

ISSN: 2176-5960

# PROMETEUS FILOSOFIA

maio - agosto de 2017

número 23

ISSN: 2176-5960

## LIÇÕES DA *TEORIA DA JUSTIÇA* DE DAVID HUME

**Giovani Mendonça Lunardi**

**Doutor em Filosofia**

**Universidade Federal de Santa Catarina**

**RESUMO:** No presente trabalho, examina-se a teoria da justiça de David Hume, sustentando que seu modelo leva em conta aspectos constitutivos da natureza e sociedade humana que podem contribuir de modo alternativo para o debate político contemporâneo. O filósofo escocês realiza uma demonstração da justiça, enquanto uma virtude artificial que apresenta uma ontogênese histórica da natureza humana, baseada na dinâmica da experiência das ações humanas, que permite também a demonstração das virtudes naturais. O exame da base das virtudes, tanto naturais como artificiais, e de como se originam e desempenham seus diferentes papéis, é um dos temas morais que compõem a ciência da natureza humana e possibilitam a discriminação do seu conteúdo moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teorias da Justiça. Hume. Virtude artificial .

**ABSTRACT:** In this paper, Hume's theory of justice is examined, with an aim at showing that his model takes into account many components of human nature and society which can make alternative contributions to the contemporary political debate. The Scottish philosopher's way of presenting shows justice as an artificial virtue introduces a historical ontogenesis of human nature, based on the dynamic of the experience of human actions, which also allows for a demonstration of natural virtues. The exam of the foundation of virtues, both natural and artificial, and of the way they rise and play their different roles, is one of the moral themes which compose the science of human nature and allow the discrimination of its moral contents.

**KEYWORDS:** Theories of justice. Hume. Artificial virtue.

## 1. Introdução

Dentre os momentos políticos e sociais mais importantes da sociedade atual, do final do século XX até início do século XXI, podemos destacar: a queda do muro de Berlim (1989), o ataque das torres gêmeas (2001), a bolha imobiliária americana, a crise do Euro (2008), até a denominada “Primavera Árabe” (2010), com a crise imigratória dos dias atuais. Todos esses acontecimentos parecem colocar em cheque os modelos contratualistas de teorias da justiça denominados de *transcendentais*. Tais modelos, desenvolvidos por Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Rawls, concentraram-se na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade com duas características distintas: (1) procuram o ideal de uma justiça perfeita, e não nas comparações do que é justo e injusto; (2) focam em acertar as instituições, sem examinar as sociedades reais (SEN, 2011, p. 36). O próprio Rawls apresenta as limitações da sua teoria da justiça: “A outra limitação em nossa discussão é que em geral examino os princípios de justiça que regulariam uma sociedade bem-ordenada. Supõe-se que todos ajam justamente e cumpram sua parte na sustentação das instituições justas” (RAWLS, 2010, p. 7-8). As limitações dos modelos contratualistas transcendentais interditam o acesso à sua própria capacidade de explicar o comportamento real das sociedades atuais.

Para contribuir com o debate atual, como modelo alternativo de teorias da justiça, propomos um exame das teorias desenvolvidas por outros teóricos iluministas, tais como: David Hume, Adam Smith, Condorcet, Bentham, Marx e John Stuart Mill. Esses teóricos adotaram uma variedade de abordagens comparativas a partir de realizações sociais resultantes de instituições e comportamentos reais. É claro que cada um desses autores possui teorias muito diferentes sobre as exigências da justiça, mas pode-se dizer que todos estavam envolvidos em examinar sociedades reais, e tinham como principal interesse a remoção das injustiças do mundo que viam.

No presente trabalho vamos nos deter especificamente na teoria da justiça de David Hume, justamente por considerarmos que seu modelo leva em conta aspectos constitutivos da natureza e da sociedade humana que podem contribuir para o debate político contemporâneo. O filósofo escocês realiza uma demonstração da justiça, enquanto uma virtude artificial, que apresenta uma ontogênese histórica da natureza humana, baseada na

dinâmica da experiência das ações humanas, que permite, também, a demonstração das virtudes naturais. O exame da base das virtudes, tanto naturais como artificiais, e de como se originam e desempenham seus diferentes papéis, é um dos temas morais que compõem a ciência da natureza humana e possibilitam a discriminação do seu conteúdo moral.

