia é que não existe qualquer relação racional entre a mera aquisição de uma crença e um desejo subsequente. É necessário que haja um desejo pré-existente, de natureza normativa, para que sejamos motivados internamente a agir de acordo. É nisto que consiste a racionalidade prática para Smith, uma vez que não existe qualquer conexão racional entre adquirir crenças específicas e possuir desejos posteriores.

Imagine, por exemplo, que a disposição de Russell foi defeituosa e que, como resultado, ele não se apaixonou pela ideia de construir provas após ter compreendido as demonstrações de Euclides, enquanto Hobbes não. Isto não seria suficiente para fazer Russell praticamente irracional e Hobbes praticamente racional, porque, ausente algum desejo anterior adequado, simplesmente não existe relação racional entre a aquisição de tais crenças geométricas e o desejo de construir provas. Ou, mais uma vez, imagine alguém que careça da disposição de sentir repulsa por aranhas na aquisição de crenças perceptivas sobre elas. Tal pessoa não é, por esta razão, apropriadamente pensada como praticamente irracional. Novamente, isto é porque não há relação racional entre a mera aquisição de uma crença por alguém de que ela é confrontada por uma aranha e seu desejo de fugir, matá-la, ou algo semelhante, ao menos sem um desejo de fundo adequado.¹⁴⁸

O que Smith enfatiza é que o internalismo atribuído a Hume declara que somos motivados por nossas crenças morais, enquanto somos racionalmente práticos, e só podemos

¹⁴⁷ Ibid. pg. 119. “Claro, as coisas seriam bem diferentes se Pigden fosse capaz de fornecer alguma razão para supor não apenas que existe tal disposição, mas que esta disposição é parcialmente constitutiva de ser racional (em essência, esta foi minha estratégia no capítulo 5 de *The Moral Problem* (1994)). Isto é, contudo, precisamente o que Pigden não faz. A disposição que ele afirma ter identificado pretende ser brutalmente causal, algo que seus exemplos deixam claro.”

¹⁴⁸ Ibid. pg. 119.

ser motivados por desejos, em virtude de sua natureza normativa. Seguir nossos desejos que são intrinsecamente normativos e motivadores é o que caracteriza a relação racional do internalismo de Hume, o que a tese cognitivista, em geral, não consegue justificar, em virtude especialmente de sua abordagem puramente causal entre crenças e desejos.

3 TEORIA DA JUSTIÇA

3.1 Máxima da virtude

O propósito deste capítulo é apresentar a teoria da justiça de Hume, o principal objeto desta dissertação. A discussão concernente diretamente à virtude da justiça se estende por toda a Parte 2 do Livro 3 do *Tratado da Natureza Humana*, com exceção da Seção 12, que trata das virtudes artificiais da castidade e da modéstia, além da Seção 3 e Apêndice 3 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Ademais, a teoria política de Hume é essencialmente dependente de sua descrição sobre a justiça, de sorte que a explicação da concepção de justiça é pressuposto para a compreensão do que Hume entende como estruturação política adequada da sociedade. A explicação da virtude da justiça em Hume caracteriza-se pela sua tese central de que a justiça constitui-se como uma virtude de natureza artificial, e é exatamente esta posição que será examinada neste capítulo.

Hume inicia a Seção 1 da Parte 2 do Livro 3 do *Tratado da Natureza Humana* reiterando um argumento relativo à sua concepção de virtude, a qual foi parcialmente apresentada no último capítulo e que será complementada presentemente. A ideia refere-se justamente ao objeto de nossa aprovação moral, ou seja, o que constitui o nosso sentido de virtude. Hume defende que a ação em si não possui qualquer qualidade intrinsecamente moral, as ações servem meramente como um sinal que nos informa sobre as qualidades duradouras e constantes do caráter do indivíduo, o qual verdadeiramente é o objeto de nossa estima ou desprezo. Desta premissa pode-se deduzir outra conclusão importante, a saber, que todas as nossas ações derivam de certos motivos e que ações virtuosas somente são assim consideradas se são originadas a partir de motivos virtuosos. Este raciocínio se aplica a qualquer forma de virtude, tanto virtudes naturais quanto artificiais.

Hume ressalva, entretanto, que o motivo de uma ação virtuosa nunca pode ser a consideração pela virtude da mesma ação. Um raciocínio desta natureza implica em circularidade. É necessária a existência de um motivo moral distinto da consideração da própria moralidade da conduta. É esta a primeira máxima que Hume conclui de sua explicação sobre o caráter virtuoso em geral: “Em resumo, podemos estabelecer como uma máxima indubitável que *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.”¹⁴⁹

3.2 Mecanismo da simpatia nas virtudes naturais e suas diversas variantes

A circularidade que Hume aponta parece clara, uma vez que a constatação de que uma ação é virtuosa e aprovável é sempre posterior à motivação de uma conduta, pressupondo um motivo moral anterior que confira a esta ação seu mérito moral, o qual será aprovado. Este raciocínio vicioso a que Hume alude pode ser melhor esclarecido mediante o mecanismo de formação dos sentimentos morais e do sentido de virtude através da operação da simpatia, o qual foi antecipado no capítulo anterior desta dissertação. Hume afirma:

Vemos, portanto, que todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos, sendo tidas apenas como signos desses motivos. Desse princípio, concluo que o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural.¹⁵⁰

Hume enfatiza que deve pré-existir algum motivo ou princípio de ordem natural que possa motivar uma ação virtuosa, de modo que este motivo não seja uma posterior consideração pelo mérito moral desta ação. A leitura tradicional que é feita sobre esta passagem de Hume é a de que todos os indivíduos são possuidores de certos motivos ou sentimentos naturais sem qualquer qualidade moral, os quais são exteriorizados através dos atos e das condutas de cada um. Os indivíduos, ao contemplarem tais atos, que desempenham a função de signos dos sentimentos que os impulsionaram, aprovam derivativamente o motivo natural anterior a estes atos, o que implica que este motivo resume-se a um sentimento não moral que é posteriormente objeto de aprovação. Este argumento de circularidade tem como propósito ressaltar a distinção existente entre o motivo que origina uma ação e a aprovação deste motivo, de maneira que afirmar que o sentimento que impulsiona a ação é a aprovação ou virtuosidade da própria ação é simplesmente assumir o que se quer demonstrar, a saber, que a virtuosidade de uma ação consiste em sua aprovação. Portanto, o entendimento sobre a virtude subjacente à máxima que Hume deduz de seu raciocínio pode ser resumido pela frase

¹⁴⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 519.

¹⁵⁰ *Ibid.* pg. 518.

de Rachel Cohon: “cada virtude consiste, ao menos em parte, em um motivo aprovado de característica não-moral.”¹⁵¹

A solução da questão concernente à natureza do sentimento natural que origina ações virtuosas conduz a uma questão necessariamente subsequente, a saber: a que diz respeito à aprovação deste sentimento, tornando-o um sentimento de qualidade moral, ou seja, uma virtude. Relembrando que a definição de virtude dada anteriormente é a de um estado psicológico ou disposição do indivíduo que é aprovado por todos por comunicar aos espectadores um sentimento agradável de prazer. A única forma pela qual se pode entender a nossa aprovação de motivos não morais é a partir do mecanismo da simpatia. A simpatia, tal como já foi explicada, é um processo psicológico natural pelo qual vivificamos o grau de nossas ideias sobre impressões alheias até se transformarem em nossas impressões. Ou seja, a simpatia permite a comunicação intersubjetiva de sentimentos e afecções da humanidade mediante relações de associação como semelhança, contiguidade e causalidade.¹⁵²

O princípio de simpatia é de essencial importância, visto que é unicamente através deste mecanismo de compartilhamento de sentimentos de todos os indivíduos que é possível a uniformização e similaridade no comportamento da humanidade. Mackie e Capaldi entendem que, na filosofia de Hume, a simpatia é justamente o processo imaginativo pelo qual é possível a adoção do ponto de vista social, geral e desinteressado. Cada agente é levado a se adequar a esta perspectiva, a qual é exigida como requisito para a formação de sentimentos com qualidades genuinamente morais.¹⁵³ Através da simpatia os indivíduos compartilham seus próprios sentimentos e possuem consciência dos sentimentos alheios, o que lhes permite exprimir, deliberar, corrigir e se adequar em torno de um acordo que determine condutas moralmente aprováveis. Desta atividade resulta, então, o surgimento de um padrão social e

¹⁵¹ COHON, Rachel. “Hume’s Difficulty with the Virtue of Honesty”. *Hume Studies*, vol. XXIII, no. 1. pg. 91-112, 1997. pg. 93.

¹⁵² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 354. “Pois, para além da relação de causa e efeito, que nos convence da realidade da paixão com que simpatizamos, precisamos das relações de semelhança e contiguidade para sentir a simpatia em sua plenitude. E, como essas relações podem converter inteiramente uma ideia em uma impressão, transmitindo vividez desta aquela de maneira tão perfeita que nada se perde na transição, podemos facilmente conceber como a relação de causa e efeito pode, sozinha, servir para fortalecer e avivar uma ideia.”

¹⁵³ CAPALDI, Nicholas. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. pg. 199. “Ao escrever o *Tratado*, Hume pensava que o mecanismo da simpatia não só tornou possível a adoção de uma perspectiva social, algo que enfatizamos no último capítulo, mas que a simpatia tornou possível nosso desejo em adotar essa perspectiva.”

interpessoal com referência ao qual se aprova ou desaprova moralmente certas ações, determinando, assim, o sentido de virtude objetivo.¹⁵⁴

É exatamente por esta participação da operação natural da simpatia na transição de nossos motivos não morais para aqueles que são aprováveis que Nicholas Capaldi e Barry Stroud¹⁵⁵ a caracterizam como o princípio geral da moral. A simpatia é responsável pelos dois efeitos mais importantes do nosso sentido moral, a saber, a adoção de uma perspectiva geral e desinteressada e a produção das paixões indiretas de amor, ódio, orgulho e humildade.¹⁵⁶ Estas paixões nos auxiliam enquanto pressupostos para o ajuizamento moral adequado dos caracteres virtuosos e viciosos nos outros e em nós mesmos, uma vez que são capazes de produzir paixões agradáveis ou desagradáveis, respectivamente. Hume descreve a importância fundamental destas paixões em nossa psicologia moral:

Ora, uma vez que toda qualidade que dá prazer produz orgulho, quando localizada em nós, e amor, quando localizada nos outros, e toda qualidade que produz desconforto desperta humildade, quando localizada em nós, e ódio, quando nos outros, segue-se que esses dois pontos devem ser considerados equivalentes no que diz respeito às nossas qualidades mentais: a *virtude* equivale ao poder de produzir amor ou orgulho, e o vício, ao poder de produzir humildade e ódio. Em todos os casos, portanto, devemos julgar a virtude ou o vício por esse poder; assim, podemos declarar que uma qualidade da mente é virtuosa quando causa amor ou orgulho; e viciosa, quando causa ódio e humildade.¹⁵⁷

Constata-se, portanto, como unânime na interpretação da filosofia de Hume que é exatamente a disposição natural da simpatia a causa principal de nossa aprovação ou desaprovação e atribuição de significados morais aos sentimentos não morais que motivam nossas ações e condutas. Desta forma entendem David Fate Norton¹⁵⁸ e Rachel Cohon.¹⁵⁹ É

¹⁵⁴ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 68-69. “Como Hume afirma, nós não apenas tentamos fazer nossos juízos consistentes com os dos outros, nós também visamos padrões interpessoais. A moralidade pode guiar a ação, então, não se trata de uma coleção aleatória de meros sentimentos, ou de enunciados que reportam tais sentimentos desorientados. Pelo contrário, é um sistema construído, de fato, a partir de sentimentos, mas envolve também a conscientização das pessoas dos sentimentos das outras através da tentativa de adotar um ponto de vista geral e constante, e tendências para um acordo nas atitudes.”

¹⁵⁵ STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. pg. 198.

¹⁵⁶ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 199. “*Simpatia é o princípio geral da moralidade precisamente porque ela pode explicar tanto o desinteresse quanto as paixões indiretas.*”

¹⁵⁷ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 614

¹⁵⁸ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. 9th Printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pg. 165. “*Nós mesmos não recebemos nem esperamos receber qualquer benefício direto da qualidade observada, mas nossa ligação simpática com ela nos leva a aprová-la: por meio da simpatia que sentimos aprovação.*”

¹⁵⁹ COHON, Rachel. *Hume: Moral and Political Philosophy*. pg. 184. “*De acordo com seu projeto newtoniano de procura das origens ou ‘princípios’ causais de todas as coisas mentais, Hume está, neste ponto,*

importante notar que o princípio (simpatia) pelo qual aprovamos moralmente uma conduta, ação ou qualidade mental alheia é genuinamente natural, logo, segundo Hume, as noções morais são essencialmente naturais e instintivas.

No tocante à simpatia, resta abordar um último aspecto relacionado com as objeções levantadas a este sistema moral de Hume. As respostas concedidas a estas dificuldades determinam as três variações das formas de atuação da operação da simpatia em nossa imaginação e psicologia moral. Primeiramente, relembra-se que a simpatia possui duas funções essenciais para a teoria moral de Hume: a comunicação de sentimentos entre os indivíduos permite formular juízos estáveis e imparciais a partir de um parâmetro social, intersubjetivo e desinteressado, o que assegura a objetividade moral da humanidade; além disso, cabe à simpatia o papel de produzir as paixões indiretas. Na visão de Capaldi, esta seria a primeira variante da simpatia,¹⁶⁰ entretanto, a primeira objeção que pode ser oferecida contra esta teoria enfatiza a possibilidade de variabilidade da atuação da simpatia em cada um dos indivíduos em contraste com a estabilidade que os sentimentos e juízos morais devem exigir. Este problema necessita ser solucionado se a teoria de Hume pretende-se considerar bem sucedida em fundar a uniformidade de nossos sentimentos morais no princípio de simpatia.

A variabilidade da simpatia consiste no fato de que este processo psicológico está subordinado a variações de contiguidade e distância, o que nos leva a simpatizar mais com nossos semelhantes e conhecidos do que com indivíduos menos próximos a nós. Conseqüentemente, estamos mais propensos a desenvolver sentimentos morais para com indivíduos caros a nós mesmos, desestruturando a possibilidade de uma moralidade universal e unânime. É exatamente nesta dificuldade que reside, igualmente, a crítica de Mackie à operação da simpatia, pois, em sua visão, este mecanismo não seria capaz de determinar naturalmente um padrão objetivo e impessoal para os juízos morais desinteressados, como afirma:

Mas se as pessoas tomarem este passo adiante ou não, nós podemos perguntar por que deveria haver este direcionamento para um sistema de avaliação imparcial e interpessoal. Isto não é imediatamente explicado pelo que Hume admite serem operações extremamente variáveis da simpatia.¹⁶¹

elucidando a origem causal dos sentimentos morais usando o mecanismo da simpatia, o processo de comunicação de sentimentos de uma pessoa para outra elaborado no Livro II (II.I.xi)”

¹⁶⁰ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 216. “A primeira variante da simpatia é aquela que enfatizamos. O papel da simpatia nesta variante é duplo: ela é responsável tanto pela objetividade social quanto pela capacidade dos sentimentos morais de produzir paixões indiretas.”

¹⁶¹ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 122.

A objeção de Mackie implica em grandes problemas para a filosofia moral de Hume, sobretudo no que concerne à distinção entre virtudes naturais e artificiais. Todavia, o objeto desta seção é examinar a natureza da virtude em geral e da simpatia, motivo pelo qual esta crítica não será analisada neste momento. No presente momento, é mais importante entender as respostas de Hume e sua defesa do princípio da simpatia contra as eventuais dificuldades apontadas por seus opositores.

Em razão da possibilidade de variação da simpatia decorrente da contiguidade, semelhança e causalidade, Hume deve fornecer alguma alternativa que auxilie o papel da simpatia na consolidação da aprovação ou desaprovação moral. À primeira objeção Hume responde que podemos evitar esta variação parcial de nossos juízos morais na medida em que, através de um exercício reflexivo da imaginação, nos empenhamos em adotar, em todos os momentos em que ajuizamos moralmente, um ponto de vista imparcial e geral.¹⁶² Na opinião de Hume, a adoção, correção e permanência neste ponto de vista não são problemáticas, de maneira que este método nos é facilmente ensinado pela reflexão e a experiência: “A experiência logo nos ensina este método de corrigir nossos sentimentos, ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis.”¹⁶³

É importante notar que esta deliberação feita a partir de um ponto de vista imparcial, a que nos direcionamos através da razão para contrabalancear nossas paixões interessadas, nada mais é que a determinação de uma paixão mais fraca, calma e geral estruturada sobre esta perspectiva distanciada. Em última instância, isto implica que nossos juízos morais objetivos são possíveis por meio da prevalência de um fraco sentimento em contraposição aos nossos sentimentos parciais mais fortes.¹⁶⁴ Em decorrência disto podemos mudar nossos sentimentos fortes e parciais em favor de nosso fraco e lânguido sentimento determinado pela perspectiva distante, ou podemos falhar em mudar nossos sentimentos iniciais. Rachel Cohon reforça este entendimento sobre o ponto de vista geral em Hume:

¹⁶² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 621. “Portanto, para impedir essas contínuas *contradições e chegarmos a um julgamento mais estável das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista firme e geral; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista qualquer que seja nossa situação presente.*”

¹⁶³ Ibid. pg. 621-622.

¹⁶⁴ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. pg. 165. “Esta aprovação – devidamente qualificada por considerações de imparcialidade, generalidade e distância no tempo e local – acaba por não ser nada mais que os sentimentos morais únicos pelos quais nós marcamos a presença da virtude; desaprovação, *mutatis mutandis*, é o sentimento pelo qual nós marcamos a presença do vício.”

Estas passagens não afirmam que há momentos em que nós adotamos ou tentamos adotar o ponto de vista de comum mas não sentimos *nada* como resultado. Tudo o que elas dizem é que quando nos imaginamos adotando o ponto de vista comum, às vezes podemos falhar em *mudar* nossos sentimentos gerais para adequar aos sentimentos daquela comunidade. Nós podemos, com perfeita fidelidade ao texto, entender o processo como se segue: nós sentimos certas paixões a partir de nosso ponto de vista particular, e sempre que contemplarmos o mesmo caráter a partir de um ponto de vista comum nós sentimos um outro sentimento mais fraco.¹⁶⁵

Portanto, contrariamente ao que Mackie defende, Hume entende ser possível o estabelecimento de uma perspectiva geral a partir da simpatia e da conjunção de vários fatores, tais quais: a imaginação reflexiva, a experiência habitual e a clarificação de nossas expressões linguísticas perante nossos semelhantes. Ainda que o mecanismo da simpatia esteja subordinado à contiguidade e à proximidade com nossos familiares e conhecidos, podemos nos manter imparciais em nossas análises morais.

Uma segunda objeção direcionada à teoria da simpatia de Hume afirma que a existência de circunstâncias acidentais que impossibilitem a ação de um indivíduo genuinamente virtuoso pode comprometer o reconhecimento de suas qualidades mentais aprováveis através da simpatia. A ideia central desta objeção é a de que, dado que a simpatia é a fonte primordial de nossa aprovação moral e única a possibilitar o compartilhamento de sentimentos, caso os atos virtuosos nunca atingissem seu fim moralmente benéfico, nunca se poderia discernir a aprovação moral mediante a simpatia, uma vez que o objeto a ser moralmente avaliado (isto é, a qualidade mental aprovável) nunca estaria à disposição para ser comunicado. Hume acredita que, ainda que estas circunstâncias acidentais possam impedir que as condutas virtuosas possam atingir o fim a que se propõem, é possível atribuir a virtude ao caráter deste indivíduo, como determina: “A virtude em andrajos ainda é virtude; e continua inspirando amor mesmo que o homem esteja preso em um calabouço ou perdido no deserto, onde ela não pode mais se exercer por meio de ações, estando perdida para o mundo.”¹⁶⁶

Neste sentido, a crença de Hume se assemelha bastante à ideia de Kant sobre a boa vontade.¹⁶⁷ Contudo, no caso de Hume, toda a dificuldade reside em compreender como seu sistema moral fundado na operação psicológica da simpatia pode resistir a esta objeção, tendo

¹⁶⁵ COHON, Rachel. *Hume: Moral and Political Philosophy*. pg. 190.

¹⁶⁶ Ibid. pg. 623-624.

¹⁶⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009. pg. 105. “A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer.”

em vista que pressupõe a possibilidade de percepção das impressões alheias. A resposta de Hume descreve a segunda variante da simpatia: Hume argumenta que quando alguma conduta ou ação é suficientemente adequada para a produção de um fim aprovável ou benéfico, não é necessário que produza atualmente seu fim para comunicar o prazer digno de aprovação, basta que a conduta encontre-se completa em si mesma. A aprovação ocorre devido à articulação de duas causas associadas à simpatia: a imaginação e a crença em regras gerais.

Conforme definido no Livro 1, Parte 1, Seção 3 do *Tratado da Natureza Humana*, a faculdade da imaginação é composta de ideias que não conservam necessariamente a posição, a ordem ou a forma das impressões originais.¹⁶⁸ Portanto, a atuação da imaginação tende à produção de ideias ainda que objetos ou condutas relacionadas inexistam, devido a sua liberdade de reorganizar as ideias que se constituem como conteúdo desta faculdade. Como todas as ideias estão subordinadas às leis gerais de associação (semelhança, contiguidade e causalidade), a imaginação tem a capacidade de, ao contemplar certos atos ou condutas virtuosas, transitar facilmente destas causas aos seus efeitos agradáveis e aprováveis, ainda que o fim pretendido não se realize. Para auxiliar esta transição imaginativa de maneira a torná-la mais fácil e natural, recorre-se às regras gerais que conferem um grau maior de probabilidade à relação causal entre a conduta aprovável e o fim benéfico que caracteriza uma virtude. Hume resume sua posição desta forma:

A imaginação tem um conjunto próprio de ações, de que dependem em grande medida nossos sentimentos do belo. Essas paixões são movidas por graus de vividez e de força inferiores aos necessários para a *crença*, e independentes da existência real de seus objetos. 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. As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação.¹⁶⁹

Portanto, a segunda variante conclui que o processo da simpatia, sozinho, não é suficiente para explicar este aspecto da moralidade. Por conseguinte, a simpatia não pode se

¹⁶⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 33. “Embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as ideias vívidas nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação.”

¹⁶⁹ Ibid. pg. 624.

resumir em si mesma, mas deve necessariamente recorrer ao auxílio da imaginação, da aplicação de regras gerais e da uniformidade da experiência.¹⁷⁰

A terceira e última dificuldade que Hume enfrenta origina a terceira variante da simpatia e alerta para uma contradição direta entre dois princípios naturais de nossa psicologia: a simpatia extensa e a generosidade restrita. A ideia central seria a impossibilidade de harmonizar nossos sentimentos de auto-interesse natural e pouca consideração com questões alheias com nossa propensão de vivificar e fortalecer nossas ideias referentes às impressões de dor e prazer de outros sujeitos, tomando-as como nossas. A resposta de Hume perpassa mais uma vez pelas nossas operações imaginativas e nossa crença em regras gerais.¹⁷¹ A simpatia é capaz de nos proporcionar um exercício reflexivo e imaginativo conforme regras gerais para ajuizar moralmente e, não obstante, é possível conservar o interesse próprio e não contrariá-lo, de maneira que é perfeitamente possível conciliar nossas paixões particulares com nosso sentido moral. Hume exemplifica desta forma: “Uma casa pode me descontentar por não ter sido bem projetada para dar conforto ao proprietário; entretanto, posso me recusar a dar um centavo sequer para sua reforma.” e “Os sentimentos têm de tocar o coração para controlar nossas paixões, mas não precisam ir além da imaginação para influenciar nosso gosto.”¹⁷²

A terceira formulação da simpatia deverá igualmente se associar à imaginação de acordo com regras e visões gerais para determinar nosso sentido moral, sem acarretar, contudo, qualquer prejuízo de nossos sentimentos auto-interessados e nossa consideração por nossa própria felicidade. No entanto, as três variantes da simpatia observadas por Nicholas Capaldi, na tentativa de Hume em defender sua teoria e explicitar as diversas formas de operação deste princípio, não são capazes de explicar consistentemente a ideia da fundação da moralidade sobre a simpatia. O comentador aponta que existe uma grande diferença entre as descrições das variantes da simpatia. Em algumas Hume parece defender que existe o envolvimento de certas impressões e sentimentos fracos e pouco vívidos, ao passo que em outras a simpatia descarta qualquer emprego de sentimentos. Na última variante, a simpatia

¹⁷⁰ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 216. “Hume contornou esta objeção invocando um uso legítimo de regras gerais, ou seja, apelando para a uniformidade da experiência e para uma superioridade de casos positivos sobre casos negativos.”

¹⁷¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 626. “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.”

¹⁷² Ibid. pg. 626.

parece atuar meramente mediante ideias, sem qualquer impressão ou paixão atual, sem dupla associação ou conversão destas ideias em impressões. Esta última descrição parece altamente incompatível com a própria definição de simpatia previamente apresentada. Capaldi descreve desta forma:

A diferença de explicação entre a segunda e terceira variantes da simpatia é importante. Na explicação da segunda variante nós temos uma combinação de regras gerais e sentimentos fracos. Na explicação da terceira variante nós não temos nenhum sentimento, só as regras gerais assegurando a uniformidade dos juízos. Agora nós não possuímos uma dupla associação, nenhuma conversão, e nenhuma impressão. Temos apenas uma ideia. Este processo não corresponde a nada na descrição original do mecanismo da simpatia. A admissão de uma tal concepção de juízo moral pareceria contradizer algumas das conclusões básicas da teoria moral de Hume. É difícil aceitar um juízo moral que não se refere a nenhum sentimento.¹⁷³

Tanto na visão de Capaldi como de Mackie,¹⁷⁴ existem dificuldades intransponíveis na concepção de moralidade estruturada a partir da simpatia tal como foi apresentada no *Tratado da Natureza Humana*. Aparentemente Hume também observou as dificuldades desta teoria, tendo em vista a reformulação de sua descrição de moralidade posteriormente na *Investigação Sobre os Princípios da Moral*. Nesta última obra, Hume, ainda que considere a simpatia uma condição necessária para a formação de nossos juízos morais, diminui consideravelmente a ênfase neste processo e acrescenta outros fatores igualmente importantes na constituição da moralidade em geral, tais como, o sentimento instintivo de benevolência pela humanidade e as qualidades imediatamente úteis e agradáveis para nós e para a sociedade.

3.3 Justiça como virtude artificial

3.3.1 Motivo natural da justiça

A explicação da posição de Hume, que defende a justiça enquanto uma virtude artificial, requer que voltemos à máxima da metaética humeana que enuncia: nenhuma ação é virtuosa, a menos que haja um motivo natural que a produza, e que seja diverso da consideração da própria moralidade da ação. Este é um princípio da virtude e do vício em geral. Consequentemente, deve-se aplicar tanto às virtudes naturais, ou seja, aquelas

¹⁷³ CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. pg. 222.

¹⁷⁴ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 124. Mackie também constata a insuficiência das ideias inertes da imaginação no mecanismo da simpatia, pois seria incapaz de influenciar nossas ações e paixões. Entretanto, a alternativa que Mackie propõe consiste em aplicar às virtudes naturais um padrão interpessoal e objetivo de aprovação baseado em convenções e artifícios, tendo em vista a vantagem mútua.

disposições psicológicas e qualidades mentais inatas e uniformes na humanidade que são naturalmente aprováveis, quanto às virtudes artificiais, as condutas não naturais que são criadas e aprovadas mediante artifícios como convenções e acordos mútuos. Por conseguinte, a justiça também deve estar subordinada à máxima determinada por Hume. A primeira tarefa em que Hume deve se concentrar é demonstrar que a justiça, diferentemente da concepção da tradição de filósofos racionalistas e sentimentalistas, não é uma virtude natural, o que necessariamente o conduzirá ao exame da existência de um possível motivo natural implantado na espécie humana que nos impulse à prática de atos justos.

Hume parece encontrar dificuldades em determinar qual é o motivo natural que origina os atos justos. Esta dificuldade é manifestada quando Hume apresenta como ilustração o exemplo da promessa de restituição de dinheiro, ao tentar investigar qual é o motivo que nos impulsiona a devolver a soma monetária que nos foi concedida anteriormente. A hipótese levantada para descrever o motivo original dos atos de justiça diz respeito a um possível sentimento natural de consideração pela honestidade em si, ou um sentido de dever e obrigação que possuímos para com nosso credor. O principal problema desta hipótese é que ela recai no raciocínio circular que Hume alertou quando enunciou sua máxima. Hume inquire sobre o que seria esta honestidade e justiça que perfazem o ato de devolução de um empréstimo, as quais exigem a análise do motivo que origina esta ação. A hipótese levantada informa que os atos justos são motivados por uma consideração pela honestidade ou pelo dever da ação, não obstante, Hume já demonstrou que o motivo que torna uma ação honesta ou justa nunca pode ser um dever ou consideração pela própria honestidade ou justiça da ação, sob pena de incorrer em circularidade. Afirmar que o motivo da ação honesta seja uma aprovação ou consideração pela honestidade da ação nos leva a inferir que esta aprovação ou consideração seja da ação determinada pelo próprio motivo da ação honesta que é a aprovação da honestidade em si, ou seja, não se consegue determinar o motivo da ação honesta que pode ser aprovado moralmente.¹⁷⁵ É necessário que exista um motivo natural de ordem não moral anterior que origine atos justos e honestos, o qual seja posteriormente aprovado moralmente por intermédio da contemplação da conduta exterior, resultando, portanto, em uma consideração moral pela justiça e honestidade.

