

# A ARTIFICIALIDADE DA JUSTIÇA EM HUME: O MOTIVO PARA AÇÃO JUSTA E OBRIGAÇÃO MORAL

ARTIFICIALITY OF JUSTICE IN HUME: THE MOTIVE TO JUST ACTION AND  
MORAL OBLIGATION

**Celina Alcantara Brod**

UFPEL

celinaabrod@gmail.com

**Resumo:** Alguns autores argumentam que Hume não consegue fornecer um motivo que torne o respeito pela propriedade uma ação virtuosa. O propósito deste artigo é demonstrar, a partir das teses de Hume, a relação entre o redirecionamento do autointeresse e o motivo que concede ao ato de seguir regras uma virtude e, portanto, uma obrigação moral. Porém, para que a realização dos atos de justiça, a normatividade das regras e a ideia de virtude sejam firmadas e suficientemente estáveis é necessário preencher certas lacunas. Este artigo irá considerar três pontos: (1) os argumentos elaborados por Hume para caracterizar a justiça como uma virtude artificial; (2) demonstrar que tal artificialidade não compromete os requisitos do modelo motivacional da teoria das virtudes humeana e (3) apontar os passos transitórios que vinculam e dão continuidade a ambas as virtudes, o que explica a adesão naturalizada do agente às convenções e a motivação necessária para um dever interno *adquirido*.

**Palavras-Chaves:** Virtude artificial, Justiça, Obrigação Moral, Autointeresse

**Abstract:** It has been objected that Hume is unable to provide a motive that makes the respect for property a virtuous action. The aim of this paper is to demonstrate, based on Hume's theses, the relationship between the redirection of self-interest and the motive that grants the act of complying with the rules of justice a virtue and, consequently, a moral obligation. However, to firmly establish the respect for justice, the normativity of rules and the idea of virtue, certain gaps need to be filled. This paper will consider three points: (1) the arguments developed by Hume to characterize justice as an artificial virtue; (2) demonstrate that artificiality does not compromise the requirements of the motivational virtue-based approach and (3) point out the transitional steps that link and sustain both virtues (natural and artificial), which explains the agent's naturalized association with conventions and the motivation needed for an *acquired* internal duty.

**Keywords:** Artificial virtue, justice, moral obligation, self-interest

## 1. Contextualizando o problema

Diferente de outros teóricos da modernidade, Hume não concedeu em sua investigação filosófica qualquer apelo metafísico, absoluto ou extraordinário para explicar tanto o fenômeno dos juízos morais como a origem da justiça. Alguns filósofos<sup>1</sup> trataram da moralidade e do dever a partir de critérios independentes ou de alguma espécie de reverência sublime pela lei moral, mas, como escreveu Foot, “Hume fala com uma voz diferente” (Foot, 1963, p. 67).<sup>2</sup> Seguindo sempre uma postura cientificista, amparada por estruturas filosóficas empiristas, Hume analisa e diseca o comportamento humano para encontrar as fontes da moralidade. A partir de seu método experimental, ele extrai de certa uniformidade das ações as considerações que *confirmam*<sup>3</sup> a prática da justiça. Suas conclusões explicam a forma como a sociedade moraliza e normativa as convenções que desenvolve. Sua tese mostra que os homens passam a atribuir juízos morais<sup>4</sup> à obediência das regras de justiça a partir de práticas sociais evoluídas ao longo do tempo, cujos resultados conduzem a uma maior adaptabilidade, organização e mutualismo.

Ao denominar a justiça uma virtude artificial, Hume quer mostrar que moralizamos as práticas que *nós mesmos* criamos. Enquanto as virtudes naturais operam imediatamente entre indivíduos, as virtudes artificiais operam mediante convenções que reconhecemos como úteis e benéficas. Como escreve Barry “o ato individual de justiça tende ao bem público somente dentro do contexto da instituição artificial da justiça” (Barry, 1989, p.

---

<sup>1</sup> Filósofos morais como Cudworth, sustentaram que a moralidade era algo que poderia ser conhecido, e que conceitos como honestidade, justiça e virtude possuíam naturezas reais e duradoras. As distinções morais eram reflexos de características imutáveis da realidade. Samuel Clarke, John Balguy e outros racionalistas sustentavam que a fundamentação da moralidade se encontra ou na Verdade ou na natureza das coisas ou nas Ideias Divinas, o que culminam na mesma coisa. Já Mandeville e Hobbes defendiam a ausência de um sentido moral e que as ações dos homens eram essencialmente parecidas pois todos eram motivados pelo autointeresse. Para maior detalhes ver: Norton, 1993.

<sup>2</sup> Nesta passagem Foot faz referência a Kant e Rousseau como exemplos de teóricos que sublimaram o dever moral.

<sup>3</sup> O presente artigo não irá discutir os elementos da teoria de Hume que conduzem a uma interpretação da obrigação em que a natureza humana seria a fonte de tal normatividade como apresenta Korsgaard em *The Sources of Normativity* (1996) Se há ou não razões para crer que a teoria das virtudes de Hume fundamenta uma teórica ética cuja fonte normativa é a natureza humana, esta é uma interpretação que precisa ela mesma ser justificada, pois Hume ressalta que seu objetivo é meramente explicativo. De todo modo, é plausível extrair das análises humeanas as explicações para como a normatividade e a autoridade do dever adquirem vigor e operam no agente psicológico.

<sup>4</sup> Ao descrever a construção das crenças morais, referentes a justiça e outras virtudes sociais, Hume afirma que, embora estas convenções sejam artificiais, não significa que elas sejam arbitrárias. O homem inventa a partir de sua disposição cooperativa esquemas de ação que produzem efeitos benéficos para a sociedade. “Quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quando tudo que proceda imediatamente de princípios originais sem intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrárias” (T 3.2.1.19).

151). Neste sentido, para Hume, não podemos falar de uma obrigação em ser justo que anteceda uma construção humana chamada justiça, do mesmo modo que não há razões para falar em horas ou minutos antes da demarcação de um tempo cronológico. Assim, a palavra artificial, no vocabulário de Hume, afirma que: é só a partir do estabelecimento de um artifício que conceitos como direitos, obrigação e propriedade fazem sentido.

Porém, o fator controverso da teoria desenvolvida pelo empirista, que alguns autores julgam paradoxal, está no motivo que ele atribui à ideia de virtude na obrigação moral em seguir regras, já que tal virtude é artificial. Segundo Darwall (1993, p. 419, 1995, p. 290), a teoria motivacional de Hume da vontade<sup>5</sup> apresenta certos enigmas e inconsistências em relação à obrigatoriedade moral e o conceito de virtude artificial. Na visão de Darwall (1995, p. 298), Hume compromete-se com um terceiro tipo de obrigação; a saber, obrigação por regras e com uma racionalidade prática em autorregular-se por elas. Apenas assim, sugere Darwall (1995, p. 298), Hume conseguiria evitar o raciocínio circular da vontade e explicar o caráter da pessoa justa. Contudo, para Garrett (2007, p. 275), mesmo que a obrigação por regras explique a atitude auto reguladora e a aceitação das regras como normas autoritativas, Hume oferece um motivo original distinto do sentido de dever como primeiro motivo virtuoso para o estabelecimento da justiça: o autointeresse. O autointeresse (motivo não moral) após seu respectivo redirecionamento sustentaria a teoria motivacional humeana. Na visão de Garrett (2007, p. 276) não é preciso desmembrar a virtude artificial da máxima indubitável<sup>6</sup> da teoria motivacional (“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” (T 3.2.1.7) e tampouco negar a existência de um motivo virtuoso para a ação justa. Contudo, o autointeresse *sozinho* é incapaz de explicar a adesão e aprovação moral das regras de justiça, muito menos a normatividade vinculada à obediência.