### **1. A Justiça como história da moralidade: as virtudes artificiais**

Na parte II (HUME, 1978, pp. 477-573), do seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume inicia o exame específico da moralidade, com a discussão sobre se a justiça é uma virtude natural ou artificial<sup>1</sup>. Essa forma de apresentação se justifica porque, para o filósofo escocês, a moralidade e a nossa prática moral são expressões da nossa natureza humana, dados nosso lugar no mundo e nossa dependência para com a sociedade. Ou seja, a moralidade é um fato natural, que se demonstra em vista de nossos interesses naturais e da necessidade que temos da sociedade. Com o exame da justiça como uma virtude artificial, Hume demonstra, através da história, os mecanismos dinâmicos e os princípios constitutivos da moralidade, presentes em nossa natureza humana. Como ele escreve:

(...) observamos que os homens *sempre* buscam a sociedade, mas, além disso, podemos explicar os princípios em que se funda essa propensão universal. Pois será o ajuste de duas placas de mármore mais certo que a cópula de dois jovens selvagens de sexo oposto? Será que essa cópula gera filhos mais uniformemente que gera um cuidado, por parte dos pais, com segurança e preservação? E, após os filhos terem alcançado a idade da razão graças ao cuidado dos pais, serão os inconvenientes de sua separação mais certos que sua previsão desses inconvenientes, e seu cuidado em evitá-los por meio de uma forte união e associação? (HUME, 1978, p. 402).

Hume continua afirmando que

(...) as diferentes condições sociais influenciam toda a constituição, externa e interna; e essas diferentes condições decorrem necessariamente, porque uniformemente, dos princípios necessários e uniformes da natureza humana. Os homens não podem viver sem sociedade, e não podem se associar sem governo. O governo cria distinções de propriedade e estabelece as diferentes classes de homens. Isso produz a indústria, o comércio, manufaturas, ações judiciais, guerras, ligas, alianças, travessias, viagens, cidades, frotas de navios, portos e todas as outras ações e objetos que causam uma tal diversidade, e ao mesmo tempo mantêm uma tal uniformidade na vida humana (HUME, 1978, p. 402).

---

<sup>1</sup> Nas *Investigações*, Hume vai inverter a ordem de apresentação das virtudes. Na *Segunda Investigação* inicia pelas virtudes naturais, e depois, as virtudes artificiais.

O lugar de ocorrência dos fenômenos que importam a Hume – e que dizem respeito à ação humana – é a história. O método experimental para lidar com os assuntos morais não é outra coisa senão uma proposta de tomar a história humana ordinária como objeto e como lugar de exercício da filosofia. A história de ocorrência dos fenômenos humanos, sendo todos eles fenômenos *humeanos*<sup>2</sup>, remete à vida comum, dos seres humanos ordinários. É um exame filosófico de observações de questões que dizem respeito à vida comum. Ele escreve que “inclino-me a pensar que tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na *República*, de Platão, ou então no *Leviatã*, de Hobbes” (HUME, 1978, p. 402). Aqui temos o distanciamento, por parte de Hume, dos programas de corte jusnaturalista, contratualista e racionalista do século XVII, justamente por tomar os homens ordinários como objeto, em seus lugares próprios de ocorrência, o que significa, antes de tudo, a recusa de pensá-los a partir de uma razão pura, como habitantes originários de estados de natureza<sup>3</sup>.

Hume, ao apresentar sua concepção de Justiça, explica ao mesmo tempo o processo de formação da sociedade. Essa explicação é uma história natural dos seres humanos, a partir de uma “filosofia pura”. É uma história do ponto de vista filosófico, não é casual, e não é, necessariamente, verdadeira. Não aconteceu do ponto de vista histórico. A plausibilidade filosófica vem da fenomenologia do pensamento ordinário. No entanto, é uma filosofia prática, que permite um conhecimento prático, não especulativo. Não está na observação de objetos, mas na experiência das ações. O conhecimento prático é a causa do que acontece. É o ônus da confirmação. Como Hume confirma, “ora, a evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações” (HUME, 1978, p. 404).

O filósofo escocês escreve que, quando afirma que a justiça é uma virtude artificial, esclarece ele, “quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra *natural* como significando exclusivamente o oposto de *artificial*. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente é mais natural que um senso da virtude,

<sup>2</sup> É uma paráfrase da famosa frase de Quine: “Os dilemas humeanos são os dilemas humanos”. QUINE, Willard. *Epistemologia Naturalizada*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 138.