¹⁷⁵ COHON, Rachel. “Hume’s Difficulty with the Virtue of Honesty”. pg. 95. *“O motivo da ação honesta também é identificado apenas circularmente: o motivo da ação honesta é a aprovação da ação honesta, que, por sua vez, é a aprovação da ação motivada pelo motivo da ação honesta. Nós nunca conseguimos dizer do que é esta aprovação.”*

Tendo em vista que a própria aprovação da honestidade e da justiça, enquanto motivo dos atos justos, viola a principal máxima moral determinada pelo sistema de Hume, é importante investigar qual é o motivo distinto do sentido de sua própria moralidade que pode motivar atos de honestidade e justiça. Hume elenca três alternativas diversas que podem se constituir como motivos naturais causais de atos justos, a saber: o auto-interesse individual, a benevolência pública ou consideração pelo interesse público, ou a benevolência privada, isto é, a boa vontade e generosidade de cada sujeito.

Primeiramente, talvez fosse plausível sugerir que auto-interesse e preocupação com nossa reputação e credibilidade perante outros membros da sociedade pudessem nos oferecer regras de prudência para agir conforme a honestidade prescreve. Entretanto, Hume rejeita o puro auto-interesse como motivo adequado para a justiça, visto que esta disposição, em seu estado mais livre e natural, longe de incentivar a justiça, leva a toda sorte de vícios, violências e injustiças em nome do mero amor a si. Ela motiva o indivíduo a buscar o que quer que seja útil e benéfico somente a si mesmo, em detrimento de qualquer respeito pelos outros. Uma disposição psicológica desta natureza não poderia assegurar a prática estável e contínua de atos honestos ou justos.¹⁷⁶

Em segundo lugar, contrariamente ao auto-interesse, a consideração pelo interesse público pode se constituir como o motivo natural para a prática de condutas justas. Hume rejeita esta alternativa por três razões. A primeira razão se refere ao fato de que a prática espontânea e isolada de atos honestos ou justos não se identifica diretamente com a utilidade pública e não necessariamente a proporciona. Atos justos podem favorecer este interesse público somente na medida em que exista uma espécie de sistema de regras originado por uma convenção entre os indivíduos, no qual se estabeleçam padrões de conduta mutuamente vantajosos. Esta correlação entre o sistema de regras e a utilidade pública será mais bem explicada na análise acerca da origem da justiça. O que é importante ficar esclarecido agora nesta justificativa de Hume é a possibilidade de atos justos e honestos nem sempre servirem à utilidade pública, inclusive, por vezes, serem contrários ao interesse público. Hume exemplifica:

O resultado dos atos individuais é aqui, em muitos casos, diretamente oposto ao resultado do sistema integral de ações, e pode ocorrer que o primeiro seja extremamente prejudicial embora o último seja vantajoso no mais alto grau. As riquezas herdadas de um progenitor são, nas mãos de um mau homem, um

¹⁷⁶ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 520-521. “Mas é certo que o amor a si próprio, quando age livremente, em vez de nos levar a ações honestas, é a fonte de toda injustiça e violência; e ninguém pode corrigir esses vícios sem corrigir e restringir os movimentos naturais desse apetite.”

instrumento de malefício; o direito de herança pode, em um certo caso, ser pernicioso.¹⁷⁷

A segunda razão pela qual Hume rechaça que a consideração pelo interesse público seja o motivo natural da justiça é o caso do empréstimo secreto. Caso fosse alegado que as ações honestas fossem motivadas pela utilidade pública, a figura de um empréstimo de dinheiro sigiloso e circunscrito somente às partes contratantes não concerniria em nenhum aspecto ao interesse público. No entanto, ainda que o ato de restituição da soma monetária estivesse esvaziado de sua motivação natural, esta devolução secreta do dinheiro não seria menos obrigatória que as devoluções públicas, segundo as regras de honestidade e de justiça.

A terceira e última razão pela qual Hume descarta a consideração pelo interesse público como o motivo adequado para a conduta justa e honesta da humanidade é o fato de que os homens, naturalmente, não possuem conscientemente esta consideração tão remota e distante para com o interesse público quando praticam atos justos e honestos cotidianamente. O cumprimento de promessas, restituição de empréstimos, abstenção com relação à propriedade alheia e outras ações semelhantes geralmente não são motivadas com intuito de preservar o interesse público. Esta justificativa de Hume demonstra que é impossível tentar fundar a justiça e a honestidade sobre esta espécie de sentimento, uma vez que estes puros sentidos de amor e respeito pela humanidade não são presentes como instintos naturais na humanidade.

Hume, porém, tem o cuidado de traçar a tênue distinção entre este sentimento de consideração e respeito pelo interesse público, enquanto candidato a motivo legítimo da justiça, e aquela benevolência e afeição humanitária citada anteriormente, estas enquanto condições essenciais para a determinação do sentido e ajuizamento morais universais entre os homens. É evidente que cada indivíduo sente-se sensibilizado às impressões e imagens fortes e próximas de prazer, dor, felicidade e miséria de seus semelhantes, na medida em que podem compartilhar e converter impressões alheias mediante o mecanismo da simpatia. Isto evidencia a presença de um sentimento universal de afeição para com aqueles que se constituem como semelhantes da própria espécie. Caso inexistisse esta benevolência humanitária para com nossos semelhantes, restaríamos completamente indiferentes perante as paixões alheias, não excitaríamos qualquer paixão interior ainda que as percepções e impressões de outros estivessem presentes à nossa consciência através da comunicação da simpatia, o que resultaria em um grave comprometimento de um elemento central da teoria moral de Hume. A ausência de um sentimento desta natureza acarretaria a impossibilidade de

¹⁷⁷ Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 390.

possuirmos qualquer complacência para com indivíduos e ações que não fossem próximos a nós, não produziríamos qualquer paixão indireta e não seríamos capazes de determinar um padrão interpessoal universal de correção de nossos juízos morais. Em resumo, os próprios fundamentos da moralidade humeana estariam ameaçados.

O ponto de Hume neste momento é negar que haja instintivamente nos indivíduos um sentimento de amor e respeito à humanidade em si mesmo, que seja abstraído de qualquer referência à comunicação das impressões de prazer e dor e às qualidades úteis e imediatamente agradáveis alheias. Não existe esta espécie de amor e generosidade incondicionais e gratuitos na natureza humana, como explica:

Em geral, pode-se afirmar 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. [...] Os homens têm temperamentos diferentes; alguns têm uma propensão para afetos mais ternos, outros para afetos mais ásperos; mas, no essencial, podemos afirmar que o homem, em geral, ou a natureza humana, é apenas objeto tanto do amor quanto do ódio, sendo preciso alguma outra causa que, por uma dupla relação, de impressões e ideias, possa excitar essas paixões. Seria inútil eludir essa hipótese. Nenhum fenômeno aponta para a existência dessa terna afeição pelos homens, independentemente de seu mérito ou de qualquer outra circunstância.¹⁷⁸

Tendo descartado tanto o auto-interesse como a consideração pelo interesse público como motivos autênticos e naturais dos atos justos e honestos, Hume analisa se a benevolência privada ou a pura consideração pelos interesses alheios poderia servir como a motivação da justiça. Muito embora existam inúmeros indivíduos altamente generosos e preocupados com o bem-estar de seu semelhante, é um equívoco afirmar que a conduta justa possa sempre ser causada ou motivada por este sentimento. Hume justifica sua posição indagando, no mesmo exemplo da devolução do empréstimo, caso este for devido a um indivíduo de reconhecida má índole, ou a um inimigo particular, ou a um egoísta suficientemente rico, se este sentimento permanecerá como o principal motivador da restituição do valor. Ademais, Hume adiciona que se o devedor estiver passando por uma dificuldade financeira grave, urgente e inevitável, de maneira que a restituição do valor devido comprometesse sua própria subsistência, dificilmente a mera benevolência pelo interesse alheio superaria o seu amor à própria vida e motivaria a conduta justa de devolução da quantidade monetária. É precisamente este o ponto que Hume procura esclarecer nesta argumentação:

Portanto, se a benevolência pública ou uma consideração pelos interesses da humanidade não pode ser o motivo original da justiça, muito menos a *benevolência privada*, ou seja, uma *consideração pelos interesses do outro*. Pois e se este for meu

¹⁷⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 521-522.

inimigo e me tiver dado um bom motivo para odiá-lo? E se for um homem maligno, que merece o ódio de toda a humanidade? E se for um sovina, incapaz de usar aquilo de que eu pretendia privá-lo? E se for um libertino e devasso, para quem a posse de uma grande fortuna seria mais prejudicial que benéfica? E se eu estiver passando por necessidades ou tiver motivos urgentes para obter algo para minha família? Em todos esses casos, o motivo original para a justiça desapareceria; e, conseqüentemente, a própria justiça e, com ela, toda propriedade, direito e obrigação.¹⁷⁹

É importante notar, como Mackie aponta, que Hume não descarta absolutamente a possibilidade de atos justos e honestos ocasionalmente serem motivados por estes sentimentos. Entretanto, esses motivos não podem ser as causas gerais pelas quais agimos justa e honestamente, uma vez que não se constituem como disposições psicológicas intrinsecamente ligadas à justiça, mas somente contingentemente, como Hume exemplificou acima.¹⁸⁰

Portanto, o exame de Hume conclui em favor da inexistência de qualquer motivo natural não moral, distinto do próprio sentido de moralidade da justiça, que possa sustentar condutas honestas e justas. Em contrapartida, não se pode igualmente admitir que o motivo que origine a justiça constitua-se como um apreço pela própria moralidade da justiça, a menos que se acredite, nas palavras de Hume, “que a natureza estabeleceu um sofisma, e o tornou necessário e inevitável”.¹⁸¹ A conclusão que forçosamente se impõe a partir destas considerações estabelece que a justiça não é fruto de disposições psicológicas naturais e essenciais da espécie humana, resultando, necessariamente, que a concepção de justiça da humanidade pode se originar apenas artificialmente, através de acordos e convenções entre os indivíduos. A posição que esclarece a origem da justiça enquanto virtude artificial será analisada neste próximo momento.

3.3.2 Condições necessárias e suficientes para a criação da convenção da justiça

Em sua explicação sobre a origem e as condições necessárias e suficientes para o estabelecimento artificial da justiça entre os homens, Hume progride de duas formas diversas em suas obras. Primeiramente, no Livro 3, Parte 2, Seção 2 do *Tratado da Natureza Humana*,

¹⁷⁹ Idem. pg. 522-523.

¹⁸⁰ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 78. “É óbvio que alguns exemplos de honestidade estarão de acordo e podem ser apoiados pelo auto-interesse ou pela benevolência pública ou pela bondade interior; o ponto de Hume é que nenhum destes motivos pode ser o motivo geral que constitui esta disposição virtuosa, a própria honestidade.”

¹⁸¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 523.

Hume prefere examinar as qualidades naturais do temperamento humano que necessariamente conduzem à formação de regras de justiça, utilizando-se posteriormente das hipóteses ficcionais do “estado de natureza” e da “idade de ouro” para exemplificar sua tese. Contrariamente, na Seção 3 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume, à semelhança de outros filósofos morais e políticos como Hobbes, Locke e Rousseau, inicia sua argumentação considerando estas hipóteses meramente teóricas e ilustrativas para deduzir as necessidades materiais e os estados psicológicos naturais dos indivíduos e justificar como tais qualidades necessariamente proporcionam e asseguram a estruturação das sociedades em torno da convenção da justiça. A explicação que será apresentada nesta dissertação seguirá a demonstração oferecida em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*.

O argumento de Hume é que, em um estado original análogo à idade de ouro retratado pelos poetas e filósofos gregos antigos, a saber, um estado de total e repleta abundância inesgotável de recursos em que fosse impossível qualquer forma de escassez ou carência e, por conseguinte, desnecessário qualquer forma de labor, a ideia de propriedade seria completamente ininteligível, do mesmo modo que a concepção de justiça a ela correlacionada. Este é o primeiro ponto que Hume quer estabelecer, qual seja, uma das condições essenciais para a determinação de regras da justiça é a relativa escassez de recursos, sem a qual não seria possível criarmos a noção de propriedade privada. O conceito de propriedade privada envolve a possibilidade de conservar e utilizar os bens que se possui, entretanto, dado que nesta hipótese a natureza fornece imediatamente tudo o que se necessita, é desnecessário estabelecer limites de propriedade para determinar as posses que cabem a cada um. É neste sentido que Hume argumenta e conclui neste momento:

Parece óbvio que, em uma condição tão afortunada, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e intensificar-se dez vezes mais. Da cautelosa e desconfiada virtude da justiça, entretanto, ninguém jamais teria tido a menor ideia. Pois qual seria o propósito de fazer uma partilha de bens quando cada um já tem mais do que o suficiente? Para que instituir a propriedade quando é impossível causar prejuízo a quem quer que seja? Por que dizer que este objeto é *meu* quando, caso alguém dele se apodere, basta-me esticar a mão para apropriar-me de outro de igual valor? A justiça, sendo completamente *inútil* nessa situação, não passaria de um vão cerimonial e jamais poderia figurar no catálogo das virtudes.¹⁸²

Além deste estado hipotético de abundância ilimitada de recursos e total inexistência de carência material, Hume acrescenta outro aspecto importante que comprometeria definitivamente o estabelecimento de regras de justiça. Caso, independentemente das condições materiais das sociedades, o espírito e psicologia humanas se desenvolvam em tal

¹⁸² Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 242.

medida que a generosidade, benevolência e complacência dos indivíduos perante seus semelhantes aumentem consideravelmente, nesta hipótese, também, as noções de obrigação, propriedade e justiça se perderiam completamente. O ponto é justamente demonstrar a desnecessidade de se instituir formalmente qualquer sorte de obrigação, promessa ou contrato em um cenário em que o egoísmo fosse inexistente e os indivíduos naturalmente já possuíssem um sentimento de total interesse e obrigação em realizar os propósitos alheios, de modo que qualquer forma de desconfiança e insegurança seria esvaziada. Hume ilustra este momento de seu pensamento:

Suponha-se além disso que, embora as carências da raça humana continuem as mesmas do presente, o espírito se tenha engrandecido tanto e esteja tão repleto de amizade e generosidade que todo o ser humano nutra o maior carinho pelos demais e não sinta uma preocupação maior pelos assuntos de seu próprio interesse do que pelos de seus companheiros. Em vista de tamanha benevolência, parece evidente que o *uso* da justiça ficaria nesse caso suspenso, e as divisões e barreiras da propriedade e obrigação jamais seriam cogitadas. Por que deveria eu obrigar outra pessoa a prestar-me um serviço por meio de um contrato ou promessa se sei que ela já está movida pela mais forte inclinação a buscar minha felicidade, e irá prestar de livre e espontânea vontade o serviço que desejo?¹⁸³

A conclusão central que Hume sugere nesta passagem é que a instituição da justiça não depende somente da estrutura material perpetuamente escassa do ambiente natural, mas deve ter também como pressuposto uma constituição particular de disposições internas na psicologia dos seres humanos. Esta constituição depende especialmente de sentimentos de amor próprio e auto-interesse, que devem se sobrepujar à nossa generosidade e benevolência com o próximo em nome de nossa própria conservação. Hume reforça a sua posição afirmando que, caso se admitisse a possibilidade de sentimentos sociais tão abrangentes e desenvolvidos, a relação social entre os indivíduos se assemelharia à relação familiar, em que distinções de propriedade, interesses e obrigações não existem.¹⁸⁴

A confirmação da tese de Hume sobre as condições necessárias e suficientes para a instituição da justiça perpassa pela demonstração da igual prescindibilidade de noções essencialmente jurídicas (propriedade e obrigação em geral) a partir da descrição imediatamente oposta. Isto significa que Hume deve mostrar que a justiça não poderia existir em um cenário caracterizado pela hipótese teórica e ficcional do estado de natureza de

¹⁸³ Ibid. pg. 243.

¹⁸⁴ Ibid. pg. 244. “*Dado que cada homem, nessa suposição, seria um segundo eu para cada um dos outros, ele confiaria todos os seus interesses ao discernimento de qualquer um, sem desconfiança, sem divisões, sem distinções. E toda a raça humana formaria uma única família, na qual tudo seria possuído em comum e usado livremente, sem consideração de propriedade, mas também com bastante prudência, dando-se às necessidades de cada indivíduo uma atenção tão plena como se nossos próprios interesses estivessem aí intimamente envolvidos.*”

inspiração hobbesiana. Hume sustenta que em um ambiente de forte escassez de recursos e, por conseguinte, de extrema carência e miséria dos indivíduos, não haveria qualquer possibilidade de estabelecimento de leis de justiça, dado que os sentimentos de auto-interesse e auto-conservação predominariam na natureza humana sobrepujando qualquer interesse pela justiça e equidade. A ideia que Hume quer transmitir é esta: a noção de propriedade pressupõe a estabilidade das posses adquiridas e, logicamente, não pode subsistir em condições nas quais não existem meios materiais suficientes para a sobrevivência dos indivíduos, pois este ambiente naturalmente induziria a transitoriedade das posses, em virtude da competição constante por sua aquisição. Uma das condições necessárias para a existência da instituição jurídica da propriedade é a escassez apenas relativa e não absoluta dos meios materiais. Hume ilustra abaixo mostrando que, quando os bens são insuficientes para contemplar as necessidades de forma geral, nunca poderia se ter estabelecido a justiça:

Suponha-se que uma sociedade tombe em uma carência tão grande de todas as coisas comumente necessárias para se viver a ponto de o máximo esforço e frugalidade não serem capazes de impedir a morte da maioria das pessoas e a extrema miséria de todas elas. Numa tal emergência, creio que se admitirá prontamente que as leis estritas da justiça estarão suspensas, em favor dos motivos mais fortes da necessidade e da autopreservação. Seria porventura um crime, após um naufrágio, agarrar-se a qualquer meio ou instrumento de salvação em que pudéssemos pôr as mãos sem preocupar-se com as anteriores limitações decorrentes do direito de propriedade? Ou, se uma cidade sitiada estiver perecendo de fome, poderíamos imaginar que as pessoas, tendo diante de si qualquer meio de preservação, iriam perder sua vida em virtude de uma escrupulosa consideração para com aquilo que, em outras situações, seria a regra da equidade e da justiça?¹⁸⁵

Analogamente, Hume inverte a hipótese em que se levanta a possibilidade de uma humanidade altamente solidária, generosa e virtuosa para um ambiente em que a natureza humana fosse tomada por sentimentos e disposições totalmente egoístas, auto-interessadas, hostis e viciosas. Neste cenário de estado natural seria completamente impossível a reunião dos indivíduos em uma sociedade com um propósito cooperativo, em virtude da completa desconfiança, insegurança e o medo de possíveis agressões mútuas. Por conseguinte, a justiça nestas circunstâncias seria completamente inútil e dispensável, concluindo-se que a forma mais prudente de relação social entre os seres humanos se resumiria aos instintos individuais de autopreservação. Hume aponta, a título exemplificativo, que seria de pouquíssima utilidade a concepção de justiça em meio a guerras civis ou em condições em que fosse manifestadamente evidente a vontade e disposição hostil e agressiva dos homens, o que acarreta necessariamente a suspensão das leis e regras da equidade. Esta passagem em que

¹⁸⁵ Ibid. pg. 245.

Hume defende a impossibilidade da justiça neste estado agressivo e altamente auto-interessado é exemplificada em *Uma Investigação*:

Por toda a parte ele vê uma voracidade desesperada, um descaso pela equidade, um desprezo pela ordem, uma cegueira estúpida ante as consequências futuras, e tudo isso em um tal grau que deve levar prontamente ao mais trágico desfecho, culminando com a destruição da maioria e a completa dissolução da sociedade dos demais. Durante esse tempo, ele não tem outro recurso senão armar-se, seja a quem for que pertença a espada ou o escudo que toma, e prover-se de todos os meios para sua defesa e segurança. E, já que sua consideração pessoal pela justiça não tem mais *utilidade* para sua segurança ou a dos demais, ele deve seguir exclusivamente os ditamos da autopreservação, sem preocupar-se com aqueles que não mais merecem seu cuidado e atenção. [...] Que são a fúria e a violência da guerra civil senão uma suspensão da justiça entre as partes beligerantes, que percebem que essa virtude não tem mais nenhum *uso* ou vantagem para elas? As leis da guerra, que se sucedem então às leis da equidade e da justiça, são regras calculadas em vista da sua *vantagem* e *utilidade* naquela peculiar situação em que os homens então se encontram.¹⁸⁶

A tese que Hume pretende ressaltar com esta longa exposição é a determinação das condições necessárias e suficientes para o estabelecimento da justiça: a condição natural de relativa escassez e transitoriedade de recursos da natureza; e a estrutura original das paixões internas da mente humana, caracterizadas pela concorrência da existência do auto-interesse, parcialidade, egoísmo naturais e a generosidade limitada que possuímos para com os outros. Hume posiciona esta tese como elemento central no *Tratado da Natureza Humana*: “Eis aqui, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida como certa: *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.*”¹⁸⁷ Semelhantemente, em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume qualifica a particular condição humana como “um meio termo entre extremos” no que diz respeito às qualidades mentais humanas e à disponibilidade material dos objetos externos.¹⁸⁸

Esta descrição possui uma segunda função para Hume, pois oferece uma prova positiva de suas anteriores explicações com respeito à inexistência de motivos naturais da justiça. Por exemplo, demonstra que nosso auto-interesse, considerado meramente enquanto tal, comanda essencialmente a nossa autoconservação em contraposição à honestidade.

¹⁸⁶ Ibid. pg. 246-247.

¹⁸⁷ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 536.

¹⁸⁸ Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 247. “A condição ordinária da humanidade é um meio-termo entre esses extremos. Somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime. Poucos prazeres nos são dados pela mão aberta e liberal da natureza, mas, pela técnica, trabalho e diligência, podemos extraí-los em grande abundância.”

Ademais, as leis da justiça seriam completamente desnecessárias caso nossas disposições benevolentes perseguissem inevitavelmente e naturalmente o interesse público, de maneira que nunca cogitaríamos a criação de regras desta natureza. Isto evidencia, portanto, a artificialidade desta virtude. Uma segunda inferência igualmente importante extraída por Hume a partir desta argumentação assevera que, dadas as condições em que a justiça é originada, seu fundamento não pode ser situado exclusivamente na razão, como pretendia a corrente de filósofos racionalistas de seu tempo. É evidente por esta descrição que a justiça não é fruto somente de uma relação analítica de ideias, mas que deve suas origens a uma série de fatores, tais como, às condições e circunstâncias materiais que nos rodeiam, nossas impressões, afetos e disposições psicológicas internas e, por fim, o uso de nosso entendimento concernente a todos estes aspectos:

É evidente, porém, que a única causa pela qual uma irrestrita generosidade humana e a perfeita abundância de todas as coisas destruiriam a própria ideia de justiça é que a tornariam inútil; e, por outro lado, uma benevolência restrita e a condição de carência só dão origem àquela virtude por torná-la necessária ao interesse público, bem como ao interesse de todo indivíduo. Foi, portanto, uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é uma relação de ideias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria inteiramente indiferente e incapaz de nos afetar, por menos que fosse. O sentido de justiça, portanto, não se funda em nossas ideias, mas em nossas impressões.¹⁸⁹

Determinadas as condições fundamentais para a instituição da justiça, pode-se confrontar primeiramente com um problema relativo à capacidade de associação natural e contínua dos indivíduos em sociedades, tendo em vista a constituição psicológica naturalmente parcial e relativamente egoísta dos indivíduos entre si. Hume atentou-se a este possível problema e ofereceu duas soluções distintas: a primeira alternativa remete às vantagens que a sociedade invariavelmente proporciona em comparação com a condição isolada, selvagem e insegura que é característica da vida humana governada meramente pelo sentimento de interesse próprio. A coletividade dos indivíduos inevitavelmente desenvolve e incrementa a soma de forças, a capacidade produtiva, material e a segurança.¹⁹⁰

Todavia, como Hume nota, o fato da sociedade ser vantajosa não assegura necessariamente que os homens se associem. É imprescindível que todos se apercebam de seu

¹⁸⁹ Ibid. pg. 536.

¹⁹⁰ Ibid. pg. 526. “A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa.”

caráter vantajoso. Neste caso, Hume argumenta em favor de sua segunda solução ainda mais convincente, que recorre a um aspecto ainda mais básico e original do instinto humano: o apetite natural entre os sexos. O ponto que Hume salienta é que, ainda que a espécie humana não conseguisse observar ou refletir sobre as condições favoráveis a subsistência na sociedade, em virtude da cegueira de seu próprio egoísmo, a associação dos indivíduos em sociedade ainda seria inevitável devido a este poderoso princípio da afeição entre os sexos existente em toda a espécie. Este segundo argumento que se sustenta sobre a determinação instintiva de afeição sexual se constitui, na leitura de Hume, como o fator necessário pelo qual a associação é formada.¹⁹¹ Ela é ainda mais fundamental que a constatação empírica do caráter vantajoso da sociedade,¹⁹² o que justifica a improbabilidade da existência de indivíduos da espécie humana que já não sejam intrinsecamente sociais.

3.3.3 Convenção da justiça

Como previamente explicado, a sociedade proporciona, em comparação com a vida isolada, diversas formas de vantagens, dentre as quais Hume identifica como a de principal utilidade o uso e fruição estáveis e seguros dos bens adquiridos através do próprio trabalho. Por outro lado, o principal obstáculo para nossa conservação é a transitoriedade e instabilidade da posse dos bens que asseguram a subsistência da humanidade, como constatado. Não obstante, nossas inclinações egoístas e parciais podem proporcionar dificuldades também no que diz respeito à relação social com vistas a um propósito cooperativo no interior das sociedades. Em razão deste problema decorrente da própria natureza humana, a solução proposta por Hume reside não na livre atuação de nossos instintos, mas em um artifício originado por nosso juízo e entendimento para o estabelecimento de certas instituições, sem as quais não seria possível a associação entre os

¹⁹¹ COHON, Rachel. *Hume: Moral and Political Philosophy*. pg. 277-278. “Reconhecendo que as pessoas podem falhar em ver que a sociedade forneceria essas vantagens, Hume ressalta que ainda seríamos atraídos para a sociedade pelo nosso desejo sexual, o que ele considera, a este respeito, ‘o primeiro e original princípio da sociedade humana’ (T, 486).”

¹⁹² STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. pg. 201. “Mas os homens não seriam motivados a formar sociedades a menos que acreditassem que tais vantagens realmente resultariam. O instinto sexual inevitavelmente junta os seres humanos, com as suas inevitáveis crianças, e, então, pequenos grupos ou pequenas sociedades são naturalmente formadas. Isso mostra aos homens algumas das vantagens de se viver juntos, e também os prepara para quaisquer maiores sociedades as quais eles possam se juntar.” Como se constata, Stroud argumenta, em um primeiro momento, que o instinto sexual determina a criação das sociedades, ao passo que no momento imediatamente posterior, os indivíduos constatarem as vantagens decorrentes destas associações. Portanto, em certo sentido, o princípio instintivo de afeição sexual precede a identificação empírica das vantagens que a sociedade proporciona.

homens. A natural observação, a experiência e a razão expõem as diversas vantagens da sociedade e esclarecem a necessidade irremediável de se instituir posses estáveis entre os indivíduos e evitar a sua transitoriedade, garantindo a prevenção da escassez danosa dos recursos materiais. Através de um exercício reflexivo atinge-se o discernimento da necessidade, e, portanto, do refreamento e da coordenação destas paixões inicialmente prejudiciais. Esta abstenção ou constrangimento é realizado mediante o redirecionamento do interesse originalmente egoísta em direção ao estabelecimento de regras que regulem e guiem as condutas individuais para a preservação das vantagens da sociedade, sobretudo, a principal delas: a estabilidade da posse dos bens. O estabelecimento destas regras, por sua vez, é somente assegurado através da convenção originária de justiça por parte dos membros da comunidade.¹⁹³

A justiça, portanto, possui a natureza artificial de uma convenção espontânea e gradual, caracterizada por Hume como o sentido ou percepção do interesse comum pelo qual os homens manifestam sua intenção de regular as respectivas condutas conforme a prescrição de regras que assegurem a vantagem mútua. Cada membro da coletividade possui o interesse em regular sua conduta segundo as regras que estabelecem a estabilidade das posses, com a finalidade de conservar as vantagens dela resultantes. Em segundo lugar, cada um, inclusive, tem a consciência de que seus semelhantes também possuem este mesmo interesse. A estrutura desta convenção originária é manifestada através da relação entre aqueles que acordam a instituição da justiça, como observa Hume: “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.”¹⁹⁴ David Gauthier e Stephen Darwall ressaltam o caráter condicional da convenção, o que evidencia a finalidade da prática de cooperação mútua e interdependente que a justiça requer. Gauthier entende que, tendo em vista o efeito intrinsecamente benéfico das regras instituídas, todos os indivíduos possuem razões para a observância de suas próprias condutas e supõem que o restante seguirá o mesmo exemplo, de

¹⁹³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 530. “Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte.”

