

## A MORAL HUMEANA EM CONTEXTO<sup>1</sup>

Cícero Araújo<sup>2</sup>

### I.

Como tantos *literati* do século XVIII, David Hume (1711-1776) escreveu sobre quase tudo. Para a posteridade, Hume deixou textos sobre Filosofia “pura” (metafísica), Moral, Direito e Política, História, Religião, Economia, Crítica Literária e Estética - só para citar os mais importantes.

Para o historiador das idéias, tal profusão de temas é muito estimulante, quando vista pelo ângulo das fontes de acesso ao seu pensamento. Mas constitui também uma tremenda dor de cabeça, quando se trata de indicar como se comunicam entre si todas essas incursões do autor na variada paisagem do mundo intelectual.

O problema torna-se ainda mais complexo ao tentarmos descrever não só a economia interna da obra do autor, mas suas interações com as idéias de seus contemporâneos, e essas com os diversos fluxos intelectuais provenientes do passado, próximo ou remoto. Se há um campo do mundo das idéias que possui uma ligação atávica com a tradição, esse campo é o das idéias filosóficas. Um físico pode solucionar um problema específico de sua área sem ter que se voltar para a história desse problema e das tentativas de sua solução. Importa-lhe resolver o problema. Filósofos, contudo, têm uma obsessão por acertar contas com o passado. E para o passado se voltam menos para encontrar soluções do que para escavar seus problemas.

É curioso lembrar, contudo, que, mesmo um físico do porte de Newton, disse certa vez que só conseguira enxergar tão longe porque se havia amparado em “ombros de gigantes”. (Newton, aliás, era tratado em seu tempo como “filósofo”, e não como “físico”; o primeiro predicado ainda tinha mais prestígio

---

1. Este texto é baseado numa exposição feita a alunos de graduação durante seminário organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, em novembro de 1994.

2. O autor fez o seu doutorado no Departamento de Filosofia na Universidade de São Paulo.

que o segundo). Pois bem: se é axiomático dizer que ninguém começa do zero, isso é ainda mais axiomático para quem pretende fazer um exercício de história da filosofia. Por isso é comum dizer-se que a história da filosofia que não só requer o estudo do texto do autor, mas de seu *contexto*. E não falo, aqui, ao usar esse termo, das condições sociais ou econômicas da produção do texto, mas estritamente de suas condições intelectuais. Estou falando, em outras palavras, que os filósofos recebem do passado uma herança comum de questões, modos compartilhados de encarar os problemas filosóficos, os quais, mesmo conduzindo a respostas as mais divergentes possíveis, são essenciais para que as próprias respostas sejam buscadas; estou falando também da herança de um conjunto de termos, expressões e até sentenças inteiras empregadas de um modo semelhante, ainda que propiciando discursos diferentes de autor para autor.

Meu objetivo neste artigo é apresentar um panorama da produção intelectual de Hume no campo da moral. Para isso, vou ter que percorrer duas regiões do mundo das idéias que, a rigor, nem se encontram formalmente separadas no século XVIII: a própria moral, e o direito. Farei isso por um motivo muito simples. A filosofia moral humeana é um acerto de contas com uma determinada tradição de se pensar a moral, a chamada tradição "jusnaturalista moderna". Sua influência é notória no campo da prática jurídica durante os séculos XVII e XVIII. Mas ela o extrapola de muito, já que seu aparato conceitual permitiu a autores de inclinação mais especulativa pensar, a partir dele, as questões de "fundamentação da moral".

É claro que ler textos de Hume, tendo como base uma certa tradição, tem algo de arbitrário. Afinal, um contexto é a confluência de muitas tradições ao mesmo tempo. Mas penso que a tradição de que vou falar agora é de fato, considerando-se o conhecimento histórico disponível hoje, a chave que mais permite abrir portas de acesso ao pensamento do autor no terreno aqui tratado.