<sup>3</sup> Cf. Renato Lessa, 2004, p. 20.

assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça” (HUME, 1978, p. 484). Segundo Hume, “temos de admitir que o senso de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes, artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas” (HUME, 1978, p. 483). As virtudes artificiais produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultantes das particularidades e necessidades da humanidade. A justiça é uma virtude dessa espécie (HUME, 1978).

Para o filósofo escocês, “é evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter” (HUME, 1978, p. 477). O fundamental são os motivos que a produziram, pois, “a realização externa não tem nenhum mérito” (HUME, 1978, p. 477). Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. O objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu (HUME, 1978, p. 477). A conclusão é que, “todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos” (HUME, 1978, p. 478). É preciso um motivo virtuoso para que uma ação se torne virtuosa. Portanto, algum motivo virtuoso tem de anteceder essa consideração. Em resumo, Hume pretende estabelecer a seguinte máxima indubitável: *nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinta de sua moralidade* (HUME, 1978, p. 479)<sup>4</sup>.

O filósofo escocês argumenta que não há, na mente dos homens, sentimentos universais, concebidos meramente enquanto tais, independente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outras pessoas conosco, tais como: o amor à humanidade, o interesse público, sentimentos humanitários, leis naturais ou divinas obrigantes de virtudes. Da mesma forma, não há uma benevolência pública ou privada, uma consideração pelos interesses dos outros, independente de nossos motivos e sentimentos (HUME, 1978, p. 478-484). As virtudes, enquanto disposições, pertencem ao nosso caráter, são características de nossa pessoa que, em conjunto, influenciam o que fazemos e como nos comportamos. O fato de termos e adquirirmos as virtudes é próprio de nossa natureza. Ou seja, a moralidade é um fato natural. De acordo com o filósofo escocês, “nosso senso do dever segue sempre o curso usual e natural de nossas paixões” (HUME, 1978, p. 484).

---

<sup>4</sup> Tanto Rawls como Mackie consideram que há problemas nessa exposição de Hume. No entanto, segundo Rawls, não há nenhum prejuízo aos objetivos de Hume. RAWLS, 2005, pp.63-64.

## 1. As regras da justiça e da propriedade

Para demonstrar como surgem as regras da justiça e da propriedade, Hume apresenta a sua visão da história natural com os seguintes argumentos:

- A natureza é cruel (madrasta): a natureza é ruim;
- O homem é um ser carente: necessidades (fome, frio, etc);
- O homem, individualmente, é um ser limitado: falta força, capacidade e segurança;
- O homem é um ser selvagem e inculto: falta benevolência;

A conclusão de Hume:

Somente pela sociedade ele (o homem) é capaz de suprir suas deficiências igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. (...) A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes. A conjunção de força amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa (HUME, 1978, p. 485).

Assim, o processo de formação da sociedade, segundo a história natural humeana, acontece de acordo com o seguinte percurso:

- os seres humanos possuem um apetite natural sexual;
- existe uma preocupação com a prole comum;
- ocorre uma experiência da prole comum
- existe um princípio de união familiar;
- ocorre a necessidade da autoridade: força e sabedoria;
- ocorre a experiência das vantagens de viver socialmente: o costume e o hábito;

Uma outra vantagem da sociedade pode ser demonstrada, de acordo com Hume, por uma *teoria dos bens*:

Os bens que possuímos podem ser de três espécies diferentes: a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte. Podemos usufruir dos primeiros com plena segurança. Os segundos podem nos ser tomados, mas não beneficiam em nada a quem deles nos priva. Apenas os últimos estão expostos à violência alheia e, ao mesmo tempo, podem ser

transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração; além disso, não existem em quantidade suficiente para suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é seu maior impedimento (HUME, 1978, p. 487-488).

Resumindo, então, possuímos os seguintes bens:

- 1) Bens internos: mentais, caráter etc.
- 2) Bens corporais: altura, beleza, agilidade etc.
- 3) Bens externos: riqueza, propriedades etc.