Para que a realização dos atos de justiça, a normatividade das regras e a ideia de virtude sejam firmadas e suficientemente estáveis é necessário preencher certas lacunas; objetivo *central* deste artigo. Uma destas lacunas é a compreensão da transição temporal e dual das virtudes naturais para as virtudes artificiais, ou seja, primeiro como uma relação indivíduo-indivíduo e posteriormente indivíduo-sociedade. A partir desse processo dual é

---

<sup>5</sup> Segunda a teoria da vontade de Hume a razão é incapaz de motivar a ação humana. Toda ação tem sua motivação vinculada a alguma paixão, a “razão sozinho é incapaz de gerar uma volição”. Isso implica em dizer que até mesmo a ação justa - o respeito pela propriedade alheia - precisa estar vinculado a algum impulso passional, um motivo que seja ele mesmo diferente do sentido de dever. (Ver T 2.3.3.4)

possível, então, compreender como virtude e vício são anexados à ideia de justiça e de que forma o agente estaria comprometido, através de uma obrigação moral, a observar as regras de justiça em sociedade.

O fator psicológico do tempo, os princípios associativos da imaginação, a repetição de ações coordenadas e a crença causal entre os fenômenos, tudo isso firmado através do hábito, constituem tanto a invenção artificial (criação de regras imparciais e simultaneamente autointeressadas) quanto sua respectiva autoridade. A internalização das regras e a moralização da justiça, através dos elementos citados acima, explicam a naturalização de tal obrigação.

Para demonstrar o processo de internalização das regras e garantir a coerência entre a teoria das virtudes de Hume e sua teoria de justiça este artigo será dividido em cinco seções. Na primeira seção, faço uma exposição da abordagem de Hume para explicar o fenômeno moral e o papel da causalidade na construção de nosso saber acerca da ação humana e dos sentimentos morais. Na segunda, relaciono os dois tipos de virtude – natural e artificial – com a questão da motivação. Na terceira, exponho os passos do surgimento da justiça como virtude artificial e a cadeia causal que proporciona o seu firmamento. Na quarta, apresento os principais argumentos de Stephen Darwall e Don Garrett para o problema da motivação em seguir regras e a teoria da virtude humeana. E, finalmente, na quinta seção, defendo meu argumento, em que apresento a transição das virtudes naturais a artificiais e o processo causal que viabiliza a motivação em seguir regras de justiça, e conseqüentemente, o reconhecimento do respeito a propriedade como um ato virtuoso.

Minha conclusão final é de que os elementos transicionais - os fenômenos transgeracionais, habituais e temporais que preenchem o processo do firmamento da justiça como uma virtude - são imprescindíveis para a compreensão dos argumentos de Hume. A motivação e a respectiva obrigação moral dos agentes de se autorregularem na obediência das regras acontece, justamente, mediante a força com a qual a causalidade opera na imaginação.

## 2. O fenômeno moral em Hume

Antes de entender a origem da justiça e o comprometimento moral do agente com esta virtude artificial é didaticamente necessário levar em consideração a postura anatomista<sup>7</sup> de Hume para tratar das nossas distinções morais. Pois, é partindo de uma compreensão do comportamento e as partes que movem a ação humana que Hume desenvolve sua explicação acerca da justiça e os motivos para sua obediência. O ponto de partida da tese de Hume é a seguinte pergunta: “Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável? (T 3.1.1.3) A intenção de Hume é descrever o mecanismo psicológico que envolve a atitude de aversão ou aprovação de determinadas classes de ações. A pergunta que ele busca responder, colocando de forma mais simples é: o que estamos fazendo quando utilizamos um discurso que avalia e julga as atitudes dos homens?

Segundo Hume, a condenação de uma ação ocorre não porque o sujeito que a realizou foi incapaz de raciocinar corretamente, isto é, não refletiu sobre a “diferença abstrata e racional entre o bem e o mal moral e a existência de uma adequação e inadequação naturais das coisas” (T 3.1.1.22), mas porque sua ação gerou algum efeito diferente da ação em si; um efeito louvável ou condenável. De acordo com sua tese das paixões, a disposição sentimental presente na mente do sujeito que executa a ação, é que é condenável. Hume, portanto, afirma que “a virtude se distingue pelo prazer, e o vício, pela dor, produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter” (T 3.1.1.11) Contrapondo-se à grande parte da tradição filosófica racionalista, Hume defende que o conteúdo do fato moral deriva da inevitável<sup>8</sup> apreciação que os homens sentem diante de

---

<sup>7</sup> O objetivo afirmado por Hume, no Tratado da Natureza Humana, é elaborar uma ciência do homem. Na investigação sobre os princípios que regem os assuntos morais Hume faz uma distinção entre o anatomista da moral e o pintor. O anatomista limita-se a investigar os fundamentos da moral, desenvolvendo uma teoria explicativa sobre o comportamento humano e a origem dos juízos avaliativos. Já o pintor é aquele que desenvolve os enunciados práticos e formula os deveres morais, isto é, os juízos éticos de primeira- ordem. Segundo Hume, o papel do anatomista é oferecer ao pintor os elementos necessários para que o último possa desenvolver uma moral prática “mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações” (T 3.3.6.6).

<sup>8</sup> Para Strawson a abordagem de Hume o torna o “arqui-naturalista” (Strawson, 2008, p. 13) na história da filosofia, ao mostrar que não nos cabe eleger ou renunciar “um comprometimento natural com toda a rede ou estrutura de atitudes, sentimentos e juízos humanos pessoais e morais” (Strawson, 2008, pp.51-52). O naturalismo não-reducionista de Hume neutraliza o cético moral dispensando contra-argumentos ou refutações, mas colocando o ponto de vista social do envolvimento involuntário. *Grosso modo*, isto significa dizer que não podemos evitar avaliações morais. Assim, Hume ressalta que: “a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações.” Ou seja, os homens possuem uma inclinação natural para aprovar ou reprovar ações diante do efeito, “a feeling or sense”, que sentem ao observá-las nos outros e em si (Ver Strawson, 2008b).

determinada ação. A razão, por outro lado, é incapaz de produzir a mesma realidade original das paixões.

Embora a moral não seja algo como um fato no mundo, ela ainda sim ocorre como um fenômeno valorativo – sujeito a correção – sobre ações no mundo. Ao apontar para a diferença entre *é* e *deve* (is/ought),<sup>9</sup> Hume apontava simultaneamente para a diferença entre “crenças sobre os objetos no mundo externo, em que todas derivam do raciocínio, e crenças sobre valores que derivam de nossos próprios sentimentos” (Radcliffe, 1997, p. 257). Neste sentido, o vício ou a virtude são respostas avaliativas que correspondem a algum padrão específico de expectativa sentimental; específico porque estas atitudes reativas não incidem quando testemunhamos uma ação que não envolva este mesmo padrão. Por exemplo, quando observamos alguém enchendo um copo com suco, ou uma pessoa respondendo a uma pergunta meramente informativa, nenhum fenômeno avaliativo reativo ocorre. Agora, quando observamos uma criança sendo maltratada, uma mulher sendo violentada ou um homem salvando a vida de outro, tais fenômenos, geralmente, suscitam um sentimento de aprovação ou reprovação derivados de um “contentamento ou mal-estar” (T 2.1.7.3). Hume afirma como máxima que “um objeto pode existir, sem, entretanto, estar em nenhum lugar” (T 1.4.5.10), uma reflexão moral é como um aroma ou sabor, “não pode estar situada nem a direita ou a esquerda de uma paixão”, ela coexiste com um objeto extenso.<sup>10</sup> É, portanto, destas impressões originais que surgem as diversas distinções entre vício e virtude.