## II.

Hume herdou do jusnaturalismo moderno um conjunto de questões e um conjunto de fórmulas conceituais para expressá-las. Gostaria de descrever sumariamente quatro delas:

(A) *O debate sobre os fundamentos da moral*. Esse tema é recorrente nos textos de intelectuais e moralistas europeus de boa parte dos séculos XVII e XVIII, especialmente os de língua inglesa, e em torno dele diferentes escolas

se formaram. No século XVIII, o tema passou a estar estreitamente ligado à convicção de que a moralidade humana tem bases puramente seculares, prescindindo de qualquer "hipótese religiosa". Mas, já na primeira metade do século XVII, ele aparece em textos jurídicos preocupados tanto em mostrar a existência de uma "lei natural" - um sistema não-escrito de regras de justiça de validade universal - quanto com a distinção entre a "lei natural" e a "lei revelada". Preocupados, isto é, em dar uma resposta, por um lado, ao ataque cético desencadeado por certas tendências do pensamento renascentista (exponenciadas em Maquiavel e Montaigne) sobre a escola jusnaturalista clássica que culmina em Tomás de Aquino; e, por outro, a uma vertente do pensamento jurídico de extração protestante empenhada em erguer um sistema de jurisprudência tendo como único ponto de partida as Escrituras cristãs.

Em síntese, o debate gira em torno da seguinte pergunta: é possível reduzir a enorme diversidade dos fenômenos de valorização, aprovação e reprovação morais a alguns traços imutáveis e universais da natureza humana? Se é, quais são esses traços? Em especial, pode-se explicar por eles os diferentes tipos de "deveres" ou "obrigações" que o comportamento moral exige, e os de "direito" que os sistemas jurídicos admitem?

A resposta a essas questões, evidentemente, varia de escritor para escritor, incluindo desde a própria recusa a respondê-la - o que não deixa de representar uma continuidade do ceticismo renascentista - passando por incursões cada vez mais profundas no campo da psicologia e da antropologia, até a reiteração de que a moralidade é impossível sem a "hipótese religiosa". Não cabe desenvolver aqui essas diversas possibilidades<sup>3</sup>. Só quero assinalar que muitas páginas dos textos de Hume e de outros intelectuais escoceses estão engajadas nesse debate, seja para dar uma resposta às tendências céticas que permanecem muito vivas no pensamento europeu do século XVIII, seja para resgatar a distinção entre "lei natural" e "lei revelada", seja, finalmente, para aperfeiçoar as teorias daqueles autores cujo estudo das molas centrais da natureza humana inspirou seus próprios pensamentos.

(B) *Direito subjetivo, direito natural e propriedade*. Juristas do continente europeu costumam distinguir direitos "subjetivos" (*subjektives Recht*) e direitos

---

3. Para uma discussão mais extensa sobre o tema dos "fundamentos da moral", ver D.F. Norton, "Hume, human nature, and the foundations of morality" in *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, 1993).

“objetivos” (*objektives Recht*), o que aproximadamente corresponde à diferença entre um direito - aquilo que um indivíduo *tem* - e aquilo que é *moralmente correto* fazer<sup>4</sup>.

Estudiosos do assunto apontam que as teorias jurídicas antigas e medievais (pelo menos até Tomás de Aquino) ignoram ou atribuem importância secundária à primeira noção. Contudo, não quero entrar em maiores considerações historiográficas sobre isso. Gostaria apenas de chamar a atenção para a noção de direito subjetivo, que é precisamente um dos traços marcantes da chamada “tradição jusnaturalista moderna”, pelo peso que tem na confecção de todo o seu tecido conceitual. O jurista holandês Hugo Grócio (1583-1645) é considerado o grande fundador dessa tradição, e uma atenção especial à sua obra será importante para esta exposição, dada a influência que exerce não só sobre Hume, mas sobre todo o pensamento jurídico europeu pelo menos até Kant.

É como um “poder moral” do *indivíduo* que o direito em Grócio vai se conectar com duas outras noções centrais de seu arcabouço teórico: as de propriedade e direito natural. O primeiro passo nesse sentido é definir o direito *objetivo* apenas negativamente. Isto é, ao invés de partir para uma definição daquilo que é estritamente correto fazer, Grócio decide assentar a teoria sobre “aquilo que pode ser feito sem causar injúria a outrem”. Ora, diz Grócio, isso depende do que cada indivíduo pode reclamar como o território de sua soberania. Este território é aquilo - objetos e ações - que cada indivíduo pode reivindicar como propriamente seu (*o suum*), seja exclusivamente, seja em condomínio com os demais. Sobre ele, o indivíduo tem um “poder moral” de exigir que todos os demais se mantenham afastados. E só existe “injúria”, para fins legais, quando há uma violação desse território. O campo daquilo que é correto ser feito fica, assim, identificado com o campo do “permitido”.

