



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PAOLA PAVANELLO

O CANALHA SENSATO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Londrina
2021

PAOLA PAVANELLO

O CANALHA SENSATO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Andrea Faggion.

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pavanello, Paola.

O canalha sensato como problema filosófico / Paola Pavanello. - Londrina, 2021.
135 f.

Orientador: Andrea Luisa Bucchile Faggion.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Canalha Sensato - Tese. 2. Hume - Tese. 3. Moralidade - Tese. 4. Justiça - Tese. I. Faggion, Andrea Luisa Bucchile . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

PAOLA PAVANELLO

O CANALHA SENSATO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Andrea Faggion
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Londrina, 22 de abril de 2021.

AGRADECIMENTOS

Ao CNPQ, pela bolsa de incentivo à pesquisa concedida.

Aos membros da banca: Delamar José Volpato Dutra, Charles Feldhaus, e em especial, à minha orientadora Andrea Faggion por todo o apoio e por ter sido uma querida amiga ao longo de toda a jornada.

À minha família (Poliana, Terezinha, Wanderley e Dirce) por todo amor, apoio e paciência em todos os momentos.

Ao meu namorado Pedro, por sempre estar ao meu lado, me encorajar e ser paciente.

Ao meu avô Antônio (*in memoriam*) que conclui sua jornada e foi morar com o Pai.

PAVANELLO, Paola. **O canalha sensato como problema filosófico**. 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

O presente estudo possui como objetivo investigar o problema do canalha sensato a fim de compreender se há razões para lhe oferecer a fim de que não crie exceções do cumprimento das regras de justiça beneficentemente para si enquanto os demais indivíduos as observam. Para tanto, há uma dificuldade em solucionar o desafio na medida em que parece não haver razão para que esse indivíduo não se beneficie das violações da justiça quando sua ação não trará prejuízos consideráveis para si. Assim, a partir da leitura e análise dos textos de David Hume, bem como de seus comentadores, o presente estudo apresenta o problema do canalha sensato, situando-o dentro da teoria moral e política do filósofo, para compreender o que esse indivíduo representa para a teoria do autor. Nesse sentido, será analisada tanto a descrição do canalha pelo filósofo, como a resposta fornecida na tentativa de solucionar o desafio, e em que medida sua réplica pode ser considerada suficiente para silenciar o problema. Ainda que o objetivo da réplica de Hume não seja o de convencer o canalha a seguir o caminho reto da justiça, sua resposta enfrenta os limites de sua própria teoria moral. Isso, porque na medida em que a ação justa em Hume é fundada no interesse, a ação do canalha também é. Desta maneira, a filosofia humeana não é capaz de fornecer uma resposta ao canalha a ponto de mostrar que ele teria boas razões para regular sua ação pela moralidade e sacrificar seu interesse. Assim, ainda que a filosofia de Hume explique a motivação que falta no canalha que o leva a uma vida de violações ocultas, ela parece não oferecer recursos para que o interesse próprio não seja buscado em todos os casos. Pela dificuldade em silenciá-lo, será crucial recorrer a outros sistemas filosóficos que não fundamentem a justiça no auto-interesse a fim de melhor compreendermos quais premissas filosóficas ensejam o canalha. Para tanto, as teorias de Platão, Robert Nozick e Joseph Raz serão investigadas na busca de outros pressupostos filosóficos que respaldem a moralidade em uma base mais objetiva acerca dos valores, diferentemente da construção de Hume.

Palavras-chave: canalha sensato; hume; moralidade; justiça.

PAVANELLO, Paola. **The sensible knave as a philosophical problem.** 2021. 135 p. Dissertation (Master's in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the problem of the sensible knave to understand if there are reasons to give him to do not create exceptions of the fulfillment of the rules of justice for himself while the other members of society follow them. In order to do so, there is a difficulty in elucidating the challenge insofar as there seems not to be reasons to that individual don't benefitiate himself from the violations of justice when his action doesn't will bring substantial losses for himself. So, from the reading and the analysis of David Hume's texts, as well as from his commentators, the present study presents the problem of the sensible knave, situating it inside the moral and the political theory of the philosopher, to understand what this individual represents to Hume's theory. In this sense, will be analyzed the description of the knave for Hume, his answer in the attempt to elucidate the problem, and to what extend his answer could be considered adequate to silence the problem. Even if the objective of Hume's answer doesn't be to convince the knave to follow the straight path of justice, his answer faces the limits of his moral theory. This is so because to the extent that the just action in Hume is based on the interest, the action of the knave is also so. Thus, humean philosophy is not capable of giving an answer to the knave in order to show him that he has good reasons to regulate his action by morality and sacrifice his interest. So, even if Hume's philosophy explains the motivation is absent in the knave, that brings him to a life of hidden violations, it doesn't seem to give resources so that the self-interest don't be sought in all the cases. For the difficulty in silence the knave, will be crucial to resort to other philosophical systems that don't base justice in self-interest in order to better understand which philosophical premises give rise to the knave. Therefore, the theories of Plato, Robert Nozick and Joseph Raz, will be investigated in the search of other philosophical assumptions that support the morality in a more objective basis about the values, differently from Hume's construction.

Key words: David Hume; justice; morality; sensible knave.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- E Ensaaios Morais, políticos e literários, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (1980).
- EHU Investigações sobre o Entendimento Humano, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (2004).
- EPM Investigações sobre os Princípios da Moral, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (2004).
- L Leviatã, de Thomas Hobbes. As referências foram retiradas de Hobbes (1996).
- MF The Morality of Freedom, de Joseph Raz. As referências foram retiradas de Raz (1986).
- PE Philosophical Explanations. As referências foram retiradas de Nozick (1981).
- R A República, de Platão. As referências foram retiradas de Platão (1972).
- THN Tratado da Natureza Humana, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (2009).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 OS PILARES DA TEORIA HUMEANA	14
1.1 A TEORIA MORAL	17
1.1.1 As Virtudes: Naturais E Artificiais	20
1.2 A TEORIA POLÍTICA	26
1.2.1 As Circunstâncias Da Justiça	26
1.2.2 As Regras De Justiça.....	30
1.2.3 O Interesse Próprio E A Justiça.....	36
1.2.4 O governo	42
2 O CANALHA SENSATO	47
2.1 O PROBLEMA DO CANALHA SENSATO	50
2.1.1 O “Tolo” De Hobbes	56
2.1.2 A Resposta De Hume	61
2.1.2.1 As críticas à resposta de Hume.....	65
2.1.2.2 A utilidade da resposta de Hume.....	70
2.2 INTERPRETAÇÕES ALTERNATIVAS AO DESAFIO	74
2.2.1 A Motivação Do Interesse.....	75
2.2.2 A Internalização Da Moralidade	83
3 UMA ANÁLISE DOS PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA	92
3.1 UM ANTIGO PROBLEMA: PLATÃO	94
3.1.1 O Mito Do Anel De Gíges.....	96
3.1.2 A Defesa De Sócrates À Vida Justa	100
3.2 O RESGATE AOS PRINCÍPIOS CLÁSSICOS.....	107
3.2.1 Robert Nozick.....	108
3.2.1.1 Os valores: uma busca pela vida moral	111
3.2.1.2 Um único caminho: moralidade e interesse próprio.....	115
3.2.2 Joseph Raz.....	120
3.2.2.1 O problema teórico entre moralidade e bem-estar	121
3.2.2.2 A convergência entre bem-estar e moralidade	125

CONCLUSÃO 129

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 133

INTRODUÇÃO

As regras são fundamentais para regular a conduta humana a fim de que a vida em sociedade seja possível. Uma das características das regras é que elas devem ser cumpridas independentemente da consideração individual sobre a sua pertinência no caso concreto. Dentre as regras que regem a sociedade, algumas são mais importantes do que outras e algumas regras requerem um cumprimento indistinto.

Contudo, existem regras que, quando violadas em pequena escala, não são capazes de trazer prejuízos para o conjunto da sociedade. Então, é possível que certos indivíduos violem determinadas regras sem que essas violações minem os fundamentos desse corpo social. Ademais, é crível que determinadas violações não sejam percebidas pelos demais membros e sejam irrisórias para a manutenção da justiça. Existem, também, aqueles indivíduos que reconhecem a validade e a importância das regras, mas que mesmo assim as transgridem, tendo em vista o seu próprio interesse.

Esse indivíduo que reconhece a validade e a necessidade das regras, mas que, ocasionalmente, segue aquilo que seu interesse lhe dita como mais vantajoso recebe o nome de canalha sensato na filosofia de David Hume. Deste modo, a presente pesquisa aborda o problema do canalha sensato, utilizando como referência a filosofia do referido autor, e possui como objetivo encontrar razões - seja na teoria de Hume ou em outros teóricos - que demonstrem que a melhor ação para o agente seria a moral, e não a auto-interessada.

Nas *Investigações sobre os princípios da moral* (EPM, 2004), Hume conceitua esse indivíduo como sendo o *sensible knave*. Embora não haja uma unanimidade na tradução da expressão, sendo transposto em língua portuguesa por Azevedo (2011, p. 47) como sendo um “pilantra esperto” e por José Oscar de Almeida Marques (2004, p. 364) como um “espertalhão artiloso”, tais traduções não representam fielmente o que é esse indivíduo. Isso, porque se referir a ele como “esperto” não capta o bom senso do canalha em aceitar que a sociedade precisa de regras de justiça. A esperteza remeteria mais ao reconhecimento de uma oportunidade para tirar proveito próprio de uma situação, não mostrando que o canalha compartilha do senso comum sobre a importância das regras.