A posse<sup>5</sup> dos bens externos é instável e escassa: para garanti-la, é necessária a sociedade. A posse de todo bem externo é cambiável e incerta, segundo Hume, o que constitui um dos maiores impedimentos ao estabelecimento da sociedade, sendo a razão pela qual, por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje chamamos de regras de justiça e equidade (HUME, 1978, p. 505). Uma dessas regras é a da *posse atual*, que tem lugar quando se estabelece pela primeira vez a sociedade (HUME, 1978, p. 514).

Com a sociedade podemos usufruir da *estabilidade da posse* (primeira lei da sociedade). Através da posse, após a sociedade já ter se estabelecido, surge a propriedade, de quatro formas: a ocupação, o usucapião, a acessão e a sucessão (HUME, 1978, p. 505).

Assim, segundo ele,

o remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade e a facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros

---

<sup>5</sup> Posse é diferente propriedade. Segundo Hume, “dizemos estar de posse de alguma coisa não apenas quando a tocamos imediatamente, mas também quando estamos situados de tal forma em relação a ela que temos o poder de usá-la, movê-la, alterá-la ou destruí-la, conforme nosso agrado ou conveniência presente. Essa relação, então, é uma espécie de causa e efeito; e como a propriedade não é mais que uma posse estável, derivada das regras de justiça ou das convenções humanas, deve ser considerada como uma relação da mesma espécie” (HUME, 1978, p. 506).

da sociedade, para dar estabilidade á posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderem adquirir por seu trabalho ou boa sorte (HUME, 1978, p. 489).

Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por meio de uma convenção e da sociedade. Na *Segunda Investigação*, ele registra que “as leis da guerra, que se sucedem então às leis da equidade e da justiça, são regras calculadas em vista da sua vantagem e utilidade naquela peculiar situação em que os homens então se encontram” (HUME, 2004a, p. 187). Assim, “as regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular” (HUME, 1978, p. 188).

Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as ideias de justiça e de injustiça, bem como as de *propriedade, direito e obrigação*. Todas essas ideias estão relacionadas. A nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja *posse* constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. A posse durante um longo período de tempo confere um direito sobre um objeto qualquer (HUME, 1978, p. 508).

A *estabilidade da posse*, por mais útil ou mesmo necessária que possa ser à sociedade humana, apresenta graves inconvenientes. Frequentemente, as necessidades e os desejos dos homens entram em contradição e, então, pessoas e posses não se ajustam muito bem. Por isso, as regras da justiça buscam um meio-termo entre a rígida estabilidade e esse ajuste variável e incerto. A solução é que “a posse e propriedade deveria ser sempre estável, exceto quando o proprietário concorda em transferi-la a outra pessoa” (HUME, 1978, p. 514). Ou seja, temos a segunda lei da sociedade, segundo Hume, *a transferência da posse e da propriedade por consentimento*.

Hume posiciona-se, contrariamente, as visões calvinistas, protestantes e, também, da teoria de Locke, que valorizavam moralmente o trabalho, como direito à propriedade. Para o filósofo escocês, a primeira posse é pré-social, sendo uma ocupação não determinada pelo trabalho (HUME, 1978, p. 505-506).

Aquí, temos o cerne das críticas de Hume ao *jusnaturalismo* e ao *contratualismo*:

Portanto, aqueles que utilizam as palavras *propriedade, direito ou obrigação* sem ter antes explicado a origem da justiça, ou fazem uso

daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça. É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma idéia de propriedade sem compreender completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício. Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não restringidas por nenhuma convenção ou acordo (HUME, 1978, p. 491).

Na concepção de justiça humeana, não há pacto algum. A justiça e o governo surgem do artifício das convenções humanas, algo que é tão óbvio para Hume, pois, “quem não vê que todas essas instituições surgem simplesmente das necessidades da sociedade humana”? (HUME, 2004a, p. 202) Ou seja, a partir do seu auto-interesse e de suas necessidades, os homens, constituem as instituições que sejam mais úteis. Como ele afirma, “a justiça deriva sua utilidade para o público; e só daqui originam-se seu mérito e seu caráter moralmente obrigatório”. E continua:

Assim, levando-se em conta tudo o que foi dito, parece que chegamos a uma compreensão da força daquele princípio sobre qual insistimos, e podemos determinar qual o grau de estima e aprovação moral que deve resultar de reflexões sobre a utilidade e o interesse públicos. A necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica de utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, e a que tem um controle mais completo sobre nossos sentimentos” (HUME, 2004a, p. 203-204).