A determinação do território moral que é “próprio de cada um”, do *suum*, introduz o conceito de direito natural e seu oposto, o direito adventício. As coisas sobre as quais o indivíduo tem um poder moral de reivindicar como suas, desde o nascimento, constituem seu direito *natural*. São elas: corpo e membros (a vida) e suas ações (“liberdade”). O direito à vida automaticamente introduz o direito à conservação da vida - direito que se evidencia no impulso

---

4. Conf. L.A. Hart, “Are there any natural rights?”, *Philosophical Review* 64: 175-91, 1955.

inato de nos protegermos por qualquer meio disponível - que é um direito "comum" (e não exclusivo de cada indivíduo) da espécie de se prover de todos os frutos da terra. No começo dos tempos, diz Grócio, o direito sobre todos os bens materiais era "comum", cada ser humano podendo reivindicar sua parte no estoque natural de bens, mas apenas por um tempo limitado e por rodízio, quando se tratasse de objetos não-perecíveis. O jurista, porém, lança mão de uma hipótese histórica através da qual justifica a possibilidade de cada indivíduo agregar bens materiais ao núcleo de seus direitos exclusivos (vida e liberdade), desde que feito sem impedimento ou por consentimento dos demais indivíduos. Fica, assim, definido o direito não-natural, que mais tarde o jurista alemão Samuel Pufendorf (1632-1694), seu mais importante continuador, chamará de "adventício".

Em língua inglesa, como nos esclarece K. Olivecrona<sup>5</sup>, os formuladores de teorias jurídicas traduziram o *suum* por "propriedade" (*property* ou *propriety*). A própria maneira com que Grócio subjetiviza o conceito de direito permite sua identificação com "propriedade". A propriedade, como indiquei acima, não denotará apenas o direito do indivíduo sobre objetos materiais, mas sobre sua própria vida, sobre suas ações e, graças ao mecanismo do contrato, sobre parte das ações de outros - este último abrindo o campo para a teoria do governo e da soberania política.

(C) *Entes morais e entes físicos*. Essa conceituação tem repercussões no campo da ontologia moral. No jusnaturalismo moderno, ela aparece pela primeira vez em Pufendorf que, em função das conseqüências jurídicas que o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) extrai de seu materialismo, vai fazer questão de diferenciar os "entes morais" (*entia moralia*) dos "entes físicos" (*entia physica*), ainda que dedicando uma pequena parte de sua obra para justificá-lo.

Expliquemos, ainda que grosseiramente, as razões disso. Em síntese, Pufendorf quer evitar as conclusões extremas que Hobbes extrai da subjetivação do direito proposta por Grócio. No entender de Hobbes, Grócio não poderia colocar no mesmo plano o conjunto dos direitos a que chama de "naturais", o direito à conservação da vida estando num plano claramente distinto do direito

---

5. Ver K. Olivecrona, "The term 'property' in Locke's Two Treatises of Government", *Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie* 61(1): 109-15, 1975.

à vida e à liberdade, sendo equivocado acomodá-los todos no território do *suum*. Por ser o mais forte impulso da natureza humana, o direito à conservação da vida deve sempre ser considerado "irrepreensível" e *prevalecer* sobre os demais em qualquer circunstância. Mais do que isso: Hobbes mostra que em circunstâncias muito especiais, de ausência de uma lei humana comum a todos - circunstâncias a que chama de "estado de natureza" - esse direito é *incompatível* com o direito do indivíduo de reclamar o respeito ao que é seu: para conservar suas vidas, os indivíduos podem "com justiça" transgredir aquilo que Grócio supunha ser o território moral de soberania de cada um. Por um lado, o "direito" não pode ser genericamente identificado com a "propriedade" - só no estado civil isso é válido; por outro, no caso da conservação da vida, o direito de um indivíduo não tem como correlato o *dever* dos demais de respeitá-lo.

