

Hume e a justiça como virtude artificial¹

Hume and justice as an artificial virtue

Marco Antonio Oliveira de Azevedo

Departamento de Filosofia - UNISINOS

marcooa@unisinis.br

Resumo

É bem conhecida a distinção de Hume entre virtudes "naturais" e "artificiais". Hume empregou-a no *Tratado* para destacar sua tese de que a motivação moral para a justiça não poderia derivar-se diretamente de qualquer instinto ou propensão natural. Atos de justiça pressuporiam um senso de obrigação derivado indiretamente da consideração da utilidade geral do esquema de leis e regras que impõem respeito a direitos, notadamente aos direitos à propriedade. Portanto, ao contrário de ações benevolentes, ações justas são produzidas com base em motivações de "segunda ordem". No entanto, em que pese o sistema de justiça seja um sistema de regras convencionalmente derivadas, é implausível que a motivação para a produção de atos em conformidade a tais regras também se produza "artificialmente", isto é, apenas secundariamente, à medida que nos tornamos capazes de formar certas ideias complexas mediante reflexão. Se fosse assim, não teríamos uma explicação plausível para situações comuns de obediência e de conformidade à justiça. Além disso, pessoas não motivadas por qualquer senso moral, como é o caso do caroneiro e do pilantra esperto, também são capazes de admitir a utilidade das leis. Neste ensaio, avaliarei algumas das principais dificuldades enfrentadas pela explicação dada por Hume à distinção.

Palavras-chave: Hume; virtudes artificiais; virtudes naturais; justiça; motivação moral; Annette Baier.

Abstract

Hume's distinction between "natural" and "artificial" virtues is well-known. Hume employed this distinction in the *Treatise* for the sake of highlighting his claims against the possibility of a natural motivation for the practice of justice. Just acts presuppose a sense of obligation, aroused by the consideration of the general utility of the system of laws and rules that promote and enforce citizen's rights, notably their property rights. Contrasted to the first-order motives represented by the natural virtues, just actions have only "second-order" motives. However, in spite of the justice system rules being conventionally derived, it is implausible that the motivations for the performance of acts in conformity to those rules are "artificially" engendered too, that is, engendered only secondarily inasmuch as we become capable of making up some complex ideas by reflection. If it would be true, we would not have a plausible explanation for some ordinary examples of obedience and conformity to justice. Moreover, individuals that are not motivated by any kind of moral sense, like the free rider and the sensible knave, can also acknowledge laws' social utility. In this essay, I will analyze some of the main difficulties faced by Hume's explanations for his first distinction.

Key words: Hume; artificial virtues; natural virtues; justice; moral motivation; Annette Baier.

¹ Este ensaio representa parte de minha contribuição para o painel apresentado por mim e por Adriano Naves de Brito, durante o III Encontro Hume, realizado entre 11 e 13 de maio de 2011, na Sala Conecta da Unisinos. As referências aos trabalhos de Hume serão feitas seguindo a convenção empregada pela *Hume Studies* (<http://www.humestudies.org/notes.htm>), baseada na edição Clarendon das obras completas de Hume, a qual apresenta numerados os livros, capítulos (quando do *Tratado*), mais as seções e parágrafos da forma como se apresentam nos textos editados por L. A. Selby-Bigge e revisados por P. H. Niddith (indicados pela sigla SBN seguindo-se o número da página). Como é usual, "T" indicará o *Treatise of human nature* (indicado no texto como "Tratado"), "EPM" indicará o *Enquiry concerning the principles of morals* (indicado no texto como "segundo Enquiry"), "ESY" indicará os *Essays: moral, political and literary* (indicando-se o parágrafo e a paginação da edição Miller do Liberty Fund, de 1987) e "LTRG" indicará *A letter from a gentleman* (com a indicação da página original da edição de 1745, tal como se acha apresentada nas *Complete Works* da edição *Past Masters* no formato digital).

Por que a virtude da justiça não pode também ser uma virtude “natural”?

Para Hume, as virtudes humanas dividem-se em dois grandes tipos: *naturais* e *artificiais*. Essa distinção aparece repetidamente no *Tratado* e, muito embora Hume já não empregue mais os termos “natural” e “artificial” em seus trabalhos posteriores, a distinção continua sendo mantida, tal como na seguinte passagem do ensaio “Of the original contract”:

Todos os deveres *morais* podem ser divididos em dois tipos. O *primeiro* inclui os deveres aos quais os homens são impelidos por um instinto natural ou por uma propensão imediata, que opera neles independentemente de todas as ideias de obrigação e de todas as visões de utilidade seja pública ou privada. São dessa natureza o amor às crianças, a gratidão aos benfeitores e a piedade com os infortunados. Quando refletimos sobre a vantagem que a sociedade obtém desses instintos humanos, nós os recompensamos com o justo tributo da estima e aprovação moral; porém, a pessoa que atua a partir deles sente seu poder e influência antes de qualquer reflexão desse tipo.

O *segundo* tipo de deveres morais corresponde aos que não são sustentados por qualquer instinto original da natureza, mas que são cumpridos inteiramente por um senso de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de garanti-las se esses deveres fossem negligenciados. É desse modo que a *justiça*, ou o respeito à propriedade dos outros, a *fideliidade* ou observância de promessas, torna-se obrigatória e adquire autoridade sobre a humanidade. Pois, como é evidente que todo homem ama mais a si mesmo que a qualquer outra pessoa, ele é naturalmente impelido a estender suas aquisições tanto quanto possível; e nada pode refreá-lo nessa tendência, a não ser a reflexão e a experiência por meio das quais ele descobre os perniciosos efeitos dessa licença, e a total dissolução da sociedade que certamente se seguiria disso. Seu instinto ou inclinação original, portanto, é aqui refreado ou restringido por um juízo ou observação subsequente (ESY 2 E 12.34; Miller Edition 489-80).²

A distinção, no entanto, é polêmica. John Mackie, por exemplo, é de opinião que o tratamento dado por Hume ao tema das virtudes naturais é “muito menos interessante e defensável que seu tratamento das virtudes artificiais” (1980, p. 129). É que, para Mackie, *toda* virtude carrega traços convencionais; com efeito, todo sentimento evocado no espectador é de um modo ou de outro influenciado por esses “artifícios”, isto é, por convenções socialmente desenvolvidas e consolidadas, em que pese quaisquer propensões naturalmente herdadas. Mackie entende que nossa “aprovação desinteressada” (esse sentimento prazeroso reflexivamente despertado pela contemplação de certas ações ou caracteres humanos) das virtudes “naturais”

² “All *moral* duties may be divided into two kinds. The *first* are those, to which men are impelled by a natural instinct or immediate propensity, which operates on them, independent of all ideas of obligation, and of all views, either to public or private utility. Of this nature are, love of children, gratitude to benefactors, pity to the unfortunate. When we reflect on the advantage, which results to society from such humane instincts, we pay them the just tribute of moral approbation and esteem: But the person, actuated by them, feels their power and influence, antecedent to any such reflection.”

“The *second* kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected. It is thus [that] *justice* or a regard to the property of others, *fidelity* or the observance of promises, become obligatory, and acquire an authority over mankind. For as it is evident, that every man loves himself better than any other person, he is naturally impelled to extend his acquisitions as much as possible; and nothing can restrain him in this propensity, but reflection and experience, by which he learns the pernicious effects of that licence, and the total dissolution of society which must ensue from it. His original inclination, therefore, or instinct, is here checked and restrained by a subsequent judgment or observation”.