Para Hume, nenhuma das relações filosóficas do entendimento são capazes de distinguir as ações, isto é, não é a quantidade, a causalidade, semelhança, intensidade e grau que nos fornecem a imagem *de errado*. As faculdades do entendimento nos fornecem *o falso*. Tanto encher um copo de suco e entregá-lo a alguém, torturar uma criança, ou salvar a vida de um homem fazem parte daquilo que chamamos de ações. Porém, o que permite com que cada uma delas seja contemplada de forma diferente não é razão e a conformidade com ela, e sim o efeito interno provocado pela ação cruel ou benevolente. Hume, portanto, afirma “que o vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto” (T

---

<sup>9</sup> A leitura de Radcliffe (1997) sobre a derivação do *deve* na tese de Hume é bastante pertinente. Segundo a autora, é evidente que, para o empirista, o “deve” contido na conclusão das premissas não pode ser resultado de uma inferência causal racional, afinal, as proposições normativas estão baseadas em sentimentos, não em fatos. Em outras palavras, as conclusões morais que possuem um “deve” resultam de crenças fundadas em sentimentos; crenças alinhavadas pela experiência (Radcliffe, 1997, pp. 257-258).

<sup>10</sup> As relações que unem um objeto extenso com uma qualidade/objeto sem lugar ou extensão é o que o tornam inseparáveis, a saber, “causalidade e contiguidade no momento de sua aparição.” Não importa qual é o efeito e qual é a causa, são sempre coexistentes. A mente influenciada por tais relações atribui aos objetos uma nova relação; conjunção espacial (T 1.4.5.12).

3.1.1.26), somente o localizamos quando nos deparamos “com um sentimento de desaprovção que se forma em nós contra essa ação” (T 3.1.2.26). Com base nessas afirmações, Hume enfraquece o papel da razão na descoberta das distinções morais e coloca nossos sentimentos como os responsáveis pelo fenômeno da moralidade.

A capacidade de comunicação das emoções, qualidade inerente ao homem, consegue convergir os sentimentos de aprovação e reprovação em uma espécie de senso moral, por isso, os homens tendem a julgar cruéis ou amáveis caracteres semelhantes. Consequentemente, a simpatia exercerá um papel central na teoria dos sentimentos desenvolvida por Hume. É a partir da simpatia que cada indivíduo pode ir além de si mesmo e compartilhar sensações de mal-estar ou de prazer e com isso corrigir sentimentos particulares tendenciosos. Neste sentido, a linguagem moral representa o resultado de casos particulares, porém corrigidos e condensados “na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens” (EPM 1.10). Como escreve Baier, “as palavras são gerais em seu significado e aprendemos a usar palavras, para permitir que nosso pensamento seja guiado por universais linguísticos” (Baier, 1991, p. 32). Ou seja, os termos que utilizamos para determinar o valor de uma ação não são particulares, eles pressupõem a correta e imparcial aplicação para casos gerais.

A linguagem, portanto, reflete a existência do universo moral compartilhado socialmente. Hume, assim, ressalta que se não houvesse tais distinções morais fundadas na constituição original da mente, as palavras louvável ou condenável “seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a nenhuma ideia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida para nós” (T 3.2.2.25). Embora uma parte considerável da tradição filosófica tenha privilegiado a capacidade racional, acreditando ser ela a responsável por nossa complexidade e sociabilidade civilizada, Hume mostra que nossos afetos com o *auxílio* da razão direcionam grande parte do nosso agir. As inferências conclusivas da investigação de Hume defendem que a esfera da ação humana implica em uma sabedoria prática sofisticada. Os homens são, portanto, seres dotados de uma racionalidade e comunicação emotiva altamente refinada e complexa.

### 3. Virtudes naturais e artificiais e a motivação

Todas as observações prévias serviram para explicar de que forma o fenômeno moral é entendido por Hume: vício e virtude derivam do sentimento de aprovação e reprovação na contemplação de um caráter nosso ou do outro. Fica evidente que o ato, nesse sentido, é apenas um signo ou “indicador de certos princípios da mente” (T 3.2.1.1). Consequentemente, o valor moral de uma determinada ação reside na motivação que a produziu; “a realização externa não tem nenhum mérito” (T 3.2.1.2). O raciocínio que subjaz tais postulados é claro: se não houvesse nada virtuoso antecedendo a ação, não haveria nada em nossa natureza psicológica que a consideraria virtuosa em primeiro lugar.

É por isso que, na apreciação de Hume, os sistemas éticos que extraem a virtude de uma ação a partir do sentido de dever contido nela, realizam um argumento circular; pois, afinal, o que é um dever? E por que determinada ação constitui uma obrigação moral?

No entanto, para Hume, quando reprovamos alguém nós estamos reprovando a ausência do sentimento adequado; nós censuramos a desconsideração do “motivo próprio dessa ação” (T 3.2.2.3), não a relação entre os objetos existentes na atitude externa. É por isso que condenamos um pai negligente, “se a afeição natural não fosse um dever, o cuidado com os filhos tampouco o seria” (T 3.2.2.5). Deste modo, dentro desta perspectiva naturalista, não há qualquer sentido em prescrever uma ação baseada em seu sentido de dever se não houver um motivo distinto que a torne obrigatória, pois é a natureza do motivo que invoca a obrigatoriedade.

É a partir destas conclusões, que Hume estabelece o seguinte princípio: “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” (T 3.2.1.4).

Uma vez demonstrado a característica natural da moralidade, Hume precisa explicar de que forma a justiça causa o sentimento de aprovação se ela mesma não é *imediatamente* objeto de prazer e, portanto, não possui (a princípio) uma motivação coexistente. E sem motivação como pode ser ela mesma uma virtude?

Hume defende que nem todas as virtudes são naturais, ou seja, nem todas estão presentes em nossa constituição primitiva, mas “produzem prazer e aprovação *mediante* um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade” (T 3.2.1.1), são, portanto, virtudes artificiais. A justiça, a fidelidade em cumprir promessas e a obediência ao governo são algumas delas. Enquanto as virtudes naturais produzem um efeito imediato na inter-relação com o outro, as virtudes artificiais tem seu efeito mediado

pelas práticas sociais em que o sujeito se encontra inserido. O bem das virtudes naturais resulta de cada ação particular, enquanto o bem das virtudes artificiais resulta das consequências geradas pela participação de todos na prática geral de sanções. Esta prática geral, uma convenção nas palavras de Hume, representa “um sentido geral do interesse comum, que todos os membros expressam mutuamente” (T 3.2.2.10). Uma vez que as regras de justiça estejam em vigor e proporcionem um arranjo imparcial em que todos atingidos pelas regras são beneficiados, as vantagens resultantes deste sistema de ação se tornam objeto de apreciação.<sup>11</sup>

Hume ressalta que a dor e o prazer, necessários para distinguir o bem e o mal moral, nem sempre são produzidos, em cada caso particular, por uma qualidade original e uma “constituição primitiva” (T 3.1.2.6). Na verdade, encontramos alguns princípios mais gerais para fundamentar as noções morais, isto porque, segundo Hume:

Como o número de nossos deveres é, por assim dizer, infinito, é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos. (T 3.1.2.6)

Na visão de Hardin, as virtudes artificiais “são as categorias de Hume para lidar com um problema fundamentalmente importante na psicologia de nossa aprovação dos arranjos institucionais” (Hardin, 2007, p. 45). Para ilustrar melhor o sentido de artificialidade, que Hume concede à justiça, podemos tomar como exemplo outra prática social, que se torna parâmetro e conseqüentemente o critério de algo: os dias da semana. Os setes dias e seus nomes próprios representam um artifício que criamos em função das necessidades humanas. Deste modo, só há sentido falar que alguém faltou um compromisso ao errar o dia, uma vez já existem os dias previamente estabelecidos. No entanto, não há algo que *naturalmente* separe os dias em blocos de sete e os nomeie de acordo. Só erramos um determinado dia porque existe um dia correto, artificialmente e coletivamente estabelecido. Da mesma forma que “deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens” (T 3.2.2.10) é uma obrigação porque existe uma regra de justiça prévia dentro de uma convenção estabelecida mutuamente.