As lições que Pufendorf tira desse raciocínio, a fim de evitar sua conclusão explosiva, são as seguintes. Sem, obviamente, eliminá-lo, Pufendorf vê a necessidade de diminuir o peso que o direito subjetivo grociano tem na tecedura dos demais conceitos que formam a base de sua teoria jurídica. Há que se torná-lo um conceito derivado, e não primitivo. Para tanto, é preciso questionar que um "direito" se justifica automaticamente de um fato físico (o impulso inato de conservação da vida, por exemplo). Fatos físicos não contêm em si mesmos qualidades morais. Objetos e ações podem ou não manifestar qualidades morais, mas isso depende de como seres inteligentes e dotados de vontade interagem com eles. Só há dois tipos de seres inteligentes e dotados de vontade: Deus e os homens. Porque Deus é o criador da espécie humana, ele tem "autoridade" para impor, através da lei natural (a todos os homens) e da lei revelada (aos cristãos), certas "obrigações" ou "deveres" para o indivíduo consigo mesmo, para com seus semelhantes e para com o próprio Deus. É isso que justifica moralmente que os homens tenham desde o nascimento certos direitos ditos "naturais".

Para falar em outros termos: o conceito de dever tece o de direito, ao invés de ser tecido por ele.

Se há deveres é porque há lei, e só há lei porque existe um "superior" com autoridade para estabelecê-la. As ações humanas são boas ou más, e os objetos a elas relacionadas têm valor moral, não por algo intrínseco a eles, mas

porque a lei natural e as leis humanas<sup>6</sup> impõem certas restrições às ações e ao uso dos objetos, e porque os homens são inteligentes para conhecer a lei e possuem "livre-arbítrio" para obedecê-la ou não. Bestas não são inteligentes nem dotadas de livre-arbítrio, e por isso suas ações e os objetos que empregam não possuem qualidades morais - são puramente físicos.

A primeira elaboração sistemática em língua inglesa em torno do conceito de *entia moralia* foi empreendida por Locke, que a apresenta através de sua teoria dos "modos mistos"<sup>7</sup>. Locke o faz lançando mão de todos os recursos de sua metafísica empirista. São as mediações empiristas que Locke introduz na teoria que permitem a Hume (e, depois, a seu amigo Adam Smith) dialogar indiretamente, ainda que criticando suas bases teológicas, com a conceituação pufendorfiana. Seu motivador maior é a necessidade teórica de refutar o alto grau de instabilidade social que Hobbes deriva do direito subjetivo grociano, sem, contudo, recorrer à "hipótese religiosa".

(D) *Iluminismo escocês, linguagem jurídica e virtudes*. O tema do "Iluminismo Escocês", recentemente descoberto pela historiografia das idéias, tem importância para o estudo de Hume, entre outras coisas, por dar ênfase, menos geográfica do que intelectual, a uma simples constatação: a Escócia não é a Inglaterra. Embora tenha caído no esquecimento em períodos subseqüentes, isto os intelectuais da Europa continental tinham bastante claro no final do século XVIII, especialmente os alemães, que davam uma atenção especial à intensa produção filosófica e literária que durante aquele século trouxe as "luzes" para a Escócia.

As relações diretas entre a Escócia e o Continente (europeu), sem a mediação inglesa, são importantes tanto pela influência do Continente na eclosão do Iluminismo Escocês, quanto, reciprocamente, pela influência que mais tarde este exerceu na produção cultural do Continente. Aqui só vamos nos interessar pelo primeiro sentido da interação. Talvez o fato mais marcante, neste aspecto, seja a introdução do aparato conceitual do jusnaturalismo grociano e

---

6. Assim como Deus impõe deveres através da lei natural, os homens podem se impor livremente, através de promessas e contratos, deveres morais uns aos outros. Esta é a fonte primeira das leis humanas.

7. A teoria dos modos mistos aparece em *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford, 1975), livro II, cap. 22, e livro III, cap. 5.

pufendorfiano nas universidades escocesas, esse fato refletindo já a muito maior presença do Direito Romano nas práticas judiciais das cortes escocesas do que nas inglesas.

O estudo do jusnaturalismo continental, porém, coincidiu com o interesse, especialmente da parte de Francis Hutcheson (1694-1747), considerado o "pai" do Iluminismo Escocês, em contribuir com o debate sobre os "fundamentos da moral". Ao se propor a dar continuidade à obra de Shaftesbury<sup>8</sup>, em particular no combate às idéias de Bernard Mandeville (1670-1733) - o autor do famoso e polêmico *Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* - Hutcheson acaba por desenvolver sua própria teoria, cuja hipótese fundamental é que todos os seres humanos estariam inatamente equipados de um "senso moral", que, antes mesmo do trabalho das faculdades racionais, seria responsável pelas reações de valorização, aprovação e reprovação morais.