(representadas por traços de comportamento que revelam nos agentes “humanidade”, “compaixão” e “clemência” – sem falar na afeição aos filhos e na preocupação com o bem-estar de amigos e pessoas próximas) tem, com efeito, a “mesma função social” da aprovação desinteressada despertada da contemplação dos arranjos e sistemas sociais associados à justiça (como a fidelidade aos contratos e promessas, a honestidade e o respeito à lei). Isso faria das virtudes “naturais” igualmente virtudes convencionalmente determinadas.

Annette Baier representa uma opinião oposta. Baier também considera a distinção problemática; contudo, para ela, o problema não está no tratamento dado por Hume às virtudes naturais, mas está, ao contrário, na ênfase dada à justiça como esquema *artificial*. Em *A progress of sentiments*, de 1991, Baier lembra-nos que, já no início da parte I do Livro III do *Tratado*, Hume nos prepara para sua disposição final em falar do “artifício” da justiça como “natural”, assinalando que a oposição usual entre “natureza” e “artifício” não deve nos levar a enganos, já que o que é comum a uma espécie é *natural* a ela, e que “nenhum princípio da natureza humana é mais natural do que o senso de justiça” (T 3.2.1.19; SBN 484). Segundo Baier, em *An enquiry into the principle of morals* (Segundo *Enquiry*), Hume teria simplesmente abandonado a distinção e, adiante, influenciado por seus estudos como historiador, teria optado por uma abordagem mais ampla na qual a justiça deixa de ser apenas a disposição de respeitar direitos alheios à propriedade.³

Independentemente dessa divergência de pontos de vista, e mesmo que Hume tenha, como sugere Baier, aprimorado sua visão sobre a virtude da justiça, a questão que ora interessa é: há algo de relevante na velha distinção de Hume? Afinal, mesmo que Hume tenha deixado de lado a oposição entre virtudes “artificiais” e “naturais”, a distinção como tal não foi de fato abandonada – sua reapresentação no ensaio sobre o contrato social, um ensaio, aliás, de sua fase madura, é uma evidência bastante satisfatória em favor disso.

Qual é o eixo principal da distinção? O eixo mais saliente na distinção diz respeito ao fato da motivação para a ação depender ou não da mediação de alguma ideia derivada mediante reflexão. Pois, segundo Hume, os “deveres naturais” são os deveres que impelem os seres humanos a agir independentemente de qualquer ideia de obrigação (seja ela baseada eventualmente no interesse próprio, seja na utilidade pública ou privada). O que propela os homens a agir é, portanto, um “instinto natural” ou uma “propensão imediata”. Por outro lado, os “deveres artificiais” são aqueles que são cumpridos com base em um “senso de obrigação” (*a sense of obligation*). São ações realizadas em cumprimento a um dever; e este dever, com efeito, opera mentalmente como uma ideia. No entanto, para Hume, não é essa ideia o que conduz o agente à ação. Pois, segundo Hume, ideias são incapazes de levar os agentes a se moverem intencionalmente; é preciso que uma paixão capaz de motivá-los a agir seja evocada. Assim, a ação pode ocorrer desde que a ideia seja capaz de despertar em sua mente alguma paixão específica e a ela correlata, nesse caso um “senso de dever”, isto é, uma percepção no entanto

³ Recentemente, Baier defendeu que a abordagem de Hume sobre a virtude da justiça amadureceu em seus escritos posteriores, sob a influência de seus estudos de história. A propósito, veja-se a Introdução a seu livro *The cautious jealous virtue* intitulada “What the historian taught the moralist?” (p. 1-20).

diferente da ideia do próprio dever – devemos lembrar que, para Hume, sem esse senso de dever, a ação não seria realizada tendo por motivo o cumprimento do dever. A ideia de que se deve cumprir um dever, isoladamente, não é ativa; o que é ativo é o *senso* desse dever.

Mas isso nos põe diante do seguinte problema, a saber: se a ação é motivada por um *senso* do dever, então o dever é necessariamente precedente. No caso de paixões e virtudes naturais, esse problema não existe, pois a paixão é despertada de forma imediata. No caso das virtudes naturais, nenhum “senso de dever” é suscitado na mente. A ideia gerada da contemplação do sofrimento de alguém bastante próximo, por exemplo, pode ser suficiente para despertar uma emoção ou paixão ativa no agente. Essa paixão ativa surge no agente *by sympathy*, tal como Hume sugere, ou seja, por uma propensão natural a sentir de forma análoga o bem-estar ou mal-estar, representado na mente do agente como sendo experimentado por outras pessoas ou outros seres a ele próximos. Hume acredita que, no caso das paixões artificiais, esse efeito imediato não ocorre; ao menos, não *imediatamente*. Não há nada observável cuja contemplação direta seja capaz de produzir imediatamente alguma paixão por empatia. Daí a conclusão de que o que move o agente é o “senso do dever”, e que este deve ser despertado por alguma ideia que não surge imediatamente, mas de forma mediada, por reflexão, e não algum desconforto ou mal-estar que ressoa diretamente por simpatia na mente do observador.

O problema é que Hume nos diz que esse senso de dever é despertado da ideia formada no agente pela consideração das *necessidades da sociedade humana*. É por uma empatia com o interesse público (*a sympathy with the public interest*) que o agente reconhece seu dever de agir dadas as circunstâncias. O senso de dever não é despertado, portanto, pela ideia que o agente tem da situação imediata em que se encontra, ou das circunstâncias particulares em que se acha envolvido. Ele não parece ter algo a ver igualmente com alguém com quem o agente esteja envolvido de forma particular, pois tais circunstâncias particulares são, com efeito, incapazes de provocar no agente, por mera simpatia, o desejo de agir de forma justa. Por que restituir ao credor uma dívida? Por que não tomar de outrem algo de sua propriedade? A ideia de “propriedade”, por si só, não parece conter nada capaz de provocar no agente qualquer empatia com o proprietário. Daí a conclusão de que o agente somente poderia agir movido inicialmente por algum impulso ligado a seus interesses egoístas, modificado, entretanto, por alguma *outra* ideia, esta gerada mediante reflexão, mas capaz de gerar no indivíduo um *novo sentimento*, este capaz de, por sua vez, alterar a direção original do interesse próprio. Não fosse essa capacidade reflexiva, o agente persistiria ligado apenas a seus interesses egoísticos. Contudo, é graças ao fato de que as circunstâncias particulares e imediatas em que o agente se acha envolvido associam-se a contextos mais gerais temporalmente estendidos que indivíduos suficientemente dotados de capacidade reflexiva tornam-se capazes de vislumbrar consequências para além daquelas geradas por suas reações imediatas e particulares. É assim que a reflexão sobre “os interesses gerais da sociedade humana” (LTRG 30) une-se aos “instintos naturais” do agente; é o raciocínio, portanto, o que leva os agentes a “descobrirem novas relações e circunstâncias”, à “descoberta do que se acha escondido ou desconhecido”, muito embora seja “o gosto” o que nos faz sentir “desse todo um novo sentimento de culpa ou aprovação” (EPM Append 1.21; SBN 294).

Parece razoável. Vejamos um exemplo singular.