Para tanto, a presente exposição optou por recorrer ao “*sensible knave*” como o “canalha sensato” por expressar de maneira mais precisa o que é esse indivíduo que Hume descreve nas *Investigações sobre os princípios da moral*. Isso, visto que ele seria “canalha” por transgredir de modo consciente e voluntário as regras de justiça enquanto os demais a seguem. Além disso,

seria “sensato”, pois, é esperto e consciente suficientemente para saber que cumprir tais regras é importante, mas que sua violação não fará sucumbir as regras de justiça - tão importantes para a manutenção da vida em grupo - e nem acarretará grandes perdas para a sociedade. Além disso, a sua sensatez diz respeito não somente ao reconhecimento da importância das regras e em saber que a sociedade não será alterada por conta de sua violação, mas também em não querer que a justiça deixe de existir, para que possa, sempre que possível, abrir exceções para si mesmo de seu cumprimento.

A fim de situar a discussão sobre a figura do “canalha” em Hume, é possível descrevê-lo sumariamente como o indivíduo que, diante de uma situação em que é possível transgredir as regras de justiça, ele as viola tendo em vista seu próprio interesse. O canalha age de tal maneira, pois acredita que esse descumprimento trará um acréscimo à sua fortuna sem que prejudique de maneira considerável a sociedade. Isso, porque quando há a oportunidade de ocultar sua ação, o canalha sabe que ela não irá sucumbir a sociedade e as regras de justiça. Nesse sentido, ainda que viole ocultamente as regras, isso não quer dizer que ele não se importe com elas, pois sua transgressão só é capaz de ser efetuada quando há regras válidas e seguidas por seus semelhantes. Ou seja, o canalha viola as regras que conta com os demais para manter, não desejando que elas sejam alteradas ou deixem de existir para que possa continuar usufruindo dos benefícios materiais de sua conduta licenciosa.

A ação do canalha é, portanto, baseada no auto-interesse, e é essa característica que a torna problemática para a teoria humeana, pois o filósofo fundamenta a moralidade por meio do interesse próprio. Assim, o interesse humano que conduz os homens às ações justas também conduz o canalha a abrir exceções de seu cumprimento. A dificuldade de respondê-lo a partir da filosofia humeana está justamente no ponto em que, se a justiça é buscada inicialmente por conta do interesse humano, não há qualquer razão para lhe oferecer a fim de que não execute seu plano secreto.

O cerne do problema a ser discutido é uma consequência do subjetivismo da tese humeana que coloca as paixões como uma fonte motivadora que impele a ação humana. Sendo os indivíduos movidos pelos seus desejos e necessidades, qualquer outra fonte que poderia motivar as ações não possui a força necessária para impelir os agentes. Com a moralidade acontece o mesmo, pois o referido filósofo a fundamenta com base na busca auto-interessada, isto é, os indivíduos só agem moralmente por entenderem que suas paixões e interesses são satisfeitos de modo mais satisfatório quando regulam suas ações por regras morais. No entanto, o mesmo interesse que permite que os agentes convencionem regras para regular suas ações

também os conduzem à violação tendo em vista a satisfação de seus próprios interesses. Nesse sentido, enquanto cada indivíduo busca servir a si próprio, a preocupação com os interesses dos outros não possui a mesma força do auto-interesse para conformar a ação tida como moral.

Isso não quer dizer que Hume defenda um egoísmo radical como característica da natureza humana, pois os indivíduos possuem virtudes naturais como a benevolência, por exemplo. No entanto, sentimentos como esse não são fortes o suficiente para motivar os indivíduos à honestidade em suas ações, pois possuem um papel secundário para que se aja justamente, principalmente quando o interesse próprio entra em cena. Assim sendo, há uma separação entre a motivação natural do interesse e a moralidade em dois campos distintos e antagônicos, no qual a moral é vista como uma restrição à busca natural auto-interessada dos homens. Em suma, o interesse não é capaz de motivar a ação justa em todos os casos, pois se há a possibilidade de obter vantagens materiais por meio de violações ocultas e ocasionais, não há como argumentar humaneamente que o indivíduo seria irracional por agir segundo suas paixões.

Portanto, o desafio que a presente pesquisa pretende discutir se trata de um problema moral na filosofia humeana, pois o canalha não se apega à moralidade quando age, não sendo possível fornecer um motivo contundente de por que seria melhor individualmente agir de modo moral. O problema é o tipo de racionalidade, a saber, de servir às paixões, que Hume utiliza para fundar a moralidade, não havendo a possibilidade de condená-lo, pois os pressupostos de sua teoria baseiam tanto as ações, quanto a moralidade, na própria busca dos interesses do agente.

Por isso, o canalha sensato representa um problema para a teoria moral de Hume, pois quando julgado do ponto de vista de seus interesses egoístas, ele age bem ao violar as regras. Ainda que Hume estivesse consciente da existência do canalha, a réplica fornecida por ele não é suficiente para silenciar esse tipo de indivíduo. Na tentativa de responder ao desafio, o filósofo recorreu a argumentos sobre o sentimento do agente, mas não mostrou efetivamente por que seria racional para o canalha contrariar seus interesses egoístas ao aderir à moralidade quando ele não se apega aos preceitos morais como os justos se apegam. Ademais, não há como argumentar a favor da manutenção das regras e da sociedade, pois uma vez que uma adesão estrita às regras não é fundamental para sustentar a sua existência, não haveria argumentos ou razões que demonstrem que indivíduos como o canalha agem mal ou teriam perdas consideráveis por suas condutas perniciosas. Isso, porque não há nada de errado com sua

racionalidade tendo em vista que ele, na verdade, seria aquele que mais se satisfaz em matéria de interesse.

O problema que o canalha apresenta por conta de seu interesse demonstra um conflito na teoria humeana entre auto-interesse e moralidade. A moralidade exige sacrifício do próprio interesse para seguir a regra em todos os casos, mas por que ele estaria vinculado pelos ditames da moralidade quando pode satisfazer seu interesse? Que razões poderiam ser utilizadas para convencer esse indivíduo a ser moral quando a moralidade requer autossacrifício? Será que há razões para lhe oferecer a fim de que se sacrifique pela moralidade, se abstendo de um benefício que poderia usufruir sem prejuízos para si?

Assim, para discutir devidamente o que é o problema do canalha sensato e o desafio imposto pela sua figura à filosofia humeana, será fundamental compreender, no primeiro capítulo, a teoria moral e política do autor. De tal modo, será importante explorar a teoria da justiça em Hume por ser uma tese que relaciona a justiça com o interesse, característica essa que enseja o problema do canalha sensato. Uma vez que as razões de auto-interesse são compreendidas pelo egoísmo presente nos homens e pelo altruísmo limitado, até as razões morais em Hume são explicadas por elas. No entanto, o que fazer nos casos em que a ação moral não coincide com o que as razões de auto-interesse requerem? Existem razões para seguir a moralidade em detrimento do próprio interesse egoísta?

Nesse sentido, abordar a teoria do autor é fundamental para que seja possível compreender como e por que surge o problema do canalha sensato que será discutido por pormenores no capítulo seguinte. Assim, no segundo capítulo da presente pesquisa, se discute a figura do canalha e a réplica de Hume, o que o canalha representa para a teoria do autor e as dificuldades em fornecer outras possíveis respostas que são internas à filosofia humeana. Pelo fato de Hume oferecer poucos recursos para interpretar o canalha, abordando brevemente sobre esse tipo de indivíduo astuto e imoral, o desafio será interpretado à luz do pastor Lídio da alegoria do anel de Giges presente em *A República* de Platão. Assim, será possível conduzir o problema a um nível mais profundo de questionamentos, abordando o canalha como um Trasímaco moderno. Isso só é possível por não se tratar de um problema novo, mas já discutido anteriormente por outros teóricos. Apesar do reconhecimento dos canalhas em outras teorias filosóficas como em Platão e em Hobbes, é em teorias que separam radicalmente o auto-interesse e a moralidade – como no caso de Hume – que o problema se torna proeminente por fundir o segundo domínio no primeiro. Assim sendo, a insolubilidade do desafio se segue por faltar razões para oferecer a tais indivíduos para que não ajam de maneira imoral.

Tendo em vista a dependência do fundamento da moralidade na busca auto-interessada, o problema do canalha parece ser insolúvel, pois o canalha sempre terá razões para violar as regras ao invés de cumpri-las. Por isso, o terceiro capítulo se encarregará de examinar se há outra filosofia moral que não dê ensejo para o problema do canalha sensato ou para suas ações interessadas. Assim, será fundamental analisar outros esquemas filosóficos que impossibilitem seu campo de ação ou não se envolvam no problema insolúvel do canalha sensato.

Para tanto, será pertinente recorrer às filosofias de Platão, Robert Nozick e Joseph Raz que possuem pressupostos diferentes da teoria humeana por não diferirem a noção de bem-estar e de moralidade em domínios antagônicos. Partindo, portanto, da confluência entre a preocupação com os próprios objetivos e a preocupação com os objetivos dos demais, os referidos autores conseguem escapar do problema recorrente entre o conflito do auto-interesse e fornecer razões que demonstrem que o agente imoral perde em valor por sua conduta perniciosa.