O aspecto dessa hipótese que nos interessa destacar aqui é o seguinte: para Hutcheson, o "senso moral" reage primariamente a *traços de caráter e motivos* dos agentes. Não há valorização, aprovação e reprovação morais independente da existência deles: nem as ações, nem as regras (humanas ou divinas) através das quais se procura controlá-las, possuem qualidades morais em si mesmas. É só porque são vistas como efeitos de motivos e traços de caráter que adquirem tais qualidades.

Precisamente os traços de caráter e os motivos de *peçoas* constituem o que chamamos de "virtudes". A moral centrada em virtudes - como a chama J.B. Schneewind<sup>9</sup> - expressa-se numa "linguagem" própria, dando preeminência à esfera intencional dos agentes, ao invés das regras que os guiam ou do aspecto exterior de seus atos.

Mas os autores escoceses que escolheram seguir os passos de Hutcheson logo perceberam a dificuldade de compatibilizar a linguagem de uma moral centrada em virtudes e a linguagem típica do aparato conceitual jusnaturalista. Veremos abaixo como Hume percebe isso.

---

8. O Terceiro Conde de Shaftesbury (1671-1713), moralista inglês.

9. Cf. "The Misfortunes of Virtue", *Ethics* 101 (1): 42-63, 1990.

III.

A teoria moral humeana erige-se sobre duas noções centrais: a de *virtude* e a de *sentimento moral*.

Hume identifica as virtudes com traços de caráter e motivos de pessoas, resgatando, portanto, a linha hutchesoniana. Os traços de caráter e os motivos são considerados “qualidades mentais duráveis” das pessoas. Embora seja impossível observá-las, essas qualidades são as causas *moralmente relevantes* das ações humanas, e não os efeitos visíveis dessas mesmas ações:

*“Jamais devemos considerar em nossas investigações sobre a origem da moral uma ação singular qualquer, mas apenas a qualidade ou caráter do qual a ação procedeu. Apenas este é durável o bastante para afetar nossos sentimentos para com a pessoa.”*<sup>10</sup>

O texto acima nos introduz também a noção de sentimento moral. Segundo Hume, o sentimento moral é uma reação emocional *do observador* às virtudes *do agente*. Embora evite afirmar que somos todos dotados de um “senso moral”, como faz Hutcheson, a idéia comum a ambos é marcar claramente que a moralidade “é mais sentida do que julgada”. O que no linguajar humeano significa que sua origem deve ser procurada nas “paixões”, e não nas faculdades intelectuais da natureza humana.

Os detalhes do mecanismo psicológico que provoca o sentimento moral não nos interessam aqui. Basta reter que essa reação emocional é a maneira pela qual os seres humanos emprestam valor moral às suas ações, aprovando ou reprovando traços de caráter e motivos. A aprovação ou reprovação não passam de um sentimento agradável ou desagradável, de prazer ou dor, dirigido à pessoa que realiza a ação. Quando observadores apreciam a ação de outros, a sensação agradável é uma expressão da paixão do “amor” (*love*), e a desagradável do “ódio” (*hatred*). Quando um observador aprecia sua própria

---

10. Essa passagem foi extraída do primeiro livro de Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1978), p. 575 (grifo do autor). A partir daqui vou me referir a ele simplesmente pela letra T, seguida do número da página.

ação, a paixão que a sensação agradável expressa é o "orgulho" (*pride*), e a desagradável, "humildade" (*humility*). "Amor", "ódio", "orgulho" e "humildade" são, obviamente, termos técnicos, e não devem ser confundidos com seu uso corriqueiro.

É porque não temos acesso direto às qualidades mentais "duráveis" dos agentes - suas virtudes ou vícios - que os sentimentos morais são a única maneira pela qual emprestamos valor a elas. Isso só é possível porque essas qualidades provocam efeitos mais ou menos regulares nas ações. Para Hume, certas qualidades mentais do agente são chamadas "virtudes" porque, em geral, são "agradáveis" ou "úteis" às pessoas que sofrem a ação do agente. Esses efeitos agradáveis ou úteis não ficam limitados a essas pessoas, mas repercutem como que por "contágio" em outras, através de um princípio psicológico que Hume denomina "simpatia" (*sympathy*). Por simpatia, pessoas que não têm nenhuma relação com a ação, tendem a compartilhar com as pessoas que a sofrem diretamente seu prazer ou dor. É desse compartilhar que nasce o sentimento moral.