---

<sup>11</sup> Para Hume, além do fato dos homens tornarem-se “sensíveis às infinitas vantagens” (T 3.2.2.9) da ordem pacífica que deriva da estabilidade dos bens externos, eles também “adquirem um novo gosto pelo convívio e pela conversação”. Todas essas características juntas se tornam objeto de interesse comum a todos. “sensíveis às infinitas vantagens” (T 3.2.2.9).

No entanto, Hume define como 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” (T 3.2.1.7). A máxima indubitável, associada ao princípio do primeiro motivo virtuoso, contempla sem dificuldade as virtudes naturais, o que já não parece ocorrer explicitamente com as artificiais. Hume precisa explicar, no caso das virtudes artificiais, o sentimento que fornece a motivação para ação dos agentes. Se os homens elogiam as ações justas e condenam as ações injustas, por que a justiça não é uma virtude natural afinal? Tentaremos responder tais questões na próxima parte.

#### 4. Inventando a justiça

Boa parte do debate acerca da justiça, desde Platão, se impõe por perspectivas perfeccionistas e essencialistas, ao passo que Hume postula que a justiça é um artefato, criado para atender as necessidades humanas e proporcionar a vida cooperativa e coordenada em sociedade. Enquanto Locke enxerga o respeito à propriedade como uma obrigação moral, garantida por uma lei natural inscrita nos homens, Hume considera que o respeito pela propriedade existe mediante uma convenção expressa entre homens que é fixada pela repetida experiência. A tese política e moral evolutiva<sup>12</sup> de Hume consegue, segundo Hardin, “fornecer-nos uma explicação do porque nós, psicologicamente aprovamos o governo, o direito e outras instituições de ordem social” (Hardin, 2007, p. 54). Pode-se concluir que estas invenções são, para Hume, condição de possibilidade da sobrevivência e convivência pacífica dos homens, e que estes artifícios resultam de uma estrutura rudimentar naturalmente partilhada, logo, não haveria por que olhar com descrédito nossa capacidade inventiva.

Segundo Hume, “todos os homens compreendem a necessidade da justiça para manutenção da paz e da ordem, e todos compreendem a necessidade da paz e da ordem para conservação da sociedade” (T 3.2.2.10). Para Taylor, a teoria político-social humeana mostra que a combinação de nossos sentimentos e artifícios culmina em “concepções compartilháveis de bem-comum que, de fato, estruturam a forma como engajamos na prática da avaliação moral, isto é, a avaliação do caráter” (Taylor, 1998, p. 9). Portanto, natural e

---

<sup>12</sup> O sentido evolutivo usado aqui compreende a perspectiva temporal que Hume possui acerca do desenvolvimento das sociedades. Isto significa que Hume avalia os alcances sociais das capacidades cognitivas e emotivas do ser humano, mostrando como tais capacidades direcionam os afetos na invenção de artifícios institucionais que permitem uma maior adaptabilidade, mutualismo e cooperação. Em nenhum momento o conceito está sendo aplicado como darwinismo social, ou seja, a noção de que existe uma luta pela sobrevivência em que os mais bem sucedidos devem predominar e dominar outros indivíduos.

artificial são concepções que interseccionam a vida do homem e formam um conjunto interdependente de valores cuja criação é resultado de ações em direção a vantagens mútuas<sup>13</sup> e evolutivas.<sup>14</sup> Hume argumenta que a sobrevivência dos homens requer, em função das características biológicas vulneráveis, a vida em sociedade, pois a convivência social permite a maximização dos interesses e a diminuição dos riscos existentes. Logo, a inevitabilidade das circunstâncias externas junto com os aspectos da natureza humana (fragilidade, carências, apetite natural entre os sexos e aspectos psicológicos) conduzem o homem à vida social.

Entretanto, nossa afeição parcial com aqueles que nos relacionamos resulta em contrariedade de paixões, que vinculada à escassez de bens dá ao egoísmo “oportunidade de se exercer” (T 3.2.2.7). Assim, a justiça, ou seja, “o remédio não vem da natureza, mas do artifício; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece no juízo e no entendimento “para o que há de irregular e inconveniente nos afetos” (T 3.2.2.9). Em síntese, as regras de justiça resultam de ações estratégicas coletivas para resolver dois problemas: a escassez de bens e nossa benevolência limitada. Ao destacar o homem como ser inventivo, Hume aponta para o fato de que nossa razão instrumental aliada a fins passionais e virtudes naturais, não somente cria artefatos materiais, mas também artefatos imaginários, neste caso; justiça, fidelidade, cumprimento de promessas,<sup>15</sup> obediência ao governo e obrigações morais para com eles. Diferente do pacto social hobbesiano, em que as paixões naturais dos homens são restritas por uma autoridade de “poder visível” (Hobbes, 2014, p. 138) via artifício racional, em Hume os indivíduos atravessam uma “transformação cultural dos instintos” (Taylor, 1998, p. 6) que explica nosso sentido de moralidade social. Além de ignorar o processo evolutivo, Hobbes “negligência os casos das pequenas sociedades” (Hardin, 2007, p. 153), que funcionam ausentes de governo e se organizam através de intercâmbios autointeressados baseados na confiança e no monitoramento mútuo.

Para mostrar o sentido de artificialidade, presente na virtude da ação justa, Hume começa sua tese de forma negativa. Ele descarta possíveis candidatos que poderiam servir

---

<sup>13</sup> Hume reforça que o sentido de convenção neste caso não é o mesmo de uma promessa. Pois as promessas dependem das convenções. O comportamento adequado resulta do interesse comum expresso mutuamente, “as ações de cada um de nós reportam-se às dos outros e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado” (T 3.2.2.10). Para ilustrar o sentido de convenção, Hume usa a metáfora de dois homens que remam um barco, “fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro” (T 3.2.2.10).

<sup>14</sup> Cabe lembrar que Hume distingue com frequência civilizações bárbaras de civilizadas. E é justamente a capacidade de associação do homem via convenções e mutualismo que aumentam suas chances de sobrevivência.

<sup>15</sup> Hardin (2007, p. 53) aponta para uma diferença importante, que nem todas virtudes artificiais são políticas, como a manutenção de promessas, embora todas as virtudes políticas sejam artificiais.

de motivos originais da honestidade.<sup>16</sup> Para tal, Hume elege qualidades que talvez explicassem o sentimento adequado da ação justa. Hume pretende, na verdade, mostrar a insuficiência de cada uma delas. Suas conclusões revelam que nem o amor próprio,<sup>17</sup> a consideração pelo interesse público<sup>18</sup> ou amor à humanidade<sup>19</sup> (benevolência) podem ser considerados os motivos da ação justa. Para Hume, nenhum destes motivos é estável e fixo o suficiente para “afetar a generalidade dos homens” (T 3.2.1.11) e garantir o exercício da justiça.

Em seguida Hume afirma: “não temos *naturalmente* nenhum motivo real ou universal para observar as leis de equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância” (T 3.2.1.17). Porém, em seguida Hume assegura novamente que “nenhuma ação pode ser louvável ou condenável sem motivos ou paixões que as impulsionem e sejam distintos desse sentido de moralidade” (T 3.2.2.18). São justamente estas passagens que demarcam a justiça como virtude artificial e levam a interpretações de que a moralização do ato justo e sua obrigatoriedade seriam um raciocínio paradoxal na teoria da ação de Hume.

Assim sendo, teríamos que aceitar que a justiça não passa de uma mentira nobre (Baron, 1982), e teríamos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo *antes artificialmente, embora necessariamente*, da educação e das convenções humanas” (T 3.2.1.17). Como Hume, neste caso, resolve a lacuna entre motivação

---

<sup>16</sup> Hume utiliza o intercala o termo justiça com honestidade. Ambos estão ligados à adesão às regras de justiça.