Cada qual à sua maneira, cada autor abordado na terceira parte da pesquisa se refere ao agente moral como aquele que, na busca por seu próprio bem-estar, possui preocupações genuinamente morais com relação ao bem-estar dos outros. Assim, é possível fugir do problema teórico conceitual presente em Hume e mostrar que a boa vida para um agente se identifica com a vida nos ditames da moralidade. Portanto, as razões que faltavam na filosofia humeana para que um agente tenha uma conduta moral são encontradas na discussão do terceiro capítulo por meio de uma abordagem diversa da dos pressupostos filosóficos adotados por Hume. Ademais, é importante salientar que a intenção da presente pesquisa não é a de avaliar cada teoria do valor objetivo que será apresentada no último capítulo, mas de mostrar como, nessas teorias, o problema do canalha pode ser resolvido ou sequer surge.

1. OS PILARES DA TEORIA HUMEANA

Na vida compartilhada pelos homens em sociedade existem regras que devem ser cumpridas e respeitadas para que a convivência social seja possível. Isso, porque a sociedade é benéfica aos indivíduos, e somente por meio da cooperação mútua promovida por ela que cada um se encontra em uma situação melhor do que estaria sozinho. Essa convivência entre os homens que institui a sociedade depende de regras que regulem a ação de cada um, evitando o movimento desregrado das paixões e o conflito entre os agentes. Por isso, as regras são boas para os indivíduos na medida em que possibilitam a convivência entre eles e os benefícios dessa conjunção. Apesar de ser necessário que as regras que regulam a convivência entre os homens sejam seguidas para que a sociedade se mantenha, algumas violações ocasionais praticadas por determinados indivíduos não colocam em risco a existência das regras ou sequer a sociedade sustentada por elas. Tais violações encobertas e realizadas de maneira calculada nem mesmo oferecem maus exemplos aos agentes ou inspiram outras violações pelo fato de serem ocultas. Nesse sentido, tais indivíduos tiram proveito de suas transgressões ao mesmo tempo em que sequer são percebidos pela sociedade, usufruindo tanto dos benefícios de seu descumprimento quanto do fato dos demais agentes observarem as regras.

O que se questiona é se esse indivíduo, que viola as regras em benefício próprio - se aproveitando do fato delas existirem e serem seguidas pelos demais -, representa um problema para a moralidade em geral, ou apenas um problema para a teoria moral do tipo humeano, um tipo que ainda precisa ser descrito. Isso, porque para Hume (THN 3.2.6 § 9-10 e EPM, p. 266-267) a justiça deve ser seguida estritamente por todos, pois além de possuir um caráter imparcial, é do interesse de todos que essas regras existam e regulem a convivência social.

Nesse sentido, para que seja possível compreender a figura do “canalha sensato” na sociedade e suas ações calculadas com base em seu próprio benefício, será imprescindível recorrer à exposição da filosofia moral de Hume em suas obras. Deste modo, será fundamental compreender o que motiva a ação humana para que seja possível distinguir a virtude e o vício e como são configurados na natureza humana. Por meio da compreensão do conceito de virtude humeana será possível entender como o “canalha” se comporta e em que medida sua ação afeta a teoria moral do autor. Isso levará a analisar, em certa medida, a dimensão psicológica do “canalha” e se ele é atingido pelos argumentos morais desenvolvidos na filosofia de Hume. Não obstante, será proveitoso elucidar alguns vícios e virtudes a fim de compreendê-los com clareza, tal como será realizada com a virtude da justiça e o vício da injustiça.

Ainda no campo da moralidade, será relevante compreender os conceitos de ‘natural’ e de ‘artificial’ formulados pelo filósofo, uma vez que enquadra a virtude da justiça no rol das virtudes artificiais. A compreensão da artificialidade da virtude da justiça é fundamental na medida em que é nesse contexto que o debate entre a relação de justiça e interesses acontece. Para tanto, compreender os pilares da teoria moral de Hume é substancial, pois a filosofia política do autor se apoia na moralidade, principalmente com relação à obrigatoriedade da obediência às regras de justiça, tendo em vista que sua observância possui um peso moral na conduta humana, modificando as circunstâncias da ação e levando os homens a agirem segundo as regras convencionadas socialmente que são derivadas de uma percepção de interesse comum.

Para tanto, o presente capítulo será dividido em dois subcapítulos, abordando respectivamente a filosofia moral de Hume e sua teoria política. A pesquisa será fundamentada a partir das obras do filósofo, a saber, o *Tratado da natureza humana*, as *Investigações sobre os princípios da moral* e os *Ensaios: morais, políticos e literários*. As referidas obras serão utilizadas como textos basilares para a compreensão de toda a filosofia humeana, e posteriormente, na discussão subsequente do segundo capítulo acerca do problema do “canalha sensato”. Além da utilização dos textos originais em língua inglesa e as traduções de Hume na língua portuguesa, alguns problemas e dificuldades conceituais sobre sua teoria serão mais bem examinados por meio do auxílio de alguns de seus principais comentadores e de autores que forem pertinentes para uma exposição concisa.

O primeiro subcapítulo, a saber, sobre os pilares da teoria moral de Hume apresentará como base bibliográfica especificamente a primeira parte do livro III do *Tratado da Natureza Humana* e alguns recortes do livro II da mesma obra. Será fundamental recorrer conjuntamente a algumas passagens das *Investigações sobre os princípios da moral*, que auxiliarão na compreensão da moralidade humeana.

O segundo subcapítulo abordará os pilares da teoria política de David Hume, tendo em vista a relevância de se compreender a concepção de seu esquema político, como a sociedade foi fundada e o papel que as regras e convenções da justiça exercem de modo imperioso para a manutenção da sociedade. Para isso, será indispensável que a discussão recorra ao egoísmo em Hume, que pode ser compreendido não como egoísmo puro, mas como altruísmo limitado, tendo em vista que é essa característica da natureza humana que direciona o “canalha sensato” a agir segundo seu próprio benefício. Isso, porque ele é conduzido pela natureza egoísta a tirar proveito do esquema de ações justas quando possível, trocando o bem estar comum pelo aumento de sua própria fortuna.

A compreensão da figura do “canalha sensato” só é possível a partir da ideia de uma sociedade politicamente organizada, porque só há como agir em benefício próprio, tirando proveito do fato de que todos os demais indivíduos agem segundo as regras de justiça, quando há uma organização política e regras convencionadas pelos homens. Assim, será fundamental recorrer à exposição elaborada por Hume sobre o surgimento da sociedade e o problema que se segue para viabilizá-la, uma vez que os homens possuem a característica do altruísmo limitado em sua natureza, conduzindo suas ações segundo uma tendência egoísta de preferirem sempre a si mesmos e aos seus familiares e amigos que os demais, sendo capazes de utilizar a força e violência para obterem o que almejam.

Para viabilizar a sociedade, tendo em vista seus benefícios de assistência mútua e subsistência, que só se torna possível quando os homens passam a viver em grupos, os indivíduos convencionam, ou seja, criam de modo artificial, as regras de justiça. Isso só é possível pelo fato de que todos compartilham o mesmo interesse comum de usufruir dos benefícios da construção social. Assim, para que seja possível a convivência em sociedade, de nada adiantaria convencionar regras de justiça se elas não forem cumpridas pelos seus membros. Até porque, para Hume (EPM, seção 3, § 9-11) não faria sentido ser justo em uma sociedade se os demais indivíduos não seguissem as regras de justiça em suas condutas. Isso posto, será determinante perpassar pela noção fornecida por Hume sobre a obrigatoriedade da observância das regras de justiça, a que o autor define como necessária para os membros da sociedade.

A fim de explorar os pilares da teoria política do autor, tão necessários para compreender a ação do “canalha sensato” e suas consequências, recorrer-se-á especificamente a parte II do livro III do *Tratado da Natureza Humana*, alguns ensaios que se encontram na obra *Ensaios morais, políticos e literários* e às *Investigações sobre os princípios da moral* que auxiliarão o caminho a ser percorrido para a compreensão da teoria humeana.

Em suma, o presente capítulo explanará sobre a filosofia de Hume, especificamente sobre os pilares teóricos da moral e da política delineados pelo autor em suas principais obras. A exposição é de suma importância para a compreensão do surgimento do problema do “canalha sensato” e suas consequências tanto no esquema geral de ações quanto para o indivíduo que viola regras. Portanto, é importante salientar que o objetivo não é endossar a tese de Hume, mas apenas expô-la a fim de que seus pilares sejam devidamente compreendidos, possibilitando posteriormente que críticas possam ser efetuadas por meio da figura do canalha sensato.

1.1 A TEORIA MORAL

A fim de compreender a ação individualista e calculada do canalha sensato é fundamental abordar a moralidade segundo David Hume e sua distinção entre a razão e as paixões. Isso, porque para Hume, a razão não é a responsável por impulsionar a ação humana, visto que a razão sozinha “é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto” (THN 3.2.1 §8). Na realidade, para o filósofo, o papel da razão é descobrir a verdade ou falsidade, que nada mais consistem do que “no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*”¹ (THN 3.2.1 §9). Assim, aquilo que não é passível de tal acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso e também não pode, conseqüentemente, ser objeto da nossa razão. Portanto, se conclui, a partir de Hume (THN 3.2.1 §9), que a razão não tem o poder de produzir, nem de impedir de modo imediato uma ação.