O princípio da simpatia permite a Hume afirmar que os sentimentos morais são imparciais. Como afirmei, observadores não precisam estar diretamente envolvidos na ação para apreciar como "virtudes" ou "vícios" as qualidades mentais dos agentes. São capazes, além disso, de distinguir os efeitos *costumeiros* dessas qualidades, e seus efeitos *acidentais*. Nós sabemos, por exemplo, que pessoas movidas por um motivo generoso tendem a procurar o bem-estar de outras pessoas. Também sabemos, porém, que podem vir a causar danos não-intencionados às pessoas que sua ação visava a beneficiar. Ou, ao contrário, pessoas movidas por um motivo maldoso podem vir a causar benefícios não-intencionados àqueles a quem buscavam prejudicar. Em ambos os casos, os sentimentos morais surgirão em observadores como reações aos motivos, e não aos efeitos acidentais. Mesmo quando diretamente envolvidos na ação, observadores são capazes de distinguir esses sentimentos daqueles provocados por eventuais vantagens ou desvantagens que a atuação dos agentes lhes tragam.

A imparcialidade dos sentimentos morais é o aspecto da teoria que leva Hume a reeditar, secularizando-a, a distinção pufendorfiana entre *entia moralia* e *entia physica*, e então criticar a psicologia egoísta de Hobbes. Se os seres humanos apreciassem as ações dos outros apenas por aquilo que essas

ações trouxessem de vantagens ou desvantagens pessoais, como quer Hobbes, eles não seriam capazes de apreciar moralmente traços de caráter e motivos. Bastaria considerar pura e simplesmente os efeitos das ações; não teria sequer sentido distinguir os efeitos costumeiros das virtudes (ou vícios) de seus efeitos acidentais. Seres humanos seriam apenas "entes físicos", e não "entes morais".

Tomemos, por exemplo, a sentença "Os romanos achavam Cipião um general corajoso". Do ponto de vista moral, essa sentença é diferente, e independente de, "Os romanos achavam Cipião um general corajoso porque suas vitórias os favoreciam". A primeira sentença tem pleno sentido sem que precisemos acrescentar o motivo egoísta sugerido pela segunda. Ocorre em nossas apreciações morais algo semelhante ao que ocorre nas estéticas. Assim, a sentença "Ava Gardner é uma bela mulher" não depende que o enunciador da sentença seja amado por ela. É verdade que se Ava Gardner o amasse, ele teria motivos adicionais para afirmar que "Ava Gardner é uma bela mulher". Contudo, nem ele, nem tantos outros que a viram nas telas dos cinemas foram amados por ela, e mesmo assim são capazes de fazer-lhe uma avaliação estética. *Mutatis mutandis*, o fato de Cipião, numa batalha, ter almejado eliminar seus inimigos não poderia impedir que esses fizessem uma consideração sobre a coragem de Cipião - isto é, atribuíssem um valor moral a seu caráter.

Não estamos discutindo se a valorização moral gera motivos mais fortes para agir do que as paixões egoístas. Não é isso que Hume quer pôr em relevo. Importa-lhe mostrar que a moralidade constitui uma esfera própria dos fenômenos humanos: é impossível reduzi-la às vantagens que cada indivíduo imagina auferir das ações próprias ou alheias.

#### IV.

Hume usa sua teoria geral das virtudes e dos sentimentos morais para fazer uma análise específica da "virtude da justiça". É aqui que o acerto de contas com a tradição jusnaturalista é mais visível.

Dois aspectos centrais do conceito grociano de direito são resgatados: (a) que o direito se refere ao "próprio de cada um" (*sum*); (b) que a virtude da justiça tem a ver, não exatamente com o exercício do direito, mas com o dever moral de se abster do direito alheio. Mas a análise humeana envereda para o questionamento das razões que procuram fundar esse dever. Afinal, por que, pergunta-se, dizemos que a atitude de *inflexível* respeito ao *sum* alheio é

considerada "virtuosa" ou "moralmente boa", e *qualquer* atitude de violação é considerada "viciosa" ou "moralmente má"?