¹⁹⁴ Ibid. pg. 530.

maneira que as violações esporádicas e particulares das regras podem, conseqüentemente, ocasionar o fim da convenção. A ideia fundamental é justamente que a cooperação individual é possível enquanto outros igualmente cooperam, porém, na medida em que se inicia a violação das regras compactuadas, a cooperação geral também se enfraquece gradualmente até cessar, extinguindo a convenção da justiça. Gauthier resume desta forma o raciocínio anterior:

No contexto da prática geral, eu faço “a suposição de que os outros vão seguir meu exemplo” (T 498), de modo que cada falha específica enfraquece o cumprimento geral. Cada pessoa deve esperar que cada escolha que ela faça entre conformar-se e violar as regras da justiça tenha um efeito no comportamento dos outros, com conseqüências para sua própria vantagem suficientes para fornecê-la um motivo anormalmente adequado para conformidade. Nada menos que isso satisfará as exigências do argumento de Hume.¹⁹⁵

Darwall observa que, a partir de um ponto de vista externo, existe a expectativa por parte de cada um de que todos os outros regularão sua conduta em conformidade com as regras acordadas. Entretanto, como o comentador nota, é imprescindível para Hume, sob o ponto de vista interno, que cada indivíduo considere as regras normativamente ou prescritivamente para si próprio, como condição necessária para a convenção. O ponto é que, para se efetivar concretamente a convenção de justiça, não bastaria somente que houvesse a expectativa de que os outros se adequassem às regras, pois não haveria qualquer justificativa para o próprio indivíduo conformar suas próprias ações de acordo com elas, uma vez que ele poderia considerar tomar maior vantagem através de injustiças neste cenário em que o restante cumpre estritamente as normas de justiça. Portanto, é importante que cada membro da coletividade tenha a consciência distinta dos benefícios em se estabelecer um plano de cooperação conjunto, o qual somente pode existir através da manifestação do interesse de cada um em regular os comportamentos mediante regras mutuamente vantajosas. Com efeito, este autor denomina a convenção de Hume como uma meta-regra de cooperação, pela qual cada um expressa o interesse em se estabelecer a observância geral de regras mutuamente vantajosas (propriedade, promessa e transferência dos bens), desde que o restante assim também proceda.¹⁹⁶

¹⁹⁵ GAUTHIER, David. “Artificial Virtues and the Sensible Knave”. *Hume Studies*, vol. XXIII, no. 2. pg. 401-428, 1992. p. 407.

¹⁹⁶ DARWALL, Stephen. “Motive and Obligation in Hume’s Ethics”. *Nous*, vol. 27, no. 4. pg. 415-448. 1993. pg. 422. “Somente para uma pessoa que está decidida em regular sua conduta por regras mutuamente vantajosas se outros também fizerem (e que, portanto, considera as regras prescritivas nesta condição), o conhecimento de que outras vão, de fato, regular suas condutas fornecerá alguma razão para ela se conformar. Tal pessoa, poderíamos dizer, regula sua conduta por uma meta-regra de cooperação: regule sua

O exemplo utilizado pelo próprio Hume em *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral* que bem ilustra a convenção e seu caráter condicional e espontâneo é o acordo pelo qual dois remadores coordenam seus movimentos para remar um bote. A vantagem mútua do deslocamento do bote em direção ao seu destino fornece a justificativa para que cada um dos dois remadores se conforme à convenção e prefira remar, contanto que o outro também reme, ao invés de não remar. Em contrapartida, o interesse em remar esvai-se uma vez que ambos os remadores prefiram abdicar da convenção e não remar, o que resultaria na imobilidade do bote, ou somente um dos remadores realize o trabalho, o que resultaria apenas no movimento do bote em círculos, minando a vantagem mútua que existiria somente através da conjunção de forças dos dois.¹⁹⁷ Hume exemplifica o que entende por sua convenção através desta figura dos remadores:

É assim que dois homens manejam os remos de um bote por uma convenção comum, ditada por um interesse comum, sem nenhuma promessa ou contrato; é assim que o ouro e a prata são feitas medidas de troca; é assim que a fala, as palavras e a linguagem são fixadas por um acordo e convenção dos seres humanos. Tudo que é vantajoso para duas ou mais pessoas se todos cumprem sua parte, mas perde toda a vantagem se apenas uma o faz, não pode provir de nenhum outro princípio. De outro modo, não haveria nenhum motivo para qualquer uma delas aderir àquele esquema de conduta.¹⁹⁸

A característica mais distinta e marcante que se deve ter em mente no exame da natureza da convenção de justiça em Hume é que ela é essencialmente vantajosa e mutuamente benéfica. No entendimento de Hume, todos são potenciais beneficiários da instituição destas regras, de modo que o estabelecimento da justiça não pode importar qualquer prejuízo às condições de nenhum dos membros da associação antes da convenção. John L. Mackie e Robert Sugden ressaltam a distinção entre a convenção de Hume e um cenário semelhante ao dilema dos prisioneiros: situação esta em que existem posições e interesses conflitantes, de sorte que a decisão de cada indivíduo pode implicar a desvantagem e prejuízo mútuos, ao invés de maximizar o interesse de cada um. Ao contrário, a convenção de justiça de Hume não acarreta propriamente o conflito de interesses dos indivíduos, mas

conduta através de regras mutuamente vantajosas (da promessa, transferência e propriedade) enquanto os outros também fazem.”

¹⁹⁷ GAUTHIER, David. “David Hume, Contractarian”. *The Philosophical Review*, vol. 88, no. 1. pg. 3-38, 1979. pg. 7. “Cada um prefere remar, a menos que o outro reme. Isto é, cada um prefere uma inconformidade pessoal na ausência de uma conformidade geral. (Nós assumimos que o barco não vai se mover, ou se moverá somente em círculos, caso apenas um homem reme.) Portanto, cada um prefere remar se e somente se o outro remar. Conformidade pessoal com a convenção de remar é a resposta preferida à conformidade do outro, e a resposta menos preferida de cada um a inconformidade.”

¹⁹⁸ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 393.

constitui-se apenas como um problema de coordenação do interesse de todos.¹⁹⁹ Mackie explica nestes termos: “Nos devemos distinguir puros problemas de coordenação, onde dois (ou mais) agentes não possuem conflito de interesses, mas precisam encontrar um padrão de ação combinado que será mais vantajoso para cada um separadamente, de problemas de conflito parcial, onde dois (ou mais) agentes possuem interesses que concordam em alguns aspectos, mas entram em conflito em outros. O dilema do prisioneiro é um caso paradigmático de um conflito parcial.”²⁰⁰

Desta primeira convenção de justiça, que estabelece a regra de abstenção com relação à posse de bens alheios, pode-se deduzir muitas conclusões. Primeiramente, é importante notar que é unicamente a partir desta primeira instituição da regra jurídica de estabilidade de posses e proibição de violar os bens dos outros que é possível atribuir qualquer sentido a conceitos e deveres morais correlatos, tais como, direito, obrigação, propriedade, justiça e injustiça. O fundamento central de todas estas noções é o artifício e a invenção, e não dados fornecidos apenas pela razão ou por nossos instintos. Estas ideias seriam completamente ininteligíveis caso inexistisse a convenção que primeiramente determina a regra de justiça.²⁰¹

Em segundo lugar, muito embora não sejamos naturalmente inclinados para o estabelecimento da justiça, esta consistindo essencialmente em artifícios e convenções, Hume aponta que sua instituição é necessária em todas as sociedades que floresceram na humanidade. Duas razões são apontadas por Hume para tentar harmonizar a relação entre a qualidade artificial da justiça e sua universalidade. O primeiro argumento aduzido por Hume esclarece que a natureza humana, sendo naturalmente reflexiva e inventiva, instintivamente se conscientiza das necessidades universais dos homens e das vantagens imediatas que a criação de regras de justiça, as mais simples e evidentes que existem para remediar estas questões, podem proporcionar para as sociedades. Portanto, Hume enfatiza que as prescrições de justiça são essencialmente similares e uniformes onde quer que existam sociedades, em virtude do

¹⁹⁹ SUGDEN, Robert. “Can a Humean be a Contractarian?” *RMM*, vol. 0, Perspectives in Moral Science. pg. 11-23. 2009. pg. 16. “*Observe que, na explicação de Hume, um dos modos pelos quais as pessoas tendem a simpatizar com o interesse público é o sentido de “prejuízo” que elas recebem da injustiça de outros. Isso não seria possível em um caso de um equilíbrio que não fosse mutuamente vantajoso.*” Nesta passagem, Sugden considera exemplos de eventos e convenções cujo equilíbrio era desigual em favor dos interesses de uma parcela dos indivíduos em comparação com o restante de um todo. Ele observa que não é neste sentido que a convenção de Hume deve se estruturar, mas sim deve se comprometer em assegurar a vantagem mútua em iguais condições para todos.

²⁰⁰ MACKIE, J. L. *Hume’s Moral Theory*. pg. 88.

²⁰¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 531. “*Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação. Estas últimas são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das primeiras.*”

fato de que visam objetivos semelhantes e solucionar inconvenientes comuns a toda a raça humana.

Uma segunda justificativa de Hume para esta característica de necessidade e similaridade das regras de justiça em todas as sociedades remete à tese de que estes comandos possuem sua gênese nas relações familiares, no formato de rudimentos de justiça. Esta posição encontra respaldo textual tanto no *Tratado da Natureza Humana* como em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, e é especialmente enfatizada por Anette Baier e Knud Haakonssen como o principal fator que origina a convenção de justiça. O ponto central desta interpretação é que nossa relação no âmbito familiar nos fornece experiência dos benefícios de certas regras de cooperação mais primitivas anteriormente praticadas no interior das famílias (rudimentos de justiça), as quais podem originar futuramente, mediante artifícios mais sofisticados, as regras de justiça. O argumento de Baier afirma que a justiça não se trata propriamente de uma cópia das práticas primitivas, tendo em vista que tal asserção implicaria que a justiça não passa de uma virtude natural derivada de nossos instintos, mas sim de um desenvolvimento causal necessário na sociedade a partir de pré-instituições familiares, o que se adequaria perfeitamente a abordagem naturalística de Hume. Segundo este entendimento, o ser humano é biológica e naturalisticamente um membro familiar, de modo que se desenvolve e progride com seus semelhantes preservando certas características adquiridas em relações familiares.²⁰² Neste sentido, Baier defende que a originalidade de Hume constitui-se em associar os instintos familiares e as diversas espécies de artifícios e criações sociais, especialmente, neste caso, as regras de justiça:

A grandeza de Hume reside no modo como sua teoria do artifício é combinada e incorporada em uma explicação bastante realista de nossa natureza biologicamente dada, quais as características que podemos aprovar e encorajar quando nós refletimos sobre elas a partir de um ponto de vista moral, e quais outras características que julgamos necessário regular por artifícios. Sua explicação sobre a natureza humana e sobre quais virtudes nós geralmente possuímos é vital para sua explicação do artifício e das virtudes artificiais. Pois sem algumas virtudes naturais tais como bondade com as crianças, paciência, e gratidão entre os membros da família, a família não vai servir para sua função biológica reprodutiva básica, muito menos serve para nos dar os rudimentos da justiça.²⁰³

²⁰² COHON, Rachel. *Hume's Moral and Political Philosophy*. pg. 307. “A explicação de Hume sobre a família, e o processo causal pelo qual artifícios sociais são gerados por ela, é uma explicação fundamentalmente biológica. Ele nos enxerga tal como um biólogo o faz, como mamíferos que se reproduzem sexualmente e se alimentam e cuidam dos jovens. Nós somos essencialmente membros familiares, mas o conceito humeano de família é biológico e não teológico. Hume nos vê e vê nossa natureza como contínuos com o resto da natureza animal.”

²⁰³ Ibid. pg. 308.

Haakonssen argumenta analogamente a Baier quando enumera inúmeros fatores que possibilitam a formação da convenção da justiça, dentre os quais: os inúmeros desejos e necessidades da espécie humana, a sorte, uma previsão moderada do entendimento com relação à mútua vantagem e, inclusive, o comportamento imitativo que nasce no interior das unidades familiares. A interação familiar fornece a experiência e a primeira forma de compreensão e inteligibilidade de distinções básicas de posses ou bens, constituindo-se como a fonte de inspiração e imitação com relação a semelhantes da coletividade e para a constituição das regras de justiça em âmbito social.²⁰⁴

Hume conclui, portanto, que devido a esta qualidade de necessidade e uniformidade universal destas regras em todas as sociedades, que a justiça é, em certo sentido, natural, pois suas normas, muito embora sejam originadas de um artifício, não são arbitrárias ou variáveis. Elas conservam um padrão essencialmente constante onde quer que se estabeleçam sociedades e associações de indivíduos.²⁰⁵

Finalmente, uma terceira e última conclusão que se pode enfatizar do estabelecimento da convenção de justiça é a distinção entre a natureza das virtudes naturais em geral e da virtude artificial da justiça. A diferenciação entre os atos motivados por virtudes naturais e os atos justos reside nas consequências de tais atos, de maneira que o bem resultante de um ato bondoso ou generoso encontra-se em cada prática, ao passo que nem todo ato de justiça favorece o interesse e a utilidade pública diretamente. O ponto central que Hume pretende estabelecer é que o ato naturalmente virtuoso é completo e suficiente em si mesmo no que concerne ao bem que tende a produzir: a avaliação moral do caráter aprovável de um ato naturalmente virtuoso é imediata, inequívoca e constante, uma vez que este ato é motivado por um sentimento natural compartilhado por todos. Por outro lado, poder-se-ia perguntar, na visão de Hume, em que consiste a moralidade da devolução de um empréstimo a um homem inveteradamente cruel, perverso, completamente egoísta ou depravado. Os atos isolados e singulares de justiça não são em si mesmos aprováveis, mas são avaliados desta forma

²⁰⁴ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. pg. 188. “A solução que Hume sugere envolve sorte, previsão moderada e comportamento imitativo (T 3.2.2, 484-501). Nós inevitavelmente vivemos em unidades familiares, e enquanto isso é largamente uma resposta às paixões naturais e às virtudes naturais, bem como às “inumeráveis necessidades e desejos” com que a natureza formou os seres humanos, ela fornece alguma experiência com divisões com relação ao meu e o seu e com relação à confiança. É necessário apenas sorte e prudência para tentar imitar isto em relações com pessoas de fora.”

²⁰⁵ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 524. “O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios naturais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrárias.”

unicamente na medida em que todos os indivíduos participam de um sistema geral de ações coordenadas que é intrinsecamente vantajoso. Portanto, a avaliação moral dos atos de justiça é imprecisa e variável enquanto atos isolados, particulares e esparsos, mas é objetivamente possível na medida em que um plano ou esquema geral de todas as ações que seguem as regras de justiça na sociedade é estabelecido. A este ponto se retornará na parte em que se trata a questão da avaliação moral da virtude artificial da justiça, além de ser objeto principal de críticas de alguns comentadores de Hume, tais como Barry Stroud, como se verá posteriormente. Neste instante esta descrição da última conclusão de Hume sobre o estabelecimento da convenção da justiça basta para o presente propósito:

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça está que o bem resultante das primeiras deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural; ao passo que um ato singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público; o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações.²⁰⁶

Estas são as três conclusões principais inferidas por Hume a partir do estabelecimento da convenção originária de justiça no Livro 3, Parte 2, Seção 2 do *Tratado da Natureza Humana*.

3.4 Conteúdo das regras de justiça

3.4.1 Regras de estabilidade das posses e de sua transferência recíproca mediante o consentimento

O conteúdo da convenção da justiça é determinado por três regras principais: a regra que institui a propriedade e a estabilidade da posse, determinando a abstenção com relação às posses alheias; a regra que estabelece a transferência da propriedade através da manifestação do consentimento das partes; e a regra que determina a obrigatoriedade das promessas. Hume preocupou-se especialmente em detalhar a estabilidade da posse, pois os efeitos resultantes da instituição da primeira regra de justiça, a regra da propriedade, como antecipado, são os mais benéficos, úteis e imprescindíveis para a estruturação da sociedade. Com o intuito de garantir o benefício mútuo, Hume argumenta que a regra da estabilidade da posse e sua aplicação devem ser rigorosamente gerais e abstratas, não admitindo variações particulares nem quanto a indivíduos ou circunstâncias.

²⁰⁶ Ibid. pg. 618-619.

Entretanto, o principal problema que Hume deve confrontar-se é a determinação dos critérios pelos quais se pode atribuir diferentes espécies de posses e bens aos indivíduos respectivos para que, a partir deste momento, cada um possa usufruir de suas posses de modo estável e pacífico em conformidade com a regra que comanda a abstenção das posses alheias. A solução a que Hume recorre leva em consideração a questão crucial de toda a sua doutrina sobre a propriedade: o estabelecimento de critérios de posse e propriedade é originado a partir de operações associativas da imaginação regidas pela semelhança e contiguidade. A relação de propriedade existente entre as pessoas e os objetos externos é evidenciada pela posse constante e estável destes objetos pelos proprietários, portanto, nada é mais natural na transição das ideias em nossa imaginação que atribuir a estabilidade das posses aos indivíduos segundo a posse atual e imediata de cada um com relação a seu objeto. Deste modo, o critério determinante para designar os bens aos respectivos donos é através da posse atual, tendo em vista a facilidade da imaginação em associar a posse imediata e a propriedade.

Hume ressalva que este critério é útil somente na formação inicial da sociedade, porém, após sua consolidação, são necessários critérios e regras auxiliares para a determinação da propriedade e seus proprietários, uma vez que se a posse atual permanecesse como o único critério válido para se atribuir posses e fixar donos, empréstimos e restituições de propriedade poderiam ser legitimamente ignorados, por exemplo. Os outros critérios, igualmente oriundos de operações imaginativas, são associados ao que posteriormente serão adotadas como regras uniformes no direito privado de todas as sociedades, a saber: a ocupação ou primeira posse, usucapião ou posse prolongada, acessão e sucessão.

Excetuando a intrínseca utilidade da propriedade, o fator central que sustenta a teoria de Hume sobre a estabilidade das posses é precisamente a nossa faculdade da imaginação. Hume argumenta que este princípio de nossa psicologia é a única fonte de inteligibilidade de nossa concepção de propriedade, rejeitando quaisquer outras descrições que se comprometam com traços demasiadamente metafísicos nesta relação entre indivíduos e objetos externos. Por estas descrições Hume entende prioritariamente posições que defendiam a emergência da propriedade através do trabalho. O argumento destas teorias estrutura-se em função da seguinte forma: cada indivíduo possui a propriedade de seu próprio trabalho e, na medida em que une seu próprio trabalho a um objeto externo, estende sua propriedade ao próprio objeto, tornando-se imediatamente proprietário dele por meio de seu trabalho. Pode-se justificadamente apontar John Locke como um dos teóricos defensores deste argumento.²⁰⁷

²⁰⁷ LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg. 51 “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma

Hume aduz, por sua vez, que o trabalho simplesmente altera o objeto presente, estabelecendo uma relação que liga este aos respectivos indivíduos. O efeito do trabalho resume-se somente a isto, de modo que sua atuação não é capaz de atribuir propriedade a ninguém, mas fortalece os laços da imaginação possibilitando a determinação de um critério concreto para a estabilidade e atribuição da posse. A propriedade não é uma espécie de relação que conecta intrinsecamente indivíduos e objetos. Com efeito, ela não é nada de real nos objetos, mas uma relação estabelecida pela atuação de nossas ideias e impressões na imaginação, como Hume adverte em sua explicação sobre a usucapião ou posse prolongada:

A posse durante um longo período de tempo confere um direito sobre um objeto qualquer. Mas o certo é que, embora tudo se produza no tempo, nada de real se produz pelo tempo, como a propriedade é produzida pelo tempo, ela não é algo real nos objetos, mas fruto dos sentimentos, a única coisa sobre a qual o tempo tem alguma influência.²⁰⁸

Com efeito, inclusive, segundo a própria definição de propriedade oferecida por Hume no *Tratado da Natureza Humana*, constata-se que ela só pode se tornar inteligível caso se pressuponha o estabelecimento das regras de justiça de antemão, tal como se segue: “Neste momento, basta observar que a propriedade pode ser definida como *aquele tipo de relação entre uma pessoa e um objeto que permite a essa pessoa, mas proíbe a todas as outras, o livre uso e posse desse objeto, sem violação das leis da justiça e da equidade moral.*”²⁰⁹ Por conseguinte, qualquer concepção de propriedade que não faça referência à convenção de justiça não é cognoscível, de maneira que um suposto direito natural de propriedade, independentemente de qualquer pacto, tal como defendido por Locke, não pode se sustentar.

Um aspecto problemático com respeito à propriedade que atrai a atenção de comentadores concerne à generalidade do corpo de regras pelo qual a propriedade é instituída. Hume considera que as regras de propriedade devem ser as mais simples, gerais e inflexíveis que existem, contudo, Mackie e Stroud ressalvam que o sistema legal que rege a propriedade pode ser organizado das mais diversas formas, os quais podem acarretar consequências e modificações diretas no sistema original proposto por Hume. Exemplos são os mais diversos: podem ser instituídas leis seja para restringir quais espécies de bens possam ser usados ou

propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele.”

²⁰⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pp. 548-549.

²⁰⁹ *Ibid.* pg. 344.

transferidos, seja estabelecendo as formas legais pelas quais tais bens podem ser empregados ou comercializados, seja pela taxaço desigual entre indivíduos, seja para redistribuição para garantir a igualdade material ou de oportunidades dos indivíduos, dentre inúmeros outros.

Duas repostas podem ser articuladas para compreender a intenção de Hume na exposição de sua doutrina sobre a propriedade. Primeiramente, pode-se alegar que as preocupações de Hume se concentravam puramente no estabelecimento e manutenção da propriedade em geral, pressupondo, para estes efeitos, somente as regras que fossem unânimes e comuns a todos os ordenamentos jurídicos, ignorando, desta forma, considerações específicas relativas à redistribuição da riqueza que variam dependendo das sociedades.²¹⁰ Em segundo lugar, o fundamento e a razão de existência da propriedade é sua utilidade ao proporcionar vantagens e benefícios a cada um dos membros da coletividade. Hume, entretanto, não parece concordar com qualquer sistema legal que se pautem em uma regra de igualdade material e redistribuição radical de propriedade, de modo que a implementação de regras que aspirassem a este ideal resultaria, de imediato, na anulação de toda a sua utilidade.²¹¹ Tal é a posição endossada por Hume explicada na *Investigação* acerca das consequências malélicas desta forma de distribuição de propriedade:

Mas os historiadores e mesmo o senso comum podem nos informar que, por mais plausíveis que pareçam essas ideias de uma *perfeita* igualdade, elas são no fundo realmente *impraticáveis*, e, se não o fossem, seriam extremamente *perniciosas* para a sociedade humana. Por mais iguais que se façam as posses, os diferentes graus de habilidade, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade. E caso se refreiem essas virtudes, a sociedade se rebaixará à mais extrema indigência e, em vez de impedir a miséria e mendicância de uns poucos, torná-las-á inevitáveis para toda a comunidade.²¹²

A segunda regra constituinte da convenção de justiça pressupõe a existência anterior do estabelecimento da estabilidade das posses, e garante a livre transferência destes bens através do consentimento manifestado pelas partes. À semelhança da regra de instituição da propriedade, esta que determina sua transferência é igualmente universal, e, embora não seja objeto de muitas controvérsias, em virtude de seu caráter extremamente simples e instintivo

²¹⁰ STROUD, Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. pg. 202-203. “Hume vê a justiça como quase exclusivamente concernida com o estabelecimento e manutenção dos direitos de propriedade. É algo projetado para auxiliar os homens a manter pacificamente o que eles trabalharam, ou herdaram ou que venham a possuir. Não há menção da justiça como um conjunto de procedimentos para garantir o justo ou a equidade na distribuição dos recursos ou oportunidades.”

²¹¹ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 93. “É verdade que na *Investigação* ele considera e rejeita um possível sistema de igualdade forçada; mas mesmo se seus argumentos contra isso sejam bons, não é, de forma alguma, a única alternativa.”

²¹² HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 255.

que resulta imediatamente na esteira da regra de estabilidade da propriedade, esta regra se presta a mais importante utilidade. É somente por intermédio desta regra que se possibilita a justa medida entre a inflexível estabilidade de bens e transitoriedade imprevisível destes, o que proporciona as trocas recíprocas de mercadorias e o progresso material das sociedades. No entanto, é a terceira regra de justiça que é mais controversa e necessita de um esclarecimento mais cuidadoso por parte de Hume.

3.4.2 Regra de obrigatoriedade das promessas

A terceira e última regra que compõe a convenção de justiça determina a obrigatoriedade das promessas. O fundamento que justifica a existência de um artifício que comande a obrigatoriedade das promessas compactuadas entre os indivíduos reside justamente em uma tese central e original da filosofia de Hume que precisa ser esclarecida neste momento. A posição que afirma que não existe qualquer sentimento natural que nos direcione a cumprir promessas, de modo que se pode inferir que o próprio instituto da promessa não é natural, mas originado de convenções e invenções artificiais. Hume julgou que esta tese central pudesse ser consistentemente defendida oferecendo razões para sustentar, em primeiro lugar, que a promessa não seria inteligível anteriormente a qualquer convenção que a estabelecesse e, em segundo lugar que, ainda que fosse inteligível, nunca poderia ser exigida moralmente na forma de uma obrigação. Para justificar estes enunciados Hume deve começar apresentando sua concepção de promessa.

Coerentemente com sua teoria sentimentalista da moralidade, Hume entende que a promessa consiste precisamente no ato mental interno que manifesta esta obrigação. Portanto, ao examinar nossas ações, signos ou símbolos característicos e típicos de uma promessa, deve-se investigar a natureza do ato mental interno que motiva e se liga a estas condutas e do qual necessariamente deve derivar a obrigação. Hume nega três espécies de atos mentais que poderiam ser elencados como originais da definição da promessa e de sua obrigatoriedade: a resolução, o desejo ou a vontade em realizar a ação prometida. No caso da resolução, uma mera convicção ou decisão de realizar um ato não gera qualquer dever perante os outros; no que concerne ao desejo, constata-se evidentemente que nos comprometemos por meio de promessas sem necessariamente possuir um desejo relativo ao seu cumprimento; por fim, não podemos simplesmente ter vontade de realizar uma ação anteriormente prometida, porque a promessa remete ao futuro e, no entanto, a vontade só pode se comprometer à realização de

ações presentes. A única alternativa que resta para se definir o ato mental motivador da promessa é, no entendimento de Hume, que esta disposição da mente consiste em querer a obrigação resultante do estabelecimento prévio da promessa. Entretanto, é nesta última definição que se concentram as dificuldades e problemas que serão observados.

Supor que o ato mental de querer uma obrigação constitui-se como o fundamento da promessa é um absurdo pelos pontos a seguir. Enfatiza-se, em primeiro lugar, que o ponto central da crítica de Hume reside na relação da noção de obrigação, inserida na própria ideia de promessa, e nossos sentimentos, pois, ao compactuarmos promessas com outros, originamos espontaneamente obrigações, as quais devem ser sempre motivadas internamente por sentimentos naturais segundo sua doutrina. Embora o cerne da discussão sobre os conceitos de obrigação natural e obrigação moral seja apresentado propriamente na próxima seção, é importante antecipar algumas questões relativas à obrigação em geral.