Deste modo, para o autor, a razão não pode disputar a verdade acerca de questões como o gosto, por exemplo, pois depende do julgamento humano, daquilo que é sentido dentro de cada indivíduo. Assim, as ações, paixões e volições dos homens não são passíveis de tais acordos e desacordos, não podendo ser afirmadas como verdadeiras ou falsas, conformes ou contrárias à razão, na medida em que são completas em si mesmas.

Nesse sentido, segundo Hume (EPM, seção I, § 9), o que impulsiona os homens a agirem são suas paixões, que fazem parte da natureza que é comum a todos. Em síntese, a paixão é delimitada como uma “existência original, ou se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão” (THN 2.3.3 §5).

A razão, em contrapartida, só pode ser capaz de exercer algum tipo de influência na ação humana ao revelar a existência de um objeto das paixões ou mostrando meios para os fins

¹ O filósofo, em sua obra *Investigações sobre o entendimento humano* (EHU, 2004, seção 4, parte 1), descreve relações de ideias como tudo aquilo que é intuitivo e demonstrativamente correto, podendo ser descoberto por simples operações do pensamento, como a geometria e a álgebra. Já as questões de fato, por sua vez, se baseiam na relação de causa e efeito e são fundadas na experiência. As relações de ideias não permitem contradições, ou seja, a concepção de seu contrário como sendo impossível e contraditório, como por exemplo o fato de que duas linhas paralelas não se cruzam. Já nas questões de fato, seu contrário permanece sendo possível, não gerando uma contradição, como por exemplo, “que o sol não nascerá amanhã” é tão inteligível quanto se se afirmasse que ele nascerá. Assim, as questões de fato só são alcançadas por meio de raciocínios de natureza *a posteriori*, provendo inteiramente da experiência humana, e as relações de ideias são tidas como raciocínios do tipo *a priori*, considerando os objetos ou causas tais quais nos aparece à mente, sendo independente de toda e qualquer observação ou experiência. Ainda que o tema seja objeto de uma longa discussão no campo da epistemologia, a presente nota detém apenas o caráter de esclarecimento conceitual.

das paixões humanas. Ou, segundo Hume (THN 3.2.1. §12), “despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer”.

Em suma, como a razão tem a característica de ser inativa, ela “nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral” (THN 3.2.1. § 10). Hume (EPM, seção 1, § 10), salienta que a única tarefa da razão é discernir entre os objetos das paixões, observando suas particularidades, como as qualidades estimáveis e as passíveis de censura. Portanto, a razão não pode ser o princípio que origina as distinções morais feitas pelos homens e nem impulsionar uma ação moral.

Hume (EPM, § 10, p. 230), contudo, reconhece que, embora a razão sozinha não seja capaz de impelir os homens à ação, a moralidade exige a assistência da razão. Assim, a tarefa da razão é a de distinguir as circunstâncias comuns às qualidades que estimamos ou censuramos, atingindo, conseqüentemente, o fundamento ético e descobrindo princípios universais dos quais toda censura e aprovação é derivada. Nesse sentido, ainda que a razão sozinha não seja capaz de impulsionar a ação humana como a paixão o faz, ela é capaz de esclarecer e informar, auxiliando a moralidade. Isso, porque somente a razão é capaz de reconhecer tendências úteis² ou nocivas das ações e apontar conseqüências benéficas a serem seguidas e as prejudiciais a serem evitadas para a sociedade ou para o seu possuidor.

Como as distinções morais não são derivadas da razão, então se faz necessário compreender em que consistem tais distinções. Em suma, as distinções morais são derivadas de certas impressões³ ou sentimentos produzidos no observador ao contemplar uma ação ou caráter. Isto é, a qualificação moral de um agente, como quando se julga o caráter ou a ação de um agente “X” dizendo que ele é virtuoso ou vicioso, é feita com base no sentimento de prazer ou desprazer que se experiencia ao observar a ação desse agente. De modo que se a ação está

² A título de esclarecimento interpretativo, Hume (EPM, p. 367-368) afirma que um dos pilares fundamentais do louvor moral, ou seja, do sentimento de prazer experimentado, consiste na utilidade de uma ação ou caráter quando contemplado, nos fazendo aprovar moralmente tudo aquilo que é útil para a sociedade ou para o indivíduo por despertar um sentimento de prazer. A explicação acerca da utilidade da justiça será elaborada posteriormente.

³ É importante compreender que, ainda que Hume tenha discutido sobre inúmeros temas em específico, sua teoria está, como um todo, entrelaçada. Nesse sentido, o autor construiu sua teoria sobre a natureza humana em bases sólidas, dialogando a epistemologia com a moral e a política. Como exemplo dessa construção, a definição de impressões - como as produzidas no observador ao visualizar uma ação ou caráter -, pode ser encontrada na epistemologia. Nesse sentido, no Livro I do THN, Hume define que todas as percepções da mente são divididas entre: a) impressões; e b) ideias e se distinguem em grau de força e vividez, sendo a primeira mais forte e vívida do que a segunda e inclui todas as sensações, paixões e emoções. Para saber mais sobre o conceito de impressões e ideias na teoria humeana, ler: THN 1.1.1, 2.1.1-4 e EHU (seção 2).

relacionada a um sentimento de prazer, ela é julgada como virtuosa e se a ação está relacionada a um sentimento de desprazer, como viciosa.

Dito de outro modo:

[...] as distinções morais dependem inteiramente de certos sentimentos peculiares de dor e prazer, e que toda qualidade mental, existente em nós ou nos outros, que nos dê uma satisfação quando a consideramos ou refletimos sobre ela será naturalmente virtuosa, assim como toda coisa dessa natureza que nos provoque um desconforto será viciosa (THN 3.3.1 §3).

Assim, é possível afirmar que a principal diferença entre as virtudes e os vícios é que a primeira decorre do prazer e a segunda da dor ou desprazer que são produzidos em cada observador ao contemplar uma ação, sentimento ou caráter (THN 3.1.2 §11 e EPM, p. 372 § 10).

Tais dores ou prazeres são o que permitem aos homens conhecerem o bem e o mal morais, capazes de fazer com que sintam uma satisfação ou mal-estar ao contemplarem um determinado caráter, convencendo de que ele seria louvável ou censurável. Assim, um caráter é vicioso na medida em que causa desprazer e virtuoso por causar um sentimento de prazer. Deste modo, ter o sentido de virtude é simplesmente sentir uma determinada satisfação ao se contemplar um caráter. É esse sentimento que concebe a admiração e o elogio que se faz a uma ação ou a alguém. No entanto, diante de tal descrição, poder-se-ia conjecturar de modo errôneo que se um determinado caráter, sentimento ou ação despertar sentimentos agradáveis, será julgado como virtuoso por meio de uma inferência. Na verdade, Hume explica que, “não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso” (THN 3.1.2 § 3). Assim, a aprovação moral está implícita no prazer imediato que nos é transmitido⁴.

⁴ De acordo com Conte (2006, p. 132) a natureza da teoria moral de David Hume é passível de infindáveis discussões sobre qual das interpretações poderia ser considerada como mais plausível. Sendo assim, há duas interpretações tidas como relevantes nas discussões sobre a natureza de sua teoria moral, a saber, a subjetivista e a realista. Em suma, a interpretação subjetivista afirma que a distinção entre vício e virtude pode ser reduzida basicamente aos sentimentos humanos de aprovação e desaprovação. De acordo com essa interpretação, ao fazermos juízos morais, expressamos apenas desejos ou sentimentos pessoais e não afirmamos nada de verdadeiro ou falso sobre o mundo, mas somente expressamos ou projetamos nossas reações psicológicas a determinados acontecimentos. Já a interpretação realista, por sua vez, afirma que os juízos morais, na verdade, descrevem algo independente dos pensamentos e sentimentos daqueles que os estão expressando. Assim, os juízos morais se referem ou descrevem qualidades que estão no mundo objetivo e que existiriam ainda que ninguém acreditasse ou tivesse um sentimento em relação a ele. Ou seja, há uma realidade moral objetiva que existe de maneira independente dos sentimentos humanos. Diante das duas interpretações, Conte (2006, p. 138-140 e 142-145) se propõe a mostrar que elas não são suficientes para explicar a natureza da teoria moral do filósofo. Por isso, concorda com a interpretação intersubjetivista sugerida por Capaldi, que defende que os juízos morais são universais ao mesmo tempo em que também é uma questão de reações psicológicas humanas. Nesse sentido, talvez a teoria intersubjetivista seja mais plausível para a interpretação da teoria moral de Hume, pois é considerada como uma concepção intermediária entre as duas primeiras teorias mencionadas. A discussão sobre a natureza da teoria moral de Hume foi abordada brevemente a fim de situar o leitor nas discussões interpretativas sobre a moralidade construída pelo filósofo. Para saber mais, ler: CONTE, Jaimir. “Sobre a natureza da teoria moral de Hume”. In:

Por fim, para concluir a diferença entre os vícios e as virtudes, é possível salientar que a hipótese mais provável para explicar de modo preciso a distinção entre vício e virtude é que certas paixões e caracteres, quando contemplados, produzem um desprazer e outros nos suscitam prazer por uma constituição primitiva da natureza humana. Por isso, o prazer e o desprazer são inseparáveis do vício e da virtude, constituindo a sua própria natureza e essência (THN 2.1.7 § 5).