O pai benevolente. Pedrinho é uma criança pobre e doente, que sonha em ganhar uma bola de futebol. Ele tem câncer e está internado no Hospital; mas sua doença, infelizmente, não poderá ser curada. **João Bonifácio**, seu pai, sofre muito em ver a situação do filho. Bonifácio é um operário simples desempregado. Atualmente, encontra-se em uma situação financeira bastante difícil. Seu pensamento principal, no entanto, é seu filho. Hoje, Pedrinho está de aniversário, e Bonifácio sabe que ele ficaria extremamente feliz se ganhasse de presente uma bola de futebol. De volta para casa depois de um longo e cansativo dia buscando trabalho, e sem nenhum dinheiro no bolso, Bonifácio, a caminho do Hospital, vê uma bola de futebol novinha no quintal de uma imensa casa. Ele nunca passou por aquele caminho; aliás, ninguém de fato o conhece. Ele também não conhece o dono da casa. Porém, vendo a bola, Bonifácio imediatamente imagina a felicidade do filho caso pudesse tê-la. É verdade que ele não prometeu dar ao filho uma bola; mas sabe que o filho ficará extremamente contente caso a receba de presente. Mas ele também sabe que a bola pertence a outra pessoa – quem sabe, uma outra criança. Além disso, ele também tem boas razões para acreditar que o dono da bola (provavelmente outro pai, que parece dotado de boa renda) certamente terá dinheiro suficiente para comprar outra para substituí-la. Essas crenças reforçam nele a conclusão de que dificilmente sofrerá sanções por seu ato, e também que o prejuízo que causará a alguém por ter roubado a bola será mínimo, muito menor que a infelicidade de seu filho, que provavelmente passará mais um aniversário sem seu mais desejado presente. Movido pela compaixão, ele entra no quintal da casa, pega a bola e segue adiante em direção ao Hospital. Ele decide não contar a ninguém o que fez; afinal, de fato ninguém o viu. No hospital, os médicos dizem que Pedrinho está melhor da doença e poderá ir para casa. Bonifácio dá então a bola de presente ao filho. Pedrinho, com um olhar encantado, abraça o pai e, dando gritos de alegria, diz: “Papai, esse é o momento mais feliz de toda minha vida!”

O que Hume diria? A seguinte passagem talvez possa dar-nos conta disso:

As virtudes da humanidade e da benevolência exercem sua influência imediatamente, **por uma tendência direta ou instinto**, que toma como foco principal de seus afetos o **objeto singular**, sem considerar **qualquer esquema ou sistema, nem as consequências** que resultam da concorrência, imitação ou exemplo dos outros. Um pai corre para acalmar seu filho, levado por aquela simpatia natural que nele atua e que não permite qualquer tempo livre para refletir sobre os sentimentos ou conduta do resto da humanidade em circunstâncias similares. Um homem generoso aceita de bom grado a oportunidade de servir seu amigo, porque ele se sente sob o domínio de afecções beneficentes, sem preocupar-se se qualquer outra pessoa no universo já se moveu antes por tais motivos nobres, ou se irá mais adiante experimentar sua influência. Em todos esses casos, as paixões sociais têm em vista **um único objeto individual, e perseguem a segurança ou felicidade apenas da pessoa amada ou estimada**. Com isso elas se satisfazem; nisso elas aquiescem. E como o bem que resulta de sua benigna influência **é em si completo e integral**, isso estimula o sentimento moral de aprovação, sem qualquer reflexão sobre consequências ulteriores e sem nenhuma visão mais ampla sobre a concorrência ou imitação da parte dos demais membros da sociedade (EPM append 3.2.11; SBN 303; os grifos são meus).⁴

⁴ “The social virtues of humanity and benevolence exert their influence immediately, **by a direct tendency or instinct**, which chiefly keeps in view the **simple object**, moving the affections, and comprehends **not any scheme or system, nor the consequences** resulting from the concurrence, imitation, or example of others. A parent flies to the relief of his child; transported by that natural sympathy, which actuates him, and which affords no leisure to reflect on the sentiments or conduct of the rest of mankind in like circumstances. A generous man cheerfully embraces an opportunity of serving his friend; because he then feels himself under the dominion of the beneficent affections, nor is he concerned whether any other person in the universe were ever before actuated by such noble motives, or will ever afterwards prove their influence. In all these cases, the social passions have in view **a single individual object, and pursue the safety or happiness alone of the person loved and esteemed**. With this they are satisfied: In this, they acquiesce. And as the good, resulting from their benign influence, **is in itself complete and entire**, it also excites the moral sentiment of approbation, without any reflection on farther consequences, and without any more enlarged views of the concurrence or imitation of the other members of society” (os grifos são meus).

Não há dificuldade para Hume em explicar a conduta do pai benevolente. A hipótese de que pessoas como ele são diretamente movidas por um sentimento natural de compaixão não é nada problemática. Sua ação se exerce movida apenas pelos efeitos imediatos em sua mente de algo que ele observa diretamente.⁵ O problema é explicar a virtude da justiça, ou a disposição do caráter que conduz o agente a respeitar a propriedade alheia, pois o que o agente observa diretamente, assim pensa Hume, é incapaz de excitar imediatamente suas paixões. Com efeito:

Não é o mesmo com as virtudes sociais da justiça e fidelidade. Essas virtudes são altamente úteis ou de fato absolutamente necessárias para o bem-estar da humanidade. Porém, o benefício resultante delas não é consequência de cada ato singular individual, pois surge do sistema ou esquema inteiro, concorrente no todo ou para a maior parte da sociedade. A paz e a ordem gerais são acompanhantes da justiça, ou da abstenção geral com respeito às posses dos outros; porém, o respeito a um direito particular de um cidadão individual pode frequentemente, considerado em si mesmo, ser improdutivo ou de consequências perniciosas. O resultado dos atos individuais é aqui, em muitas ocasiões, diretamente oposto ao do sistema global de ações, e o primeiro pode ser extremamente danoso, ao passo que o último, vantajoso em seu mais alto grau. Riquezas herdadas de um pai podem, nas mãos de um homem ruim, ser instrumentos de malfeitos. O direito de sucessão pode, numa única ocasião, ser doloroso. Seu benefício emerge somente da observação da regra geral, sendo isso, portanto, suficiente se houver compensação a todas as mazelas e inconveniências que surgem das situações e caracteres particulares (EPM append 3.2.11; SBN 304).⁶

O problema está, portanto, em explicar situações como a seguinte:

O pai justo. Pedrinho é uma criança pobre e doente, que sonha em ganhar uma bola de futebol. Ele tem câncer e está internado no Hospital; mas sua doença, infelizmente, não poderá ser curada. **João Justino**, seu pai, sofre muito em ver a situação do filho. Justino é um operário simples desempregado. Atualmente, encontra-se em uma situação financeira bastante difícil. Seu pensamento principal, no entanto, é seu filho. Hoje, Pedrinho está de aniversário, e Justino sabe que ele ficaria extremamente feliz se ganhasse de presente uma bola de futebol. De volta para casa depois de um longo e cansativo dia buscando trabalho, e sem nenhum dinheiro no bolso, Justino, a caminho do Hospital, vê uma bola de futebol novinha no quintal de uma imensa casa. Ele nunca passou por aquele caminho; aliás, ninguém de fato o conhece. Ele também não conhece o dono da casa. Porém,

⁵ Isso não exclui as situações em que o agente é movido a agir ou porque antecipou a ocorrência de um evento ou porque foi excitado apenas por sua imaginação, seja pela menção de fatos hipotéticos, ou como acontece ao se assistir a uma encenação: "It is certain, that sympathy is not always limited to the present moment, but that we often feel, by communication, the pains and pleasures of others which are not in being and which we only anticipate by the force of imagination. [...] Sympathy being nothing but a lively idea converted into an impression, it is evident that, in considering the future possible or probable condition of any person, we may enter into it with so vivid a conception as to make it our own concern, and by that means be sensible of pains and pleasures which neither belong to ourselves, nor at the present instant have any real existence" (T 2.2.9.13; SBN 385).