Para dar uma resposta consistente à questão, Hume tem que recorrer a uma análise centrada nas virtudes. Um ato não é bom ou mau em si mesmo - só o é quando se refere aos motivos ou traços de caráter do agente. Contudo, ao listar os motivos imediatos possíveis, Hume tem dificuldades de encontrar um que dê conta do dever de todos de respeitar inflexivelmente o direito alheio. Seja por interesse egoísta, por respeito ao interesse público, ou por um sentimento de benevolência para com o titular do direito, sempre poderia haver circunstâncias que justificariam a violação desse. Mesmo que o direito fosse em determinada circunstância respeitado por qualquer um desses motivos, ele não o seria inflexivelmente - o que atinge um dos pilares do conceito. O fato é que a noção de propriedade a que o direito está acoplado seria a primeira vítima de uma moral centrada em motivos e traços de caráter de pessoas (cf. T 532).

Que solução Hume nos apresenta, então? Seres humanos teriam aprendido, gradativamente e por prática constante, a necessidade de se inventar um sistema de respeito inflexível àquilo que cada um reivindica para si (isto é, um sistema de direitos), ao constatar que a preservação desse sistema é uma atitude mais vantajosa para si mesmos enquanto indivíduos e para a manutenção da própria vida social do que a sua constante dissolução. Constatadas as vantagens que a prática regular desse sistema traz, cada indivíduo, como observador das ações alheias, tende a aprovar moralmente (pelo princípio da simpatia) o comportamento de respeito ao direito de outrem, e principalmente reprovar qualquer comportamento de violação do mesmo:

*"Ainda que a injustiça esteja muito distante de nós, de modo a não afetar nosso interesse, ainda assim ela nos causa desprazer; porque consideramo-la prejudicial à sociedade humana, e perniciososa a cada um que se aproxime da pessoa que a comete. Nós compartilhamos com seu mal-estar por simpatia... esta é a razão porque o senso de bem e mal moral acompanha a justiça e a injustiça. (T. 499; grifo de Hume)*

Esta solução, vale insistir, supõe que o sistema de direitos é inventado, surgindo por meio de uma espécie de "convenção". Logo, sua violação não

pode ser considerada "boa" ou "má" em qualquer circunstância. Se os homens, diz Hume, fossem universalmente altruístas, "amassem uns aos outros como a si mesmos", o problema da divisão de objetos não estaria sequer colocado: o uso de bens seria compartilhado sem conflitos. Por outro lado, se os bens materiais fossem abundantemente oferecidos pela natureza, ou se não houvesse um descompasso relativo entre a procura e a oferta desses bens, também não haveria nenhuma necessidade de se fazer a divisão. Por último, se esses bens fossem absolutamente escassos, a posse deles seria objeto da guerra mais encarniçada, e de nada adiantaria dividi-los. A propriedade e, logo, o sistema de direitos, estão ligados a uma circunstância em que nenhuma das condições acima ocorre, ou não ocorre plenamente: em geral, as pessoas não são tão altruístas, e vivem em condições de relativa escassez de bens (cf. T 486-7).

Em outras palavras, não pode haver direito *natural*, só direito adventício.

A recusa da noção de direito natural é, certamente, uma opinião um tanto heterodoxa no interior da escola jusnaturalista. Mas ela é feita não para retirar *status* teórico ao conceito de direito, e sim para dar-lhe maior rigor. Hume pensa que, através de sua análise, por um lado, a conexão entre "direito" e "propriedade" fica melhor determinada: como o direito é impensável sem a noção de propriedade, e esta depende historicamente da invenção da distinção entre o *meum* e o *teum* no campo dos bens materiais, não poderia ter havido uma "virtude da justiça" anterior a essa invenção.

Por outro lado, o caráter subjetivo do conceito, embora mantido, fica depurado, como em Pufendorf, das conseqüências explosivas que Hobbes lhe empresta. O direito é um "poder moral" do indivíduo de exigir dos outros o respeito pelo que é "seu": só há direito porque há uma clara demarcação - socialmente inventada - dos territórios (objetos e ações) que cada um pode reivindicar para si. Não há possibilidade (prática e teórica) de se estabelecer um conceito de direito sem que o correspondente dever dos demais em respeitar esse direito também o esteja.

Porém, a moralidade desse dever - agora ao contrário do que pensava Pufendorf - não é resultado da existência de uma ordem superior, divina, deduzida de certos traços da natureza humana, nem de uma suposta promessa entre os homens de restringir suas ações para aquém do território de cada um. Ela é, isso sim, resultado puro e simples da interação social dos indivíduos, de

percepção de suas necessidades mútuas e de sua capacidade inata de desencadear, mesmo que não deliberadamente, um processo de objetivação de seus valores morais.