1.1.1 As Virtudes: Naturais E Artificiais

Tendo apresentado as virtudes e os vícios com o intuito de compreender o argumento do filósofo de classificar a justiça como um tipo diferente de virtude – a saber, como uma virtude artificial -, se faz necessário estabelecer sua diferença das virtudes tidas como naturais⁵. Nesse sentido, Hume define as virtudes naturais por exclusão, ou seja, se a aprovação moral derivada das virtudes artificiais advém exclusivamente do “artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade” (THN 3.2.1 § 1), as virtudes naturais, por consequência, são definidas como pertencentes a um grupo de virtudes que não dependem em absolutamente nada de artifícios ou invenções humanas⁶. Dito de outro modo,

As ações que nascem das virtudes e vícios naturais (beneficência, clemência, moderação e seus opostos, por exemplo) são, de acordo com Hume, “inteiramente naturais e não dependem do artifício e da capacidade inventiva do homem.” (HAAKONSSSEN, 1993, p. 186, tradução nossa).

Kriterion, vol. 47, n. 113, pp. 131-146. Jun. 2006. Ler também: CONTE, Jaimir. *A natureza da moral de Hume*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. 2004.

⁵ A terminologia utilizada por Hume para definir os tipos de virtudes, a saber, a ‘naturais’ e ‘artificiais’ recebeu diretamente influência da filosofia de Hutcheson. Apesar de Hume se basear na teoria hutchesoniana em alguns aspectos, é na justiça que o filósofo se distancia radicalmente de Hutcheson ao defender que a justiça é uma virtude independente da benevolência que visa o cumprimento de papéis socialmente benéficos (DARWALL, 1993, p. 420-421; BALDWIN, 2004, p. 277-278).

⁶ Em relação aos dois grandes grupos de virtudes distinguidos por Hume, a saber, as virtudes naturais e artificiais, Azevedo (2011, p. 41-43) destaca alguns problemas abordados por John Mackie e Annette Baier com relação a essa distinção entre os grupos de virtudes. De modo sucinto, destaca que Mackie defende que todas as virtudes apresentam, no fundo, um caráter artificial por possuírem traços de convenção humana, e a aprovação desinteressada que deriva das virtudes naturais possui a mesma função social que a aprovação, que é despertada através dos arranjos da justiça. Já Baier, por sua vez, apresenta uma interpretação contrária ao afirmar que há uma divergência na explicação das virtudes artificiais por Hume em seus livros do *Tratado da natureza humana* e das *Investigações sobre os princípios da moral*. Isso, porque no livro III do THN, Hume trata a virtude artificial como natural, uma vez que tudo aquilo que é comum a uma espécie pode ser considerado como natural. No entanto, nas EPM, o filósofo parece trilhar um caminho diferente ao definir a justiça, considerando-a como mais ampla que a definição elaborada anteriormente, deixando de ser somente uma disposição de respeitar os direitos de outros indivíduos. Para saber mais sobre o assunto, ler: AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. “Hume e a justiça como virtude artificial”. *Controvérsia*, Vol. 7, n° 3, 2011, p. 42-43.

Diante da abordagem dos dois grandes grupos de virtudes⁷ distinguidos por Hume, é possível expor alguns exemplos de ações ou caracteres que as compõem. Para tanto, as virtudes naturais podem ser representadas pela benevolência, humildade, caridade e generosidade, enquanto as virtudes artificiais são constituídas pela justiça, cumprimento de promessas, obediência, lealdade e modéstia.

Com relação à moralidade, Hume destaca que qualidades humanas como a beneficência, humanidade, espírito público, afeição natural, tudo aquilo que é derivado da simpatia humana pelos seus semelhantes e a preocupação com seus pares, conhecidas como as virtudes sociais, são consideradas como merecedoras da aprovação geral dos homens.⁸ Assim, segundo o filósofo, tais virtudes tidas como sociais são consideradas sempre como boas e dignas de estima por todos (EPM, p. 235, § 5).

No apêndice 3 da segunda *Investigação*, que tem como objetivo explicar de modo mais específico a origem e a natureza da justiça e diferenciá-la de outras virtudes, o filósofo esclarece que as virtudes naturais, como, por exemplo, as virtudes sociais de caráter benevolente e humanitário, “exercem sua influência de forma imediata, por um instinto que não envolve nenhum plano ou sistema” (EPM, p. 389, §2). Tais virtudes, segundo Hume (EPM, p. 390, § 2), são capazes de estimular o sentimento moral de aprovação sem que se reflita sobre possíveis consequências e sem a perspectiva de imitação ou adesão de outros membros da sociedade. Porém, com relação à virtude social da justiça, esse quadro é modificado, pois:

Elas são úteis ao extremo e, na verdade absolutamente necessárias ao bem estar da humanidade; contudo, o benefício que delas resulta não é uma consequência de cada ato individual isolado, mas decorre do plano ou sistema integral no qual cooperam todos ou a maior parte dos membros da sociedade (THN 2.2.4 § 3)⁹.

É possível sintetizar tal ideia formulada por Hume seguindo o argumento elaborado por Azevedo (2011, p. 42-43) de que a principal distinção entre ambas é que os deveres naturais são aqueles que impulsionam os homens a agirem sem que levem em conta qualquer ideia de

⁷ Hume não contrasta apenas o conceito de ‘natural’ com relação ao de ‘artificial’. Isso porque, em alguns momentos, como na explicação das obrigações com relação à justiça, o conceito de ‘natural’ é utilizado para contrastar com ‘moral’. Esse contraste entre ‘natural’ e ‘moral’ ao explicar a obrigação dos homens com a justiça, será explicado de modo minucioso posteriormente, tendo em vista a necessidade de esclarecer inúmeros conceitos antes de compreender a dualidade da obrigação da justiça (GAUTHIER, 1992, p. 405).

⁸ O conceito de simpatia na filosofia moral de Hume será explicado por pormenores mais adiante na presente exposição, uma vez que foi apenas mencionado como uma qualidade estimável na presente seção, sendo aprofundado em momento oportuno.

⁹ A passagem em que Hume alega que, para que todos se beneficiem das regras de justiça, não é necessária a adesão estritamente unânime ao esquema de ações justas, mas apenas da maior parte das pessoas, é fundamental para os propósitos da presente pesquisa. A ideia da observância de modo geral é importante para compreender o problema do canalha sensato que será investigado no próximo capítulo e em que medida sua ação pode ser compatibilizada com o esquema de ações honestas na filosofia humeana.

obrigação. Nesse sentido, tais atos são estimulados por um instinto natural ou uma propensão imediata do homem. Já os deveres artificiais, por sua vez, são realizados com base em um senso de utilidade, de modo mediado pela reflexão, como sendo um comportamento imitativo pelo hábito e não surge de modo instantâneo¹⁰. Tal senso de utilidade que impulsiona uma ação justa, por exemplo, “é despertado da ideia formada no agente pela consideração das *necessidades da sociedade humana*” (AZEVEDO, 2011, p. 43)¹¹.

Hume destaca (EPM, p. 253, § 22) que o único objetivo da justiça e de suas regras, assim como o fundamento de sua existência, é o bem da humanidade. Assim, por meio dessa definição, é possível compreender que o sentimento com relação à justiça não é natural, ou seja, não faz parte da natureza humana. Isso, porque os homens não agem naturalmente de maneira justa, pois é necessário fazer considerações sobre as necessidades e o bem da humanidade - e que elas sejam percebidas por todos -, redirecionando, conseqüentemente, a ação humana. Portanto, somente por meio da consideração do bem da humanidade que é possível que exista a justiça, pois é o único fundamento e objetivo de tais regras, sendo proporcionada, portanto, artificialmente por meio do engenho humano¹².

Antes de explanar precisamente o conceito de justiça, se faz necessário compreender os argumentos de David Hume que a desconsidera como uma virtude natural (THN 3.2.1). Na argumentação a fim de explicar por que a justiça não pode ser considerada como uma virtude natural, o autor utiliza como exemplo uma situação corrente na vida cotidiana, onde um sujeito

¹⁰ A presente teoria elaborada por Hume é passível de alguns questionamentos. Isso, porque se o canalha sensato é aquele que age tendo em vista seu próprio benefício, ele não teria desenvolvido, portanto, tal senso de utilidade gerado pela reflexão e pelo hábito? Se Hume sugere que a natureza humana é comum a todos, como poderia existir um indivíduo que não baseia sua ação no senso de utilidade ou na consideração das necessidades da sociedade? Ao agir segundo seu próprio interesse ao não considerar as necessidades da sociedade, ele estaria agindo contra a racionalidade humana? Tais questões levantadas serão respondidas ao considerar propriamente a ação do canalha e seu caráter no capítulo posterior.

¹¹ Ainda que a palavra “utilidade” seja utilizada recorrentemente na presente exposição, seria errôneo enquadrar Hume como um filósofo utilitarista. Isso, porque ainda que haja discussões sobre o assunto, o filósofo não pode ser considerado plenamente como um representante da teoria utilitarista, pois de acordo com essa tradição, uma ação para ser justa deve ser baseada em um cálculo de se maximizar os benefícios para o maior número de pessoas. No entanto, em algumas passagens do *Tratado*, Hume afirma que a justiça é instituída visando a vantagem particular de cada um, isto é, pela utilidade percebida por cada indivíduo. Nesse sentido, por ser útil para cada um em particular, os homens, no geral, se interessam pelas ações tidas como justas. Ademais, em um ato singular de justiça, segundo o filósofo, é possível contrariar um grande número de pessoas. A teoria brevemente apresentada não será abordada por pormenores uma vez que, por se tratar de uma longa discussão, se distanciaria do objetivo de discutir o problema do canalha sensato na teoria de Hume. Para saber mais, ler: GAUTHIER, David. David Hume, contractarian. *The Philosophical Review*. Vol. 88, No. 1 (Jan., 1979), pp. 3-38. Ler também: ALMEIDA, Gabriel Bertin de. *O contratualismo e o utilitarismo na filosofia moral e política de David Hume*. 2009. 231 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

¹² Ainda que a distinção entre as virtudes naturais e artificiais tenha, até então, introduzido alguns conceitos que não tenham sido suficientemente explicados - como as necessidades da sociedade, utilidade, convenção, artifício, interesses e entre outros -, o presente trabalho irá abordá-los de acordo com o esquema da teoria da justiça do autor.