A argumentação estrutura-se nestes momentos: resumidamente, segundo a descrição de Hume, estamos ligados a um dever ou obrigação na medida em que possuímos sentimentos de aprovação ou desaprovação que nos comandam a realizar ou evitar certas ações ou procedermos conforme determinadas condutas. Isto implica, por sua vez, que sempre quando somos impelidos por uma obrigação, existe um sentimento natural distinto que a produz, de sorte que a criação ou mudança de obrigações incorre naturalmente em uma criação ou mudança de sentimentos. Hume afirma, todavia, que não somos capazes de mudar ou criar sentimentos naturais voluntariamente. Da mesma forma, portanto, não podemos querer diversas obrigações por meio de promessas, pois isto resultaria na variação ou criação deliberada de nossos sentimentos, o que somos incapazes de realizar. Com efeito, como Hume assevera em sua abordagem relativa à liberdade e à necessidade no capítulo I, somos totalmente determinados uniformemente por estes poderosos princípios que são nossos motivos e sentimentos naturais,²¹³ e não cabe a nós qualquer liberdade para criá-los, extingui-los ou modificá-los drasticamente.²¹⁴ Logo, Hume é forçado a rejeitar que o ato mental natural constituinte das mais variadas promessas seja querer as diversas obrigações. A primeira conclusão que se impõe em razão desta argumentação é que a noção de promessa deve ser inaugurada através de uma convenção por não ser naturalmente inteligível, dado que não se pode identificar qualquer ato mental natural a ela relacionada.

²¹³ Idem. *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. pg. 163.

²¹⁴ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 560. “Tudo isso é efeito dos princípios e das paixões naturais e inerentes à natureza humana; e como essas paixões e esses princípios são inalteráveis, pode-se pensar que nossa conduta, que depende deles, também deva sê-los, e que é inútil que moralistas ou políticas se metam em nossa vida ou tentem mudar o curso usual de nossas ações, com vistas ao interesse público.”

Esta argumentação também fornece a resposta para a segunda questão levantada anteriormente, a saber, que ainda que a promessa fosse inteligível, não poderia ser exigida na forma de uma obrigação. Suponha-se que exista um ato mental naturalmente implantado em nossa natureza unido à promessa. Uma promessa suscita necessariamente uma obrigação. Entretanto, conforme o mesmo ponto do raciocínio anterior, nossa vontade não pode criar novos sentimentos correspondentes a novas obrigações, evidenciando que, mesmo que se admita poder querer uma promessa, não seria possível criar uma obrigação que a acompanhasse, impossibilitando que esta promessa seja exigida impositivamente. Estas razões demonstram que o caráter da promessa aproxima-se ao da justiça, pois, como foi determinado de acordo com a máxima moral de Hume, toda ação deriva seu mérito moral a partir de um motivo que não seja o puro sentido do dever ou da obrigação. Pela justificação do parágrafo anterior, constata-se a não existência de um sentimento ou ato mental natural que nos motive a cumprir promessas que não seja o próprio sentido do dever determinado artificialmente por convenções.

Pode-se claramente destacar os dois pontos principais em que Hume fundamenta sua crítica a uma concepção de promessa naturalmente moral: tal como a virtude da justiça, não existe qualquer sentimento autêntico em nossa natureza que nos motive ao cumprimento de promessas distinto da consideração pelo dever; e em segundo lugar, que não podemos criar obrigações simplesmente a partir de nossa vontade ou decisão. Com base na conjunção destas duas justificativas pode-se formular a resposta de Hume, porque quando se examina o significado do ato de uma promessa, de imediato encontra-se contida e conectada a ela a ideia de obrigação,²¹⁵ porém, o questionamento se coloca precisamente na origem do sentimento que origina esta obrigação ligada à promessa, em outras palavras, como a promessa se torna inteligível para nós. Hume nega que possamos criar ou modificar tantos sentimentos naturais quanto existam formas de obrigação e promessas. Além disso, é manifesto que não cumprimos promessas por uma mera consideração da obrigação em si, uma vez que isto significaria reduzir o motivo do cumprimento da promessa a simples consideração pelo dever ou virtuosidade da ação, vedado expressamente pela máxima de Hume. A única maneira pela qual o ato performativo e linguístico da promessa pode ser compreendido como determinando uma obrigação pressupõe necessariamente o estabelecimento e adesão a regras que constituem

²¹⁵ MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 98. “O núcleo do argumento tanto de Carritt como de Searle é que ‘eu prometo’ significa ‘eu, por meio deste ato, me coloco sob uma obrigação’. Carritt sugere que esta declaração (presumivelmente quando usada em circunstâncias apropriadas) é auto-verificável e, portanto, não pode ser falsa: se alguém consegue fazer uma promessa, então ele se colocou sob uma obrigação, pois isto é o que é prometer.”

a instituição da promessa. Mackie explica esta passagem à luz do entendimento de John Searle sobre o ato de fala específico correspondente à promessa:

O tratamento de Searle sobre a promessa enquanto um ato de fala elucida um pouco a noção obscura que Hume mencionou, mas rejeitou, de que a promessa é um ‘ato mental’ especial. Em um ato performativo explícito o falante faz algo ao dizer que o faz; analogamente, no suposto ato da mente, alguém faria algo ao querer fazê-lo. Mas poderia existir um ato de qualquer desses tipos somente se já existe uma instituição da promessa, e, embora a derivação de Searle de um *dever* a partir de um *ser* ocorra, dado um certo corpo de regras linguísticas vinculadas à palavra ‘promessa’, aceitar todo esse conjunto de regras é, com efeito, endossar a instituição da promessa.²¹⁶

Por meio de um acordo motivado pelo interesse dos indivíduos, emerge a instituição da promessa, a qual é reconhecida intersubjetivamente mediante signos ou fórmulas linguísticas convencionais que expressam perante os outros o ato mental de querer realizar ações ou prestar serviços futuros. É importante salientar que a ideia de obrigação contida e necessária para a inteligibilidade do conceito de promessa é tornada unicamente compreensível através desta mesma convenção de justiça, surgindo para garantir o cumprimento desta resolução interna manifestada na forma signos e expressões linguísticas. Inclusive é esta a razão pela qual Hume pensa que a convenção de justiça é realizada através de uma “percepção geral do interesse comum” e não por meio de uma promessa, tendo em vista justamente que a instituição da obrigatoriedade da promessa só pode tornar-se inteligível caso pressuponha-se a convenção de justiça anterior e não o contrário.²¹⁷ Com efeito, caso, após o estabelecimento da convenção de justiça, esta nova obrigação determinada pelos sinais e expressões referentes à promessa não seja observada entre os membros da comunidade, a confiança mútua se dissolverá gradualmente e ninguém poderá se fiar em seus semelhantes para prestações futuras. Hume exemplifica o desenvolvimento da convenção que estabelece a promessa:

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. Uma resolução é o ato mental natural expresso pela promessa; mas se não houvesse aqui mais que uma resolução, as promessas declarariam apenas nossos motivos prévios, sem criar um novo motivo ou obrigação. São as convenções humanas que criam um novo motivo, uma vez que a experiência nos ensinou que os assuntos humanos seriam conduzidos de maneira muito mais vantajosa para todos nós se fossem

²¹⁶ Ibid. pg. 98-99.

²¹⁷ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 392. “Mas, se por ‘convenção’ significa aqui uma promessa (que é o sentido mais usual da palavra), nada pode ser mais absurdo do que essa posição. O cumprimento das promessas é, ele mesmo, um dos mais importantes elementos da justiça, e certamente não estamos obrigados a cumprir nossa palavra porque demos nossa palavra de que iríamos cumpri-la.”

instituídos certos *símbolos* ou *signos*, pelos quais pudéssemos dar garantia uns aos outros de nossa conduta em qualquer situação particular.²¹⁸

Esta passagem acima apresenta um aspecto importante sobre a promessa. Este diz respeito ao caráter vantajoso e mutuamente benéfico das promessas, o qual está intimamente associado com sua moralidade. Um problema surge com este segundo momento, a saber, a aprovação moral da promessa. Pode-se oferecer a objeção que afirma que a prática do cumprimento de promessas inicia-se concomitantemente com sua aprovação, e, portanto, não haveria qualquer distinção entre a prática e a aprovação do cumprimento das promessas. Rigorosamente, isto solaparia os fundamentos da moralidade de Hume, pois é necessário que atos sejam iniciados por sentimentos de qualidade não moral, para que depois possam ser aprovados moralmente.²¹⁹ Neste caso do cumprimento de promessas, pode-se argumentar que o auto-interesse não é capaz de motivar sem recorrer ao auxílio da honestidade, o que inevitavelmente revelaria que esta se constituiria como uma virtude natural, e a promessa, um dever moral inerente à natureza humana. Em resumo, o empreendimento de Hume fracassaria. Hume, entretanto, tenta evitar a circularidade argumentando que a aprovação moral somente pode surgir na medida em que constatamos a vantagem quando instituímos unicamente por nosso próprio interesse em manter nossa reputação perante os outros, com intuito de garantir o benefício de cada um por meio de prestações mútuas, confiáveis e futuras, um sistema de promessas em que todos concordem em obedecer. Desta forma, preserva-se que o primeiro motivo da instituição da promessa seja o sentimento não moral do puro auto-interesse em nossa reputação, ao passo que a aprovação moral se dê posteriormente com a compreensão desta vantagem:

Todos, em concerto, entram em um programa de ações calculado para o benefício comum, e concordam em honrar sua palavra; para formar esse concerto ou convenção, basta que tenham o sentido de seu interesse no leal cumprimento de seus compromissos e expressem esse sentido a outros membros da sociedade. Isso imediatamente faz que esse interesse atue sobre eles; e o interesse é a *primeira* obrigação ao cumprimento de promessas. [...] Em seguida, um sentimento de moralidade concorre com o interesse, tornando-se uma nova obrigação para a humanidade.²²⁰

Finalmente, Hume sinaliza com uma característica singular que constitui a moralidade das promessas, a qual é explorada por uma tradição de comentadores e que será explicada em um momento próximo nesta dissertação, bastando, por enquanto, uma menção rápida. Esta

²¹⁸ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 561.

²¹⁹ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 100.

²²⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 561-562.

característica particular típica do cumprimento de promessas destaca-se pela não existência natural de qualquer ato mental correspondente a esta prática da promessa, de maneira que, a partir da instituição artificial da promessa e de suas vantagens, fingimos admitir a obrigação que integra a promessa e de que depende todo o sentido da moralidade da promessa em geral. Hume parece dar a entender que este sentido de honestidade em querer a obrigação decorrente da promessa não existe em absoluto, e é, em realidade, uma mera ficção imaginativa forjada por nós em razão de uma suposição de que o constante cumprimento de promessas é proveitoso.²²¹ É desta opinião, não apenas relativamente ao cumprimento de promessas, mas com respeito a toda a doutrina da moralidade das virtudes artificiais de Hume, comentadores como Marcia Baron e Knud Haakonssen, que endossam esta interpretação baseada e, uma teoria conhecida como a “teoria moral do erro”. Com respeito a este entendimento, Mackie sustenta uma opinião divergente, argumentando, apoiado precisamente sobre a premissa humeana que não podemos criar livremente novos sentimentos e paixões que sustentem diversas promessas, que esta resolução pela obrigação da promessa não se trata propriamente de um ato ficcional ou fingido que a nada corresponde na realidade. Este ato deve necessariamente refletir reais expectativas, crenças e, especialmente, os sentimentos de aprovação ou reprovação que possuímos ao cumprir com nossas obrigações ou quebrar as promessas, como afirma:

Dadas as razões porque a convenção é necessária e tende a crescer, podemos ver como algo que nós podemos chamar de querer uma obrigação é parte de uma prática convencional – uma parte real, e não fictícia. A obrigação consistirá (conforme a teoria sentimentalista) nos sentimentos sentidos pelo promitente e por outros que são a favor de manter os acordos e, especialmente, contra quebrá-los. E, embora, como Hume diz, alguém não possa querer diretamente novos sentimentos, uma vez que eu saiba que eu mesmo e outros estamos, em geral, dispostos a condenar a quebra de acordos, eu posso (a partir de um auto-interesse inteligente, por razões já dadas) voluntariamente fazer o que vai me expor a tal condenação se eu, em seguida, quebrar o meu acordo. Isto não é querer me colocar sob uma obrigação? Haveria uma ficção aqui somente se algum tal ato da vontade devesse criar uma obrigação por si só, através de um puro truque lógico, sem o complexo aparato da convenção e os desejos, crenças, sentimentos e expectativas que a mantém.²²²

²²¹ Ibid. pg. 562. “As dificuldades que se nos apresentam quando supomos que uma obrigação moral acompanharia as promessas, nós as superamos, ou simplesmente eludimos. Por exemplo: não se costuma considerar obrigatório expressar uma resolução; e não é fácil conceber como o emprego de uma certa fórmula verbal poderia ser capaz de produzir uma diferença importante. Por isso, fantasiemos aqui um novo ato mental, que denominamos querer uma obrigação; e supomos que é dele que a moralidade depende. Já provamos, porém, que esse ato não existe, e que, conseqüentemente, as promessas não impõem uma obrigação natural.”

²²² MACKIE, J.L. *Hume's Moral Theory*. pg. 103.

Entende-se, portanto, enquanto regras constituintes da convenção original da justiça estas três normas fundamentais: a regra que determina a propriedade por meio da estabilidade da posse dos bens adquiridos; a transferência dos bens mediante o consentimento das partes envolvidas; e a obrigatoriedade do cumprimento de promessas. Seguidamente, após a delimitação do conteúdo próprio da justiça, a próxima seção tratará especificamente tanto do sentido moral que atribuímos à virtude da justiça ou aos indivíduos justos (aqueles que agem em conformidade às regras de justiça em razão de considerarem-nas impositivas), quanto aos deveres ou obrigações naturais e morais que necessariamente derivam de nossos sentimentos.

3.5 Fonte de nosso sentido moral associado à virtude da justiça e origem de nossos deveres naturais e morais

Na Seção 2 da Parte 2 do Livro 3 do *Tratado da Natureza Humana* Hume se propõe a resolver duas questões centrais que envolvem sua teoria da justiça: a primeira concerne justamente à origem e à natureza da convenção de justiça; enquanto que a segunda questão se refere ao motivo pelo qual anexamos o sentido de moralidade à virtude da justiça, problema este que Hume levanta do seguinte modo: “Chegamos agora à *segunda* questão que propusemos: *por que vinculamos a ideia de virtude à de justiça, e a de vício à de injustiça?*”²²³

A resposta desta questão foi razoavelmente esboçada nas seções precedentes na medida em que conceitos e raciocínios de Hume foram gradativamente elucidados, no entanto, não foi justificada sistematicamente através de argumentos que pretenderei detalhar com maior cuidado neste momento. Em primeiro lugar, pode-se já explicitar a razão pela qual vinculamos à virtude da justiça um sentimento moral através da tese que Hume apresenta logo no início na Seção 3 da *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*:

Seria supérfluo provar que a justiça é útil à sociedade e, conseqüentemente, pelo menos *parte* de seu mérito deve originar-se dessa consideração. Mas a afirmação de que a utilidade pública é a *única* origem da justiça e que as reflexões sobre as conseqüências benéficas dessa virtude são a *única* fundação de seu mérito, sendo uma proposta mais inusitada e significativa, é mais merecedora de nosso exame e investigação.²²⁴

A posição que Hume sustenta é clarificada nesta passagem acima ao afirmar que o mérito da virtude da justiça, ou seja, sua avaliação moral deriva da utilidade à sociedade. A

²²³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 539.

²²⁴ Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 241.

noção de utilidade, largamente enfatizada na obra da *Investigação*, é central neste ponto, uma vez que existe uma estreita relação entre este conceito e nossos sentimentos morais. O objetivo será reconstruir o argumento que nos permite compreender como se associam as ideias de aprovação moral e justiça por meio da utilidade à sociedade. Hume inicia argumentando, mediante enumeração de exemplos, que as qualidades mentais e psicológicas que produzem prazer ou dor a partir da contemplação de um caráter, por conseguinte, definidas como virtudes ou vícios, são provenientes de quatro fontes fundamentais: qualidades imediatamente agradáveis a si mesmo ou a outros; e qualidades úteis a si mesmo ou a outros.²²⁵ Constata-se que esta tese situa Hume em oposição ao pensamento dos filósofos que defendiam o sistema moral egoísta (tais como Hobbes e Mandeville), em que todo o sentido de virtude seria baseado unicamente em instâncias do interesse próprio, isto é, a utilidade e o prazer referentes somente ao próprio sujeito. Consequentemente, deve-se admitir que nossos sentimentos morais não são unicamente concernentes ao próprio sujeito, mas devem guardar referência aos outros membros da coletividade e à sociedade em geral. A utilidade, por sua vez, é capaz de influenciar nossos sentimentos, como já afirmado, porém, seu conceito resume-se a um meio para a concretização de um fim específico, de maneira que só pode nos agradar enquanto este fim nos envolve em certa medida. Com efeito, a sociedade não nos é completamente alheia e, de fato, exerce sua influência em nós, excitando nossas paixões e sentimentos morais, como Hume aponta contra os egoístas morais. Portanto, a conclusão que se alcança é que ações ou caracteres que são úteis e tendem ao bem da sociedade invariavelmente merecem nossa estima e aprovação moral, pelo fato de nos sentirmos relacionados com o restante dos indivíduos da sociedade. Hume desenvolve este raciocínio e estabelece esta conclusão na Parte 2 da Seção 5 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*:

Pressionados por estes exemplos, devemos renunciar à teoria de que todo o sentimento moral é explicado pelo princípio do amor de si mesmo, e admitir que a afeição de natureza mais pública, concedendo que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferente. A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral, e se essa utilidade não é sempre considerada em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e receptividade. Esse princípio explica em grande parte a origem da moralidade.²²⁶

²²⁵ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 630. “Esse prazer e essa dor podem surgir de quatro fontes diferentes. Extraímos prazer da visão de um caráter que é naturalmente capaz de ser útil aos outros ou à própria pessoa, ou que é agradável aos outros ou à própria pessoa.”

²²⁶ Idem. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 285-286.

O passo seguinte consiste em demonstrar como constatamos que a justiça se relaciona com a utilidade e, portanto, adquire uma significação moral para nós. Primeiramente, corrigimos, adequamos e objetivamos nossos juízos e avaliações morais com os dos outros indivíduos por intermédio da simpatia, da imparcialidade e do desinteresse, gerando um sentido autêntico de virtude. Esta correção imparcial do sentido de virtude é condição necessária para atribuímos aos atos justos uma aprovação moral, uma vez que se examinássemos a justiça unicamente sob o ponto de vista do auto-interesse, não a elogiaríamos, em razão de ela frequentemente se posicionar contra nossos interesses mais imediatos. É precisamente este ponto que Hume realça quando cita o problema do “espertalhão ardiloso” presente na Seção 9 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, o qual será descrito futuramente nesta dissertação.

A convenção da justiça, como já demonstrado, não é originada em virtude de um sentimento moral, mas é fruto do mero interesse de seus membros, o que significa que a justiça, primordialmente, não é relativa à moralidade, mas sim a uma questão de prudência na realização dos interesses de todos. Somos motivados a seguir a justiça por nosso interesse que é redirecionado mediante a reflexão para criarmos este acordo. O resultado decorrente da instituição deste sistema geral de ações regido por regras mutuamente acordadas é o incremento do benefício, da utilidade e da vantagem para todos, o que conduz ao surgimento e compartilhamento de uma noção referente à utilidade e interesse públicos proporcionados pela atuação extensa da simpatia na mente de cada indivíduo. Por consequência, através desta operação de simpatia, podemos anexar aos atos ou caracteres justos uma aprovação moral imparcial e distanciada, em virtude da comunicação dos benefícios que tendem ao interesse público, ao passo que desprezamos atos e caracteres que violem a justiça pela tendência a prejudicarem todos. Por fim, recorremos a regras gerais instituídas e reforçadas por políticos e educadores que fortalecem a obrigatoriedade da convenção de justiça, estabelecendo que atos justos serão sempre vantajosos em todos os casos excluindo qualquer exceção. Portanto, conclui-se que a simpatia é a fonte de toda a aprovação moral da justiça, uma vez que permite o intercâmbio de sentimentos referentes à utilidade pública ou social, que é somente possível a partir da instituição da justiça e de caracteres e prática de atos justos. Hume enuncia sua conclusão no *Tratado*: “Assim, o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento*

da justiça, mas uma simpatia com o interesse *público* é a fonte da aprovação *moral* que acompanha essa virtude.”²²⁷

Acrescenta-se, inclusive, que, embora a criação da convenção das normas de justiça seja completamente artificial, a disposição psicológica da simpatia é inata e inerente aos indivíduos, de modo que a posterior aprovação da justiça se dá de maneira completamente natural e universal em todas as sociedades. Com efeito, a simpatia não se restringe apenas à justiça, mas se constitui como fundamento da moralidade de todas as virtudes artificiais da humanidade, isto é, todas as virtudes originadas não pelo próprio instinto ou natureza do homem, mas pela reflexão, convenções, criações e acordos humanos:

Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade. Seus inventores tinham em vista sobretudo seu próprio interesse. Mas nós estendemos nossa aprovação dessas invenções até os países e épocas mais distantes, muito além de nosso próprio interesse. E como sempre se fizeram acompanhar de um sentimento muito forte de moralidade, devemos admitir que basta refletirmos sobre a tendência de um caráter ou qualidade mental para que experimentemos os sentimentos de aprovação e censura. Ora, como o meio para se obter um fim só pode ser agradável quando o fim é agradável; e como o bem da sociedade, quando nosso próprio interesse ou o de nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais.²²⁸

Correlata à explicação do surgimento da aprovação moral da justiça, emerge imediatamente o conceito de obrigação moral vinculada a esta virtude. Hume entende que a obrigação moral envolve necessariamente a existência de sentimentos morais originados a partir da contemplação e aprovação de um caráter, portanto, estas obrigações devem ser conceituadas como as ações ou condutas exigidas ou esperadas em função de serem motivadas por sentimentos naturalmente virtuosos e estimados moralmente. A culpa pode ser atribuída a alguém justamente quando este falha em agir ou comportar-se em concordância com o que é esperado moralmente, indicando que o indivíduo carece do sentimento naturalmente aprovável que motiva a conduta. Jerome B. Scheewind argumenta que esta particular definição de obrigação, concebida enquanto o motivo determinante de uma conduta, possui fortes influências da filosofia sentimentalista desenvolvida por Francis Hutcheson e Lord Shaftesbury, não sendo, portanto, originalmente formulada por Hume, mas somente adotada em conformidade com sua perspectiva naturalística.²²⁹

²²⁷ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 540.

²²⁸ Ibid. pg. 617.

²²⁹ SCHNEEWIND, J. B. *A Invenção da Autonomia*. Tradução: Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 1999. pg. 407.

Hume concede, no entanto, que podemos não possuir a disposição genuinamente moral e, ainda assim, proceder segundo a obrigação, mas este fato não corresponde a uma refutação definitiva da teoria, nas palavras do próprio Hume.²³⁰ Isto implica, na verdade, afirmar que Hume defende duas espécies de motivação possíveis pelas quais nos conformamos às nossas obrigações: primeiramente, podemos, de fato, ser motivados diretamente por um sentimento considerado virtuoso; em segundo lugar, podemos agir motivados não por um sentimento virtuoso ou moral, mas por um sentimento de segunda ordem referente simplesmente à conformidade com as expectativas alheias relacionadas ao cumprimento de nossas obrigações morais. David Fate Norton entende precisamente deste modo nossas motivações para agir sob dever:

Mas ele claramente insiste que os indivíduos podem realizar da maneira esperada a partir de um dos dois tipos de motivação: porque é moralmente correto, motivo de primeira ordem (consideração pelo próximo), caso em que é realmente virtuoso; ou a partir de um motivo de segunda ordem moralmente vazio (o sentido de que alguém deve conformar o próprio comportamento às expectativas alheias), caso em que apenas parece ser virtuoso.²³¹

Este segundo sentimento que nos impulsiona a cumprir nossas obrigações morais ainda que destituído do sentimento moral correspondente pode se revelar na forma de uma constatação própria do indivíduo acerca da ausência desta disposição virtuosa em seu interior. Conseqüentemente, como efeito das paixões indiretas produzidas pelo sentimento de virtude ou vício, pode-se atribuir a si mesmo o ódio na medida em que se percebe a carência desta virtude e se infere os indícios de um caráter vicioso. Isto pode impelir os indivíduos a agir em conformidade com a obrigação moral exigida, ainda que desprovidos das paixões naturais genuinamente indicadoras da virtude do caráter.

Como se observa de imediato, a abordagem de Hume acerca da questão da obrigação moral possui uma orientação marcadamente sentimentalista, típica de sua filosofia moral como um todo, isto é, baseada principalmente na atuação dos sentimentos e afetos. Tal concepção de dever é herdada diretamente de uma de suas principais influências na filosofia,

²³⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 519. “Mas será que o sentido da moralidade ou do dever não pode produzir uma ação sem qualquer outro motivo? Respondo que sim, mas que isso não constitui uma objeção à presente doutrina. Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem o motivo, apenas por um certo sentido do dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma, tanto quanto possível, sua carência.”

²³¹ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. pg. 170.

Francis Hutcheson.²³² O comportamento humano é regular e uniforme em razão da natureza da conexão necessária que deve existir entre nossos sentimentos e ações. Por conseguinte, analogamente, no que diz respeito às obrigações morais, geramos uma ideia de expectativa de que certas ações frequentemente serão realizadas em determinadas circunstâncias, de modo que sua não realização importa em uma desaprovação moral provocada pela interrupção desta expectativa. Tal é como se origina nossa ideia de obrigação moral, segundo a leitura de Norton, isto é, a partir da noção humeana da experiência e costume de uma conjunção constante e regular entre sentimentos e ações que determinam a mente a esperar certas condutas.²³³

Existe inclusive uma segunda espécie de obrigação, que é denominada como obrigação natural por Hume. Por diversas vezes no *Tratado da Natureza Humana* Hume identifica esta obrigação de caráter natural simplesmente com o auto-interesse, fundamento de todas as sortes de virtudes artificiais, tais como: a justiça,²³⁴ a promessa,²³⁵ o dever de obediência política²³⁶, a castidade²³⁷ e obrigações no direito internacional.²³⁸ A explicação de Hume relativa a esta espécie de obrigação é frequentemente muito vaga ao longo de sua obra, de modo que não se consegue precisar uma definição apropriada para esta forma de dever.

Todavia, no Livro 3, Parte 2, Seção 5 do *Tratado*, referente ao instituto da promessa, Hume atribui às obrigações naturais uma qualidade mais específica que pode ajudar a fornecer uma definição mais adequada e que não se resume a uma mera identificação genérica com o interesse pessoal. Hume afirma: “se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, conseqüentemente, sem que

²³² DARWALL, Stephen. *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pg. 287. “A ‘obrigação moral’ de Hume, como a de Hutcheson, deriva inteiramente da resposta de um observador a um caráter contemplado, e não de qualquer coisa que (para usar as palavras de Cumberland) ‘possa acrescentar uma Necessidade de fazer ou antecipar qualquer coisa, sobre uma Mente Humana deliberando sobre uma coisa futura’ (TLN. 233).”

²³³ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. pg. 170-171.

²³⁴ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 539.

²³⁵ Ibid. pg. 562, 564.

²³⁶ Ibid. pg. 581-582, 584, 592.

²³⁷ Ibid. pg. 609.

²³⁸ Ibid. pg. 608.

haja um vício.”²³⁹ Esta afirmação permite definir propriamente a obrigação natural como a ação exigida na medida em que é motivada por qualquer sentimento ou paixão natural, dentre os quais, inclusive, o auto-interesse, fundamento central da justiça e das outras virtudes artificiais. Esta conceituação é útil, primeiramente, porque adequa-se satisfatoriamente à leitura da tradição de estudiosos, a saber, Schneewind e Darwall, que compreende a noção de obrigação em Hume simplesmente como o motivo determinante que nos move à prática de certas condutas. Ademais, permite-se diferenciar as obrigações naturais das obrigações morais, uma vez que estas são requeridas em virtude dos sentimentos morais que as impulsionam e, no entanto, como já explicado, sentimentos morais são avaliações de sentimentos naturais não morais a partir de um ponto de vista imparcial e intersubjetivo.

A despeito da diferença apresentada entre as duas formas de obrigação existentes no sistema de Hume, a saber, a natural e moral, elas não se distinguem, porém, quanto aos seus fundamentos principais, que são as impressões, paixões, afecções e sentimentos, elementos centrais desta filosofia moral. Tal concepção sentimentalista e naturalista de obrigação certamente não é completamente isenta de críticas, dado que se poderia alegar que a teoria de Hume não é capaz de fornecer qualquer explicação para a normatividade das obrigações. Se for o caso que seguimos as obrigações meramente por motivos naturais e não pelo fato de elas serem devidamente justificadas para os indivíduos enquanto agentes morais, não precisamos de razões para agir desta ou de outra maneira, já que estamos propensos a naturalmente agir conforme as obrigações. Isto significa que não há que se falar em razões corretas ou equivocadas para a obrigatoriedade de certas condutas ou se nossas paixões são desejáveis ou não, pois agimos naturalmente conforme a motivação de nossos sentimentos, desejos e interesses para a realização de um conjunto de ações específicas. E esta atuação ocorre independentemente da consideração referente à normatividade destes afetos.²⁴⁰ Não é o propósito desta dissertação investigar precisa e detalhadamente a natureza da normatividade das obrigações na teoria moral de Hume e as possíveis críticas e defesas à sua concepção. Ressalta-se, porém, apenas que a obrigação moral que acompanha a justiça é originada por nossa simpatia com o interesse público e justificada moralmente pela utilidade que o sistema geral de ações justas proporciona tanto para próprio indivíduo quanto para todos os outros. Enquanto existir a consciência da utilidade e ausência de prejuízos proporcionada pela convenção da justiça para cada indivíduo, todos estão justificadamente obrigados a conceber

²³⁹ Ibid. pg. 557.