Para ele, “o interesse e a utilidade comuns geram infalivelmente uma norma sobre o que é certo ou errado entre as partes envolvidas” (HUME, 2004a, p. 211). De acordo com Hume “o bom senso ordinário e uma pequena experiência são suficientes (...) para encontrar as regras mais úteis e benéficas para todos”. Pois “a história, a experiência e a razão nos instruem suficientemente sobre esse *progresso natural dos sentimentos humanos*<sup>6</sup> e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a vasta utilidade dessa virtude” (HUME, 2004a, p. 192) (itálicos acrescentados).

---

<sup>6</sup> Compare essa expressão de Hume, com o título do excelente livro de Annette C. Baier – *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*.

Entretanto, ele reconhece que, “isso não impede que os filósofos, se assim o quiserem, estendam seu raciocínio a um pretense *estado de natureza*, contanto que reconheçam tratar-se de uma mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ter realidade. (...) Esse *estado de natureza*, portanto, deve ser visto como uma simples ficção, não muito diverso da ficção de uma *Idade de Ouro*” (HUME, 1978, p. 493).

A originalidade da concepção humeana de justiça reside principalmente em seu distanciamento das tradições jusnaturalistas, tanto medievais quanto modernas, e contratualistas. O desejo sexual, o cuidado e a preocupação com a “cria”, com a família, a noção de cooperação, o interesse próprio, a “vantagem” e a “importância” da sociedade, a benevolência limitada, constituem o realismo da experiência humana, em oposto aos modelos racionalistas *apriorísticos* e metafísicos transcendentais. O homem está exposto a circunstâncias externas, ou seja, ao mundo como ele “é”. No modelo contratualista, não há fatos históricos, não existe a “experiência” das ações humanas. No modelo humeano, a sociedade não está baseada nos atos de vontade para o contrato. A sociedade surge das paixões e regulações humanas, com seus interesses comuns e necessidades. O Estado somente surge depois da posse: estabilidade, transferência e manutenção.

Hume assinala, também, sua posição contra o *egoísmo ético* radical. Ele escreve que “sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas” (HUME, 1978, p. 487). Na *Segunda Investigação*, o filósofo escocês, também, afirma que “somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime” (HUME, 2004a, p. 188).

O filósofo escocês resume os seus argumentos a respeito da justiça da seguinte forma (T 495-496):

- O respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é o motivo original para observar as regras da justiça. Se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas.
- O senso de justiça não se funda na razão, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de idéias eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias. Foi uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da

justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é uma relação de idéias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria indiferente e incapaz de nos afetar, por menos que fosse. O senso de justiça, portanto, não se funda em nossas idéias, mas em nossas impressões.

- As impressões que dão origem a esse senso de justiça não são naturais à mente do homem, surgindo do artifício e das convenções humanas (HUME, 1978, p. 496). A justiça nasce das convenções humanas; e que estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas *qualidades* da mente humana com a *situação* dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o *egoísmo* e a *generosidade restrita*; e a *situação* dos objetos externos é a *facilidade da troca*, juntamente com sua *escassez* em comparação com as necessidades e os desejos dos homens (HUME, 1978, p. 494).

Da mesma forma que o senso de justiça, Hume afirma que o mesmo acontece com a obrigatoriedade das promessas. Seu argumento principal é que: *uma promessa não seria inteligível antes de ser estabelecida pelas convenções humanas; e que, mesmo que fosse inteligível, não viria acompanhada de nenhuma obrigação moral* (HUME, 1978, p. 516). Segundo ele, pode-se provar que as promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade. As promessas não têm uma força anterior às convenções humanas. A demonstração desses argumentos pode ser por meio do mesmo raciocínio pelo qual se prova que a justiça, em geral, é uma virtude artificial. Como segue:

Nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o senso do dever. O senso do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, conseqüentemente, sem que haja um vício. Ora, é evidente que não temos nenhum motivo impelindo-nos a cumprir nossas promessas, distinto de um senso do dever. Se pensássemos que as promessas não implicam uma obrigação moral, jamais sentiríamos uma inclinação a cumpri-las. Isso não acontece com as virtudes naturais (HUME, 1978, p. 518).