X empresta uma soma de dinheiro ao sujeito Y, com a condição que a determinada quantia estipulada fosse devidamente devolvida em alguns dias. Diante desse cenário, Hume questiona qual é, de fato, o motivo ou razão que faz com que Y devolva esse dinheiro. Em alusão ao exemplo mencionado, o autor refuta quatro argumentos que poderiam ser considerados como os princípios capazes de impulsionar naturalmente uma ação justa: 1) a consideração pela honestidade da ação 2) o interesse privado 3) o interesse público 4) a benevolência privada.

De antemão, Hume descreve que só seria possível afirmar que o motivo para agir justamente seja a repulsa que se tem pela desonestidade e o respeito pela justiça e honestidade por meio de um sentido de dever e obrigação quando já se faz parte de uma civilização. Pois, se alguém estivesse “em sua condição mais rude e natural (se quereis chamar de natural uma tal condição), essa resposta seria rejeitada como completamente ininteligível” (THN 3.2.1 § 9). Assim, os quatro motivos que poderiam ser potenciais impulsionadores de uma ação justa são refutados pelo filósofo, pois:

1. Hume afirma que para que uma ação seja considerada como justa não se deve considerar a ação externa em si, pois ela necessita de um motivo anterior que a impulsiona. Esse motivo que impele uma ação tida como justa não pode ser a consideração pela honestidade da ação. Isso, porque toda consideração que se tem pela justiça só é possível quando a ação já é considerada como virtuosa, que por sua vez, deve ter um motivo virtuoso que a anteceda. Em suma, o motivo virtuoso deve preceder qualquer consideração pela virtude da ação. Tal consideração pela honestidade só pode vir depois da ação virtuosa ser realizada com base em um motivo virtuoso (THN 3.2.1 § 9). Desse modo, Hume afirma que:

(...) é uma clara falácia dizer que é preciso um motivo virtuoso para tornar uma ação honesta, ao mesmo tempo que a consideração pela honestidade é o motivo da ação. Só podemos ter consideração pela virtude de uma ação se a ação já for de antemão virtuosa. Ora, uma ação só pode ser virtuosa se procede de um motivo virtuoso. Um motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude. (THN 3.2.1 § 9)

2. A preocupação com o interesse privado também não pode ser considerada como o motivo das ações tidas como justas, pois, uma vez que os homens apresentam um amor acentuado por si próprios, ao buscarem seus próprios interesses, agem exatamente ao contrário de toda justiça e honestidade, sendo levados à violência e injustiça, não respeitando o interesse dos demais¹³ (THN 3.2.1 § 10).

¹³ O autor acrescenta que tais vícios humanos de agir injustamente e violentamente a fim de alcançar seus próprios interesses só podem ser corrigidos quando esse apetite natural dos homens é limitado. Esse redirecionamento do interesse compõe uma parte fundamental para compreender o canalha sensato e sua motivação para a transgressão. Nesse sentido, o tema será abordado por pormenores nas próximas seções do presente capítulo.

3. Seguindo a argumentação, Hume (THN 3.2.1 § 12) adverte que não seria razoável admitir que as ações justas sejam derivadas de uma consideração pelo interesse público, pois antes que haja nos homens qualquer consideração desse tipo, deve haver uma convenção artificial que estabeleça tais regras de justiça para que os homens que vivem em sociedade possam observá-las. O interesse público é, na verdade, uma consequência da justiça, e não a causa dela. Além disso, ao longo de sua vida, as pessoas nem sequer pensam em algo tão distante como o interesse quando agem honestamente no cotidiano, sendo esse motivo tão remoto que não possui força suficiente para influenciar os homens contra seus impulsos naturais do interesse privado.

4. Também não seria plausível afirmar que o motivo para a prática de ações justas seja por uma benevolência privada, isto é, por uma consideração pelos interesses do outro, pois pode ser que o outro seja meu inimigo ou alguém maligno. Nesses casos, cada um prefere satisfazer seus próprios interesses e de seus companheiros a favorecer, com atos justos, alguém que não considera merecedor (THN 3.2.1 § 13).

Em suma, o filósofo defende que não há, na mente dos homens, uma paixão como o amor à humanidade. Assim, não há um amor generalizado com relação a todos os demais, independente de qualidades pessoais, favores ou relações entre os indivíduos. No entanto, isso não quer dizer que os homens sejam puramente insensíveis, mas que apresentam o que se chama de simpatia¹⁴, que, em suma, consiste na ideia de que todos os seres humanos afetam uns aos outros de alguma maneira por meio de seus sentimentos como felicidade ou tristeza. Porém,

¹⁴ Faz parte da natureza humana que os homens se agradem com o prazer e bem-estar dos outros e se desagradem ao contemplarem ações injustas ou a dor e sofrimento de terceiros. Isso só ocorre por meio de uma operação que o referido filósofo chama de simpatia, pela qual é possível que se participe do sentimento de prazer ou desprazer que os outros indivíduos sentem ao serem afetados ou contemplarem uma determinada ação. A simpatia, portanto, é descrita por Hume (THN 2.1.11 § 2-3) como a qualidade humana de simpatizar com os demais e receber por comunicação seus sentimentos e inclinações, ainda que sejam diferentes ou até contrários aos nossos, sendo, portanto, esse princípio responsável por uma uniformidade no temperamento e no modo de pensar dos homens. Essa simpatia, ainda que não tenha força suficiente para controlar as paixões humanas, tem o poder de influenciar o gosto e proporcionar sentimentos de aprovação e condenação. É nesse sentido que, como descrito no início do presente trabalho, toda ação que produz prazer é caracterizada como virtude por aqueles que o contemplam, e a que produz desprazer é caracterizada como viciosa. Assim, a simpatia não é um sentimento particular, mas uma disposição de sentir, mesmo que de maneira leve, as mesmas coisas que os outros sentem (STROUD, 1981, p. 197-198). Porém, isso não quer dizer que sinto exatamente o mesmo tipo de dor ou prazer que o outro está sentindo, pois quando simpatizo com alguém que está sentindo uma dor de dente, não estou sentindo dor em meu dente como essa pessoa, mas somente simpatizo com fato de que seu sofrimento é desagradável para mim. Assim, os sentimentos desagradáveis dos outros causam sentimentos desagradáveis em nós e sentimentos agradáveis nos causam, conseqüentemente, sentimentos agradáveis. Dito de outro modo, a simpatia pode ser compreendida como uma disposição para desaprovar o que tende a produzir dor e aprovar o que tende a produzir prazer nos outros. Se não existisse a simpatia, os homens não considerariam ações ou sentimentos como virtuosos ou viciosos. Para saber mais, ler: STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1981; ler também: TAYLOR, Jacqueline. “Hume on Beauty and Virtue”, in: *A Companion to Hume*. Ed. Elisabeth S. Radcliffe. Blackwell Publishing, 2008.

ainda que possuam tal princípio, não é uma paixão forte o suficiente para impulsionar as ações justas ou contrabalancear o interesse privado (THN 3.2.1 § 12).

Ao longo da argumentação realizada no THN 3.2.1, Hume conclui que não há, na natureza humana, nenhum motivo ou impulso que fundamente as ações tidas como justas ou honestas. Assim, segundo o próprio filósofo:

Segue-se de tudo isso que não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância; e, uma vez que nenhuma ação pode ser justa ou meritória se não pode surgir de algum motivo separado, existe aqui um evidente sofisma e um raciocínio circular. Portanto, ao menos que admitamos que a natureza estabeleceu um sofisma, e o tornou necessário e inevitável, temos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, (...) das convenções humanas (THN 3.2.1 § 17).

Dito de outro modo, a justiça é considerada uma virtude artificial, pois se fizesse parte das virtudes naturais o argumento utilizado para defender tal tese seria contraditório. Isso, porque, para avaliar uma ação, é necessário avaliar os motivos por trás dela que a impulsionou, mas como não há motivos naturais que levem os homens a realizarem atos tidos como honestos, conseqüentemente não há como justificar os atos justos com base nos motivos que levaram a praticá-los. Isto é, se as ações humanas que pertencem ao grupo de virtudes naturais são motivadas pelas paixões naturais - que são sentidas por todos os homens uma vez que a natureza humana é uma só -, as ações consideradas como justas ou honestas, por sua vez, não podem ser classificadas dessa maneira, pois não são impulsionadas por tais motivos. Por não haver tais causas, essas ações derivam de motivos artificiais, ou seja, a justiça foi, para Hume, construída artificialmente pelos homens por meio de convenções.