⁶ "The case is not the same with the social virtues of justice and fidelity. They are highly useful, or indeed absolutely necessary to the well-being of mankind: But the benefit, resulting from them, is not the consequence of every individual single act; but arises from the whole scheme or system, concurred in by the whole, or the greater part of the society. General peace and order are the attendants of justice or a general abstinence from the possessions of others: But a particular regard to the particular right of one individual citizen may frequently, considered in itself, be productive of pernicious consequences. The result of the individual acts is here, in many instances, directly opposite to that of the whole system of actions; and the former may be extremely hurtful, while the latter is, to the highest degree, advantageous. Riches, inherited from a parent, are, in a bad man's hand, the instrument of mischief. The right of succession may, in one instance, be hurtful. Its benefit arises only from the observance of the general rule; and it is sufficient, if compensation be thereby made for all the ills and inconveniencies which flow from particular characters and situations."

vendo a bola, João imediatamente imagina a felicidade do filho caso pudesse tê-la. É verdade que ele não prometeu dar ao filho uma bola; mas sabe que o filho ficará extremamente contente caso a receba de presente. Mas ele também sabe que a bola pertence a outra pessoa – quem sabe, uma outra criança. Além disso, ele também tem boas razões para acreditar que o dono da bola (provavelmente outro pai, que parece dotado de muito boa renda) certamente terá dinheiro suficiente para comprar outra para substituí-la. Essas crenças reforçam nele a conclusão de que dificilmente sofrerá sanções por seu ato, e também que o prejuízo que causará a alguém por ter roubado a bola será mínimo, muito menor que a infelicidade de seu filho, que provavelmente passará mais um aniversário sem seu mais desejado presente. Mas ele não faz isso. De fato, nunca fez algo semelhante na vida. Assim, depois de parar em frente ao muro da casa e após pensar nisso tudo, ele balança a cabeça e pensa: “Não, eu não posso fazer isso”, e continua sua caminhada. No hospital, abraça o filho, dá-lhe um longo beijo e diz: “Meu filho, eu te amo”.

Qual dos dois “pais” tem o caráter *mais* admirável? Vou supor que Hume diria que o exemplo do pai justo é um exemplo típico de um caráter admirável e que o pai benevolente, em que pese as circunstâncias, não agiu corretamente. Nossa simpatia com a situação de seu filho não é suficiente para levar-nos a admirar seu caráter, pois falta-lhe um traço essencial caracterizado pela disposição de respeitar os direitos alheios – o que, aliás, explica por que ele agiu incorretamente. Falta-lhe, enfim, justamente aquilo que motivou o segundo pai a resistir em furtar a bola: a virtude da justiça, isto é, a disposição firme do caráter que o tem levado a não praticar atos que sabe serem incorretos. Bem, como o caráter do pai no segundo exemplo é admirável justamente porque é o caráter de um homem justo, nossa inferência é de que nosso segundo João agiu movido por um senso de justiça, e a virtude que o motivou de forma efetiva não foi a benevolência natural, mas a justiça.

Ocorre que essa virtude é, no entanto, apenas uma virtude *artificial*: João Justino, o pai justo, evitou furtar a bola, movido pelo “senso de dever” despertado em sua mente, um sentimento gerado, no entanto, não pela consideração direta ou imediata pelo eventual benefício ou malefício garantido, por sua omissão, ao proprietário do brinquedo, e sim gerado reflexivamente, pela consideração dos benefícios proporcionados pelo esquema geral de cooperação social. Será?

A virtude da justiça e o pilantra esperto

Considere agora um terceiro exemplo:

O pai pilantra. Pedrinho é uma criança pobre e doente, que sonha em ganhar uma bola de futebol. Ele tem câncer e está internado no Hospital; mas sua doença, infelizmente, não poderá ser curada. **João Vadinho**, seu pai, é um advogado e professor de filosofia desempregado. Vadinho, na verdade, é um pai ausente. Ele não parece se importar muito com a situação de seu filho. Tanto é que hoje, dia do aniversário de Pedrinho, João resolveu jogar futebol com os amigos. Ele sabe que Pedrinho gostaria muito de ganhar uma bola de futebol. Vadinho chegou a prometer a Pedrinho que lhe daria uma bola de presente. Mas o problema é que depois do jogo tem a cervejada. Na manhã seguinte ao aniversário, Vadinho decide visitar Pedrinho. Ele sabe que se não o fizer, sua ex-esposa irá importuná-lo muito

por isso. Mas ele se esqueceu de comprar o presente. Eis que avista em uma casa uma bola novinha. É claro que ele sabe que a bola pertence a outra pessoa; mas por que isso faria diferença? Afinal, a lei é apenas um “artifício”, e a obrigação de respeitá-la nada mais que o resultado de sua imposição sob a ameaça de uma pena. No entanto, não há ninguém por perto. Quem poderia, afinal, acusá-lo. Certamente, não o próprio Vadinho – que não se prende, afinal, a crenças fictícias, como a ideia, por exemplo, de que o respeito à lei se deriva por “autolegislação”. Tudo isso reforça nele a conclusão de que dificilmente sofrerá sanções por seu ato. Assim, sem hesitar muito, Vadinho pula o muro e pega a bola. No hospital, pede mil desculpas por não ter conseguido vir no dia anterior, pois teve um compromisso urgente na Universidade. O problema é que poucos acreditam nele.

Nosso terceiro João, o Vadinho, é na verdade um sujeito de pouco caráter. Ele nem sequer é benevolente, quanto mais honesto e justo. Um problema (para ele, certamente) é que ninguém de fato confia nele. Mas e se ele fosse, além de um mau caráter, um indivíduo esperto e enganador?

O pai pilantra e esperto. Pedrinho é uma criança pobre e doente, que sonha em ganhar uma bola de futebol. Ele tem câncer e está internado no Hospital; mas sua doença, infelizmente, não poderá ser curada. **João Caetano**, seu pai, é um político famoso. Caetano, na verdade, é um pai ausente. Mas ele costuma desculpar-se por ser um homem muito ocupado. Ele de fato não se importa muito com a situação de seu filho. O que o incomoda, ao contrário, é que, como o filho está doente, ele e sua esposa lhe demandam atenção constante. No íntimo, Caetano aguarda algo ansiosamente que seu filho morra; será um incômodo a menos em sua vida atarefada. Pensando assim, Caetano decide que o melhor é não comparecer ao aniversário de Pedrinho. Como desculpa, aproveita-se do fato de ter sido convidado para uma missão em companhia do governador para justificar sua ausência. Sabendo que Pedrinho gostaria muito de ganhar uma bola de futebol, Caetano ordena a seu assessor que compre uma no supermercado mais próximo e leve a seu filho. No hospital, o assessor explica que o pai não pôde comparecer. Pedrinho é de fato uma criança compreensível. Ele se orgulha de ter um pai famoso. É claro que preferiria tê-lo mais próximo. Mas ele acredita no pai; de fato, todos na família acreditam nele. Trata-se, afinal, de um homem correto e publicamente admirado.

Nosso quarto João é um sujeito igualmente sem caráter, mas esperto o suficiente para que a imagem que os outros têm dele seja bem diferente. Ele não guia sua vida por qualquer tendência natural à benevolência, mas também não a guia por qualquer senso “interno” de justiça (embora tenha perfeita noção do que é ou não contrário ao que é justo). João Caetano, no entanto, não é diferente do ponto de vista moral, aos olhos de Hume, de nosso terceiro pai. Ele é igualmente um pilantra. No entanto, ele representa um problema à abordagem de Hume sobre o tema da justiça: é que João Caetano não é propriamente um agente injusto.