Segundo ele, toda moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma determinada maneira, dizemos que é virtuosa; e

quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagrade de maneira semelhante, dizemos que temos obrigação de realizá-la. Uma mudança na obrigação supõe uma mudança no sentimento; e a criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento (HUME, 1978, p. 517).

Assim, para o filósofo escocês, as convenções não têm a natureza de uma *promessa*, pois mesmo as promessas dependem das convenções humanas (HUME, 1978, p. 490). As promessas não têm uma força anterior às convenções humanas, pois são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade (HUME, 1978, p. 519). O interesse é a primeira obrigação ao cumprimento de promessas (HUME, 1978, p. 523). A obrigação das promessas é, simplesmente, uma invenção humana visando à conveniência da sociedade (HUME, 1978, p. 524). O *cumprimento de promessas* é a terceira lei da sociedade para Hume (HUME, 1978, p. 526).

Dessas três leis da sociedade - *a da estabilidade da posse, a de sua transferência por consentimento e a do cumprimento de promessas* -, dependem a paz e a segurança da sociedade humana<sup>7</sup>. Não há nenhuma possibilidade de se estabelecerem boas relações entre os homens quando elas são desprezadas. A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis são igualmente necessárias à sustentação da sociedade. Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio artificial e refinado de satisfazê-las (HUME, 1978, p. 526).

As leis da sociedade são anteriores ao governo, e supõe-se que impõem uma obrigação antes mesmo que se tenha pensado pela primeira vez no dever de obediência aos magistrados civis (HUME, 1978, p. 541). Segundo Hume, estão errados aqueles que compreendem o governo em todas as épocas e situações da sociedade humana. Para ele, “embora o dever da obediência civil (*allegiance*) se baseie inicialmente no da obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato” (HUME, 1978, p. 542). Assim, de acordo com o filósofo escocês, tanto a justiça *natural* quanto a justiça *civil*, tem origem nas convenções humanas.

<sup>7</sup> Hume também utiliza a expressão “as três leis fundamentais da natureza” (HUME, 1978, p. 526).

Quando os homens percebem que, embora as regras da justiça sejam suficientes para manter uma sociedade, eles são, todavia, incapazes, por si sós, de observar essas regras em sociedades maiores e mais sofisticadas, instauram o governo como uma nova invenção para alcançar seus fins, preservando as antigas vantagens, ou possibilitando novas, por meio de uma aplicação mais rígida da justiça. É nesse sentido, portanto, que nossos deveres civis estão conectados com nossos deveres naturais, ou seja, porque aqueles foram inventados especialmente em benefício destes, e porque o principal objetivo do governo é forçar os homens a observar o direito natural (HUME, 1978, p. 543).

## 2. Considerações Finais

Diante do exposto, podemos perceber que Hume, concebendo a moralidade de uma forma não-voluntarista e não-secular, posiciona-se contrariamente a uma longa tradição de várias correntes moralistas: Hobbes (o egoísmo), Shatefesbury (amor à humanidade), Hutcheson (benevolência, interesse público, amor universal), Grócio, Pufendorf e Locke (o jusnaturalismo). Não existe um motivo “especial” para agirmos moralmente.

Segundo Hume, “nenhuma virtude é mais apreciada que a justiça, e nenhum vício mais detestado que a injustiça” (HUME, 1978, p. 577). No entanto, “a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade” (HUME, 1978, p. 577). É a associação dos homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça benéfico para a sociedade (HUME, 1978, p. 619-620). Na *Segunda Investigação* ele reafirma que,

a necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o *único* fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, podemos concluir que a característica de utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Essa deve ser, então, a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público e a outras virtudes sociais dessa natureza, assim como a *única* origem da aprovação moral que se dá à fidelidade, justiça, veracidade, integridade e a outras qualidade e princípios úteis e dignos de estima (HUME, 2004a, p. 203-204).

Ou seja, para o filósofo escocês, a justiça é nossa melhor opção de sobrevivência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (Tradução Débora Danowski) São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (3 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford, N. Y.: Oxford U. P., 1998.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (Tradução de José Oscar de Almeida Marques) São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. (Tradução Luciano Trigo) Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SEN, AMARTYA. *A ideia de Justiça*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.