Assim, os homens só passam a respeitar as regras de justiça por conta da utilidade ou benefício proporcionado pela observância de tais regras justas e equitativas. Tendo em vista seu benefício, os indivíduos passam a convencioná-las, o que caracteriza a justiça como uma virtude artificial¹⁵. Essa reflexão, ao considerar as necessidades da humanidade, desperta uma paixão do “senso de dever” na mente que é capaz de impelir os homens à justiça (AZEVEDO, 2011, p. 42-43).

¹⁵ É notório salientar que quando Hume (THN 3.2.1 §19) nega que a justiça seja uma virtude natural, ele busca empregar natural como significado oposto de artificial, a saber, derivada da capacidade inventiva do homem. Ainda que enquadre a justiça como sendo uma virtude artificial, o autor afirma que essa artificialidade poderia ser considerada natural, uma vez que tal invenção humana é absolutamente necessária e evidente, podendo ser considerada, no fundo, tão natural quanto tudo aquilo que procede imediatamente de princípios originais. Nesse sentido, o autor quer mostrar que, ainda que seja uma virtude inventiva, mediada pelo pensamento ou reflexão, ela é tão necessária que poderia ser considerada natural dada sua inevitabilidade. Além disso, ao abordar sobre invenção ou artifício, ou seja, que a justiça seria uma invenção humana, não se quer dizer que essa característica humana significaria uma arbitrariedade.

1.2 A TEORIA POLÍTICA

No presente subcapítulo será abordada a invenção das regras de justiça pelos homens como absolutamente necessárias para a subsistência da sociedade. Para isso, será fundamental compreender como ocorreu, segundo Hume, o surgimento da sociedade como agrupamento entre os homens, os problemas decorrentes de tal união e as regras da justiça como sua solução. Assim, será necessário recorrer às obras *Tratado da Natureza Humana*, 3.2.2-6 e *Investigações Sobre os Princípios da Moral*, que contribuirão efetivamente para a compreensão dos temas propostos.

1.2.1 As Circunstâncias Da Justiça

Para compreender o quadro do homem dentro da natureza, antes do surgimento de qualquer indício de sociedade ou da união entre homens em diferentes clãs, o filósofo destaca que “parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel” (THN 3.2.2 § 2). Isso, porque dentre todas as criaturas que habitam a terra, o homem apresenta inúmeras necessidades distintas e não possui, para contrabalancear esse fato, grandes habilidades inerentes à sua natureza que o auxiliem de modo efetivo. Além desse fato, o autor menciona mais um agravante para essa situação, na qual a natureza não pode ser considerada como um paraíso para os homens, ou seja, ela não provê por completo as necessidades humanas, pois o meio para obter os recursos necessários para a sobrevivência é escasso¹⁶. Se os homens forem comparados com os demais animais, será possível verificar que a espécie humana possui inúmeras necessidades e fragilidades, não possuindo, em sua constituição mais natural, agilidade ou artefatos para que possam se defender de qualquer ameaça iminente (THN 3.2.2 § 2).

Como a natureza sozinha não provê as necessidades humanas, é necessário que o homem trabalhe a natureza para que seja possível sobreviver. Assim, Hume afirma que “somente pela sociedade ele é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas” (THN 3.2.2 § 3). É por meio

¹⁶ Para exemplificar o quadro do homem na natureza, Hume o compara com outros animais como o leão, que ainda que tenha necessidades específicas assim como o homem, apresenta coragem, agilidade, força e outros recursos como dentes fortes e garras que compensam as suas necessidades. No entanto, seria possível pensar que o presente exemplo é injusto, visto que há outros animais que não possuem tamanha força e agilidade como a do leão. Nesse sentido, é possível oferecer outro exemplo, como o carneiro, que mesmo não possuindo tamanha força, agilidade ou mecanismos naturais de defesa como os animais mais poderosos, possui comida em abundância e de fácil acesso.

da sociedade que o homem compensa suas faltas na natureza, sendo considerada como uma espécie de esquema geral de ações, em que é possível juntar as capacidades de trabalho que cada um pode fornecer quando em grupo. A sociedade, portanto, é vista como uma cooperação mútua entre os indivíduos, para que seja possível superar a fragilidade e as necessidades.

Essa cooperação entre todos os homens quando estão unidos em sociedade é extremamente vantajosa, pois se cada um trabalhasse sozinho, a força e a agilidade limitada de cada indivíduo isolado não possibilitariam executar tudo aquilo que suas necessidades, de fato, exigem¹⁷. Já na sociedade, pela junção do empenho de cada indivíduo, se torna possível atingir uma maior perfeição em um maior número de obras com menos esforço de cada um do que se estivessem sozinhos, além de que o auxílio prestado uns aos outros diminui consideravelmente o perigo e o risco de vida. Assim, é somente pela união entre os homens e de suas capacidades de trabalho que a escassez é contornada, além de tornar a vida muito mais segura do que quando se encontram isolados na natureza (THN 3.2.2 § 3).

De acordo com Hume, de nada adianta a sociedade ser vantajosa e os homens não perceberem tais vantagens, pois é preciso também que eles percebam o quão conveniente é a vida em grupo¹⁸. Porém, em seu estado mais selvagem, não foi por meio da reflexão – por relações de ideias - que os homens se deram conta de tais vantagens e benefícios para que se agrupassem entre si. O filósofo destaca que por mais vantagens que a sociedade tenha, ela só foi originada inicialmente por meio dos laços criados pela conjunção entre os sexos impulsionados pelo apetite sexual e também em relação ao cuidado com sua prole, caracterizando o primeiro indício de sociedade. Assim, somente quando os homens se reuniram em pequenos grupos familiares que se tornaram sensíveis às vantagens proporcionadas pela união entre eles (THN 3.2.2 § 4 e EPM, p. 252 § 21).

Ainda que os homens tenham se unido de maneira natural e instintiva, o filósofo destaca alguns sérios problemas que decorrem dessa determinada associação e convivência. Tal problema também é derivado da natureza humana, que é destacado como o egoísmo presente nos homens, que inviabiliza a sociedade se não for direcionado para interesses de mais longo prazo. Esse temperamento egoísta, que é caracterizado por amar mais a si do que aos demais, aliado à situação dos objetos externos - por serem escassos e não haver um número ilimitado

¹⁷ Se os homens trabalhassem sozinhos, teriam que se restringir a poucas e pequenas obras em que se sacrificariam muito para que pudessem realizá-las, além do perigo que estariam expostos constantemente por estarem sozinhos na natureza.

¹⁸ Nas sociedades mais complexas a simpatia é necessária a fim de complementar essa percepção mencionada.

de todas as coisas das quais os homens desejam obter - é capaz de gerar conflitos e o uso de violência uns contra os outros a fim de obterem o que almejam (THN 3.2.2 § 5).

Caso os homens tivessem as mesmas necessidades mencionadas ao longo da presente exposição, mas possuíssem uma benevolência de maneira irrestrita - sempre se preocupando mais com os interesses dos outros do que com os próprios -, não haveria espaço para a instituição da justiça, propriedade ou obrigações. Isso, porque eles não entrariam em conflito por causa de seus interesses, tendo em vista que sempre dariam preferência ao interesse do outro, formando, portanto, uma família em larga escala (EPM, p. 243-244, § 6 e THN 3.2.2 §16-17).

Apesar de citar que os homens possuem um temperamento egoísta por sempre preferirem a si mesmos que aos demais, Hume não defende que sejam puramente egoístas, ou que não tenham sentimentos por ninguém além de si próprios. Na verdade, possuem um altruísmo limitado. A dedicação desinteressada pelo outro é possível de ser exemplificada pela relação familiar, pois normalmente os pais se preocupam com seus filhos mais do que consigo mesmos, independentemente das vantagens provenientes de tal relação. Assim, ainda que o homem não seja completamente egoísta, possuindo, portanto, vínculos afetivos e uma simpatia pelos demais, essa característica afetiva é limitada aos seus familiares e amigos. Isso, porque é raro encontrar alguém que ame uma pessoa com a qual nunca possuiu qualquer tipo de vínculo como ama a si mesma, ou que seus sentimentos mais benevolentes sejam maiores que os sentimentos egoístas (THN 3.2.2 § 5)¹⁹.

Porém, essa generosidade limitada presente na natureza humana ao invés de “preparar os homens para a vida em grandes sociedades, é quase tão contrária a estas quanto o mais acirrado egoísmo” (THN 3.2.2 § 7). Isso ocorre, pois tal preferência por alguns se torna perigosa quando agravada pelas circunstâncias externas. Para compreender em que consiste tal situação, Hume afirma que o homem possui três tipos de bens diferentes: i) bens internos, que consistem no espírito ou pensamento de cada um, podendo ser usufruídos com segurança por cada possuidor, pois não estão expostos a qualquer tipo de violência por parte dos demais; ii) bens exteriores do próprio corpo, que diferentemente dos bens internos, estão expostos à violência, pois podem ser tomados para usufruto de outros, mas não beneficia significativamente quem os

¹⁹ David Hume (EPM, p. 385, § 9) descreve que os homens são dotados de uma benevolência limitada. Nesse sentido, a benevolência humana não é aplicada a todos de maneira igual, se limitando aos seus amigos e familiares mais próximos, a quem sentem uma afeição desinteressada.

toma para si²⁰; iii) bens externos, obtidos pelo fruto do trabalho ou sorte, que podem ser compreendidos como as posses materiais de cada indivíduo. Os bens externos, diferentemente dos demais, estão expostos à violência, pois podem ser tomados e usufruídos por outros indivíduos sem nenhum tipo de prejuízo para quem os tomou, além de apresentarem uma facilidade em serem transferidos sem nenhum tipo de perda. Não obstante, o último tipo de bem é fortemente disputado entre os homens e gera inúmeros conflitos pelo fato de serem escassos, não sendo possível satisfazer os desejos de todos os homens de obtê-los.