Isso torna nosso quarto João muito semelhante ao segundo – ao menos na interpretação que Hume faz das circunstâncias reais que tornam ou não um ato *justo*. Afinal, ambos *de fato* não cometeram quaisquer injustiças. O que os torna diferentes é que apenas o segundo é motivado por um senso de justiça; o quarto pai, na verdade, não se importa com isso. Com efeito, diferentemente do quarto pai, o segundo pai é justo (e não apenas procura *parecer* ser); sua ação foi movida (independentemente de quaisquer outros motivos plausíveis) por um senso *interno* de dever e não apenas e tão somente por interesse próprio. No entanto, esse senso de

dever somente poderia derivar-se, assim ao menos pensa Hume, da consideração acerca da utilidade do respeito às regras de justiça a longo prazo (já que não haveria nada que o pudesse gerar a partir da mera observação dos fatos particulares – incluindo o fato de que a bola tem um dono, aceitando isso como um fato). Ocorre que o quarto João também não tem dúvidas sobre o fato de que respeitar regras de justiça seja socialmente benéfico, especialmente a longo prazo – benéfico para o interesse público, além, é claro, de benéfico para ele próprio. Por outro lado, é verdade que isso não o encanta; nem sequer o inquieta. Ao contrário, é justamente o fato dele ser capaz de reconhecer essa vantagem global da justiça o que o deixa tranquilo. Ele está suficientemente convencido inclusive de que seus eventuais desvios individuais são sutis o suficiente para serem despercebidos pelos demais. Além disso, está suficientemente convencido de que eles não afetam significativamente o resultado geral proporcionado pela cooperação da maioria das pessoas. E, sendo despercebidos e insignificantes, seus desvios não prejudicam em nada o bem-estar geral: são como “uma agulha num palheiro”. Não obstante, sendo ele realmente esperto e sabendo que sempre há alguma forma de se beneficiar de desvios menores e de exceções previsíveis, ele nunca deixa de tirar vantagem disso em seu único favor, preservando, assim, com astúcia, sua fama de bondoso e honesto. A verdade, no entanto, é outra, pois ele apenas aparenta bondade e honestidade. Ele é, digamos, apenas bondoso e honesto “por fora”; internamente, ele próprio sabe que o que importa, acima de tudo, para ele é apenas e unicamente seu interesse pessoal em adquirir riquezas e obter glória e sucesso frente aos demais.

A ideia de que o pai justo se absteve de furtar a bola em razão de seu caráter ter sido guiado por um senso de dever despertado não pela contemplação da situação imediata, mas pela consideração geral sobre a utilidade de seu ato, é, portanto, implausível. A contemplação da utilidade geral de seu ato não tem força suficiente para guiar sua conduta imediata; além disso, esse reconhecimento é compatível com agir movido unicamente pelo interesse próprio – tal como prova o exemplo do pilantra esperto.

Hume nos deixa, porém, com apenas duas explicações possíveis para a conduta de João Justino: ou ele não furtou a bola porque teria concluído que isso provavelmente o prejudicaria (o que significa que teria agido por temor à punição e não por qualquer senso de dever de justiça), ou ele deixou de furtar o brinquedo por um senso de dever gerado, contudo, por reflexão filosófica acerca das consequências globais de sua ação. Ora, no primeiro caso, não faria sentido dizer que o que o moveu foi a paixão ou a virtude da justiça, mas sim o interesse próprio, ainda que aterrorizado pela possibilidade da punição (no caso, um temor irracional, já que a probabilidade de ser descoberto era mínima). Mas no segundo caso ele teria de ser um filósofo e não um homem comum – o que é simplesmente falso: João jamais tratou de especular sobre a utilidade geral da justiça.

Ora, por que ele não poderia ter-se absterido de furtar a bola simplesmente porque *sabia* que furtar é errado? Por que o fato de que furtar aquela bola é errado não poderia ser psicologicamente capaz de motivá-lo, isto é, ser causa suficiente para despertar diretamente no agente um senso moral? Hume descarta essa possibilidade, pois isso implicaria supor que a ideia do furto seria capaz de evocar, por simpatia, alguma paixão no próprio agente. Mas em que pese

possamos admitir que isso possa ocorrer no caso da contemplação do sofrimento de outra pessoa (mais ainda caso seja alguém com quem tenhamos alguma afinidade ou vínculo pessoal), isso não faria sentido no caso da ideia do furto. Mas por quê? Afinal, furtar é tomar para si algo que pertence a outra pessoa. Quem imagina um furto não imagina apenas o objeto furtado, mas a ação e suas consequências: furtar é infringir um direito alheio. Ora, é certamente possível manifestar empatia por uma pessoa a quem não conhecemos, ou mesmo simplesmente por alguém, em geral (do contrário, sequer a tese de Hume de que podemos admirar o sistema geral de justiça seria plausível). Por que não seria possível manifestar alguma forma de empatia com alguém pelo fato dele ser detentor de um direito sobre outrem, ou sobre nós?

Não pretendo explorar essa ideia neste espaço (isso exigiria analisar mais de perto a intencionalidade presente nos atos de respeito a direitos, isto é, a exigências alheias). Contudo, se a mera contemplação da ideia de furtar uma bola fosse capaz de evocar uma paixão sem a necessidade de considerações sobre a utilidade geral da conduta, então teríamos um motivo direto para a ação, e esse motivo seria análogo ao motivo capaz de excitar as virtudes naturais. Pois seria justamente a ideia particular de uma conduta errada o que despertaria no agente um senso moral (aliás, nesse caso, talvez o senso moral associado a atos justos seja apenas um epifenômeno, como, aliás, penso que deveríamos entender, seguindo Hume, o senso de dever que acompanha atos de caridade).⁷ Não poderia, então, a justiça ser, ao menos em alguma medida, também uma virtude natural? Nesse caso, haveria ainda alguma diferença relevante entre os dois tipos de conduta?

Hume nos diz que o que resulta diferente nos dois casos é que o justo tem uma simpatia com o interesse público, ao passo que isso não parece ter qualquer importância para o pai benevolente. Mas isso é implausível. E por duas razões. Primeiro, porque a benevolência é também certamente útil. E segundo, porque não explicamos a ação de João Justino desse jeito. Pessoas comuns podem agir de forma justa; e pessoas comuns podem agir corretamente sem que precisem considerar a utilidade de seu comportamento para além das circunstâncias particulares em que se encontram. Esse é, aliás, um fenômeno que Hume ajudou-nos a compreender: são as paixões despertadas pelas circunstâncias presentes o que leva as pessoas a

⁷ Em Hume, a caridade cristã não é vista como um senso de dever moral derivado da suposta contemplação do dever cristão (ou da lei natural, ou divina), mas um epifenômeno (um efeito meramente psicológico não atuante – ou pouco atuante), já que o que explica o comportamento humano altruísta não é a submissão do agente a qualquer religião, mas uma tendência ou instinto natural comum a todos os seres humanos. De todo modo, essa interpretação é certamente polêmica.

agir, e não o entendimento que elas obtêm de sua situação mediante raciocínio ou reflexão.⁸ Assim, o pai justo não deixou de furtar a bola – ao menos, não em termos prováveis – porque admira e respeita o sistema geral de proteção à propriedade; ele provavelmente deixou de agir assim (sabendo, é claro, que não se trata de um pilantra) porque *ser* justo para ele é algo importante, independentemente de qualquer benefício imediato ou futuro que sua ação possa lhe ocasionar.