<sup>17</sup> Cabe ressaltar que ao falar do amor próprio Hume acrescenta que este quando “age livremente em vez de nos levar a ações honestas, é fonte de toda injustiça e violência; e ninguém pode corrigir esses vícios sem corrigir e restringir os movimentos *naturais* desse apetite” (T 3.2.1.10). Tanto a palavra livremente quanta a palavra natural apontam para o amor próprio (autointeresse) ainda ausente do redirecionamento proporcionado pela convenção estabelecida e regulação da conduta por regras de justiça. O autointeresse anterior ao surgimento da convenção de justiça não é restringido pelas regras de justiça, tornando-o meramente um ímpeto cego, ou seja, apenas uma obrigação natural. É justamente o surgimento das convenções que tornam o autointeresse uma obrigação moral. Pois será do meu interesse as regras que restringem meu autointeresse e o autointeresse alheio.

<sup>18</sup> Hume fornece três premissas em apoio a esta afirmação: “(i) O interesse público não é naturalmente [ou seja, não artificialmente] anexado à observação das regras de justiça, mas só está ligado a ela, após uma convenção artificial para o estabelecimento dessas regras (ii) Se supusermos que o empréstimo foi sigiloso, e que é do interesse do restituidor que o empréstimo seja restituído da mesma maneira (por exemplo, se quer ocultar sua riqueza), nesse caso não há mais exemplaridade, e o público não tem mais interesse pelas ações do prestatário; entretanto, suponho que nenhum moralista iria afirmar que isso elimina o dever ou a obrigação. (iii) os homens, em seu comportamento cotidiano, não pensam em algo tão distante quanto o interesse público quando pagam a seus credores, cumprem suas promessas e se abstêm de roubar, saquear ou cometer qualquer injustiça” (T 3.2.1.11).

<sup>19</sup> Hume defende que não existe “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” (T 3.2.1.11).

da ação justa e a ideia de virtude?<sup>20</sup> O que está presente no caráter daquele que restitui um empréstimo? “Certamente não está na ação externa” (T 3.2.1.9), diz Hume. Em que consiste essa honestidade? Para que a teoria da justiça de Hume não seja controversa, é preciso encontrar os motivos “que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou deformidade morais” (T 3.2.2.1). Na próxima parte, os argumentos de Darwall e Garrett, que abordam tal controvérsia, serão explorados assim como as diferentes respostas para as perguntas acima.

## 5. Darwall e Garrett e o argumento circular

Se uma ação só pode ter seu mérito (ser considerada virtuosa) a partir de seu motivo, e a princípio não há qualquer motivo *natural* aparente para sermos justos, como então anexamos a ideia de vício e virtude à justiça? Resumidamente, segundo Darwall, a seguinte afirmação de Hume: (i) não há aparentemente nenhum motivo real ou universal para observar as leis de justiça, junto com a observação: (ii) nenhuma ação pode ser virtuosa se não for produzida por algo distinto do sentido de dever, tornam a justiça uma questão “paradoxal” (Darwall, 1993, p. 419). Darwall, então, buscando equacionar estas duas afirmações de Hume, defende que o caráter moral responsável pela atribuição da ideia de virtude estaria

Na disposição da pessoa justa em se envolver em uma forma de raciocínio prático substancialmente diferente de qualquer tipo contemplado pela teoria oficial da vontade, a saber, regular sua conduta por regras que o agente considera autoritativas (Darwall, 1993, p. 440).

A disposição para autorregular-se, que Darwall aponta como qualidade presente na pessoa justa, embora solucionasse o paradoxo, não poderia contemplar a teoria oficial da vontade de Hume.<sup>21</sup> Pois, segundo Darwall, o empirista sugere em algumas passagens que

<sup>20</sup> Sayre-McCord (2016, p. 439) elabora um simples exemplo para ilustrar o problema da circularidade em Hume e para mostrar os problemas de tomarmos a ideia do sentido de dever como motivação: “O problema é muito parecido com o que eu enfrentaria se meu único desejo fosse satisfazer os desejos de minha amada enquanto seu único desejo era realizar os meus. Sem mais nada para continuar, ainda não teria motivo para fazer algo em particular. Para eu ter um motivo para fazer alguma coisa, minha amada precisa ter algum desejo que não se refira exclusivamente ao meu desejo de satisfazer seus desejos (ou, pelo menos, tenho que pensar que ela tem esse desejo) é necessário é algum desejo dela (que eu possa agir para satisfazer) que não seja um desejo de satisfazer meu desejo de satisfazer o dela”

<sup>21</sup> A teoria da vontade é desenvolvida principalmente na segunda parte do livro 2 do *Tratado*. Hume endossa a tese de que, a razão “não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade”(T 2.3.3.1) Para ele, a vontade é o efeito que sentimos diante de uma paixão; um movimento que geramos em nosso corpo toda vez que tendemos a algum fim. Os sentimentos morais influenciam nossa conduta justamente porque estão relacionados ao bem e o mal, já a razão lida apenas com o verdadeiro e o falso da esfera teórica e por isso é totalmente passiva na produção da vontade. Na esfera prática a razão assume um papel subordinado às paixões.

é a partir da perspectiva de sentir dor ou prazer que “somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação” (T 2.3.3.3). Porém, a pessoa justa, na visão de Darwall, não se abstém de bens alheios baseada em perspectiva de prazer, mas em “razões conclusivas” (Darwall, 1993, p. 422) independentes, que não teriam como ser objeto da vontade na teoria de Hume.<sup>22</sup> Ademais, é consenso que Hume apela para um sentimentalismo e destitui a razão de qualquer função motivadora. Por isso, a disposição da pessoa justa defendida por Darwall não se encaixa nos princípios da teoria das virtudes.

A teoria da ação de Hume poderia endossar a disposição da pessoa justa de Darwall, *se e somente se*, o termo raciocínio prático fosse tomado em outro sentido. Afinal, uma razão capaz de oferecer *sozinha* normas autoritativas e conteúdo motivacional para a ação é uma concepção *kantiana* de razão prática. Radcliffe, por outro lado, defende que esta não é e nem deve ser a única forma de caracterizar a razão prática. Segundo Radcliffe, se recusarmos tal exclusividade é possível falar em uma razão prática *humeana*. Neste caso, raciocínio prático teria de ser entendido a partir de uma função instrumental da razão, aliada a inferências normativas baseadas em sentimentos prévios. Neste caso, o requerimento interno para a motivação “inicia com um desejo, produz uma crença meio-fim, e desemboca em um novo desejo” (Radcliffe, 1997, p. 266). Caso o raciocínio prático fosse considerado nestes termos, a disposição da pessoa justa de Darwall se aproximaria da tese de Hume. Todavia, como Darwall mesmo reforça, a disposição da pessoa justa é “uma forma de raciocínio prático substancialmente diferente de qualquer tipo contemplado pela teoria oficial da vontade” (Darwall, 1993 p. 440). De um jeito ou de outro, mesmo que concedêssemos uma flexibilização da concepção de razão prática, ainda precisaríamos explicar a qualidade da motivação do agente para regular sua conduta por regras.

Darwall argumenta que todo agente que considera as regras de justiça como autoritativas possui “razões conclusivas, para não tomar a propriedade de outros, manter as suas promessas e assim por diante” (Darwall, 1993 p. 422). Ao contrário dos outros motivos<sup>23</sup> que vinculam ações a ideia de virtude ou vício, no caso da justiça, tal motivo seria “uma espécie de ato” (Darwall, 1993, p. 431), sugere Darwall. Neste sentido, a justiça seria um

---

<sup>22</sup> Darwall argumenta que Hume mantém uma ideia tradicional hedonista e egoísta; de que a vontade invariavelmente busca o bem. Garrett contra este argumento cita a passagem em que Hume elenca outros motivos para ações distintos da dor e do prazer. Dor e prazer seriam a *principal* fonte da ação humana, mas não a única (Ver Garrett, 2007, pp. 273-274).