²⁴⁰ KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pg. 75-76.

estas regras como impositivas para cada um, ainda que a explicação de Hume concernente à questão não seja totalmente clara e satisfatória. Portanto, não seria correto excluir inteiramente o caráter normativo das obrigações, segundo a descrição do próprio Hume, com respeito à fonte da aprovação moral da justiça.

Em resumo, é importante notar, nesta seção, a estreita relação traçada por Hume entre como atribuímos um significado moral à virtude da justiça e os papéis desempenhados, por um lado, pela disposição mental da simpatia (desenvolvido no *Tratado*) através da qual compartilhamos sentimentos referentes ao interesse público e, por outro, o conceito de utilidade (ênfatisado nas *Investigações*) proporcionado pela virtude artificial da justiça em um esquema geral de ações justas. Em seguida, deve-se compreender a origem de nossas obrigações morais associadas à virtude da justiça por meio de uma ideia de expectativa de que certas condutas se repetem, gerada pela experiência regular de conjunções constantes entre ações e motivações, as quais são objetos de nossa estima moral.

3.6 Interpretações referentes à motivação da virtude da justiça

Dentre todos os elementos componentes da teoria moral de Hume, os aspectos ligados à natureza dos sentimentos que motivam a justiça e que proporcionam sua posterior aprovação moral são alguns dos mais controversos, suscitando diversas formas de leituras e interpretações, seja para precisar a exata posição de Hume, seja para oferecer críticas ou para reiterar a validade dos argumentos empregados em sua doutrina. Esta dissertação objetiva, nesta seção, expor e contrastar as principais leituras referentes a estes dois fatores constituintes desta teoria da justiça.

A interpretação mais comumente encontrada para a descrição do sentimento motivador da virtude artificial da justiça é a do “interesse esclarecido” (enlightened interest) ou do interesse redirecionado, a qual é endossada pela maioria dos intérpretes da filosofia de Hume, incluindo Anette Baier, Barry Stroud, David Fate Norton, David Gauthier, Jaqueline Taylor, John Mackie, dentre outros. Esta foi a posição apresentada previamente nesta dissertação quando se demonstrou a origem das regras jurídicas. A interpretação do interesse esclarecido se estrutura da seguinte forma: primeiro, ela determina que o motivo original e destituído de qualquer característica moral que impulsiona a criação da convenção da justiça é justamente o auto-interesse; todavia, esta paixão não tende naturalmente para a cooperação mútua, mas sim contribui para o fomento da própria parcialidade em detrimento das questões de estranhos e alheios. É necessário, portanto, o emprego de um artifício, isto é, um exercício do

entendimento e do juízo que possa refrear, redirecionar e coordenar este interesse mais primitivo de todos os indivíduos visando ao estabelecimento da convenção da justiça. O propósito da convenção, no sentido do corpo das regras jurídicas instituídas, é unicamente a satisfação de nossos objetivos sociais e materiais mais imprescindíveis, de modo que é de nosso mais forte interesse agir em conformidade com a justiça. Este interesse redirecionado, ou seja, o auto-interesse enquanto vinculado a estas normas, é o fundamento último da motivação da justiça.

Gauthier reitera esta leitura ao afirmar que a obrigação natural que motiva as virtudes da justiça e da honestidade para o cumprimento destas regras é o interesse redirecionado, que considera unicamente o cálculo da maior vantagem para cada indivíduo, ou seja, este motivo natural não possui qualquer significado moral.²⁴¹ É importante constatar o amplo apoio textual em que se baseiam os defensores desta interpretação no contexto da obra de Hume:

Não há uma só paixão, portanto, 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 contemos que se a deixamos 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.²⁴²

Passagens semelhantes a esta e que corroboram a mesma ideia são encontradas em diversos momentos tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, evidenciando que Hume não modificou sua concepção relativa à motivação da justiça ao longo de sua obra. Entretanto, esta interpretação do interesse esclarecido não é unânime entre os estudiosos de Hume, sendo criticada por alguns intérpretes que julgam a atuação do interesse como insuficiente para a motivação da justiça.

Rachel Cohon oferece uma leitura distinta da interpretação padrão do interesse esclarecido sobre a fonte de nossa motivação da honestidade com respeito às regras de justiça. Cohon examina que o problema da motivação origina-se a partir das afirmações e máximas aparentemente contraditórias determinadas por Hume para descrever a virtude da honestidade: em primeiro lugar, Hume descreve a honestidade nos termos de uma virtude, isto é, uma disposição de caráter que nos comunica uma espécie específica de prazer; em segundo lugar, a máxima que enuncia que toda virtude deve ser motivada por um sentimento natural distinto de sua própria aprovação; todavia, não existe qualquer motivo natural para praticarmos atos honestos. Este conjunto de teses força Hume a concluir, sob risco de incidir na circularidade

²⁴¹ GAUTHIER, David. *Artificial Virtues and the Sensible Knave*. pg. 401-428, 1992. pg. 410.

²⁴² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 532-533.

por ele já mencionada, que a virtude da honestidade não é natural, mas produzida artificialmente pelo interesse redirecionado. Não obstante, na opinião de Cohon, esta solução não é tão clara como Hume pretendeu ter estabelecido.

A argumentação que Cohon oferece para esclarecer estas teses supostamente contraditórias concentra-se em relativizar a exigência da máxima de Hume concedendo que existam virtudes artificiais (no caso específico da honestidade) que possam ser motivadas somente pelo sentimento de aprovação moral, descartando o sentimento não moral anterior (o auto-interesse) que impulsiona a conduta e que deveria ser posteriormente aprovado. Desta forma, Hume conseguiria sustentar consistentemente sua última afirmação que rejeita a existência de um motivo natural para as condutas e ações honestas.²⁴³ Ao sugerir esta mudança na afirmação de Hume, Cohon deseja mostrar que a honestidade não pode ser considerada uma virtude se entendida no mesmo sentido que as virtudes naturais, as quais estão subordinadas à máxima humeana, porém, ela é uma autêntica virtude se entendida conforme sua definição geral de um caráter aprovável a partir da avaliação de um ponto de vista geral e imparcial, de modo que este sentimento de aprovação é motivador desta conduta de honestidade. A ideia é que poderíamos sempre aprovar a conduta honesta através de sua mera contemplação imparcial. Em resumo, a honestidade poderia ser reconhecida como uma espécie do gênero das virtudes em geral, porém não se situaria na subespécie das virtudes naturais. Ao mesmo tempo, esta virtude não seria motivada por meio do auto-interesse.

Portanto, a leitura que Cohon mantém, em oposição à interpretação do interesse esclarecido, reside em sua crença de que o motivo que impulsiona a conduta de honestidade, isto é, respeito e consideração perante as regras de justiça, é originado através de um longo processo, do qual o auto-interesse é somente um dos componentes mas não o exclusivo, como sugere o entendimento comum. As duas críticas que demonstram a insuficiência desta teoria são enunciadas por Cohon. Inicialmente, é importante notar a distinção entre a virtude da honestidade e a virtude da prudência. A conformidade às normas jurídicas pode ser motivada apenas pela prudência, cujo fundamento é unicamente o interesse próprio, o qual é moralmente neutro. Em contrapartida, a disposição que indica o respeito com relação à justiça

²⁴³ COHON, Rachel. "Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty". pg. 95. *"Aqui está minha interpretação. O próprio Hume aceita (1), que honestidade é uma virtude. (2), a exigência motivacional da virtude é algo que na visão de Hume nós comumente pressupomos, mas não é algo que o próprio Hume endosse, reflexivamente, com respeito a todas as virtudes. Ao invés disso, ele sustenta uma tese mais fraca, que deve haver um motivo aprovado constituindo qualquer virtude, mas não precisa ser um motivo não-moral e que, nas condições sociais adequadas, as próprias ações podem ser aprovadas sem consideração sobre como elas foram motivadas. Ao mesmo tempo, Hume aceita e defende (3), que não existe motivo não-moral da ação honesta que aprovamos. É assim que Hume evita a contradição."*

e seus mandamentos é a virtude da honestidade, que deve ser motivada por algum sentimento de aprovação, e é exatamente este último que interessa quando se analisa a justiça enquanto uma virtude. Hume possui o cuidado de não identificar a conduta honesta com a conduta prudente, o que os defensores da interpretação padrão do interesse redirecionado parecem confundir na visão de Cohon.²⁴⁴ A segunda crítica que evidencia este erro refere-se à possibilidade, como já anunciada por Hume, de existirem atos ou condutas honestas que não favoreçam nem o nosso próprio interesse tampouco o interesse público, como se manifesta a partir do exemplo da preservação do direito de herança a um indivíduo manifestamente maligno ou o empréstimo a um egoísta. Hume prevê este problema e descreve a hipótese do “sensible knave” ou espertalhão ardiloso, na Seção 9 da *Investigação*, em que caracteriza aqueles indivíduos que, ao constatarem que as regras jurídicas se contrapõem aos seus anseios mais diretos, preferem seguir seus próprios interesses ao invés de se conformar às normas.²⁴⁵ Tais exemplos revelam um descompasso com relação à virtude da honestidade e o auto-interesse enquanto seu motivo, de onde se infere a necessidade de um componente motivacional adicional para condutas justas.²⁴⁶

O ponto enfatizado por Cohon, portanto, é que o interesse redirecionado pode apenas iniciar e preservar temporariamente a justiça enquanto convenção, porém não pode se constituir como o motivo da honestidade, tendo em vista os obstáculos que o auto-interesse proporciona à justiça enquanto virtude em diversas circunstâncias. O motivo que determina a conduta honesta como virtuosa é um motivo de aprovação moral quando contemplamos atos honestos:

O interesse redirecionado é o motivo que inicia a convenção e que a preserva e a estabiliza em uma pequena comunidade em nível de subsistência. Mas não é o motivo que faz a honestidade uma virtude. O motivo que faz a honestidade uma virtude é um motivo moral, aprovação de atos que se conformem à regra e a desaprovação de violações, o que foi fortalecido e reforçado pelo hábito, de modo a se tornar um sentimento motivador. Uma vez que não é uma forma de ganância ou auto-interesse (ou preocupação com os outros, neste caso), pode oferecer resistência

²⁴⁴ Ibid. pg. 104.

²⁴⁵ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 364. “E embora se admita que nenhuma sociedade pode subsistir sem um respeito pela propriedade, ocorre que, em razão da maneira imperfeita pela qual são conduzidos os assuntos humanos, um espertalhão ardiloso poderá julgar, em certas circunstâncias, que um ato de injustiça ou deslealdade trará um importante acréscimo à sua fortuna sem causar nenhuma ruptura considerável na confederação ou união social. ‘A honestidade é a melhor política’ pode ser uma boa regra geral, mas é suscetível de muitas exceções, e pode-se pensar que o homem que se conduz com a máxima sabedoria é aquele que observa a regra geral e tira proveito de todas as exceções.”

²⁴⁶ Ibid. pg. 105.

motivacional em face à tentação de violar as regras para o próprio lucro ou mesmo para o bem da sociedade.²⁴⁷

Esta interpretação de Cohon é a primeira posição que se contrapõe à do interesse esclarecido ou redirecionado. Porém, existem outras visões que igualmente constatarem erros nesta leitura como se verá seguidamente, quando se examinará a reconstrução da teoria da motivação da justiça de Hume a partir da perspectiva de Stephen Darwall, outro intérprete da doutrina moral humeana.

Primeiramente, Darwall aceita que Hume parece sugerir, em certos momentos de sua obra, a ideia defendida pelos defensores da interpretação do interesse esclarecido, pela qual justiça e honestidade são formadas por motivações moralmente neutras, constituindo-se como regras referentes a propriedades, transferências e promessas que visam favorecer o interesse e a vantagem mútuos. A obrigação natural da justiça, como o próprio Hume endossa, seria o interesse, ao passo que a obrigação moral seria o sentimento de aprovação desta disposição justa. Estas duas espécies de obrigação, como já explicado anteriormente, não são necessariamente dependentes do surgimento da justiça, podendo existir onde quer que existam sentimentos morais ou não morais, portanto, subsistem de modo logicamente independente da convenção e de suas normas correspondentes. Darwall baseia-se neste ponto para sustentar a necessidade de uma terceira espécie de obrigação, em razão da afirmação de Hume que declara o surgimento de uma forma obrigacional somente depois do estabelecimento da convenção,²⁴⁸ como se segue:

Estamos agora em uma posição para apreciar o sentido que Hume deve ter em mente quando ele diz que o conceito de obrigação surge somente *após* as convenções que estabelecem as regras de justiça terem sido ‘feitas.’ (490-91). Como eu mencionei no início, nem a obrigação natural (o motivo do auto-interesse) nem a obrigação moral (o sentimento de aprovação) requerem convenções anteriores para serem inteligíveis.²⁴⁹

Esta terceira forma de obrigação a que Darwall refere-se é definida pela própria convenção, e tem como objeto a conduta de se auto-regular de acordo com quaisquer regras que forem estabelecidas por este acordo, supondo-se naturalmente que estas sirvam à vantagem mútua dos acordantes. Para explicar mais detalhadamente a natureza desta obrigação que comanda o cumprimento de regras, Darwall relembra a distinção realizada por

²⁴⁷ Ibid. pg. 107.

²⁴⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 567. “Em segundo lugar, as regras que determinam a propriedade, o direito e a obrigação não levam nelas mesmas nenhuma marca de uma origem natural, mas muitas marcas de artifício e invenção.”

²⁴⁹ DARWALL, Stephen. *The British moralists and the internal ‘ought’: 1640-1740*. pg. 296.

H. L. Hart entre a perspectiva externa e interna das regras: o aspecto externo descreve o cumprimento do conteúdo das normas sem necessariamente envolver qualquer preocupação com o endosso individual com relação a elas; por outro lado, o aspecto interno revela a aceitação pessoal de tomar a regra ou norma como base para regulação da própria conduta e, neste sentido, o aspecto interno não se refere propriamente ao conteúdo mesmo das regras, mas à auto-imposição das regras em geral.²⁵⁰ Portanto, é justamente esta última concepção que Darwall evoca para caracterizar a obrigação que nasce com a convenção e que se constitui como real fonte motivadora da justiça, qual seja, a disposição motivacional para regular a própria conduta conforme as normas jurídicas estabelecidas.

Esta nova interpretação de Darwall no que diz respeito à motivação da justiça motiva-se pela sua rejeição quanto à leitura do interesse esclarecido. Darwall acredita que as dificuldades impostas pela possibilidade de atos justos se contraporem ao interesse particular e mesmo ao interesse público, casos admitidos inclusive por Hume, enfraquecem completamente a validade da interpretação padrão. O exemplo do “sensible knave” ou de um free-rider reforça a inconsistência em fundamentar a motivação da justiça precisamente no elemento motivacional (auto-interesse) que pode contrapor-se à própria justiça. Darwall expõe sua crítica relacionada à insuficiência do interesse esclarecido da seguinte forma:

Ainda assim, mesmo no *Tratado*, Hume afirma que as práticas justas serão estáveis entre os agentes suficientemente numerosos para constituir uma “tribo ou nação” apenas se eles possuírem algum motivo para aderir que não seja o auto-interesse. A prudência continuará a ditar o cumprimento, mas quando as más consequências da injustiça forem suficientemente remotas, as pessoas estão mais propensas a serem atraídas pelos “interesses mais triviais e presentes” (499), de modo que algum outro motivo é necessário para gerar apoio adequado para as práticas justas.²⁵¹

De acordo com o pensamento de Darwall, a justiça, em circunstâncias de complexidade social, não pode ter como motivo exclusivamente o auto-interesse, pois desta forma seria facilmente refutada pela existência de “espertalhões ardilosos”. A convenção necessita, em auxílio, que as regras de justiça estabelecidas sejam de alguma forma aceitas e internalizadas. Somente através deste traço motivacional que determina a regulação das próprias ações a partir do raciocínio prático que considera estas normas como parâmetros impositivos é que se pode garantir uma sustentação sólida da motivação da justiça. Isto implica que esta atitude com respeito às regras é o real fundamento motivacional da justiça na filosofia moral de Hume. Por conseguinte, este motivo seria o objeto de incidência de nossos

²⁵⁰ Ibid. pg. 297.

²⁵¹ Ibid. pg. 301.

sentimentos de aprovação moral, gerando uma obrigação moral, mediante simpatia, com respeito a esta disposição de autoregulação. Este é o resumo da forma como Darwall interpreta a visão de Hume e como as três formas de obrigação se associam em torno da virtude da justiça:

Se a virtude da justiça é o estado motivacional de regulação pela regra, então o objeto do sentimento moral pode ser especificado não circularmente. Justiça, a virtude, consiste no traço de caráter de regulação pela regra da justiça, enquanto percebida no raciocínio prático do agente. E a sua obrigação moral ou virtuosa consiste em uma aprovação do observador deste traço gerado pela associação humeana e a simpatia. Quando o observador reflete sobre os efeitos benéficos do traço (incluindo aqueles do “plano ou esquema geral” do qual ele é uma parte ineliminável), a simpatia transforma as ideias de prazer contempladas em um sentimento prazeroso.²⁵²

Darwall objetivava, através de sua alternativa interpretativa, solucionar as várias dificuldades da teoria moral de Hume, tais como, por exemplo, evitar a circularidade da motivação da justiça com base no mero sentimento do dever, além de outros problemas relativos à vontade e aprovação moral que não convém ser explicitados neste trabalho. Entretanto, o mais importante obstáculo a ser superado é o esclarecimento consistente da motivação da justiça, de maneira que rejeite a concepção do interesse esclarecido.

Todavia, esta sugestão proposta por Darwall é alvo de críticas tanto de Margaret Tate como de Rachel Cohon. A primeira explica que o emprego desta terceira forma de obrigação, a obrigação de seguir regras, não poderia subsistir independentemente como fonte da motivação da justiça no contexto da filosofia moral humeana. Hume nunca poderia concordar que somos motivados internamente a cumprir as normas de justiça porque são intrinsecamente normativas e impositivas, isto é, abstraindo completamente do bem externo a que elas se dedicam e favorecem. Esta concepção seria rigorosamente contrária a toda a teoria da vontade de Hume como Tate constata.²⁵³ Tate observa que, segundo a perspectiva de Hume, aceitamos estas regras somente porque pré-existe um auto-interesse que se redireciona para salvaguardar a maior vantagem mútua mediante a criação destas normas. Todo o endosso que atribuímos a estas regras depende necessariamente destas poderem se orientar como bons meios para satisfazer nossos interesses e propósitos, e desencorajar ações que se contraponham a estes objetivos. Tate pode ser considerada como uma defensora da interpretação do interesse esclarecido, em virtude da natureza de sua crítica a concepção de Darwall e sua posterior

²⁵² Ibid. pg. 313-314.

²⁵³ TATE, Margaret Watkins. “Obligation, Justice and the Will in Hume’s Moral Philosophy”. *Hume Studies*. vol. 31. no. 1. pg. 93-122, 2005. pg. 105. “Uma vez que a obrigação de seguir regras, assim concebida, não envolve visar bens, ela é inconsistente com a teoria da vontade de Hume.”

resposta com relação a real motivação e obrigação natural da justiça: “O auto-interesse, adequadamente corrigido, explica porque nós concordamos em estabelecer direitos de propriedade e outras regras de justiça; o interesse é, por conseguinte, o motivo natural ou a *obrigação natural* da justiça.”²⁵⁴ Por sua vez, Cohon direciona uma crítica semelhante à de Tate no tocante à leitura de Darwall, afirmando que esta concepção de obrigação de seguir regras independentemente do objeto a que são orientadas não teria qualquer espaço no interior da teoria moral de Hume, sobretudo em sua concepção de vontade e de paixões motivadoras. Consequentemente, na opinião de Cohon, esta alternativa deve ser descartada por não ser inteiramente fiel a ideia de Hume.²⁵⁵

Finalmente, Marcia Baron também rejeita explicitamente a posição do interesse esclarecido. Baron também ressalta que o interesse redirecionado para a criação e estabelecimento das regras de justiça não é capaz de, por si só, motivar nossa conformidade com relação a estas regras, pois frequentemente nosso interesse nos direciona a agir contra os preceitos da justiça. A hipótese que Baron propõe visando a solução da questão da motivação da justiça consiste em admitir a necessidade de um implemento motivacional, de natureza não menos artificial que o primeiro interesse, que corresponde a atuação de políticos e educadores que estimulam um sentimento de dever com relação à justiça. Este sentimento de dever artificialmente inculcado constantemente por políticos e educadores referente ao cumprimento irrestrito das normas jurídicas é, na visão de Baron, o principal componente motivador da virtude da justiça. Esta posição que define sua interpretação quanto à filosofia moral de Hume pode resumir-se no seguinte parágrafo:

Minha interpretação não é diferente da interpretação padrão da explicação de Hume sobre nosso interesse em ter regras de justiça. A divergência ocorre em um segundo grau: enquanto outros sustentam que o auto-interesse esclarecido deve nos motivar a adequar nossa conduta às regras de justiça, eu afirmo que, na visão de Hume, o auto-interesse, não importa o quão esclarecido, não vai sempre nos dirigir a agir justamente. Neste caso, nem a benevolência ou qualquer outro motivo natural. O auto-interesse esclarecido precisa ser complementado, assim como a benevolência, por um artifício de políticos e educadores morais. Nossos educadores incutem em nós um motivo artificial – o sentido de dever – que nos leva agir justamente.²⁵⁶

Conforme se constatará seguidamente, esta leitura de Marcia Baron possui grandes implicações na forma como se interpreta o momento imediatamente posterior ao exame da motivação da justiça, a saber, o esclarecimento sobre a aprovação moral da justiça. É

²⁵⁴ Ibid. pg. 111.

²⁵⁵ COHON, Rachel. *Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty*. pg. 112.

²⁵⁶ BARON, Marcia. “Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues”. *Canadian Journal of Philosophy*. vol. XII. no. 3, pg. 539-555, 1981. pg. 541.

exatamente este segundo aspecto que será abordado neste momento, juntamente com a exposição das principais interpretações e leituras realizadas pelos estudiosos de Hume.

3.7 Interpretações referentes à aprovação da virtude da justiça

O segundo momento controverso que origina certas discordâncias interpretativas entre os estudiosos situa-se em apurar a natureza do sentimento moral que possibilita a aprovação da virtude da justiça, em outras palavras, a obrigação moral da justiça. A descrição de Hume sobre a forma como anexamos um sentido moral à justiça foi oferecida anteriormente, não obstante, diversas passagens do *Tratado da Natureza Humana* parecem sugerir que sua explicação varia, suscitando entendimentos divergentes sobre a sua real posição acerca do modo como condutas artificialmente formadas se transformam em virtudes legítimas ao olhar da sociedade.

Uma das interpretações mais comuns existentes no tocante a este aspecto define-se como aquela que descreve a obrigação moral como uma extensão natural da manifestação do interesse esclarecido ou redirecionado. A obrigação moral surge exatamente da reflexão sobre as vantagens e os benefícios decorrentes da instituição da convenção, ou seja, da atuação do interesse redirecionado. Esta aprovação é resultante da percepção da utilidade da justiça ao interesse público. Desta forma, a prática reiterada e constante dos atos de honestos, traduzida no respeito pelas regras de justiça, indica a disposição em ser justo, a qual é objeto de nossos sentimentos de estima e aprovação mediante a atuação da simpatia, em razão de tal traço de caráter ligar-se diretamente ao benefício de todos. É assim, portanto, que as condutas honestas e justas podem finalmente se tornar virtudes. Esta leitura que destaca a importância do interesse redirecionado na avaliação moral da justiça é a posição que a maioria dos estudiosos sobre a filosofia moral de Hume sustenta. Não obstante, esta argumentação, com respeito à aprovação moral da justiça nestes termos, depende inteiramente da validade da interpretação do interesse esclarecido, que alega que a motivação da justiça é o interesse próprio. Se esta interpretação pode fornecer um sólido fundamento para a posterior explicação da aprovação moral da justiça é o que se examinará neste momento.

David Gauthier é um dos que defendem esta forma interpretativa que situa no interesse esclarecido tanto a motivação da justiça quanto o objeto de nossa obrigação moral para com a justiça. A sua posição, entretanto, conforme já examinado, encontra-se constantemente ameaçada pela hipótese do “sensible knave” ou “espertalhão ardiloso”, anunciada pelo próprio Hume na última seção de uma *Investigação sobre os Princípios da*

Moral e que ecoa entre os diversos comentadores que rejeitam a concepção do interesse esclarecido. Contudo, encontra-se em Gauthier uma tentativa de resolução desta dificuldade, com o intuito de legitimar o interesse redirecionado não apenas como principal componente motivacional da justiça, mas também como objeto de nossa aprovação moral com respeito à justiça. Lembra-se que a objeção determinada pelo “sensible knave” afirma que o auto-interesse não pode ser a principal motivação da justiça, uma vez que a conduta justa, muito embora seja de nosso mais caro interesse, pode se colocar como obstáculo na satisfação de nossos anseios mais próximos. A lógica que subjaz à atuação do “espertalhão” é seguir a justiça, como uma regra geral, quando lhe for conveniente, mas também perseguir as vantagens pessoais explorando todas as exceções possíveis à custa da justiça.²⁵⁷

Gauthier tenta responder a esta objeção especificando melhor o interesse em questão, o que exige uma distinção entre dois interesses que um indivíduo pode possuir neste contexto particular: o interesse em praticar as regras prescritas pela convenção da justiça e o interesse na manutenção do esquema resultante da convenção da justiça.²⁵⁸ Em outras palavras, é possível definir esses dois interesses desta forma: o interesse do indivíduo em seguir as normas (respeitar a propriedade e cumprir promessas) e o interesse do indivíduo em ser confiável perante os outros e beneficiar-se no interior do esquema geral de ações. O primeiro interesse certamente não seduziria o “sensible knave”, pois este não estaria disposto a praticar as regras de justiça quando não favorecesse seus desejos. Porém, o segundo interesse que aspira a inserção dentro de um sistema que proporciona o mais vantajoso mútuo benefício mediante atos de honestidade e justiça é algo que até mesmo este indivíduo desprovido de qualquer sentido de virtude não pode prescindir. Caso o “sensible knave” esteja disposto a rejeitar a prática da justiça, certamente enfraquecerá o laço cooperativo e associativo que o une com cada um dos outros indivíduos da sociedade, o que implica que estará renegando seu interesse mais caro, a saber, o de beneficiar-se deste plano intersubjetivo de relações recíprocas. Portanto, uma vez que a conduta justa é condição requerida por todos para participação e manutenção desta ordem, o “sensible knave” terá que, em circunstâncias particulares, ajustar sua conduta conforme a justiça em detrimento de seus objetivos mais próximos, porque é a sua alternativa mais racional. Como Gauthier conclui o raciocínio:

²⁵⁷ HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. pg. 364.

²⁵⁸ GAUTHIER, David. *Artificial Virtues and the Sensible Knave*. pg. 408. “É importante distinguir, em geral, o interesse da pessoa na manutenção de uma prática e seu interesse na participação desta prática. Hume apela para ambos os tipos de interesse em sua discussão sobre fidelidade, contudo, não em sua discussão sobre justiça, mas, como eu afirmei, ele não parece estar consciente da distinção.”

E quanto a um interesse do segundo tipo? Embora Hume o apresente apenas para justificar a fidelidade, nós podemos relacioná-lo de forma mais geral com as virtudes artificiais. Cada pessoa possui um forte interesse em ser admitido nos benefícios da associação mútua que a justiça e a fidelidade tornam possível. Mas qualquer um que não está disposto a aderir às regras de justiça, e cumprir suas promessas e garantias, deve ser visto por seus companheiros como um participante indesejável na sociedade, disposto a tirar vantagem da conduta justa e confiável dos outros ao invés de contribuir com o mútuo benefício. Tal pessoa enfraquece os laços de associação ao invés de fortalecê-los. Os outros tentarão sua exclusão, coletivamente através do ostracismo onde isso for viável, e individualmente através da recusa em entrar em relações particulares de confiança com ele. Portanto, o interesse que cada pessoa possui em ser um participante da sociedade vai levá-lo, através da reflexão, a estar disposto a aderir às virtudes artificiais, enquanto seus companheiros são levados por seus próprios interesses a tratar tal disposição como uma condição para participação. Estando disposto à equidade e à fidelidade, o indivíduo será levado a agir de modo contrário à sua vantagem ou interesse em situações particulares.²⁵⁹

Esta, portanto, é a verdadeira natureza do interesse redirecionado que deve necessariamente motivar o próprio “sensible knave” a participar desta convenção (compreendida aqui como o sistema geral de ações mutuamente vantajosas que se origina pela instituição dessas normas). Por conseguinte, o posterior exercício do entendimento e da reflexão sobre a utilidade geral da justiça para a sociedade nos leva a aprovar a disposição justa e honesta, por fomentar o aumento do benefício comum. Conclui-se, dessa maneira, segundo a interpretação do interesse esclarecido evocada pela maioria dos estudiosos, que o interesse redirecionado constitui-se como a obrigação natural da justiça, enquanto que a aprovação moral deste mesmo interesse define-se como a obrigação moral da justiça.