Uma explicação adicional plausível para o comportamento de João Justino é a seguinte. A justiça entendida como a virtude individual de respeitar normas legais, tais como a regra que protege a propriedade alheia (particular ou pública), é um aspecto admirável do caráter, algo que João Justino reconhece e admira. Trata-se de uma ideia que, de algum modo, faz parte de sua própria identidade. Talvez ele inclusive admire o esquema geral de regras e seu benefício público; e talvez isso se combine de algum modo como seu apreço a ser alguém dotado desse traço de caráter. Mas isso não é necessário. É possível imaginar alguém dotado de um senso de justiça, porém ingênuo o suficiente para não refletir sobre o benefício geral do sistema de respeito a direitos. Uma pessoa comum poderia meramente imaginar-se como alguém capaz de uma atitude injusta e rejeitá-la como representação de si mesmo, independentemente de qualquer juízo sofisticado sobre os benefícios gerais desse tipo de conduta.

Aliás, é Hume quem nos fornece explicações semelhantes a essa, e com fartas ilustrações, no livro II do *Tratado*.⁹ No entanto, isso contrasta com a explicação de que o agente refreia seu interesse próprio apenas em virtude de admirar os benefícios públicos de um sistema geral de regras de justiça. Mas vimos que é implausível que a hesitação e a conduta final de um indivíduo particular como nosso João Justino se derivem de sua simpatia com o bem público. É certamente plausível que se tome como verdadeiro que cada ato de justiça seja benéfico à sociedade, mas, como esse benefício é avaliado por meio de um juízo de probabilidades, a hipótese de que casos excepcionais de violação não contribuam para o prejuízo comum não pode ser simplesmente descartada. Daí a questão acerca do que é globalmente mais benéfico para a sociedade: o

⁸ Há inúmeras evidências empíricas em favor de que as pessoas agem pressionadas pelo efeito gerado nelas pelas circunstâncias particulares; as pessoas são, com efeito, pouco racionais. Há estudos que mostram que os indivíduos são em geral pressionados muito mais pela saliência das circunstâncias particulares em que se encontram do que por considerações gerais derivadas de raciocínios estendidos sobre as consequências de seus atos a longo prazo. Os economistas, por exemplo, sabem que as pessoas são usualmente impacientes, preferindo experimentar recompensas logo a ter de postergá-las em função de alguma previsão sobre os efeitos de sua ação mais adiante; elas preferem também atrasar custos a ter de encará-los logo (O'Donoghue & Rabin, 1999). Ora, todos os exemplos que inventei são de pessoas comuns, algumas até mesmo ingênuas. É mais plausível imaginar que todas ajam, com exceção da última, de modo semelhante a como as pessoas comuns agem. Isso nos deveria levar a especular se não é mais plausível concluir que João Justino preferiu não furtar motivado por alguma circunstância saliente em vez de, como sugere Hume, por apreço à utilidade geral de seu ato – do contrário, dificilmente acreditaríamos que pessoas comuns seriam capazes de exibir a virtude que Hume chama de “justiça”, pois só pessoas instruídas e suficientemente racionais conseguiriam isso.

⁹ Veja-se, por exemplo: T 3.3.2.11; SBN 598; T 2.2.10.6; SBN 391. A própria resposta que Hume dá ao problema do sensible knave no Segundo *Enquiry* ilustra isso: “If his heart rebel not against such pernicious maxims, if he feel no reluctance to the thoughts of villainy or baseness, he has indeed lost a considerable motive to virtue; and we may expect, that his practice will be answerable to his speculation. But in all ingenuous natures, the antipathy to treachery and roguery is too strong to be counterbalanced by any views of profit or pecuniary advantage. Inward peace of mind, consciousness of integrity, a satisfactory review of our own conduct; these are circumstances very requisite to happiness, and will be cherished and cultivated by every honest man, who feels the importance of them” (EPM 2.2.10; SBN 283).

respeito incondicional e absoluto a regras de justiça ou o respeito geral somado à tolerância com violações menores ou “de baixo impacto”? Para quem admite a segunda opção (aliás, uma opção muito mais realista), o problema passa a ser: não poderia o agente ser capaz de avaliar, com segurança, se uma eventual infração sua não poderia estar incluída no rol das infrações cujos efeitos são insignificantes para o conjunto? Imagine alguém que seja da opinião de que o respeito geral às leis e a direitos seja socialmente benéfico, mas que pequenas infrações não invalidam essa tese (sendo pouco frequentes e de baixa magnitude, trata-se de infrações socialmente “toleráveis”).

Permitam-me um exemplo singelo. Em nosso país, os pais são obrigados a vacinar seus filhos pequenos, e uma das vacinas obrigatórias é a conhecida vacina contra a paralisia infantil. No Brasil, a vacina empregada pelo Sistema Único de Saúde é a Vacina Oral contra a Poliomielite (VOP), feita com vírus atenuado, conhecida como vacina “Sabin” (em razão do pesquisador que a desenvolveu originalmente, Albert Sabin). Essa vacina, no entanto, tem um risco de causar paralisia flácida de 1 para 1,5 milhão de doses. Esse risco é, entretanto, maior em pessoas imunodeficientes. Ainda assim, trata-se de um risco desprezível em termos de saúde pública. No entanto, esse risco inexistente no caso da Vacina Salk, feita com vírus inativado. A desvantagem da Salk é que ela não protegeria o ambiente do vírus, já que, no caso da Sabin, há desenvolvimento de imunidade no aparelho digestivo dos indivíduos vacinados. Com efeito, em países com risco de disseminação do vírus, há vantagens em termos coletivos de manter a vacinação com a VOP, embora, do ponto de vista individual, a vantagem seja vacinar com a Salk.

Mas qual o risco que uma criança tem no Brasil, *hoje*, de contrair poliomielite? Ora, como a doença está erradicada e a vacinação visa a apenas manter o país sem a presença do vírus circulando no ambiente, o risco estatístico de que um bebê não vacinado contraia a doença é zero (ou muitíssimo próximo de zero). Em outras palavras, o risco de que uma criança qualquer contraia poliomielite no Brasil é praticamente zero, seja ela vacinada ou não. Nesse caso, há estatisticamente mais risco de se contraia a doença recebendo a vacina do que não recebendo. O que deveria fazer o pai de uma criança com essa informação?

Suponhamos que seja do interesse público que todos sejam vacinados; essa é a estratégia atual para manter o território livre da circulação do vírus. Mas é evidente que isso não mudará caso um único pai decida não levar seu filho à Unidade Básica de Saúde (UBS). Esse caso singular não afetará em nada a situação geral de proteção da população e certamente não prejudicará a criança (pelo contrário, o risco vacinal do não vacinado é, obviamente, zero). A criança não vacinada terá nesse caso risco vacinal zero, sendo também beneficiada pelo fato do país estar livre da poliomielite, já que as demais crianças continuam recebendo a vacina.

Isso nos serve para ilustrar o problema que Hume teve de enfrentar a partir da conclusão de que o senso de justiça se deriva não da contemplação de uma situação particular, mas dos efeitos gerais de uma conduta de aquiescência geral e continuada. Suponhamos um pai com acesso a tais informações (imagine que se trate de um médico). Que razões teria esse pai para não tomar a decisão de omitir a vacina a seu filho? Imagine que ele não tenha risco de ser punido por isso (de fato, esse risco existe, pois os pais são, em nosso país, obrigados a levar seus filhos

para ser vacinados – mas deixemos isso de lado). Tais razões não poderiam ser “proporcionar um bem a seu filho”, a não ser o benefício indireto de contribuir com o benefício coletivo de viver num país livre da circulação do vírus. O pai bem informado levaria seu filho para ser vacinado somente porque sua ação faz parte de um esquema geral cujo benefício é comum; deixar de fazer isso seria aproveitar-se desse benefício tal como um caroneiro inescrupuloso, ou como um pilantra esperto (o *sensible knave* de Hume).