<sup>23</sup> Garrett (2007, p. 257) destaca que o escopo do termo motivo em Hume é amplo, e cobre diversos aspectos do comportamento humano, tais como: traços de caráter, habilidades, disposição, paixões e desejos.

caso excepcional, em que o ato justo é obrigatório moralmente, independentemente de um vínculo com um princípio virtuoso. O sujeito que se abstém de um ato injusto o faz, para Darwall, a partir de uma deliberação racional prática exigida pelas regras de justiça, ou seja, ele “delibera baseado em algo diferente do seu próprio bem” (Darwall, 1993, p. 426). Assim, a justiça não estaria relacionada a algum desejo ou disposição emocional transcrita na ação. Porém, tal conclusão não tem lugar algum na máxima indubitável de Hume<sup>24</sup>.

Além da disposição racional para o agir justo, Darwall também sustenta que Hume se compromete com um tipo de obrigação distinto das obrigações morais ou naturais. A obrigação moral (sentimento de aprovação) e a obrigação natural (motivo do auto-interesse) independem de convenção para exercerem seus efeitos nas percepções dos homens, logo a obrigatoriedade de seguir regras, uma exigência possível apenas pós convenção deve ser um conceito distinto. Um que representa a aceitação das normas fixas que agentes reconhecem internamente como autoritativas e auto-restritivas. Darwall assim argumenta que se o sentimento de aprovação ou reprovação moral, dentro da teoria de Hume, ocorre sem que qualquer convenção tenha sido estabelecida, por que haveria de ser diferente com a qualidade em ser justo? Segundo ele, “mesmo que a única coisa que o senso moral reprovasse fosse a violação das regras da justiça, isto não torna necessário explicar as origens convencionais da justiça para explicar a ideia de obrigação moral” (Darwall, 1993, p. 399). Além disso, Darwall acrescenta que Hutcheson não havia dado qualquer função para a convenção ao discorrer sobre obrigação natural e moral, ideias que Hume tomou emprestado. Darwall, portanto, conclui que este tipo de exigência prescritiva possível pós-convenção é a obrigação de regras: “porque é o único caso em que o estado motivacional de regulação por regra é apoiado por convenções mutuamente vantajosas” (Darwall, 1993, p. 426).

Contra-pondo-se a Darwall, a resposta de Garrett para o aparente hiato entre a obrigação moral e a virtude artificial é capaz de reconciliar a teoria da justiça com os requisitos da máxima indubitável da teoria das virtudes. Garrett defende que “Hume consegue, deveria e identifica sim um motivo” (Garrett, 2007, p. 259) para a virtude da justiça. No artigo *The First Motive to Justice: Hume’s Circle Argument Squared*, Garrett elabora os argumentos de Hume que estabelecem a disposição em seguir regras como motivo para a ação justa, sem que isto implique em alguma forma de raciocínio prático.

Quando Hume fala em não haver um motivo para observação das regras de justiça, está mostrando inicialmente que não há um motivo natural ou “afeto da mente humana” (T

2.2.2.13) com “força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e tornar os homens bons membros da sociedade” (T 3.2.2.13). Para Hume, como vimos, esta é uma disposição que surge a partir das convenções e práticas sociais. Como se percebe, o empirista distancia-se enormemente de Hutcheson ao elaborar sua teoria da justiça. Enquanto seu antecessor contemplou a consideração pela sociedade civil como um dos alcances da benevolência, Hume mostrou que não há nada na natureza humana que *originalmente* sustente uma consideração pelas regras de justiça. Em outras palavras, deve haver um redirecionamento do autointeresse, uma “alteração de sua direção” (T 3.2.2.13). ou aquilo que Taylor chama, como vimos antes, de transformação cultural dos instintos via práticas sociais.

Garrett, portanto, sustenta que a disposição em seguir regras seria o “novo motivo que surge” (T 3.2.2.24) pela instituição da convenção e o autointeresse o primeiro princípio natural para o estabelecimento da justiça. Na interpretação de Garrett, diferente de Darwall, Hume não precisa apelar para algo diferente de sua doutrina usual do prazer e da dor. Segundo ele, Hume pode explicar facilmente como podemos estar motivados a aderir a regras ao considerá-las melhor, dentro de um esquema geral de ação, do que qualquer outro tipo de conduta. Garret afirma que:

Tal crença combinado com o que ele (Hume) chama de ‘desejo calmo’ pelo prazer e aversão a dor cria naturalmente um desejo de aderir uniformemente – um desejo que é, portanto, causado diretamente pelas perspectivas de prazer e dor. Este desejo pode, por sua vez e se tudo correr bem, motivar alguém a agir consistentemente de acordo com essas regras, apesar da potencial força motivadora de prazeres prospectivos e dores associadas a ações particulares (Garrett, 2007, p. 274).

Além disso, a adesão às regras é provocada inicialmente pela desagradável sensação de dano aos próprios interesses dos homens, que se resume a “gozar pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte” (T 3.2.2.9). A regularidade da estabilidade das posses, viável através desta desejável e desejada nova política, produz o sentimento de aprovação e conseqüentemente a “desagradável desaprovação moral que resultará da falta de seu desempenho” (Garrett, 2007, p. 264). É possível exemplificar e defender o raciocínio de Hume com o seguinte exemplo: quando homens se encontram em situação de isolamento a espera de resgate, decidem por acordo *autointeressado* racionar o alimento para aumentar suas chances de sobrevivência. Certamente aquele que ceder a seu movimento cego e impetuoso e quebrar tal acordo será moralmente desaprovado pelo grupo.

Logo, é requisito de um bom membro da sociedade o exercício da prudência que em Hume se dá através da “paixão calma” ou “firmeza de caráter”. Não ceder ao imediatismo.

Além de mostrar um vínculo conativo com a ação justa, Garrett argumenta que Hume não precisa comprometer-se com um terceiro tipo de obrigação, pois sua tese é capaz de explicar tanto a autoridade das regras como a força motivadora delas sem precisar de um terceiro conceito. Eis o que Garrett diz acerca disso:

A autoridade das regras de justiça se origina em seu poder de inspirar o desejo de agir de acordo com os elas - um poder que é então regularmente aprovado, primeiro de um ponto de vista interessado e depois também do ponto de vista moral (Garrett, 2007, p. 275).

Assim, a obrigação do agente em agir de forma justa é “tanto interessada e moral, mas é ininteligível sem convenções de propriedade” (Garrett, 2007, p. 275), ou seja, torna-se apenas uma nova obrigação. Em síntese, na leitura de Garrett, o primeiro motivo virtuoso, que surge pós-convenção e assegura o mérito da ação justa, é o *desejo* de regular-se por regras. Já o princípio original não moral (distinto do sentido de dever), que é capaz de produzir a restrição “do livre exercício do egoísmo” (T 3.2.2.24) é o autointeresse. Para Taylor, embora haja algumas complexidades acerca da questão da motivação, “a explicação de Hume é um tanto direta: o autointeresse nos motiva a estabelecer e seguir convenções de justiça” (Taylor, 1998, p. 5). As inúmeras e complexas paixões dos homens representam um tipo de comunicação, e como sustenta Taylor, “elas viabilizam nossa participação em um mundo de valores que é instanciado historicamente e socialmente” (Taylor, 1998, p. 11). Quando desaprovamos moralmente alguém que não seguiu as regras desaprovamos a ausência do seu desejo em segui-las, supomos que naquela situação tal pessoa deveria ser influenciada pelo motivo apropriado. Ou seja, uma paixão calma.

Levando em consideração os argumentos apresentados, é possível afirmar que o princípio do primeiro motivo virtuoso<sup>25</sup> e a máxima indubitável podem sim ser harmonizados e perder a aparência paradoxal. Entretanto, ainda falta a explicação dos elementos presentes no processo que ocorre entre o autointeresse e a adesão motivada a regras.