Ao desenvolver este entendimento sobre a posição de Hume, Gauthier preocupou-se, dentre diversas questões, em opor-se a uma particular concepção sobre a obrigação moral da justiça. Esta outra interpretação é comumente atribuída a Knud Haakonssen, Marcia Baron e John L. Mackie, os quais tentam reler a descrição de Hume, cada um a sua própria maneira, sob a ótica de uma teoria moral do erro. Esta perspectiva pode ser definida, de modo muito geral, como defendendo, no contexto de nossas crenças e juízos morais, que estes se referem a certos fatos na realidade, no entanto, ressalva que inexitem quaisquer propriedades ou valores morais reais, o que implica deduzir que todos os nossos proferimentos de natureza moral são sistematicamente falsos, dado que não encontram correspondência com qualquer propriedade moral realmente existente. Esta teoria é a raiz comum que permeia as interpretações de todos estes estudiosos com relação, por vezes, à motivação e, outras vezes, à aprovação moral da justiça em Hume. Mas a questão que importa é entender os detalhes de como cada um compreende a posição de Hume de sua própria forma.

²⁵⁹ Ibid. pg. 424.

Primeiramente, Knud Haakonssen explora algumas passagens em que o próprio Hume afirma que nossa motivação e aprovação para com as regras da justiça, especialmente a que concerne à obrigatoriedade das promessas, é originada através de um sentimento de dever fundado sob uma falsa crença sobre a realidade. Em resumo, a posição de Haakonssen declara que a questão relativa às obrigações natural e moral da justiça é solucionada em função de um erro ao qual somos induzidos. Duas passagens de Hume no *Tratado da Natureza Humana* são geralmente citadas para reiterar esta leitura: em primeiro lugar, “Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem motivo, apenas por um certo sentido do dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso [...]”²⁶⁰ em segundo lugar, “[...] não se costuma considerar obrigatório expressar uma resolução; e não é fácil conceber como o emprego de uma certa fórmula verbal poderia ser capaz de produzir uma diferença importante. Por isso, *fantasiamos* aqui um novo ato mental, que denominamos *querer* uma obrigação; e supomos que é dele que a moralidade depende.”²⁶¹

Haakonssen destaca esses dois trechos para desenvolver seu argumento. Em primeiro lugar, é um dado evidente que a disposição justa e as condutas honestas são elogiadas moralmente pelos membros da comunidade, em virtude de serem benéficas socialmente. Porém, ao examinarmos nosso próprio sentido interno, não encontramos qualquer espécie de sentimento que nos motive naturalmente à prática destas ações, seja porque não endossamos ou aprovamos o mero auto-interesse como motivo legítimo da justiça ou, seja porque constatamos de imediato as exceções em que a justiça não nos favorece, então não vemos como o interesse redirecionado para o cumprimento das regras da justiça pode nos beneficiar. Desta forma, nos odiamos pela nossa carência deste sentimento que é aprovado por todos e, portanto, fingimos um motivo de obrigação para agirmos conforme a justiça.²⁶² A rigor, como constata Gauthier, o fator motivador da justiça é o ódio a si mesmo, paixão pela qual conseguimos originar, através de operações psicológicas, um sentido de dever autêntico e genuíno pela justiça.²⁶³ No entanto, o ódio somente gera o sentimento de obrigação. Este

²⁶⁰ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 519.

²⁶¹ Ibid. pg. 562.

²⁶² COHON, Rachel. *Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty*. pg. 105-106.

²⁶³ GAUTHIER, David. *Artificial Virtues and the Sensible Knave*. pg. 419.

sentimento, por sua vez, é reiteradamente referenciado em nossa prática costumeira de honestidade, de sorte que seria mais adequado situar o aspecto motivador da justiça nesta representação do dever. O elemento notável e distinto desta interpretação é que ela sustenta que a fonte motivacional da justiça é a própria aprovação moral dos atos justos (obrigação moral da justiça), na realidade, não se fundamenta em outra coisa além de um simples erro: supúnhamos equivocadamente ter de possuir um sentimento natural que nos motivasse a ser justos, mas, como não temos, forjamos ou imaginamos este sentimento de obrigação.²⁶⁴ É desta maneira que Haakonssen observa como a descrição de Hume sobre nossas motivações naturais e morais sobre a justiça podem ser entendidas em contornos de uma teoria moral do erro.

Outra tradicional leitura de Hume baseada na mesma teoria moral do erro é a interpretação da “noble lie” ou “mentira nobre” de Hume, realizada por Marcia Baron em sua publicação chamada: *“Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues”* (1982). Sua argumentação inicia-se contestando a interpretação do interesse esclarecido ao afirmar que o auto-interesse não é capaz de motivar nossa conformidade à justiça em todos os casos possíveis, de modo que necessita de um suplemento adicional que garanta o cumprimento das normas em todas as circunstâncias. Este novo elemento motivador é o artifício dos educadores, parentes e dos políticos que nos introduzem, mediante ensinamentos, um sentido artificial de dever para com as regras jurídicas. Esta forma de educação moral tem como propósito a nossa instrução sobre o bem intrínseco da honestidade e a deformidade moral da injustiça e o desrespeito às regras. Baron argumenta que esta é a mentira nobre: somos educados para conceber a justiça tal como uma virtude natural, isto é, como boa em si mesma e não somente boa como um meio pela sua particular finalidade social no contexto de uma convenção, como Hume sustenta efetivamente.²⁶⁵ Somos induzidos a incorrer neste erro e acreditar nesta mentira, no entanto, é um erro moralmente salutar, uma vez que atribui à justiça uma qualidade excessivamente moral que ela mesma não possui, levando-nos a

²⁶⁴ Ibid. pg. 414. “Com efeito, então, Haakonssen afirma que mesmo que o único motivo realmente decorrente do sentido de justiça seja a obrigação moral dos atos justos, ainda assim não conseguimos explicar essa obrigação apelando para o ódio a si mesmo ocasionado pelo sentimento de falta de um motivo anterior, porque fingimos este motivo anterior.”

²⁶⁵ BARON. Marcia. *Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues*. pg. 541. “Na visão de Hume, a sentença ‘Deve-se sempre ser virtuoso artificialmente’ não é verdadeira, mas Hume acredita que é melhor que as pessoas acreditem que ela seja verdadeira. É uma nobre mentira, essencial para o nosso bem-estar enquanto sociedade. Ele, portanto, aprova os esforços dos políticos e dos educadores morais para perpetuar esta visão da justiça (e das outras virtudes artificiais), uma visão que, eles percebendo ou não, é errônea, de acordo com Hume.”

acreditar que sua prática é essencialmente boa, enquanto sua violação é intrinsecamente ruim. É neste sentido que Baron afirma que as virtudes artificiais são superestimadas por meio deste artifício para que se assemelhem às naturais, impondo seu mais estrito cumprimento.²⁶⁶

Existe, todavia, um objetivo mais forte como efeito desta nobre mentira, segundo a interpretação de Baron. Somos, de fato, influenciados de diversas formas por parentes, políticos e educadores a seguir a justiça por meio de uma obrigação moral motivadora, porém, a consequência desta mentira (cumprimento regular das regras de justiça), em última instância, não se distinguiria daquela proporcionada igualmente por um interesse corretamente esclarecido que negligenciasse suas satisfações mais próximas. O engano a que somos induzidos prolonga-se para garantir outro aspecto fundamental. Hume entende que a própria sobrevivência da convenção depende de nossa rígida observância da honestidade. No entanto, certas violações raras e esparsas não provocam a destruição total da convenção, e todos possuem a perfeita consciência deste fato. Neste caso, a mentira estende-se para afirmar que a estrita observância da justiça nos proporciona sempre o maior benefício possível em oposição a sua violação, o que, segundo a própria hipótese do “sensible knave”, revela-se como falso na filosofia de Hume. Baron explica:

A interpretação que eu propus compreende que o engano vai além disso. A mentira nobre não é simplesmente que a justiça é intrinsecamente boa; há mais um engano. Nós somos ensinados que a convenção requer que nós sempre ajamos justamente, e este ditado é enganosamente ambíguo. Em um sentido, a convenção da justiça exige que nós sempre ajamos justamente – por definição. Ela requer no sentido trivial que se estipule isso. O sentido não trivial é que ela requer, para sua própria sobrevivência, que nós ajamos justamente. Mas é assim? A convenção exige o cumprimento geral mas não o cumprimento universal. Um lapso ocasional não destrói a convenção. [...] As interpretações diferem a respeito de quanto o engano continua. Em uma interpretação, somos enganados apenas para que possamos ver algo verdadeiro que nossas propensões violentas nos impedem de ver, a saber, os benefícios de agir justamente. Em minha interpretação, nós somos levados a acreditar que os benefícios da justiça são maiores do que de fato são, na visão de Hume.²⁶⁷

Como consequência natural, este novo efeito enganoso da nobre mentira que afirma que a prática reiterada e constante da justiça sempre favorece a nossos interesses implica, portanto, a rejeição de toda e qualquer exceção possível ao esquema geral da convenção. Esta interpretação de Baron, que envolve a teoria moral do erro, é essencialmente distinta da de Haakonssen, porém, assemelha-se em dois pontos: situa a motivação da justiça em sua obrigação moral, isto é, no sentimento de dever moralmente aprovável da prática da justiça; e ambas baseiam-se na propagação de um erro, seja odiar-se a si mesmo por supor que

²⁶⁶ Ibid. pg. 542.

²⁶⁷ Ibid. pg. 552.

deveríamos possuir um sentimento natural que nos motive à justiça, seja através de uma mentira nobre que nos é inculcada para observarmos os preceitos da justiça.

John L. Mackie é apontado por David Gauthier como outro defensor da interpretação de Hume a partir da perspectiva de uma teoria moral do erro. A leitura que Mackie desenvolve sobre a teoria moral de Hume caracteriza-se como uma variante do sentimentalismo ou anti-realismo, o qual é detalhado em termos de uma teoria da objetificação, esta última proposta por Mackie. O ponto deste autor é que a natureza de nossas motivações naturais e morais com respeito a toda sorte de virtudes é determinada por uma projeção de sentimentos e paixões que tendemos a atribuir às ações, caracteres, condutas e obrigações, quando ambos emergem concomitantemente. Nossa percepção imediata nos induz a crer que estes elementos realmente possuem intrinsecamente as propriedades morais de aprovação e desaprovação que lhes atribuímos, o que não passa de um erro, uma vez que estas constantes caracterizações morais são somente fictícias. Mackie denomina esta forma de projeção de sentimentos nos objetos, condutas e disposições como objetificação:

Embora o único fato em questão certo é que o falante e os outros possuem ou possuiriam certos sentimentos, que existe um sistema interpessoal de sentimentos com respeito as ações, caracteres, e assim em diante, nós tendemos a projetar estes sentimentos nas ações ou caracteres que os despertam, ou ler algum tipo de imagem destes sentimentos neles, de modo que pensamos aquelas ações e caracteres como possuindo, objetiva e intrinsecamente, certas qualidades morais distintas; mas estas qualidades são fictícias. [...] Vou me referir a esta análise como a teoria da objetificação.²⁶⁸

Por meio desta descrição consegue-se explicar a natureza das motivações e obrigações às quais Hume se ocupou: como todas as caracterizações morais que determinamos são objetificações fictícias de nossos sentimentos e, dado que nossos sentimentos são essencialmente orientadores de ações, todas as disposições morais são, em alguma medida, motivacionais, tanto para originar nossos atos, quanto para serem exigidas na forma de obrigações morais. No caso específico de Hume, ressalta-se que se trata da existência de um sistema de sentimentos interpessoais em que estados psicológicos dos indivíduos modificam-se, reforçam-se, exigem ou proíbem disposições alheias, de maneira que a consequente comunicação de sentimentos se traduz na objetificação universal e constante de qualidades e propriedades morais.

Por fim, cabe visualizar uma última posição atribuída a Barry Stroud que expressa certo ceticismo com relação à justificativa de Hume sobre a motivação e a aprovação da justiça. A crítica de Stroud se concentra no argumento de Hume que sugere que, ainda que

²⁶⁸ MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. pg. 72-73.

atos particulares de honestidade sejam contrários ao interesse individual ou mesmo ao bem público, a observância das regras de justiça inserida no contexto de um sistema geral de ações é sempre mais vantajosa que a tentativa constante de perseguir os desejos mais próximos através da violação destas normas. É precisamente esta concepção que é problematizada por Stroud, pois o fundamento da aprovação moral da convenção da justiça é a satisfação do interesse dos membros da sociedade. Mas, uma vez que o indivíduo julgue que será prejudicado pela estrita observância da justiça, pode-se legitimamente perguntar como alguém pode se motivar a respeitar as regras jurídicas e, mais, aprovar uma conduta que não lhe beneficia.

Stroud analisa dois aspectos enumerados por Hume que exercem forte influência em nossa deliberação para seguirmos a convenção. O primeiro sustenta a grande possibilidade de se descobrir as violações cometidas pelos injustos, o que traria consequências muito mais prejudiciais ao agente do que a observância regular da justiça, como por exemplo, punições, perda de sua reputação e desconfiança diante de seus semelhantes. Stroud responde que esta razão não demonstra a condição essencialmente benéfica da justiça alegada por Hume anteriormente, de modo que não é evidente como agir justamente em todos os casos poderia ser do interesse do agente.

O segundo aspecto que pode ser alegado reforça melhor o ponto central de Hume: ele declara que, de fato, certas ações justas podem ser imediatamente desfavoráveis ao interesse particular, porém, a vantagem é sempre preservada no plano geral, compensando o prejuízo individual, pois este esquema, em comparação com o estado de natureza, é altamente proveitoso. Esta seria a melhor solução de Hume para o problema que se coloca. Stroud discorda desta visão por duas razões: primeira porque alegar que a convenção mantém a vantagem geral em detrimento de ocasionais prejuízos particulares por si só não fornece uma justificativa para o próprio particular se motivar a agir justamente contra seu próprio interesse, ao invés de sempre agir para seu próprio bem em todos os cenários possíveis. O fator mais importante para explicar a motivação e a aprovação moral da justiça exige que os indivíduos devam constatar a vantagem proporcionada pela convenção em que se inserem, o que não ocorre em várias circunstâncias. É imprescindível, portanto, que os membros da sociedade compreendam-se como ganhadores e não como perdedores.²⁶⁹ Em segundo lugar, mesmo que se aceite que o esquema geral de ações justas resultante do estabelecimento da convenção seja muito melhor em comparação com o estado de natureza, e mesmo que seja verdade que a

²⁶⁹ STROUD. Barry. *Hume. The Arguments of the Philosophers*. pg. 208.

própria sociedade não possa subsistir sem a justiça, Stroud nota que não é verdadeiro que a sociedade colapsará se um indivíduo particular cometer atos de injustiça em todas as ocasiões possíveis. Diversas injustiças já aconteceram em todos locais e eras e as sociedades não desmoronaram por esta razão. Ao invés disso, a tese com que Hume se compromete enuncia que se todos os indivíduos nunca agissem justamente, neste caso sim, a sociedade pereceria, como afirma:

Como vimos, dado que uma pessoa “ávida” quer os benefícios da sociedade, e ela concorda que sem justiça não haveria sociedade, ela estará motivada a ser justa em uma ocasião particular somente se ela acredita que se ela não for justa naquela ocasião a sociedade tenderá à ruína. E isto não é obviamente verdade frequentemente. Houve inúmeros atos injustos ao longo dos séculos, mas a justiça e a sociedade prosseguiram resistentemente. Também não é verdade que a sociedade tenderia ao colapso se um indivíduo fosse injusto em toda a ocasião em que ele pensasse que poderia escapar. [...] Mas a lacuna no argumento ocorre logo após a contestação, que pode ser concedido que a instituição da justiça é essencial ao bem-estar de todo homem. Isto mostra apenas que se um indivíduo particular não agisse justamente nesta ocasião, *e ninguém jamais agisse justamente*, então seria o fim da justiça, e a sociedade entraria em colapso em detrimento de todos.²⁷⁰

Stroud afirma que Hume fracassa em oferecer uma explicação convincente da motivação e a aprovação moral da justiça nas circunstâncias em que as ações e condutas honestas forem contrárias ao nosso benefício. Considerando a partir do ponto de vista individual do agente, não existem razões sólidas para ele aderir à convenção. Stroud argumenta que a fraqueza desta posição consiste em situar no auto-interesse a motivação central da justiça, entretanto, como observado pelo estudioso, o auto-interesse só persegue o próprio bem, ou, em outras palavras: o próprio sentimento que motiva e é objeto da aprovação da justiça é ao mesmo tempo o que fomenta toda sorte de injustiças.²⁷¹ E, muito embora Hume acrescente que este interesse é acompanhado pelas atuações da reflexão e do entendimento, o que, em última instância, nos permite, não apenas visualizar o benefício último da justiça através deste esquema geral de ações, mas inclusive aprová-lo, Stroud mostra-se completamente cético à possibilidade deste interesse esclarecido, enquanto motivo exclusivo da justiça, motivar todos os indivíduos a sempre observar as normas jurídicas. Consequentemente, isto exclui inteiramente a possibilidade de aprovarmos moralmente uma convenção que não satisfaz nossos propósitos.

²⁷⁰ Ibid. pg. 207-208.

²⁷¹ Ibid. pg. 210. “O ponto é que, na verdade, nós consideramos a justiça como uma virtude, e por isso, mesmo quando nós agimos contra ela, deve haver algo que a nos recomenda, mesmo se permitirmos que ela seja prevalecida por outros fatores. Hume pensa que ele pode explicar o que a recomenda como nossa avidez ou auto-interesse sozinhos, e é isso que considero que ele não consegue fazer.”

4 TEORIA POLÍTICA

4.1 Origem do governo e do direito de autoridade

O objetivo deste presente capítulo da dissertação é inaugurar a exposição e desenvolver a posterior análise da teoria política concebida por Hume. A importância deste exame adicional justifica-se pelo fato de Hume acreditar que a estruturação política das sociedades em geral desdobra-se em função de aspectos diretamente relativos à instituição da convenção de justiça, abordada no último capítulo. Portanto, observa-se que a elucidação completa da própria teoria da justiça de Hume depende necessariamente desta descrição complementar relativa à sua teoria política. A particular relação entre a natureza da convenção de justiça e a necessidade de organização dos membros das sociedades em torno de governos sob a tutela de uma autoridade política é explicada tanto no *Tratado da Natureza Humana*, Livro 3, Parte 2, da Seção 7 a 11, bem como nos ensaios *Da Origem do Governo* (1741-42) e *Do Contrato Original* (1741-42), os quais serão apresentados no decorrer deste capítulo.

Os pontos centrais a serem examinados no contexto da investigação da teoria política neste momento são três. Em primeiro lugar, a explicação de Hume referente às condições pelas quais se originam os governos e autoridades políticas nas mais diversas sociedades. Em seguida, a natureza da obrigação de obediência civil imposta aos indivíduos com relação ao direito de autoridade política dos governantes. Finalmente, será também objeto deste exame a possível leitura contratualista da teoria política de Hume que pode ser sustentada a partir de sua própria descrição.

No Livro 3, Parte 2, Seção 7 do *Tratado da Natureza Humana* e em *Da Origem do Governo* Hume oferece sua explicação que demonstra a origem da existência de governos nas variadas comunidades. É essencial lembrar, através dos argumentos previamente apresentados no capítulo anterior, a ênfase que Hume direciona não somente à importância imprescindível da convenção da justiça para os indivíduos, em razão dos evidentes benefícios decorrentes de suas normas, como também à consciência coletiva de cada um acerca da necessidade inevitável do cumprimento da justiça caso pretenda-se conservar a paz no interior das sociedades. Por conseguinte, é do maior interesse dos homens o rígido e universal cumprimento da justiça com o intuito de preservar e desfrutar desta estrutura social mutuamente vantajosa em que se encontram, ao invés de enfraquecerem os laços cooperativos e retornarem ao estado de natureza solitário e prejudicial.

Entretanto, constata-se que, a despeito de cada indivíduo possuir o mais forte interesse na observação das normas da justiça, ainda somos levados a violá-las devido ao que Hume denomina como uma “fraqueza natural” da condição humana. Esta fraqueza tem como fonte a conjunção de dois fatores essenciais de nossa natureza: nossas fortes paixões e a faculdade da imaginação. Por meio da associação destes dois elementos podemos, mediante operações psicológicas regidas pelas leis de associação de ideias, vivificarmos nossas paixões e interesses referentes às condutas e objetos mais contíguos em prejuízo daqueles eventualmente mais distantes prescritos originalmente pela convenção. Portanto, ainda que nossa razão estabeleça firmemente que a justiça seja intrinsecamente benéfica e incomparavelmente melhor que sua constante e generalizada violação, podemos ceder à violência de nossas paixões que nos direcionam a desejos mais próximos.²⁷²

Esta fraqueza manifesta-se de duas formas: primeiramente, ao sermos motivados pela força de nossos sentimentos, perseguimos quaisquer benefícios atuais, ainda que menos importantes que a justiça, dado que nosso interesse na manutenção da paz e da ordem na sociedade nos parece um objetivo muito geral e demasiadamente distante, não afetando tão fortemente nossa imaginação. Em segundo lugar, constata-se que os resultados extremamente danosos decorrentes da violação da justiça nos parecem muito remotos em comparação com a vantagem imediata que se pode desfrutar das injustiças cometidas, uma vez que, como já argumentado por Stroud, as sociedades não desmoronam em razão de violações e injustiças circunstanciais. Para que a ordem social seja definitivamente comprometida é necessário que a disposição injusta transforme-se em uma regra, gerando sistemáticas violações às regras da convenção. Desta maneira que Hume caracteriza a atuação desta fraqueza:

É por essa razão que os homens, com tanta frequência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça. As consequências de cada violação da equidade parecem muito remotas, não sendo capazes de contrabalançar as vantagens imediatas que se podem extrair dessa violação. A distância, entretanto, não as torna menos reais; e como todos os homens estão, em algum grau, sujeitos à mesma fraqueza, acontece necessariamente que as violações da equidade acabem se tornando muito frequentes na sociedade, e o relacionamento entre os homens, desse modo, se torna mais perigoso e incerto. Tu tens, como eu, a mesma propensão para o que está contíguo, em detrimento do que está distante. Portanto, és naturalmente levado a cometer atos de injustiça, tanto quanto eu.²⁷³

Hume admite que esta fraqueza a que estamos propensos é irremediável e incurável em virtude justamente do fato de ela ser proveniente de princípios da própria natureza humana

²⁷² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 573-574.

²⁷³ *Ibid.* pg. 574.

(paixões e imaginação), de modo que a solução para este obstáculo não é definitivo, mas um mero remédio ou paliativo, nas palavras do próprio Hume: “Esta grande fraqueza é incurável na natureza humana. [...] Os homens precisam, portanto, procurar um paliativo para o que não podem curar.”²⁷⁴

Este remédio consiste em tornar nosso desejo pelo cumprimento das regras da justiça como o mais presente, ao passo que o desejo por sua violação deve ser situado como o mais distante. A resposta de Hume acerca do meio mediante o qual realizamos esta alteração de nossos sentimentos com intuito de corrigir esta fraqueza é tratada nas duas obras, a saber, no *Tratado da Natureza Humana* e no ensaio *Da Origem do Governo*. Na primeira obra, Hume alega a impossibilidade de uma mudança expressiva na psicologia de toda a humanidade com respeito à convergência para o cumprimento da justiça, portanto, sua posição parece enfatizar que a solução remete à criação de um sentimento ou interesse geral na manutenção e observância irrestrita da justiça em uma pequena classe particular de pessoas através da atribuição de uma função específica na sociedade. Este corpo de pessoas, cujo anseio imediato é a promoção, execução e a manutenção da justiça, é o que se denomina como magistrados, ministros e governantes e serão encarregados, por intermédio de seus ofícios, da imposição das leis e de reforçar o cumprimento da convenção da justiça entre todos os outros indivíduos. Esta é, portanto, a justificativa para a origem do governo e para o direito de autoridade conforme a concepção de Hume exposta no *Tratado da Natureza Humana*:

É evidente que esse remédio nunca poderia ser eficaz sem corrigir essa propensão; e como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto. Mas como isso é impraticável com respeito a toda a humanidade, só pode funcionar relativamente a umas poucas pessoas, em quem criamos um interesse imediato pela execução da justiça. São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça; e que, estando satisfeitos com sua condição presente e com seu papel na sociedade, têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil.²⁷⁵

No ensaio, a elucidação de Hume a respeito da origem do governo, apesar de exposta em outras palavras, conserva a mesma ideia previamente enunciada. Neste segundo momento, conforme o seu entendimento central, Hume afirma que sua alternativa diz respeito à criação de ofícios e cargos cuja função é a manutenção da justiça através da imposição de sanções aos

²⁷⁴ Idem. *Da Origem do Governo*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg. 225.

²⁷⁵ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 576.

seus transgressores, de maneira que os titulares dessas posições – magistrados, reis, governantes em geral – tendem a adquirir um interesse imediato na aplicação da justiça. É neste fundamento que reside a origem do governo segundo a explicação de Hume presente em *Da Origem do Governo*:

Os homens precisam, portanto, procurar um paliativo para o que não podem curar. Precisam criar certos cargos, cujos titulares se chamarão magistrados, e terão a função especial de proferir sentenças, punir os transgressores, corrigir a fraude e a violência, e obrigar os homens, mesmo contra sua vontade, a respeitar seus próprios interesses reais e permanentes. Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da equidade devem ser reforçados pelos da sujeição.²⁷⁶

A partir desta descrição, pode-se finalmente esclarecer o ponto central de Hume nesta discussão, isto é, determinar a razão e o papel do governo. O governo é constituído essencialmente como um conjunto de regras cujo fundamento central é o interesse em salvaguardar a aplicação da justiça, ou seja, sua existência visa unicamente garantir a promoção do sistema de normas que regulam a propriedade e as promessas.²⁷⁷ Isto significa afirmar que a instituição do governo não subsiste por si mesma, dado que sua única razão é a vantagem que proporciona ao servir à justiça. Hume conclui este raciocínio ao sustentar que os governos não são necessariamente instituídos como pressupostos à fundação das sociedades, de modo que é possível que estas se conservem sem qualquer forma de autoridade ou governo, ainda que de maneira rústica e simplória, como explica:

Embora o governo seja uma invenção muito vantajosa, e mesmo, em algumas circunstâncias, absolutamente necessária para a humanidade, ele não é necessário em todas as circunstâncias; não é impossível preservar a sociedade durante algum tempo sem recorrer a essa invenção.²⁷⁸

Neste momento já se observa um aspecto distintivo importante na filosofia política de Hume com respeito à tradição filosófica do contrato social anterior. A teoria do contrato social pode ser interpretada como uma tese normativa que pretende explicar duas questões centrais: sob quais bases se fundamentam a cooperação social e quais são as justificativas para a obrigação política legítima. Esta última será objeto de uma análise mais minuciosa na próxima seção.²⁷⁹ Na visão de Hume, o elemento através do qual um grupo se associa para um

²⁷⁶ Idem. *Da Origem do Governo*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg. 225.

²⁷⁷ GAUTHIER, David. *David Hume, Contractarian*. pg. 3-38. pg. 5. “O governo é determinado por um sistema de regras para a imposição do sistema de regras que rege a posse e o uso de objetos.”

²⁷⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 578.

²⁷⁹ BOUCHER, David; KELLY, Paul. *The Social Contract From Hobbes to Rawls*. London and New York: Routledge, 2005. pg. 97.

objetivo de cooperação social em uma sociedade civil é a convenção da justiça, enquanto apenas um sentido geral da percepção comum. Ademais, constata-se que o governo é concebido como contingente nas sociedades, podendo se concretizar ou não futuramente. Portanto, sem a instituição prévia da justiça não há que se falar em sociedade. Por outro lado, de acordo com o entendimento de alguns proponentes da teoria do contrato social, tais como Thomas Hobbes,²⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau²⁸¹ e Immanuel Kant,²⁸² sugere-se que o modo pelo qual se constitui uma sociedade e seu governo se dá essencialmente mediante a realização de um contrato racionalmente firmado entre indivíduos livre e iguais, podendo este ser composto em um ou dois momentos contratuais específicos pelos quais se praticam os respectivos atos.