Contudo, o que talvez levasse esse pai a levar seu filho à UBS é justamente o fato de não desejar ser alguém desse tipo, um caroneiro inescrupuloso. Sua aversão direta a essa ideia é que o move a cooperar. Essa é a resposta, aliás, de Hume. Vale a pena repetir aqui toda a passagem:

Tratando o vício com a maior franqueza, e fazendo-lhe todas as concessões possíveis, será preciso concluir que não há, em nenhum caso, o menor pretexto para dar-lhe preferência sobre a virtude do ponto de vista do interesse próprio, exceto, talvez, no caso da justiça, onde pode parecer a alguém que, considerando as coisas sob certo ângulo, sai perdendo em razão de sua integridade. E embora se admita que nenhuma sociedade pode subsistir sem um respeito pela propriedade, ocorre que, dada a maneira imperfeita pela qual são conduzidos os assuntos humanos, um pilantra esperto pode julgar que, em certas circunstâncias particulares, um ato de injustiça ou deslealdade trará uma significativa adição à sua fortuna sem causar qualquer 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.

Devo confessar que se alguém pensar que esse raciocínio requer alguma resposta, será difícil encontrar alguma que possa vir a lhe parecer satisfatória e convincente. Se seu coração não se revoltar contra tais máximas perniciosas, se ele não relutar em entregar-se a pensamentos torpes e vis, ele já terá perdido, de fato, uma importante motivação para a virtude, e podemos antecipar que sua prática estará de acordo com suas especulações. Mas em todas as naturezas puras a aversão pela deslealdade e a antipatia a toda perfídia e a toda pilantragem são grandes demais para serem compensadas por quaisquer perspectivas de lucro ou vantagem pecuniária. Paz interior de espírito, consciência da integridade, um exame satisfatório de nossa própria conduta: essas são condições altamente requeridas para a felicidade, e são valorizadas e cultivadas por toda pessoa honesta que sente sua importância (EPM 9.2.9; SBN 282-3).¹⁰

O exemplo do pai que não deixa de levar seu filho para ser vacinado é semelhante ao de João Justino, o pai justo, que deixa de furtar a bola por respeito ao direito alheio de propriedade, com a diferença de que, no caso do pai que se pergunta sobre as razões para levar o filho à UBS,

¹⁰ “Treating vice with the greatest candour, and making it all possible concessions, we must acknowledge, that there is not, in any instance, the smallest pretext for giving it the preference above virtue, with a view to self-interest; except, perhaps, in the case of justice, where a man, taking things in a certain light, may often seem to be a loser by his integrity. And though it is allowed, that, without a regard to property, no society could subsist; yet, according to the imperfect way in which human affairs are conducted, a sensible knave, in particular incidents, may think, that an act of iniquity or infidelity will make a considerable addition to his fortune, without causing any considerable breach in the social union and confederacy. That honesty is the best policy, may be a good general rule; but is liable to many exceptions: And he, it may, perhaps, be thought, conducts himself with most wisdom, who observes the general rule, and takes advantage of all the exceptions.

I must confess, that, if a man think, that this reasoning much requires an answer, it will be a little difficult to find any, which will to him appear satisfactory and convincing. If his heart rebel not against such pernicious maxims, if he feel no reluctance to the thoughts of villainy or baseness, he has indeed lost a considerable motive to virtue; and we may expect, that his practice will be answerable to his speculation. But in all ingenuous natures, the antipathy to treachery and roguery is too strong to be counterbalanced by any views of profit or pecuniary advantage. Inward peace of mind, consciousness of integrity, a satisfactory review of our own conduct; these are circumstances very requisite to happiness, and will be cherished and cultivated by every honest man, who feels the importance of them.”

o senso de moralidade associado à conduta de respeitar a obrigação de levar o filho para ser vacinado deriva-se mais claramente do reconhecimento de que a ação contribui para a promoção de um benefício comum – o que não parece acontecer no caso de Justino, um simples homem comum. De qualquer modo, é verdadeiro que, no caso do direito à propriedade, respeitar essa regra promove igualmente o bem comum. No entanto, em ambos os casos, deixar de respeitar a regra traz vantagens privadas sem prejudicar o esquema geral. Se João decidisse não respeitar a propriedade de seu vizinho, ele estaria, como estaria o pai do bebê ainda não vacinado, beneficiando-se do esquema geral de cooperação, embora não como um caroneiro, mas como agente de um pequeno furto insignificante.

A justiça como motivo de primeira ordem

Seria, entretanto, esse o senso moral que de fato conduz pessoas como João, o pai justo, a deixar de furtar a bola? Essa é uma questão certamente empírica, mas não parece plausível que a razão que de fato leva pessoas comuns como João a decidir respeitar uma lei ou a cooperar seja o apreço à utilidade geral da justiça como sistema. Afinal, nem João, nem os pais que são convocados a levarem seus filhos para serem vacinados, sequer refletem sobre coisas desse tipo ao tomarem decisões.

Deve haver, portanto, algum sentimento direto que leve pessoas como João a não desrespeitar a propriedade ou a cooperar com ordens públicas. Um sentimento que se some ao amplamente reconhecido interesse em não se prejudicar a si mesmo sendo punido (risco que, nos exemplos, foram deliberadamente excluídos). Tais razões deveriam ser buscadas em atitudes intencionais mais simples e diretas do que qualquer intenção formada como resultado de alguma reflexão filosófica.

Ora, tendo-se em vista a lista de deveres de justiça que Hume tem em mente, se há alguma razão para João abster-se de tomar o brinquedo para si, essa razão consiste justamente em que isso equivale a praticar um furto, o que consiste em infringir um direito alheio de propriedade. E mesmo que isso não possa isoladamente representar para um suposto agente no “estado natural” um motivo imediato para refrear a ação, para um agente que vive no estado civilizado não há outro motivo direto para restringir sua conduta nas circunstâncias descritas. Não obstante, para Hume, não é à primeira vista compreensível como evitar infringir o direito de alguém possa estar associado diretamente aos interesses de João. É mais fácil compreender (ao menos, em termos humianos) como João se interessa em alegrar seu filho (sendo ele movido por sentimentos de afeição e benevolência); mas não é fácil compreender como João possa interessar-se em respeitar os direitos de outrem sem o concurso de alguma outra ideia. A solução de Hume é justamente a de mostrar como a ideia de justiça como um esquema geral, formada por reflexão acerca da utilidade geral do sistema de respeito aos direitos à propriedade, cumpre esse papel intermediário. Ora, vimos que essa não é uma explicação plausível; ao menos não para casos comuns como o de João. Além disso, essa solução não explica por que repudiamos o

caráter do pai pilantra e esperto – pois ele admite que a justiça é um bem público, tanto é que age sempre de modo a não prejudicar a utilidade geral, aproveitando-se das brechas e exceções.