---

<sup>25</sup> “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.”

## 6. A transição de natural a artificial

Para falar de justiça, obrigação e conseqüentemente moralização do justo Hume exemplifica diversas vezes um estado pré-convencional e outro pós-convencional. Por isso, as conclusões do empirista sobre nossa moralidade social, virtudes artificiais e regras de justiça serão melhores compreendidas se o elemento temporal e as adaptações contíguas e contínuas forem consideradas. A experiência repetida, os efeitos do hábito e a causalidade epistemológica, presente tanto no conhecimento das questões de fato como na moral, são elementos que criam uma chave de leitura importante para acomodar a motivação e as virtudes artificiais. Afinal, a regularidade com qual as ideais se conectam na imaginação e, aliada ao hábito dos homens, influencia fortemente o sentimento de expectativa.

É justamente no hiato entre as regras de justiça e obrigações que o elemento qualitativo do tempo e o princípio de associação de ideias, junto com uma perspectiva bifásica do estabelecimento da justiça, são críticos para entender como a artificialidade pode motivar. Um processo que ocorre de forma distinta, não diretamente, mas gradualmente. A teoria da justiça de Hume pode ser entendida como uma tese explicativa de como o homem faz a transição de um estado inculto para um estado culto, em que o autointeresse é restrinvido e a simpatia estendida com a finalidade de atingir bons resultados e ordem social.

Os elementos temporais, contíguos e contínuos presentes no redirecionamento do autointeresse e naturalização da justiça podem ser organizados da seguinte forma: (1) circunstâncias da justiça e atitudes estratégicas (2) processo de interação pequena escala e grande escala (3) sucessão no tempo, ações repetidas e efeitos, (4) redirecionamento da obrigação natural, (5) internalização das regras, (6) moralização das convenções humanas e (7) reforço pela educação e política.

As relações, enquanto simples e em pequena escala, isto é, indivíduo-indivíduo, possuem a estrutura das virtudes naturais como valores compartilháveis, cujos efeitos são imediatos. Hume afirma como “princípio primeiro e original da sociedade humana” (T 3.2.2.4) a união entre os sexos seguido das proles, que formam ao longo do tempo “uma sociedade mais numerosa” (T 3.2.2.4). Esta relação inicial é o ponto de partida da moralidade, “a educação da simpatia inicia nos confins mais estreitos de nossa família ou círculo tribal” (Taylor, 1998, p. 14). No estado pré-convencional estão “as nossas ideias naturais não cultivadas de moralidade” (Hume, 1963, p. 33), nesta primeira fase social a parcialidade e os afetos próximos influem sobre as noções de vício e virtude e “conformam-se de preferência com esta parcialidade” (Hume, 1963, p. 33). Nas interações de grande escala

(sociedades mais complexas), há uma relação entre indivíduo-sociedade, neste segundo estágio as práticas sociais ampliam o alcance da nossa moralidade e proporcionam o sentimento de aprovação diante daqueles que se auto-regulam por regras fixas e invioláveis. É apenas no estado pós-convencional que a “noção de injúria ou injustiça implica em imoralidade ou vício cometida contra terceiro” (Hume, 1963, p. 31). Assim, diante das relações mais complexas o estabelecimento de instituições formais para assegurar regras de justiça é o primeiro passo em direção à ordem. O benefício resultante das normas gerais, que inclui tanto imparcialidade como vantagem-mútua, dá origem a novas virtudes e estabelece novas expectativas sentimentais e um novo padrão de comportamento.

O hábito exerce aqui um papel fundamental, a influência de seus efeitos na imaginação dos homens, isto é, a facilidade para realizar uma ação e inclinação para fazê-la, torna a restrição dos apetites naturais algo habitual. “Nada faz um sentimento ter sobre nós maior influência, e nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado, que o costume” (T 3.2.10.4) Segundo Hume “com base nesses dois efeitos, podemos explicar todos os outros, por mais extraordinários que sejam” (T 2.3.5.1). Nesse sentido é que Hume afirma que: “quando algo nos agrada de determinada maneira dizemos que é virtuosa, e quando o descuido ou não realização dessa ação nos desagradam de forma semelhante, dizemos que temos *obrigação* de realizá-la” (T 3.2.5.4). Consequentemente, o processo experimental psicológico dos homens, como escreve Norton, faz com que nós “tenhamos expectativa de que o comportamento se conforme a este padrão, e quando nossas expectativas são frustradas nós respondemos com sentimentos de reprovação ou culpa” (Norton, 2006, p. 169). Strawson retoma essa mesma perspectiva naturalista para abordar a responsabilidade em seu texto *Liberdade e Ressentimento*. Segundo a reflexão de Strawson, somos seres psicológicos que temos expectativas sentimentais vinculadas a outros seres e esperamos que eles doseem sua esfera egoísta em diversos casos. Nossas práticas sociais, portanto, “não meramente exploram nossa natureza, elas a expressam” (Strawson, 2008, p. 27). Quando os sujeitos criam privilégios morais para si não conferimos a eles qualquer irracionalidade, mas a ausência de determinada disposição virtuosa, uma disposição sentimental em que as paixões calmas vigoram e restringem a afeição parcial.

Darwall, em sua obra *The Second-Person Standpoint* endossa nossa psicologia e rede de atitudes naturais para justificar a possibilidade de responsabilização e a autoridade para fazer demandas morais. Concordando com Hume e Strawson, Darwall afirma que “atitudes morais reativas, portanto, pressupõem a autoridade para demandar e responsabilizar o outro em cumprir obrigações morais” (Darwall, 1946, p. 17). Assim a comunidade

moral irá culpar aquele que desobedece às regras, pois tal sujeito foi incapaz de restringir seu autointeresse. Em termos humeanos, o membro desta comunidade, ao ceder ao desejo mais imediato e sua preferência temporal, dispensando uma paixão mais calma, foi neste caso vicioso.

Todo este esquema geral de conduta, baseado em regras, ganha “força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão” (T3.2.2.10). É justamente por isso que Hume concebe a justiça como uma virtude artificial e o motivo para o seu mérito como uma ideia *anexada*. O anexo ocorre, isto é, a devida conformidade, a partir da combinação entre impulsos originários e as soluções que os homens criam para coordenar a vida em sociedade. Ao tomar a teoria humeana de forma panorâmica, levando em consideração a crítica negativa que ele faz quanto à razão e sua capacidade de criar nossas conexões e crenças mais fundamentais, tal crítica se estende por todos os assuntos humanos. O hábito não apenas conecta antecipadamente causa e efeito possibilitando previsões em relação à natureza, ele também garante a naturalização dos efeitos normativos que as convenções acordadas têm sobre nossa psicologia moral.

Na epistemologia, tanto a necessidade como a causalidade são crenças básicas fundamentadas na observação contínua e regular da relação de objetos semelhantes. Para entender a obrigação moral dentro da artificialidade da justiça, os mesmos princípios associativos entram em ação. A justiça seria, portanto, uma virtude artificial cuja crença na inviolabilidade das regras é formada e internalizada a partir da observação constante das relações causais que viabilizam o resultado benéfico. Mas, disso não se segue qualquer arbitrariedade; na ciência o fato de crermos na uniformidade da natureza e na conexão necessária entre objetos não torna o conhecimento gerado inválido. A experiência, junto com nossas disposições naturais humanas, constrói não apenas conhecimento sobre questões de fato no mundo, transformando-os em regras gerais, mas constrói também regras de justiça que possibilitam a organização da vida em sociedade. Os termos como obediência, autoridade, obrigação, direito, propriedade são o resultado da articulação epistemológica das ações humanas aliadas a seus respectivos valores morais.