As diferenças entre as respectivas posições são claras: em primeiro lugar, Hume acredita que a associação coletiva entre os indivíduos em uma sociedade é constituída em torno de uma convenção de justiça e não de uma promessa ou contrato, visto que a inteligibilidade destes últimos depende inteiramente da existência prévia das regras de justiça estabelecidas pela convenção, conforme nos informa sua teoria moral. Alegar que a reunião de um conjunto de indivíduos objetivando a cooperação possa se iniciar por intermédio de um contrato indica que devem pré-existir leis naturais de justiça relativas ao cumprimento de promessas e pactos anteriormente a qualquer forma de instituição social, o que Hume recusa completamente.²⁸³ A outra diferença consiste na desnecessidade, na explicação de Hume, da instituição governamental no contexto da justificação acerca das condições necessárias e suficientes para a associação de indivíduos para um propósito cooperativo. Frederick Whelan destaca bem este ponto ao afirmar que Hume não era um estatista tal como os teóricos clássicos do contratualismo e do direito natural. Isto é, não estava muito preocupado com a natureza do estado e suas relações com os outros. Não obstante, esta era uma questão crucial para os contratualistas, na medida em que concebiam o estado como uma pessoa legal e

²⁸⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 1997. pg. 143-144.

²⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Os Pensadores. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987. pg. 32. “*Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unido-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes.*’ Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece.”

²⁸² KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009. pg. 88. “*Eis, pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade.*”

²⁸³ BOUCHER, David; KELLY, Paul. *The Social Contract From Hobbes to Rawls*. pg. 101.

moral, movida pela vontade de seus súditos e capaz de direitos, deveres, liberdade e responsabilidades jurídicas na esfera interna e internacional:

O Estado é, por fim, concebido por Hobbes e Pufendorf, e, em seguida, mais tarde e mais claramente pelo jurista Vattel, como uma pessoa moral e legal, uma visão derivada da doutrina legal referente às corporações, o que combinou muito bem com o contratualismo. [...] Esta concepção do Estado como uma pessoa moral e legal, portanto, não serve apenas para caracterizar as capacidades jurídicas do Estado e investir o Estado e suas ações com um significado moral; ela também foi o ingrediente central em um modelo para pensar as relações dos Estados e a sociedade internacional, e para tentar desenvolver um sistema de direito internacional. Isto, de fato, foi o objetivo principal para alguns dos mais eminentes membros da escola contratualista. [...] Outra forma de colocar a questão é afirmar que Hume não é, em sua teoria política, um estatista, como alguns contratualistas foram (até os relativamente mais liberais).²⁸⁴

Apesar de que as sociedades possam subsistir sem governos, Hume salienta que a melhor e mais eficaz forma de manter a convenção da justiça e, por conseguinte, perpetuar o progresso e a paz na sociedade, se dá através do estabelecimento do governo e do direito de autoridade ao seu respectivo soberano. Esta tese justifica-se porque, na medida em que a sujeição torna-se reiterada e constante entre os indivíduos perante os seus governantes, que devem garantir a execução da justiça entre os súditos, aliado ao fato de este esquema constituir-se como reciprocamente vantajoso para cada um, desta conjunção de fatores resulta a constituição de um costume e de um hábito consolidados de obediência ao sistema governamental. Este referido sistema é claramente mais eficiente que a mera expectativa altruísta de obediência e respeito recíprocos entre membros da comunidade no que concerne às regras da justiça, tendo em vista que suas fraquezas naturais possam desviá-los do caminho da honestidade.²⁸⁵ Esta última consideração traz precisamente o aspecto crucial referente à teoria política de Hume, a saber, a obrigação de obediência civil.

4.2 Dever de obediência civil e críticas às posições contratualistas clássicas

Correlacionada à emergência do governo surge a obrigação de obediência civil ou fidelidade ao governante político, que detém o direito de autoridade. O esclarecimento acerca deste ponto específico é de fundamental importância no contexto geral da teoria política de Hume, uma vez que é neste momento que ele desenvolve suas maiores críticas direcionadas às

²⁸⁴ WHELAN, Frederick. "Hume and Contractarianism". *Polity*, Vol. 27, No. 2, 1994, pg. 201-224. pg. 223-224.

²⁸⁵ HUME, David. *Da Origem do Governo*. pg. 225. "Todavia, a experiência mostra que há uma grande diferença entre os dois casos. Verifica-se que na sociedade a ordem é muito mais eficazmente preservada por meio do governo; e nosso dever para com o magistrado é mais solidamente garantido pelos princípios da natureza humana que nosso dever para com os outros cidadãos."

concepções políticas correntes nos séculos XVII e XVIII, além de oferecer sua própria ideia original a respeito do fundamento constituinte do dever de obediência.

No início do ensaio *Do Contrato Original*, a pretensão de Hume é claramente enunciada objetivando rejeitar duas posições políticas contrárias, porém vigentes em sua época, relacionadas à origem do governo: a posição identificada com o partido conservador Tory, de inspiração marcadamente monárquica e teológica, e a posição relacionada com o partido liberal Whig, de viés essencialmente republicano e influenciado pelas teorias contratualistas clássicas como a de John Locke. O primeiro grupo político procura sustentar um modelo de legitimação da autoridade política e obediência civil submetendo a instituição governamental à vontade direta de Deus e de sua divina providência soberanamente boa e sábia. Por consequência, isto implica que a obediência devida aos soberanos, segundo esta concepção filosófica, é incondicional e absoluta, dado que o descumprimento desta obediência significaria atentar diretamente contra preceitos divinos. Por outro lado, o segundo grupo objetiva justificar as obrigações políticas afirmando que estas dependem essencialmente do consentimento exercido por indivíduos livres e iguais por meio da figura de um contrato original, do qual se originam direitos e obrigações.²⁸⁶ Portanto, o direito de autoridade política e seu dever de obediência derivam desta espécie de contrato social que condiciona o exercício do poder político por parte do soberano e reserva aos indivíduos o direito de resistência ao governo, na medida em que seus termos forem quebrados. Nas palavras do próprio Hume, no início de seu ensaio, é precisamente a legitimidade deste direito de resistência civil, amplamente favorecida pelas teorias contratualistas, que o preocupa especificamente:

O outro partido, fazendo o governo depender inteiramente do consentimento do povo, supõe a existência de uma espécie de *contrato original*, mediante o qual os súditos se reservaram tacitamente o direito de resistir ao seu soberano, de cada vez que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que a ele, para certos fins, voluntariamente confiaram.²⁸⁷

²⁸⁶ LEMMENS, Willem. “Reason and tradition in politics: David Hume’s critique of the ‘original contract’”. *Ideas y Valores*. No. 108. 1998. Bogotá. pg. 3-17. pg. 5. “Os partidários Tory defensores da monarquia do estilo antigo viram a tradicional e hereditária autoridade recebida pelo soberano como a principal garantia de paz e ordem na sociedade. Eles se esforçaram, de acordo com Hume, em ‘filiar o governo à Divindade’ e consideraram a legitimidade da autoridade monárquica como residindo em uma relação sagrada entre a sociedade política e a Providência Divina, uma relação refletida em instituições tradicionais. O modelo republicano Whig, por outro lado, assentava-se sobre a ideia de que o poder legal do governo e os deveres civis dependiam de um consenso entre indivíduos livres e independentes, expressado pela ideia de um ‘contrato original’, que seria em si mesmo constitutivo de direitos.”

²⁸⁷ HUME, David. *Do Contrato Original*. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. pg. 227.

Não é necessário tecer muitas considerações acerca da rejeição de Hume referente à primeira teoria defendida pelos monarquistas, dadas as inúmeras críticas apontadas pelo filósofo contra quaisquer concepções teológicas no contexto geral de sua filosofia. O ponto principal, neste momento, é entender, em primeiro lugar, a crítica de Hume à concepção supostamente defendida pela tradição contratualista, além de, em segundo lugar, compreender a parte positiva de sua teoria, isto é, sua própria alternativa para a justificação da obrigação de obediência civil à autoridade dos governantes.

Como já apresentada no capítulo anterior, a tese de Hume referente à origem do governo conclui que o fundamento da instituição governamental reside no interesse das pessoas na preservação da paz na sociedade, a qual é possível através do fortalecimento da instituição da justiça. Por outro lado, com respeito à obrigação de obediência e fidelidade à autoridade, Hume inicia sua argumentação admitindo a possibilidade de esta ter se iniciado, primeiramente, no formato de uma promessa realizada por parte dos súditos ao soberano, conforme é sustentado pela tradição contratualista. Entretanto, defender que esta seja a fonte exclusiva deste dever é o que será objeto de crítica no contexto destas teorias, como será explicado posteriormente.

Segundo Hume, a posição contratualista é caracterizada, em termos gerais, por partir da premissa de que, tendo nascido todos os homens livres e iguais em capacidade física e mental, seria impossível que qualquer indivíduo sozinho pudesse exercer e conservar sua autoridade perante todos os outros. O único princípio que poderia, portanto, levá-los a renunciar sua liberdade natural, reunir-se, associar-se e submeter-se ao comando de quaisquer autoridades seria o consentimento voluntariamente exercido por cada um. Este consentimento é, por sua vez, manifestado, expressa ou tacitamente, por intermédio de uma promessa em obedecer aos magistrados, ministros e soberanos instituídos através do governo sob a condição de que estes assegurem aos súditos a proteção e a imposição da justiça. Isto significa que este dever moral de fidelidade possui seu fundamento e encerra seus limites no interior de uma promessa. Por conseguinte, deduz-se que, caso o soberano infrinja os termos da promessa, o direito de resistir à sua autoridade é racional e legitimamente justificado. Isto é o que a teoria contratualista entende pela figura do contrato original e como este fundamenta a obediência civil e a fidelidade, como Hume resume:

Todos os homens, dizem eles, nascem livres e iguais; o governo e a superioridade só podem se estabelecer pelo consentimento; o consentimento dos homens, quando estabelecem o governo, impõe-lhes uma nova obrigação, desconhecida do direito natural. Os homens, portanto, só são obrigados a obedecer a seus magistrados porque assim o prometeram; se não tivessem, expressa ou tacitamente, dado sua

palavra de manter a obediência, esta nunca se teria tornado parte de seu dever moral.²⁸⁸

Entretanto, Hume aponta algumas críticas contundentes a estes formatos da teoria do contrato social evocada nos séculos XVI e XVII. Primeiramente, Hume rejeita completamente a tese do contratualismo original, em que está contida a ideia do contratualismo explícito. Ele nega definitivamente qualquer teoria que sustente que a legitimidade da autoridade política derive da existência de um contrato social real e histórico, que tenha sido atual e formalmente compactuado entre os membros de qualquer comunidade. Com intuito de refutar este raciocínio Hume desenvolve dois argumentos principais: inicialmente, é necessário considerar que não existe qualquer evidência empírica que comprove que tal acordo contratual tenha sido efetivamente realizado entre os membros de uma sociedade para constituir os governos existentes até os dias atuais, de maneira que o contrato em que esta teoria se baseia resume-se a uma mera especulação. Contrariamente a esta suposição, o relato histórico referente a este caso aponta para conclusões radicalmente diversas, afirmando que a origem dos governos atualmente instituídos e seu dever de fidelidade derivam de uma sorte de fatores completamente avessos à manifestação do assentimento dos subordinados mediante um pacto expreso. O governo e a obediência, na realidade, se iniciam a partir de artifícios como a violência, a fraude, a conquista ou a usurpação. É resumidamente desta forma que Hume apresenta suas razões para desacreditar as pretensões de teóricos acerca de um contrato social real e explícito. Conforme Hume argumenta em *Do Contrato Original*:

Quase todos os governos atualmente existentes, ou dos quais algo ficou registrado na história, assentaram inicialmente na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo. [...] Foi mediante tais artifícios que muitos governos foram fundados, e a isto se resume todo o *contrato original* de que podem vangloriar-se.²⁸⁹

O segundo argumento enunciado por Hume assevera que, ainda que tal contrato tenha sido expressamente compactuado em qualquer tempo da história, o consentimento resultante deste acordo original verifica-se como irregular ou imperfeito e insuficiente para, sozinho, fundamentar qualquer dever de obediência. Este pacto seria demasiado antigo e corrompido por inúmeras violações no decorrer da história, não podendo reivindicar qualquer obrigatoriedade sobre gerações posteriores que não participaram deste acordo original. Configurar-se-ia, portanto, completamente equivocado considerar que as mais remotas e distantes gerações tivessem suas vontades eternamente vinculadas a um consentimento voluntário primeiramente manifestado em um contrato original de que não participaram.

²⁸⁸ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 581.

²⁸⁹ Idem. *Do Contrato Original*. pg. 229.

Estes dois argumentos objetivam enfrentar os dois pontos principais do contratualismo original, especialmente no que se refere à legitimidade do direito de autoridade dos governantes e à obrigação de obediência civil: a possibilidade de fundamentação destes direitos e deveres a partir da realização histórica e efetiva de um contrato, atacada pelo primeiro argumento; e a necessidade da própria noção de consentimento, subjacente à ideia de contrato, para legitimar instituições políticas, confrontado pelo segundo argumento. Este último ponto estabelecido pelo segundo argumento de Hume é reforçado pelo entendimento de Frederick Whelan. Ele afirma que ainda que se supusesse a existência extremamente controversa de um contrato social, não se segue necessariamente que a manifestação do consentimento a partir deste acordo possa justificar a autoridade governamental e seu dever de fidelidade ou obediência, tendo em vista que governos originados através de um pacto formal e explícito podem perfeitamente se tornar ilegítimos, opressivos e tirânicos, ao passo que governos que corrompem este artifício original (por meio de violência ou fraude) podem eventualmente ser avaliados como justos e legítimos pelos próprios súditos, como sustenta:

Mesmo que se provasse ser o caso que este ou aquele governo fosse estabelecido por um contrato original, não se seguiria que este fato seja a base do dever que nós temos de obedecer, uma vez que um dever geral de preservar o governo pode residir em outras razões. Por outro lado, governos que carecem de tal origem podem, contudo, ser perfeitamente legítimos.²⁹⁰

Consoante este mesmo raciocínio, Hume sustenta que o consentimento expresso por meio de uma promessa e a obrigação de obediência civil são perfeitamente distintos e separáveis, de maneira que de um não se segue o outro e que o primeiro não se identifica inteiramente com o segundo, como menciona: “Quando nenhuma promessa é feita, um homem não considera que, por causa de uma rebelião, seu compromisso quanto a questões privadas esteja quebrado; ao contrário, mantém esses dois deveres, da honra e da obediência civil, completamente distintos e separados”²⁹¹ Este ponto será mais bem desenvolvido quando a parte positiva de sua teoria for apresentada seguidamente. Neste momento, a conclusão que se evidencia é que a legitimidade da autoridade do governante e de sua obrigação de obediência não necessariamente envolve o consentimento expresso dos governados, de maneira que a teoria do contratualismo original deve ser rejeitada.

Em segundo lugar, é possível constatar também a tentativa de Hume, tanto no *Tratado* como no ensaio, em rebater outro formato da teoria do contrato social. Esta nova formulação da teoria sustenta que o dever de obediência civil e o direito de autoridade possam resultar

²⁹⁰ WHELAN, Frederick. *Hume and Contractarianism*. pg. 209.

²⁹¹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 588-589.

não do consentimento manifestamente expresso, mas do consentimento tácito dos indivíduos participantes da comunidade política. Esta formulação seria capaz de preservar, portanto, a possibilidade de um pacto social normativo por meio do qual as instituições políticas são originadas e justificadas. Esta é a tese do contratualismo tácito, defendida por John Locke em sua obra *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Conforme o entendimento de Locke, o assentimento tácito é indicado através da permanência contínua e estável do cidadão no território de um estado. Conseqüentemente, segundo esta teoria, caso algum indivíduo permaneça prolongadamente dentro de uma comunidade política subentende-se que consente tacitamente a este governo, endossando e submetendo-se às suas leis, como explica:

E a esse respeito direi que todo homem que tem posses ou goza de qualquer parte do domínio de um governo dá, por esse meio, consentimento tácito e está daí em diante obrigado à obediência às leis desse governo, enquanto assim goza, como qualquer outro que sob ele esteja; seja que essa sua posse consista em terra para ele e para os herdeiros para sempre, ou seja uma moradia por uma semana, ou ainda simplesmente viajar com toda a liberdade pelas estradas; e, com efeito, chega mesmo a alcançar a própria existência de qualquer um dentro dos territórios desse governo.²⁹²

Hume possuía perfeito conhecimento desta concepção, como se observa a partir de sua descrição no *Tratado*, de sorte que, contra este entendimento, ele responde justamente que os governados não supõem que suas obrigações civis e políticas dependam de sua escolha ou consentimento.²⁹³ Esta crítica é importante pelo fato de seu foco situar-se justamente na demonstração da má compreensão por parte dos filósofos contratualistas acerca da própria noção de consentimento tácito que defendem, pois ao consentimento é imprescindível um ato consciente da vontade, sem o qual o assentimento não pode se aperfeiçoar. Na visão de Hume, os proponentes desta formulação da teoria contratualista confundem-se na medida em que atribuem a atos difusos e silenciosos praticados ordinariamente pelos súditos (tais como a aquisição de propriedade ou permanência prolongada em um Estado) a expressão simultânea de uma vontade livre e intencional de obediência à autoridade, ainda que tacitamente manifestada. Porém, ignoram o fato de que aos próprios governados o exercício efetivo desta escolha em obedecer ao soberano é desconhecido, de modo que nunca supuseram que esta obrigação civil dependesse de suas vontades. Não obstante, como já mencionado, é essencial

²⁹² LOCKE, John. *Segundo Tratado de Governo*. pg. 85-86.

²⁹³ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 588. “Se disserdes que, permanecendo em seus domínios, as pessoas de fato dão seu consentimento ao governo estabelecido, responderei que isso só poderia ocorrer se elas pensassem que a questão depende de sua escolha, coisas que poucos ou ninguém, além desses filósofos, jamais imaginou.”

ao consentimento o discernimento deste ato.²⁹⁴ Hume enuncia esta argumentação de forma detalhada no *Tratado*:

Uma promessa é tácita quando a vontade é significada por signos mais difusos que os da fala; mas sempre supõe uma vontade, e esta nunca pode deixar de ser notada pela pessoa que a exerce, mesmo que o faça tácita ou silenciosamente. Mas se perguntásseis à grande maioria dos membros de uma nação se alguma vez deram seu consentimento à autoridade de seus dirigentes, ou se prometeram obedecer-lhes, eles provavelmente fariam de vós uma ideia bem estranha; por certo responderiam que a questão não depende de seu consentimento, e que já nasceram submetidos a essa obediência.²⁹⁵

Hume afirma que observamos nossos deveres políticos motivados por inúmeros motivos que não fazem qualquer referência ao nosso livre consentimento: pela necessidade de evitar sanções; pela utilidade proporcionada pelo esquema geral da justiça que o governo vem a reforçar; e pelo interesse e pelo costume que se consolidou pela submissão reiterada de todos desde o nascimento a estas organizações institucionais. Portanto, não há que se falar em consentimento, entendido enquanto um ato da vontade espontâneo e conscientemente refletido, mas sim de uma aquiescência meramente passiva que respalda a legitimidade destas normas políticas.

“Aquiescência” é exatamente o termo empregado por comentadores que mais corretamente manifesta esta forma de endosso dos governados às instituições políticas, tal como apontam Andrew Sabl, Russell Hardin²⁹⁶ e Frederick Whelan. Este último fornece a melhor caracterização deste ato: em primeiro lugar, aquiescência, por oposição a consentimento, é menos determinada e precisa com respeito ao seu objeto. Em segundo lugar, o consentimento possui um caráter constitutivo e futuro, dado que sua manifestação origina uma obrigação que não existia anteriormente e que passa a vincular o aceitante em seus termos posteriormente, ao passo que a aquiescência expressa meramente uma aprovação a um estado de coisas já existente, o que possui a vantagem de legitimá-lo tanto retrospectivamente quanto para efeitos futuros. Por último, o consentimento deve ser deliberado, consciente e intencional, enquanto que a aquiescência é passiva e não necessariamente consciente,

²⁹⁴ Idem. *Do Contrato Original*. pg. 229. “É estranho que um ato do espírito, que se supõe todo indivíduo tenha realizado, e isso já depois de poder fazer uso da razão, pois caso contrário não poderia ter autoridade alguma, que este ato, dizia eu, seja a tal ponto desconhecido por todos que em toda a superfície da Terra mal restem dele quaisquer vestígios ou lembranças.”

²⁹⁵ Idem. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 587.

²⁹⁶ SABL, Andrew. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton: Princeton University Press, 2012. pg. 31 “Estas convenções solucionam problemas de coordenação de forma clássica: cada um de vários pode trabalhar adequadamente bem, mas eles só trabalham se todos aquiescem a mesma coisa (aquiescer, para usar o feliz empréstimo de Russell Hardin de Hume, não ‘escolher’: convenções surgem ao longo do tempo e persistem porque elas se provam úteis, e quase nunca são escolhidas em um ato consciente, explícito e coletivo).”

podendo, não obstante, ser inferida a partir de diversos indicativos. Whelan assinala todas as notas características desta espécie de ato da vontade:

“Consentimento” é bastante preciso: consente-se a algo definitivo, como em um contrato; daí a utilização destes termos na teoria do contrato. “Aquiescer” é menos determinado. Ademais “consentimento” é prospectivo; alguém consente, e a partir daí está vinculado. “Aquiesce-se”, entretanto, a uma prática ou estado de coisas que já existe, e ao fazê-lo confere-se aprovação a eles retrospectivamente, além de significar a vontade de obedecer ou protegê-los no futuro. “Consentimento”, finalmente, é um ato da vontade discreto e deliberado que, para ser autêntico, deve ser realizado por meio de sinais claros. “Aquiescência” é mais passivo e menos deliberado, pode ser cumulativo ao longo do tempo e sua presença pode ser inferida a partir de uma ampla variedade de indicadores, incluindo o cumprimento não forçado e até talvez a mera ausência de dissidência.²⁹⁷

Por conseguinte, de acordo com os argumentos expostos por Hume, considera-se igualmente excluída a teoria do contratualismo tácito.

4.3 Dever de obediência civil e sua fundamentação no auto-interesse

Após a apresentação da parte negativa, isto é, das críticas de Hume às justificativas teológicas e contratualistas da legitimidade da obrigação de obediência civil, Hume expõe a parte positiva de sua tese, a saber, como esta instituição política foi construída através da experiência.

Primeiramente, Hume admite, no *Tratado da Natureza Humana*, que a primeira origem do dever de obediência ao governante possa ter sido uma promessa realizada pelos súditos. Esta hipótese é conjecturada a partir da investigação sobre a origem histórica dos primeiros governos da humanidade, os quais foram estabelecidos com o intuito de preservar a paz em cenários de guerra externa, como supõe Hume. Por conseguinte, a razão que justifica a criação e a manutenção de uma estrutura governamental é a satisfação de nosso interesse mais valioso, a saber, a segurança e a paz das comunidades em contextos de guerra, legitimando assim uma suposta promessa efetuada pelos súditos em obedecer aos comandos do soberano para melhor proteger as sociedades.

O ponto de Hume, entretanto, estende-se para demonstrar que, ainda que a obediência à autoridade possa originar-se primeiramente por meio do consentimento através de uma promessa, este assentimento não se verifica propriamente como o fundamento de justificação desta obrigação.²⁹⁸ Seu argumento procura demonstrar que os motivos que sustentam a

²⁹⁷ WHELAN, Frederick. *Hume and Contractarianism*. pg. 214.

²⁹⁸ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 583. “O que afirmo é que, embora o dever da obediência civil se baseie inicialmente no da obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa

promessa e a obediência civil são independentes e distintos entre si. Hume ressalva que, analogamente à regra da obrigatoriedade das promessas, o real motivo que fundamenta o dever de obediência é o puro auto-interesse, no entanto, existe uma grande distinção que pode ser traçada na natureza dos interesses que motivam ambas as obrigações. O interesse em que se baseia o dever de cumprimento das promessas é a confiança mútua demandada para os contratos privados, empreendimentos e trabalhos realizados entre os membros da comunidade entre si, ao passo que o interesse em que se assenta a obediência ao governante constitui-se na conservação da paz e da ordem na sociedade através da manutenção da benéfica convenção de justiça pelo governo. Estes interesses são distintos e independentes. Como se observa, ambos se amparam sobre o auto-interesse, porém, tais interesses referem-se a finalidades diversas, o que evidencia que não há razões para tentar justificar a obrigação de obediência civil sob uma obrigação contratual conforme sustentavam os contratualistas. Hume explica desta forma:

Obedecer aos magistrados civis é necessário para a preservação da ordem e da harmonia social. Cumprir as promessas é necessário para promover a segurança e a confiança mútua nas tarefas comuns da vida. Os meios, assim como os fins, são perfeitamente distintos; e uns não se subordinam aos outros. [...] Nossos deveres civis, portanto, logo devem se desvincular de nossas promessas, adquirindo uma força e uma influência independentes. O interesse, nos dois casos, é exatamente do mesmo tipo: é geral, explícito, e prevalece em todos os tempos e lugares. Por isso, não pode haver nenhum pretexto racional para fundarmos um sobre o outro, já que cada um tem seu fundamento próprio.²⁹⁹

A partir deste raciocínio, Hume deduz também que, uma vez que as motivações para estas diferentes condutas diferem, suas obrigações morais também não podem ser interdependentes. Diferentes sentimentos de reprovação surgem aos olhos de um espectador imparcial quando quebramos uma promessa ou contrato e quando nos recusamos a cumprir as determinações de magistrados e governantes ou, em casos mais graves, nos rebelamos contra a instituição governamental. No primeiro caso, o defeito em nosso traço de caráter parece estar relacionado à má-fé ou desonestidade, enquanto que no segundo caso, somos reprovados pelo nosso aparente desprezo pela harmonia e organização social vigente. Esta conclusão deduzida por Hume reforça ainda mais seu argumento inicial relativo à independência de ambos os deveres.

Esta distinção que Hume pretende traçar entre a obrigação de cumprir nossas promessas e a obrigação de obediência às instituições políticas vem a delimitar uma clara

obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independente de qualquer contrato.”

²⁹⁹ Ibid. pg. 583-584.

separação entre duas espécies de deveres que nos são exigidos, em função dos distintos interesses em que se baseiam: deveres privados, ligados à esfera particular do sujeito, e deveres civis, associados à esfera pública. Hume ressalta este aspecto:

Como aqui existem dois interesses inteiramente distintos entre si, eles devem gerar obrigações morais igualmente separadas e independentes. [...] Isso separa as fronteiras entre nossos deveres públicos e privados, e mostra que estes dependem mais daqueles que aqueles destes.³⁰⁰

Segundo esta mesma passagem, constata-se que Hume rejeita uma das teses características das teorias contratualistas e jusnaturalistas clássicas que sustentava a possibilidade de se partir de figuras típicas de nossos deveres privados, tais como consentimento, promessa e contrato, para fundamentar nossos deveres públicos de submissão e obediência às autoridades políticas. Em contrapartida, Hume inverte esta lógica da relação entre deveres privados e públicos afirmando que estes últimos deveres são condições necessárias para garantir a observância dos primeiros. Castiglione explica desta forma:

Este ponto não pode ser subestimado, uma vez que mostra que Hume rejeitou um dos princípios mais fundamentais tanto da teoria do direito natural como da teoria do contrato em particular, ambos os quais fizeram uso extensivo das categorias do direito privado e modos de discurso como paradigmas para argumentos políticos. Além disso, o contrato em si foi uma das ideias centrais, se não a central do direito privado, e as teorias do contrato social eram muito dependentes da sistematização das práticas de celebração de contratos dos advogados civis. Hume, por outro lado, tendeu a inverter a relação entre direito privado e público. As obrigações morais ditadas pelo primeiro são, de fato, estabelecidas com base nas “obrigações naturais” (i.e. obrigações baseadas em motivos “naturais”), e percebidas mais imediatamente por seres reflexivos; mas as obrigações morais e naturais da justiça civil, embora, obviamente, formadas de forma mais lenta, na medida em que elas pretendem reforçar a justiça privada, têm primazia sobre a última, uma vez que elas são a condição para que as “leis da natureza” sejam formuladas de modo exato e impostas adequadamente.³⁰¹

Portanto, conclui-se que a obrigação de obediência ao governo é motivada por uma espécie de auto-interesse que, entretanto, não se confunde com o interesse em que se baseia a obrigação de cumprimento de promessas e contratos. O interesse que sustenta o dever de obediência civil ao governo consiste em conservar a convenção de justiça o que, em última instância, significa preservar a associação entre os membros em uma sociedade de cooperação mútua. Posteriormente, o costume, outra imprescindível fonte da obediência civil, vem a reforçar os laços de submissão primeiramente estabelecidos pelo próprio auto-interesse dos membros da sociedade. Em contrapartida, o interesse no cumprimento de promessas e contratos consiste na confiança recíproca necessária no interior de uma sociedade. Isto

³⁰⁰ Ibid. pg. 585.