Contudo, não tomar a bola porque isso seria *furtar* alguém (o que significa agir como um ladrão) é uma justificativa que não exige outra ideia intermediária senão a ideia do furto associada ao próprio agente. Ora, tendo-se em vista a teoria das paixões defendida por Hume no livro II do *Tratado*, basta nesse caso que o agente tenha aversão a essa ideia (causando-lhe o sentimento de vergonha ou *humilhação*) para que se produza nele a vontade de não desejar o motivo abjeto, para que se manifeste nele, enfim, a força motivacional suficiente para não querer furtar a bola. Nesse caso, é o caráter depreciável daquele que aceitaria praticar o furto que cumpre o papel de ideia intermediária.¹¹

Como já foi dito, Hume adotou essa linha de explicação sobre a conduta humana de forma extensiva no segundo livro do *Tratado*, especialmente em sua abordagem sobre os sentimentos morais de orgulho (*pride*) e admiração (*love*).¹² É bem verdade que Hume não se refere, nessa parte do *Tratado*, aos motivos que levam os agentes a preferir ser justos a injustos. Isso ele trata apenas no terceiro livro. Mas, ao lidar com esse tema, Hume não o considera buscando explicar o ponto de vista do homem comum, civilizado; sua atenção volta-se ao ponto de vista de um agente hipotético, imaginado numa condição “natural”, não civilizada. Daí porque o tema das razões para respeitar a propriedade e regras de justiça seja visto de um ponto de vista bastante diferente daquele em que poderia estar qualquer um dos nossos personagens acima:

Suponhamos que alguém tenha me emprestado uma soma de dinheiro sob a condição de que seja devolvido em poucos dias; e suponhamos que, depois de concluído esse tempo, ela me exija a soma, pergunto: que razão ou motivo tenho para devolver o dinheiro? Talvez se diga que meu respeito pela justiça e aversão à vilania e à pilantragem sejam suficientes para mim, se tiver o mínimo de honestidade ou senso de dever e obrigação. E essa resposta, sem dúvida, é suficiente e satisfatória para uma pessoa no estado civilizado, e quando treinada em acordo a certa disciplina e educação. Porém, em sua condição mais rude e natural, se você admitir chamar tal condição natural, essa resposta seria rejeitada como perfeitamente ininteligível e sofística. Pois alguém numa condição como essa imediatamente lhe perguntaria: em que consiste essa justiça e honestidade que você encontra ao devolver um empréstimo, ou ao abster-se da propriedade dos outros? Isso não reside certamente na ação externa. Deve, portanto, estar alocada no motivo do qual a ação externa é derivada. Esse motivo nunca pode ser a consideração pela honestidade da ação. Pois é uma falácia óbvia dizer que um motivo virtuoso é requerido para tornar uma ação honesta e, ao mesmo tempo, que a consideração pela honestidade seja o motivo da ação. Não podemos nunca ter respeito pela virtude de uma ação a menos que a ação seja previamente virtuosa. Nenhuma ação pode ser virtuosa, a menos que proceda de um motivo virtuoso. Um motivo virtuoso,

¹¹ Alguém poderia objetar que o pai de nosso exemplo não seria capaz de considerar-se um ladrão dadas as circunstâncias em que se encontra. É possível; nesse caso, ele acabaria de fato furtando a bola, mas daria explicações inúmeras a si mesmo para livrar-se desse ônus psicológico. Contudo, alguém imagina que esse sujeito chegaria diante de seu filho e com orgulho relataria o que fez?

¹² Veja-se, por exemplo, a passagem em: T 2.1.11; SBN 320.

portanto, deve preceder a consideração pela virtude, e é impossível que o motivo virtuoso e a consideração pela virtude sejam o mesmo (T 3.2.1.9; SBN 479).¹³

O juízo moral de Justino, o pai justo, sobre o caráter de pessoas que roubam, assim como seu orgulho em ser uma pessoa justa e correta, certamente têm força motivacional suficiente para levá-lo a não furtar a bola e a sentir-se orgulhoso e satisfeito consigo mesmo por isso. Note-se que nada disso exige qualquer aprovação à utilidade do sistema de justiça (mesmo que seja verdadeiro que a justiça, como um sistema, seja admirável em função da utilidade que proporciona coletivamente às pessoas que vivem em sociedade sob seu regramento). Trata-se de uma força motivacional de primeira ordem, e não de segunda ordem (isto é, mediada por qualquer ideia geral diferente das ideias vinculadas direta e imediatamente às circunstâncias imediatas e particulares).¹⁴

Justino, no entanto, é um homem civilizado, ou ao menos em alguma boa medida *habitado* a agir com certa “disciplina e educação”. Mas por que deveríamos parar de pensar em alguém como ele e passar a imaginar como agiria um agente num fictício estado “natural”, onde quaisquer razões de primeira ordem para respeitar regras de justiça pareceriam “ininteligíveis e sofisticadas”?

As objeções contra a conclusão de que é possível ter motivos de primeira ordem para não cometer uma ação errada pelo reconhecimento, por exemplo, de que a ação infringe diretamente os direitos de alguém (em particular), não são, portanto, convincentes. Pois não é a partir da ideia de que o esquema geral é útil que os agentes tornam-se motivados a respeitar direitos alheios. Afinal, o prejuízo ao direito de alguém é sempre, primeiramente, um prejuízo particular, e o próprio Hume admite que basta que haja infração ao direito individual de alguém para que haja injustiça. Em suma, seguindo a própria visão de Hume, não é preciso que haja conexão imediata da infração com a utilidade geral para que se a reconheça como injusta. João não precisa sequer imaginar-se um caroneiro para, enfim, abandonar a ideia de furtar a bola. Basta-lhe a justiça como motivação de primeira ordem, isto é, o desejo enraizado em seu caráter de conservar-se como um pai e cidadão honesto.

¹³ “[S]uppose a person to have lent me a sum of money, on condition that it be restored in a few days; and also suppose, that after the expiration of the term agreed on, he demands the sum: I ask, What reason or motive have I to restore the money? It will perhaps be said, that my regard to justice, and abhorrence of villainy and knavery, are sufficient reasons for me, if I have the least grain of honesty, or sense of duty and obligation. And this answer, no doubt, **is just and satisfactory to man in his civilized state, and when trained up according to a certain discipline and education.** But in his rude and more natural condition, if you are pleased to call such a condition natural, this answer would be rejected as perfectly unintelligible and sophistical. For one in that situation would immediately ask you, Wherein consists this honesty and justice, which you find in restoring a loan, and abstaining from the property of others? It does not surely lie in the external action. It must, therefore, be placed in the motive from which the external action is derived. This motive can never be a regard to the honesty of the action. For it is a plain fallacy to say, that a virtuous motive is requisite to render an action honest, and, at the same time, that a regard to the honesty is the motive of the action. We can never have a regard to the virtue of an action, unless the action be antecedently virtuous. No action can be virtuous, but so far as it proceeds from a virtuous motive. A virtuous motive, therefore, must precede the regard to the virtue; and it is impossible that the virtuous motive and the regard to the virtue can be the same.”

¹⁴ O problema que estamos examinando na abordagem de Hume foi, aliás, detectado por David Gauthier, a saber, de que em Hume a moralidade pública desempenha um papel motivacional apenas de segunda ordem. É esse aspecto, lembra Gauthier, que faz do problema do caroneiro e do “malandro esperto” um problema para a teoria de Hume (Gauthier, 1992, p. 423).

Referências

- BAIER, Annette C. 1991. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge & London, Harvard University Press.
- BAIER, Annette C. 2010. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge & London, Harvard University Press.
- GAUTHIER, D. 1992. Artificial virtues and the sensible knave. *Hume Studies*, **18**(2):401-428.
- HUME, David. 1995. *The complete works of David Hume*. Past Masters Edition – CD Rom, Folio Corporation.
- MACKIE, John. 1980. *Hume's moral theory*. London & New York, Routledge.
- O'DONOGHUE, Ted; RABIN, Matthew. 1999. Doing it now or later. *The American Economic Review*, **89**(1):103-124, March.