Assim como a repetição torna um saber naturalizado, como as relações de causa e efeito entre objetos, donde extraímos o conhecimento, ela também atua na formação do caráter dos agentes dentro do esquema geral que estes habitam e faz com que a artificialidade da justiça seja naturalizada e moralizada. Hume compara o processo das regras com

o da linguagem, que “de maneira semelhante se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa” (T 3.2.2.10). Além disso, a artificialidade depende de nossas disposições naturais, psicologia utilitarista, autointeresse, benevolência e empatia. Em outras palavras, as práticas sociais são extensões de nossas virtudes naturais, que adquirem uma sensibilidade para moralidade social, cujo redirecionamento ocorre através de artifícios. As convenções  $\delta$ ;  $\delta$  não são estáticas, elas ganham modificações ao longo do tempo a partir de novas observações e interações, assim como nosso conhecimento a respeito de fatos no mundo.

Hume, portanto, afirma que o sentido de dever e da obrigação podem ser motivação de uma ação justa para um homem em seu “estado de civilização, quando formado segunda certa disciplina e educação” e em seguida ele completa “mas, em sua condição rude e mais natural, essa resposta seria rejeitada como completamente ininteligível e sofisticada.” (T 3.2.1.9) E por civilizado tomamos um estado em que a paixão interessada foi controlada por esta mesma paixão, “mediante mudança de direção” (Hume, 1963, p. 35). Hume, portanto, mostra que a fim de que o dever seja uma virtude, é preciso que haja a internalização das regras, via tempo e nossa psicologia associativa e transformação cultural. Isto significa possuir um caráter dentro de uma comunidade em que devolver uma quantia emprestada constitui um ato justo e obrigatório. A resposta de Hume quanto a motivação e obrigação para seguir regras e os elementos transitórios entre natural e artificial estão resumidos na seguinte passagem:

Em suma devemos considerar que essa distinção entre a justiça e injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do interesse próprio, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da moralidade, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favoreçam a paz da sociedade, sentindo um desconforto diante daqueles que são contrárias a ela. É a convenção voluntária e o artifício dos homens que faz que o primeiro interesse ocorra; e, portanto, essas leis de justiça devem sob esse aspecto, ser consideradas artificiais. Uma vez estabelecido esse interesse, o sentido da moralidade diante da observância dessas regras segue-se naturalmente, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo artifício: os ensinamentos públicos dos políticos e a educação privada fornecida pelos pais contribuem para nos proporcionar um sentido de honra e dever na regulação de nossas ações concernentes à propriedade alheia.” (T3.2.7.11)

Essa conclusão endossa a interpretação de Garrett, de que o motivo para a justiça está em um caráter baseado no desejo de regular-se por regras, este sendo o “novo motivo” não original na natureza humana; produzido pelo autointeresse que é o princípio original na

natureza humana que satisfaz a máxima indubitável”(Garrett, 2007 p. 276). Assim, viver em sociedade possibilita que as pessoas “joguem”, isto é, interajam e realizem seus fins individuais e sociais em que regras gerais, como as regras de justiça, as levam para além dos princípios originais na natureza humana. Este mesmo fenômeno também possibilita que nossas noções de moralidade sejam estendidas permitindo o próprio jogo; um jogo em que há uma influência mútua entre caráter e as convenções que estabelecemos. O agente inserido neste contexto social é racional, virtuoso e deseja as regras que o regulam e regulam os outros.

## Considerações Finais

O efeito da experiência, isto é, observação, repetição, associação e contiguidade produzem não apenas conhecimento sobre os fatos no mundo, mas conhecimento sobre o agir. As regras de justiça, ferramentas cuja função social é garantir vantagem mútua, ordem e os interesses comuns da sociedade resultam das necessidades e circunstâncias humanas. A justiça é, portanto, uma virtude artificial que possui como o primeiro motivo virtuoso a disposição voluntária dos agentes em regular sua conduta por regras, tal ação é produzida inicialmente pelo autointeresse. Assim a mesma inclinação natural (autointeresse) responsável pela geração das regras de justiça, após redirecionamento, via estabelecimento da convenção, restringe a si mesma tendendo para o bem resultante da adesão as regras (desejo de seguir as regras). Que bem é esse? A vida em sociedade que permite que todos “gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte” (T 3.2.2.9). Tal restrição não é contrária as nossas paixões “se o fosse, jamais poderia ser feita nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso” (T 3.2.2.9).

Darwall acerta em eleger a disposição para ao ato justo como motivo virtuoso, mas como mostra Garrett não é preciso desmembrar a teoria da vontade das virtudes artificiais. Na visão de Hume, a capacidade de inventar artifícios nos é tão natural quanto nossas disposições para a aversão à dor e inclinação ao prazer. Porém, como este artigo buscou mostrar, sem os elementos da experiência, da associação entre causas e efeito e o redirecionamento das virtudes naturais não é possível compreender como a artificialidade da justiça adquire a motivação que a torna uma virtude. Com tais lacunas preenchidas, podemos perceber que é justamente a concepção de mente de Hume, com as operações da imaginação, cujos efeitos são sentidos na passagem do tempo e reforçados por nossa tendência de

associar ideias de forma causal, que a ideia de uma obrigação por regras concebe uma prescritividade interna. Embora a justiça decorra das convenções, ela mesma só surge mediante nossa estrutura psicológica humana unida ao longo processo de aquiescência daquilo que reconhecemos como útil e agradável para vida em sociedade.

Neste sentido, o processo transitório que foi exposto neste artigo explica como a obrigação interessada e as obrigações morais convergem para a naturalização das regras de justiça via princípios associativos da psicologia sensível e cognitiva do homem. Em outras palavras, os elementos de nossa natureza em conjunto com nossas circunstâncias ambientais articulam a produção da experiência moral em contextos normativos distintos e as respectivas motivações para seguirmos as regras que nós mesmos, *autointeressadamente*, criamos.

## Referências

- BAIER, A. 1991. *A progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BARRY, B. 1989. *Theories of Justice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- BARON, M. 1982. "Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues". *Canadian Journal of Philosophy* 12 (3):539 - 555.
- COHON, R. 2001. *Hume: Moral and Political Philosophy*. Burlington: Ashgate
- GUYER, P. 2012. "Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 86, No. 2 pp. 4-21
- DARWALL, S. 1946. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Motivation and Obligation in Hume's Ethics." *Noûs* vol. 27, No.4, pp. 415-448
- \_\_\_\_\_. 1995. *The British Moralists and the Internal Ought*. New York: Cambridge University Press:
- FOOT, P. 1963: *Hume on Moral Judgment*, David Hume., London: Palgrave Macmillan
- GARRETT, D. 2007. "The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Square", *Hume Studies* vol. 33, 2, pp. 257-288.
- HAMPTON, J. 1995. "Does Hume Have an Instrumentalist Conception of Practical Reason?" *Hume Studies*, vol. 21, pp. 57-74
- HARDIN, R. 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*. New York: Oxford University Press
- HUME, D. 1991. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (Ed.). London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Ensaio Político de David Hume*, São Paulo: IBRASA.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Editora Unesp
- \_\_\_\_\_. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral* São Paulo: Editora Unesp
- KORSGAARD, C. 1996. *The sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press
- \_\_\_\_\_. 1986. "Skepticism about Practical Reason". *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 1, pp. 5-25
- SAYRE-MCCORD, G. 2016. "Hume on the Artificial Virtues" in Paul Russell (Ed.) *The Oxford Handbook of Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- NORTON, F. D. 1993. "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality" in David F. Norton (Ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RADCLIFFE, E. 1997. "Kantian Tunes on Humean Instrument", *Canadian Journal of Philosophy*. pp. 247-270
- STRAWSON, P. F. 2008. *Freedom and Resentment*, Routledge: Abingdon
- \_\_\_\_\_. 2008b. *Ceticismo e Naturalismo: Algumas Variedades*. São Leopoldo: Editora Unisinos
- TAYLOR, J. 1998. "Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's *Treatise*." *Hume Studies* Vol,4, No,1, pp. 5-30