³⁰¹ BOUCHER, David; KELLY, Paul. *The Social Contract From Hobbes to Rawls*. pg. 104.

implica afirmar que ambas as obrigações são completamente separáveis e distintas, gerando, igualmente, diversas obrigações morais.³⁰² Finalmente, Hume atesta inclusive que os próprios deveres privados (cumprir contratos e promessas) são dependentes dos deveres públicos (obediência ao governo) para assegurar a sua própria garantia de aplicação, invertendo a ordem da posição contratualista tradicional.³⁰³

Esta descrição permite que Hume solucione de outra maneira o problema sobre quando o dever de obediência torna-se ilegítimo e deixa de ser exigível dos súditos. Lembra-se que, segundo a concepção contratualista tradicional, a autoridade do governante deixa de ser obrigatória quando suas ações violam o contrato original. Por outro lado, de acordo com a tese já exposta por Hume, infere-se que a razão do governo e de seu dever de obediência reside no auto-interesse dos próprios indivíduos que acordam em estabelecer estas instituições, de maneira que, uma vez que tais invenções violam manifestamente nossos interesses, deixam de ser justificadamente obrigatórias e moralmente exigíveis, de acordo com Hume:

Poucas pessoas são capazes de formar esta cadeia de raciocínios: “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. A obrigação moral funda-se na natural, e portanto tem que deixar de existir quando *esta* acaba, sobretudo quando o assunto é tal que nos leva a entrever muitas ocasiões em que a obrigação natural pode acabar e nos faz formar uma espécie de regra geral para regular nossa conduta em tais circunstâncias.”³⁰⁴

Em último lugar, é importante salientar que a hipótese levantada por Hume no *Tratado da Natureza Humana* sobre a possibilidade do dever de obediência civil ter-se originado por meio de uma promessa é desconsiderada em seu ensaio *Da Origem do Governo*. Haakonssen chama atenção para este fato afirmando que Hume abandona qualquer pretensão de que instituições governamentais e sua obediência tenham se originado por intermédio de uma promessa neste ensaio.³⁰⁵ Nesta obra posterior, Hume afirma que a origem do governo reside

³⁰² HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. pg. 585. “Mesmo que jamais tivesse havido no mundo algo semelhante a uma promessa, o governo ainda seria necessário em todas as sociedades extensas e civilizadas.”

³⁰³ Ibid. pg. 585. “[...] e se as promessas tivessem apenas sua própria obrigação, sem receber independentemente a sanção do governo, seriam pouco eficazes nessas sociedades.”

³⁰⁴ Ibid. pg. 592.

³⁰⁵ NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. pg. 194. “Depois de uma vida de reflexão sobre o problema e, em dúvida, depois de discuti-la com seu amigo Adam Smith, Hume alterou seu argumento em seu último ensaio que escreveu, ‘Da Origem do Governo.’ Neste ensaio, ele sugere que os governos têm suas origens nos hábitos de submissão das pessoas aos líderes militares em tempos de guerra. Tal liderança naturalmente atrairia funções não marciais, por exemplo, a administração da justiça e a cobrança de receitas, e gradualmente tornaram-se comuns entre os tempos de guerra (E-OG, 39-40).”

no costume e no hábito de submissão permanente aos líderes militares durante tempos de guerra, de modo que o exercício desta autoridade se desenvolve e progride até constituir os governos, tal como descreve:

O governo tem início de maneira mais acidental e imperfeita. É provável que tenha sido durante um estado de guerra que pela primeira vez um homem tenha ganho ascendente sobre as multidões; pois na guerra se revela de modo mais evidente a superioridade da coragem e do gênio, nela o acordo e a unanimidade são mais necessários, nela as perniciosas consequências da desordem se revelam mais fortemente. A longa permanência desse estado, coisa vulgar entre as tribos selvagens, leva o povo à submissão; e, se acaso o chefe for tão equânime quanto prudente e corajoso, ele se torna, mesmo em tempo de paz, o árbitro de todas as disputas, e pode ir gradualmente consolidando sua autoridade, através de um misto de força e de consentimento.³⁰⁶

Consequentemente, observa-se a preocupação de Hume em enfatizar que um dos fundamentos do dever de obediência, juntamente com o auto-interesse, é o costume resultante da reiterada submissão aos governantes que primeiramente se estabeleceram por meio da pura força ou de um precário assentimento. O elemento do hábito e do costume fica mais claro em seu ensaio *Da Origem do Governo*, ao passo que no *Tratado*, Hume concentra-se mais no aspecto do auto-interesse.

4.4 Hume e o “contratualismo hipotético”

Conforme já apresentado, Hume é comumente interpretado como um crítico da teoria do contrato social. Entretanto, resta investigar, em último lugar, se sua posição política pode ser compreendida em termos da teoria chamada “contratualismo hipotético”. A ideia de um contrato hipotético foi primeiramente sugerida por Immanuel Kant nas obras *A Metafísica dos Costumes* (1797) e *Sobre a Expressão Corrente: “Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.”* (1793). Segundo Kant, todas as constituições civis legítimas devem ser fundadas unicamente sob a figura de um contrato originário. Não obstante, este contrato original não possui qualquer realidade objetiva, isto é, não existe enquanto um real acordo contratado entre as partes em qualquer tempo passado na história. Porém, pressupomos a existência factual deste contrato concebendo-o como uma “simples ideia da razão”, para que possua propósitos práticos na estruturação das sociedades políticas. Por meio desta afirmação Kant tem em mente que as leis devam ser criadas como se pudessem advir da vontade geral de todos os cidadãos:

³⁰⁶ HUME, David. *Da Origem do Governo*. pg. 226.

Eis, pois, um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade. [...] Mas é uma *simples ideia* da razão, a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade.³⁰⁷

Variantes contemporâneas do contratualismo hipotético foram propostas por diversos estudiosos tais como John Rawls, Thomas Scanlon, David Gauthier, Peter Stemmer e etc. Ainda que existam diferenças importantes nas formulações contratualistas de cada um destes autores, a tese central sustentada pela teoria do contratualismo hipotético permanece a mesma. Ela defende que as regras, direitos e obrigações morais e políticas genuinamente legítimos possam ser justificadamente impostos e exigidos de cada indivíduo, uma vez que possam ser pensados como se tivessem sido unanimemente acordados e instituídos pelos próprios indivíduos para promoverem, de modo racional, os seus interesses e propósitos. Em outras palavras, isto significa dizer que estas normas podem ser pensadas como decorrentes de um contrato realizado pelos próprios membros da comunidade. É desta forma que Stemmer caracteriza a posição do contratualismo hipotético:

A idéia fundamental do contratualismo hipotético reza que uma norma moral apenas é legítima e obrigatória se ela é de tal modo constituída que, completamente indiferente ao modo como ela factualmente se originou, *se pode pensar* que ela resultou de um contrato – ou de algum outro modo não contratual a partir do interesse dos concernidos por ela. Se se pode pensar que as pessoas que são concernidas por uma norma criam, em vista de seus interesses e de modo racional, essa norma em um estado ainda pré-moral, então a norma é obrigatória e a exigência correspondente é legítima.³⁰⁸

A ideia subjacente a esta tese é a constatação, por parte de cada indivíduo, de que regular suas próprias condutas através da adoção de certas regras morais e políticas que favoreçam seus próprios interesses é a alternativa mais racional do que simplesmente agir de modo a tentar assegurar a máxima utilidade possível em todos os casos. A segunda opção revela-se claramente prejudicial, já que, frequentemente, as preferências dos membros da sociedade são conflitantes entre si, e a tentativa individual de maximizar estes interesses conflitantes pode ocasionar danos a si mesmo e a todos os outros. Portanto, faz-se necessário preservar interesses comuns coordenando ações de todos por meio destas regras. Uma vez que tais regras possam beneficiar os interesses de cada um sem acarretar qualquer prejuízo, pode-

³⁰⁷ KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2009. pg. 88.

³⁰⁸ STEMMER, Peter. “Contratualismo Moral”. Tradução: Marcelo de Araújo e Dario Teixeira. Rio de Janeiro: *Ethica*. v.9, n.1 e 2. pg. 203-226, 2002. pg. 217.

se afirmar que cada indivíduo possui razões para aceitá-las, e, então, representá-las como resultado de um acordo unânime entre os indivíduos sobre a forma segundo a qual conviverão socialmente. David Gauthier explica a relação entre a racionalidade prática e a normatividade do contratualismo hipotético desta forma:

A ideia-chave é que em muitas situações, se cada pessoa escolhe o que, dado as escolhas alheias, maximizaria sua vantagem esperada, então o resultado será mutuamente desvantajoso em comparação com alguma outra alternativa – em que todos poderiam se sair melhor. [...] Dada a ubiquidade de tais situações, cada pessoa consegue ver o benefício, para si mesma, da participação com seus companheiros em práticas que requerem que cada um se abstenha de esforçar-se em maximizar sua própria utilidade diretamente, quando tal abstenção mútua é mutuamente vantajosa. Claro que ninguém pode ter uma razão para aceitar qualquer constrangimento unilateral de seu comportamento maximizador; cada um beneficia-se de, e apenas de, um constrangimento aceito pelos seus companheiros. Mas caso se beneficie mais do constrangimento sobre os outros do que se perde por ser constrangido, deve haver uma razão para aceitar a prática que exige de todos, inclusive a si mesmo, a exhibir tal restrição. Nós podemos representar tal prática como capaz de obter um acordo unânime entre indivíduos racionais que escolhem os termos pelos quais eles interagiriam uns com os outros.³⁰⁹

Esta interpretação do contratualismo hipotético oferece diversas vantagens em comparação com as teorias clássicas do contrato social apresentadas anteriormente. Em primeiro lugar, esta variante não se compromete com a problemática tese segundo a qual nossos deveres civis e políticos possam derivar de um contrato social efetivamente realizado por membros de qualquer comunidade no passado. Em segundo lugar, esta teoria igualmente supera as objeções que poderiam ser direcionadas à suposição de que a legitimidade de normas políticas pudesse ser justificada a partir de um consentimento tácito atual. Portanto, ao invés de sugerir a existência factual de um contrato ou deduzir a validade de nossas obrigações políticas por meio de um consentimento implícito, a teoria do contratualismo hipotético enuncia que a legitimidade das normas políticas reside a partir de um exercício de deliberação racional que avalia se tais regras poderiam ser adotadas como se procedessem de um assentimento unânime, por intermédio da figura de um contrato meramente imaginário. Em terceiro e último lugar, a interpretação do contratualismo hipotético conserva o caráter tipicamente normativo exigido pelas teorias clássicas do contrato social.

Whelan salienta que a principal vantagem da formulação do contrato hipotético consiste no fato de que, diferentemente das outras abordagens, não propõe qualquer teoria a respeito da instituição das obrigações políticas atuais, o que necessariamente pressupõe que os indivíduos as constituam por meio de atos reais de vontade. Isto implica que a figura do

³⁰⁹ GAUTHIER, David. “Why Contractarianism?” In *Contractarianism and Rational Choice*, Peter Vallentyne, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pg. 15-30. pg. 23.

contrato e a manifestação do consentimento, ainda que implícita, não podem ser meramente hipotéticas.³¹⁰ Ao invés disso, o contratualismo hipotético reserva-se como uma teoria que funciona como um método para traçar e verificar se determinadas regras políticas são ou não racionalmente aceitáveis, como Whelan descreve:

Portanto, o contratualismo hipotético, enquanto pode servir como um método para delinear princípios aceitáveis de justiça ou as características de um regime desejável, não pode servir tão prontamente para demonstrar a presença da obrigação em indivíduos ou da legitimidade, no sentido de direito à obediência, em governos.³¹¹

Consoante à apresentação anterior da posição política de Hume, nota-se que diversas objeções são oferecidas por ele à tradição do contrato social clássico, entretanto, se examinarmos cuidadosamente, percebe-se que sua teoria possui similaridades importantes com a formulação do contratualismo hipotético. O argumento de Hume afirma que instituímos a autoridade política e o dever de obediência civil na medida em que precisamos reforçar a convenção de justiça através da imposição de sanções. A convenção de justiça, conforme já analisada, é, por sua vez, definida como um sentido geral do interesse comum expresso por cada membro da comunidade com o intuito de restringir as próprias condutas de acordo com certas regras que são essencialmente benéficas. Disto segue-se que a convenção de justiça é intrinsecamente vantajosa e mutuamente benéfica, não somente para cada um individualmente, como para toda a sociedade. Consequentemente, a tese que Hume sugere tanto no *Tratado da Natureza Humana* quanto em *Da Origem do Governo* é que o fundamento tanto dos governos quanto da correlata obrigação de obediência é o auto-interesse, uma vez que auxiliam a preservar os benefícios proporcionados pela justiça. A posição política de Hume poderia, portanto, associar-se à teoria do contratualismo hipotético, uma vez que os indivíduos poderiam estabelecer governos e obedecê-los como se tivessem consentido, dado que são criados para salvaguardar seus próprios interesses e propósitos.

Autores tais como Frederick Whelan e Robert Sugden endossam a tese primeiramente proposta por David Gauthier de que a teoria de Hume poderia ser compreendida como uma espécie de contratualismo hipotético. O argumento de Gauthier inicia-se afirmando que uma convenção pode ser compreendida enquanto um contrato quando ela satisfaz uma de duas exigências importantes: se ela é instituída como resultado de uma escolha coletiva de um

³¹⁰ WHELAN, Frederick. *Hume and Contractarianism*. pg. 217. “As outras versões do contratualismo ou da teoria do consentimento são teorias da obrigação, e sua afirmação fundamental é que os indivíduos podem e de fato incorrem em políticas, bem como em outras obrigações por atos definitivos de sua vontade. Para isso, entretanto, o consentimento ou promessa de obediência civil deve ser real, e não hipotética.”

³¹¹ Ibid. pg. 217.

padrão de comportamento determinado entre vários outros através de um reconhecimento dos próprios interesses de cada um; ou quando este acordo comanda a adesão a um padrão de comportamento definido com base em uma obrigação estabelecida pelo próprio interesse.³¹² Em segundo lugar, Gauthier enfatiza que a condição necessária para o estabelecimento da convenção da justiça e das instituições políticas segundo Hume seria a expectativa de mútuo benefício por parte de cada súdito, e, pelo fato de manifestarem o interesse de todos, cada um poderia consentir a estes arranjos sociais. Isto significa que cada indivíduo reconhece seus próprios interesses e projeta seus próprios benefícios ao acordarem a criação da convenção. Este consentimento, em última instância, determinaria que estas convenções fossem obrigatórias e impositivas para cada indivíduo particularmente com base no próprio interesse em se beneficiar desta convenção. Esta leitura da teoria política de Hume permite Gauthier interpretar esta posição de acordo com o contratualismo:

Nas duas seções precedentes, nós estabelecemos, em primeiro lugar, que Hume supõe que a propriedade e a justiça são determinadas por convenções aceitas na expectativa de vantagem mútua, e em segundo lugar, que ele supõe que a escolha particular entre convenções é realizada através do reconhecimento do interesse daquelas principais características que discriminam entre diversas possibilidades. Em seguida, então, nós devemos considerar os motivos da aderência à convenção assim escolhida. Isso levará tanto ao exame da explicação de Hume sobre a obrigação de ser justo, e à consideração de sua teoria do governo, que até este ponto tem sido largamente negligenciado em nosso argumento. [...] Uma vez que governos existem para preservar a propriedade, e a obediência existe para impor a justiça, nós não precisamos hesitar em interpretar a teoria do governo de Hume da mesma maneira que sua teoria da propriedade.³¹³

Seguindo Gauthier, Whelan sugere que a teoria política de Hume possa se associar com a teoria do contratualismo hipotético, visto que os membros da coletividade estabelecem as instituições políticas antecipando seus benefícios decorrentes para cada um deles.³¹⁴ Robert Sugden, influenciado especialmente pelo trabalho de James Buchanan nas áreas de economia e filosofia política, também alude à possibilidade de compreender a teoria de Hume em termos de um contrato hipotético a partir de uma justificativa de viés da economia política. Para Sugden, o conceito econômico do mercado reflete grande semelhança com a convenção

³¹² GAUTHIER, David. *David Hume, Contractarian*. pg. 9. “Portanto, a convenção é um contrato se e somente se ou é selecionado a partir de alternativas por um processo de reconhecimento de interesse ou ela comanda aderência com base na obrigação interessada.”

³¹³ Ibid. pg. 24-25, 30-31.

³¹⁴ WHELAN, Frederick. *Hume and Contractarianism*. pg. 217. “Além disso, a explicação de Hume sobre a origem do governo como uma convenção no Tratado explicitamente mantém que, em um certo ponto de evolução social, e com a experiência de lapsos na observância da justiça, indivíduos acordariam em estabelecer o governo (e se comprometeriam com a obrigação de obediência civil) tendo em vista uma vantagem antecipada para eles mesmos ao fazê-lo.”

de justiça de Hume, tendo em vista que seria o ambiente ideal para a realização de trocas estruturada sobre a noção de vantagem mútua.³¹⁵ Sugden interpreta a teoria política de Hume como considerando que a estruturação política das sociedades deve ter como função garantir que os indivíduos consigam realizar trocas recíprocas no interior da comunidade, preservando o critério de mútua vantagem voluntariamente instituída por intermédio da convenção de justiça. O contratualismo proposto por Buchanan sustenta precisamente isto: uma concepção de trocas voluntárias que sejam mutuamente vantajosas tanto na esfera econômica quanto na esfera política.³¹⁶ Portanto, o ponto de convergência entre o contratualismo hipotético (aos moldes de Buchanan) e a posição de Hume pode ser determinado na medida em que, primeiramente, a teoria da justiça de Hume (a qual envolve sua descrição da propriedade) determina a troca consensual e voluntária de bens e, em segundo lugar, a teoria política de Hume propõe a estruturação de uma autoridade política cujo único propósito é assegurar este cenário de trocas mutuamente benéficas. É desta forma que Sugden expõe a articulação entre o contratualismo e a teoria de Hume:

Hume tem pouco a dizer sobre a provisão de bens públicos, mas ao tratar a “transferência por consentimento” como uma lei fundamental da natureza, ele está endossando uma teoria de troca voluntária em relação aos bens privados. De modo mais geral, a ideia de vantagem mútua subjaz tanto à teoria de troca voluntária como à análise de Hume das convenções.³¹⁷

Percebe-se, portanto, que parte dos autores da literatura secundária que analisam a teoria política de David Hume atribui a ela um caráter contratualista, o qual pode ser visto por diferentes perspectivas. Gauthier e Whelan argumentam de modo similar mostrando que Hume rejeita as formulações clássicas da teoria do contrato social, não obstante, sugerem que sua descrição preserva, no essencial, pontos sustentados também pelo contratualismo hipotético. Por outro lado, Sugden interpreta a posição de Hume como contratualista a partir de um viés herdado por Buchanan, desenvolvendo uma analogia com noções de filosofia e economia políticas. Portanto, isto é um indício de que a caracterização contratualista da teoria política de Hume não é totalmente descabida, ainda que o próprio Hume tenha se notabilizado por ser um crítico da teoria do contrato social.

³¹⁵ SUGDEN, Robert. “Can a Humean Be a Contractarian?”. pg. 20. *“Na tentativa de resistir ao avanço do paternalismo suave, eu defendi uma concepção do mercado como uma instituição que é estruturada sobre a vantagem mútua (Sugden 2004; 2008). Eu tentei mostrar que o mercado pode facilitar a busca pela vantagem mútua caso os indivíduos ajam consistentemente de acordo com suas preferências ou não.”*

³¹⁶ Ibid. pg. 21. *“Minha linha de argumentação é contratualista no sentido de Buchanan: eu estou apelando para uma concepção de troca voluntária da economia e da política, ao invés de interpretar a escolha coletiva como uma função da maximização do bem-estar social.”*

³¹⁷ Ibid. pg. 21.

CONCLUSÃO

As conclusões deduzidas desta dissertação atestam a grande relevância contemporânea dos argumentos empregados por Hume em diversos ramos da filosofia moral, seja em temas relativos à metaética, ética normativa ou em filosofia política. Neste sentido, destaca-se, primeiramente, a influência do legado de Hume na discussão referente à natureza do fenômeno da motivação moral, isto é, a possibilidade de sermos motivados ou não de acordo com nossos juízos ou convicções morais. O argumento da motivação de Hume, apresentado na Seção 3, Parte 3, Livro 2 e na Seção 3, Parte 1, Livro 3 do *Tratado da Natureza Humana*, é majoritariamente interpretado por seus estudiosos como um argumento favorável ao internalismo moral, a saber, a posição que se compromete com a ideia de que nossas crenças e juízos morais são intrinsecamente motivacionais e sempre nos oferecem razões internas para agirmos de acordo com eles. Como procurei mostrar, muitos filósofos, inclusive, defendem que a natureza normativa, que é característica de todos os enunciados morais, baseia-se nesta propriedade essencialmente motivacional desta espécie de proferimentos. Em contrapartida, procurei mostrar também que alguns autores entendem que Hume pode ser interpretado como endossando a posição diametralmente oposta: o externalismo moral. Esta é a tese segundo a qual não existe qualquer conexão necessária entre nossos juízos e crenças morais e nossa motivação para agirmos em sua conformidade. De acordo com os autores que defendem esta posição, existem certos enunciados normativos que, simplesmente pelo fato de serem verdadeiros, nos oferecem razões exteriores ao nosso conjunto motivacional de desejos e sentimentos para nos motivar em direção à prática de certas ações e condutas. Muito embora a maioria dos autores considere que a teoria da motivação moral de Hume fortaleça a posição contemporânea do internalismo moral, procurei mostrar que existem controvérsias interpretativas acerca da real posição de Hume e se seu argumento não poderia ser compreendido como externalista.

Ademais, no tocante à natureza epistemológica e semântica de nossos juízos morais em geral, os argumentos de Hume são especialmente importantes neste tema da metaética, visto que sua posição é objeto de debate atual entre os denominados cognitivistas e não-cognitivistas. A tese não-cognitivista, como procurei mostrar, sustenta que nossos juízos morais não se referem a quaisquer fatos ou propriedades morais existentes, de maneira que não podem ser descritos como proposições que ergam pretensões de verdade sobre a realidade dos fatos. Ao invés disso, o propósito de nossos proferimentos de natureza moral seria somente veicular aos interlocutores certas impressões, emoções ou sentimentos subjetivos de

aprovação ou desaprovação. Hume é geralmente interpretado como um representante da posição não-cognitivista, a qual é denominada por “sentimentalismo” ou “emotivismo”. Entretanto, por outro lado, procurei também mostrar que diversos autores argumentam que a teoria de Hume invariavelmente o compromete com uma tese cognitivista, que, contrariamente à primeira, defende que nossos juízos morais possuem a função de descrever fatos e propriedades morais da realidade, o que implica que tais proposições morais podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas. O principal argumento dos cognitivistas diz respeito ao fato de Hume admitir ou deixar em aberto a possibilidade de existirem crenças capazes de originar desejos, sentimentos e emoções, de maneira que nossas deliberações morais não podem reduzir-se apenas a manifestações de nossos sentimentos, desejos e emoções subjetivas. Isto significa que oajuizamento moral depende invariavelmente de padrões objetivos de avaliação moral no que diz respeito a seus aspectos epistemológicos e semânticos.

No entanto, é a repercussão do pensamento de Hume, sobretudo no que concerne à teoria da justiça e à teoria política, que atrai atenção especial no debate contemporâneo. A noção de justiça enquanto uma convenção artificial fundada sobre o autointeresse dos indivíduos e a perspectiva de mútua vantagem, muito embora não seja uma concepção totalmente original, revela-se como uma ideia plausível e precisa para a explicação da forma como a interação social é estabelecida nas sociedades. Constata-se que esta argumentação de Hume já esboça e antecipa algumas noções básicas sobre certas formulações referentes ao construtivismo moral e político contemporâneo, cuja principal preocupação reside na explicação das condições pelas quais os indivíduos podem racionalmente deliberar e acordar para a criação de princípios básicos de moralidade e justiça. A tese de Hume que enuncia que a utilidade é a única justificativa para instituímos a convenção da justiça reflete uma noção muito contemporânea que é similar ao do contratualismo hipotético, como procurei mostrar nesta dissertação. Conforme pretendi ressaltar nesta dissertação, é importante notar a influência de Hume na discussão com seus contemporâneos. As críticas aos teóricos do contratualismo clássico e do jusnaturalismo (Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques-Rousseau) propostas por Hume reforçaram a necessidade de novas explicações sobre os princípios de justiça e a estruturação política das sociedades. Suas objeções influenciaram e motivaram, por exemplo, a tradição de filósofos morais utilitaristas dos séculos XVIII e XIX, tais como, por exemplo, Jeremy Bentham e John Stuart Mill, que procuraram assentar a moralidade e a política com base nas ideias de utilidade, vantagem e prazer, conceitos antecipados e amplamente empregados por Hume.

REFERÊNCIAS

- BAILLIE, James. *Hume on morality*. London and New York: Routledge, 2001.
- BARON, Marcia. Hume's noble lie: an account of his artificial virtues. *Canadian Journal of Philosophy*. vol. XII. no. 3, p. 539-555, 1981.
- BLACKBURN, Simon. *How to read Hume*. London: Granta, 2008.
- BOUCHER, David; KELLY, Paul. *The social contract from Hobbes to Rawls*. London and New York: Routledge, 2005.
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's place in moral philosophy*. New York: Peter Lang, 1989, 1992.
- COHON, Rachel. *Hume: moral and political philosophy*. Burlington: Ashgate Dartmouth, 2001.
- COHON, Rachel. Hume's difficulty with the virtue of honesty. *Hume Studies*, vol. XXIII, no. 1. p. 91-112, 1997.
- DARWALL, Stephen. Motive and obligation in Hume's ethics. *Nous*, vol. 27, no. 4. p. 415-448. 1993.
- DARWALL, Stephen. *The british moralists and the internal "ought": 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GAUTHIER, David. Artificial virtues and the sensible knave. *Hume Studies*, vol. XXIII, no. 2. p. 401-428, 1992.
- GAUTHIER, David. David Hume, contractarian. *The Philosophical Review*, vol. 88, no. 1. p. 3-38, 1979.
- GAUTHIER, David. Why contractarianism? In: *Contractarianism and rational choice*, Peter Vallentyne, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUME, David. *Da origem do governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

HUME, David. *Do contrato original*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla. 2009.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Edições 70: Lisboa, 2009.

KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LEMMENS, Willem. Reason and tradition in politics: David Hume's critique of the 'original contract'. *Ideas y Valores*. No. 108. 1998. Bogotá. p. 3-17.

LO, Norva. Is Hume inconsistent? – motivation and morals. In: PIGDEN, Charles. *Hume on motivation and virtue*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2009.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACKIE, J.L. *Hume's moral theory*. London New York: Routledge, 1980.

NADLER, Steven. *The Cambridge companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NORTON, David Fate. *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PINK, Thomas. *Free will: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

RUSSELL, Paul. *Freedom and moral sentiment. Hume's way of naturalizing responsibility*. New York, Oxford University Press, 1995.

SABL, Andrew. *Hume's politics: coordination and crisis in the history of England*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

SCHLICK, Moritz. *Problems of ethics*. New York: Prentice Hall, 1939.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Tradução: Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

SMITH, Michael. The Humean theory of motivation. *Mind*, New Series, Oxford: Oxford University Press, vol. 96, no. 381. p. 36-61, 1987.

SMITH, Michael. The motivation argument for non-cognitivism. In: PIGDEN, Charles. *Hume on motivation and virtue*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2009.

STEMMER, Peter. Contratualismo moral. Tradução: Marcelo de Araújo e Dario Teixeira. *Ethica*, Rio de Janeiro, v.9, n.1-2, p. 203-226, 2002.

STRAWSON, Galen. David Hume: objects and power. In: RUPERT, Read. *The new Hume debate*. London and New York: Routledge, 2000.

STRAWSON, Peter Frederick. *Freedom and resentment and other essays*. London and New York: Routledge, 1974.

STROUD, Barry. *Hume. The arguments of the philosophers*. London and New York: Routledge, 1981.

SUGDEN, Robert. Can a Humean be a contractarian? *RMM*, vol. 0, Perspectives in Moral Science. pp. 11-23. 2009.

TATE, Margaret Watkins. Obligation, justice and the will in Hume's moral philosophy. *Hume Studies*. vol. 31. no. 1. p. 93-122, 2005.

WHELAN, Frederick. Hume and contractarianism. *Polity*, Vol. 27, No. 2, 1994, pp. 201-224.

WILLIAMS, Bernard. Internal and external reasons. In: *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.