Em suma, o quadro explicado anteriormente consiste no fato de que o homem, naturalmente, possui um altruísmo limitado, preferindo a si mesmo, seus familiares e amigos às demais pessoas. Além dessa característica da natureza humana, há a situação dos objetos externos, que se resume pela escassez de bens²¹ e na facilidade para a mudança de possuidor. Tais características criam conflitos entre os homens. Nesse cenário em que os indivíduos, prezando por si, utilizam de violência para tomar algum bem que está na posse de outro, é criado um contexto de instabilidade na sociedade, pois os homens estão constantemente expostos ao perigo iminente de perder os bens adquiridos. Nessa situação de vulnerabilidade, os homens viveriam em um conflito constante, destruindo uns aos outros sempre que desejassem algo ou até mesmo para a própria defesa, tornando a vida em sociedade inviável assim como suas vantagens.

Deste modo, o filósofo destaca que “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” (THN 3.2.2 § 7). Por mais que a união em sociedade promova uma vantagem necessária aos homens, o quadro da escassez de bens e a instabilidade

²⁰ Diante dessa afirmação sobre os bens do corpo, Hume (THN 3.2.2 § 7) afirma exatamente que essas qualidades exteriores do corpo “podem nos ser tomados, mas não beneficiam em nada a quem deles nos priva”. No entanto, essa afirmação pode soar um tanto quanto duvidosa, uma vez que durante o período vivido por Hume, a escravidão estava em vigor e muitas pessoas, com certeza, queriam escravos para si, se beneficiando, conseqüentemente, com os bens do corpo.

²¹ De acordo com Hume, caso a natureza tivesse suprido os homens abundantemente com um número ilimitado de todos os objetos necessários para a sobrevivência, não teria lógica pensar sobre a justiça. Pois, não faria sentido haver disputas ou distinções de objetos e posses se cada indivíduo tivesse mais do que o suficiente para sua subsistência ou que pudesse buscar na natureza tranquilamente aquilo que desejasse. Nesse cenário ideal, a ideia de justiça não teria utilidade e, portanto, não teria sido sequer convencionalizada. É possível compreender que a justiça não teria lugar em um cenário de abundância, pois quando a natureza provê algo abundantemente, os homens não distinguem a posse ou delimitam a propriedade disso entre si, deixando para o usufruto da humanidade como o todo. Hume exemplifica essa ideia com os elementos da água e do ar, que apesar de serem fundamentais para a manutenção da vida humana, não são disputados ou distinguidos como propriedades por serem abundantes, podendo ser usufruídos livremente (EPM, p. 241-242, § 2-4 e THN 3.2.2 § 16-17).

da posse²² tornam a sociedade um empreendimento inviável. Portanto, há uma clara necessidade em remediar tais inconvenientes para que a sociedade e o usufruto de suas vantagens sejam possíveis.

1.2.2 As Regras De Justiça

Visto que não existe qualquer paixão humana ou princípio natural para contrabalancear o interesse próprio e impulsionar os homens a serem justos - até porque, em seu estado mais selvagem, eles nem sequer imaginariam algo como as ações honestas, sempre preferindo naturalmente mais a si mesmo e aos seus -, faz-se necessário resolver tais incômodos. O remédio para os inconvenientes afetivos que foram abordados deriva, portanto, do artifício dos homens. Isso ocorre quando, ao estarem inseridos na sociedade, começam a perceber as vantagens resultantes da associação entre eles e acabam adquirindo gosto pelo convívio social que até então foi experimentado. Deste modo, quando os homens se dão conta que os problemas que podem levar a sociedade à destruição surgem por causa da situação dos bens externos que podem ser transferidos de uns para os outros facilmente, buscam uma solução para que a posse possa ser estável assim como os bens do corpo e da mente.

A única maneira de resolver os infortúnios, transformando a posse em um bem estável é, segundo Hume, por meio de “uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade” (THN 3.2.2 § 9). Somente assim, é possível que cada um usufrua a posse de seus bens com segurança, pois as paixões que induzem os homens a tomarem aquilo que é do outro são restringidas. Dito de outro modo, a sociedade é mantida por meio da convenção engendrada pelos homens de se absterem dos bens alheios, não tomando violentamente aquilo que pertence ao outro. Assim, somente por meio da convenção que consiste em se abster dos bens dos outros indivíduos que se torna possível atender ao interesse de todos e ao mesmo tempo manter a sociedade que é tão benéfica para o bem-estar dos homens (THN 3.2.2 § 9).

Hume define especificamente que uma convenção deriva de “uma percepção de interesse comum” (EPM, p. 392, § 7), pois ela é um sentido geral do interesse expresso mutuamente por todos os indivíduos que compõem a sociedade. Esse sentido geral do interesse

²² Quanto à escassez de bens, é importante salientar que ela não é um fenômeno da natureza passível de ser controlada. No entanto, seus efeitos com relação aos homens podem ser amenizados e contornados para um maior bem-estar de todos os indivíduos quando se encontram em sociedade. Enquanto a posse for instável, os conflitos gerados entre os homens impossibilitam o gozo dos benefícios da vida em grupo. Assim, a estabilidade da posse é uma das medidas convencionadas a fim de remediar os conflitos e possibilitar a vida em conjunto assim como suas vantagens.

comum leva os homens a agirem de acordo com determinadas regras estabelecidas por meio de um conhecimento prático, pois a partir do momento que começam a perceber que é de seu próprio interesse que o outro fique com suas posses desde que ele aja da mesma maneira, é criada uma consciência de interesse comum entre todos, que por ser conhecida e experimentada, passa também a ser praticada. Apesar de a convenção ser resultante de uma percepção de toda a humanidade a fim de estabelecer certas regras de conduta, o filósofo afirma que ela não consiste em um contrato ou em uma promessa²³. Isso, porque na teoria humeana, cumprir as promessas não é uma ação natural para os homens, só sendo buscada e realizada depois que as convenções foram instituídas²⁴. Em suma, as convenções podem ser conceituadas como práticas sociais decorrentes da expectativa do comportamento alheio.

Hume utiliza o exemplo de dois homens que estão remando em um mesmo barco para explicar como as convenções funcionam. Assim, ambos remam por saberem, ou esperarem, que o outro também remarará, imaginando que, caso um pare de remar, o outro também irá parar por possuir a mesma expectativa. Pelo fato de terem o mesmo interesse em comum, que é de chegar a algum lugar, e saberem, por meio da experiência, que é necessário que ambos remem para que atinjam seus objetivos – tendo em vista que se um não fizer o outro também não fará -, acabam remando mesmo que não tenham prometido absolutamente nada um para o outro (THN 3.2.2 § 10 e EPM p. 392-393, § 7-8).

A convenção que estabelece a regra da estabilidade da posse não surgiu repentinamente, mas ocorreu de modo gradual e imperceptível, onde foi, progressivamente, adquirindo intensidade por meio das diversas experiências em relação à abstenção da posse alheia que os homens vivenciaram. Por ser benéfica para a sociedade como um todo, essa convenção acabou ganhando força. Essa experiência, que ocorreu gradativamente, possibilitou que os homens

²³ O conceito de promessa, apesar de ser citado previamente, será abordado posteriormente no presente capítulo.

²⁴ Para evitar qualquer engano interpretativo é importante distinguir de maneira breve o sentido da palavra convenção apresentada por Hume, do sentido atribuído à palavra contemporaneamente. Para Hume, a convenção é uma construção social, que deriva de uma percepção de interesse comum que os homens experimentam e observam nos outros, funcionando como elemento regulador de conduta. Contemporaneamente, a convenção é compreendida como uma regularidade que resolve um determinado problema, independentemente de justificação. Ou seja, independentemente da regra a ser aplicada, se a população da determinada sociedade seguiu-la, aderindo à mesma regularidade para a solução do problema, haverá convenção em relação a esse inconveniente (LEWIS, 2002, p. 42). Nesse sentido, a principal diferença entre elas é que, para Hume, as convenções criadas (como a da estabilidade da posse, da transferência por consentimento e do cumprimento de promessas que serão abordadas por pormenores posteriormente) são uma necessidade clara entre os homens. Já na definição contemporânea, as convenções são criadas de acordo com a conveniência particular de cada caso, pois ela resolve algum problema de coordenação recorrente entre as mesmas pessoas. Em suma, o conceito de convenção abordado por Hume é como um sentido comum de utilidade diante de uma determinada prática (LECALDANO, 2008, p. 262).

pudessem confiar na regularidade da conduta futura dos demais (THN 3.2.2 § 10 e EPM p. 392-393, § 7-8).

Somente quando essa convenção que consiste em se abster das posses alheias foi firmada, estabilizando, portanto, as posses e dando segurança a seus possuidores que “surgem imediatamente a ideia de justiça e injustiça, bem como a de propriedade, direito e obrigação” (THN 3.2.2 § 11). Ou seja, a justiça só passa a surgir no homem por meio das convenções que estabilizam a posse, sem isso tais ideias sequer existiriam. Na passagem de Hume que foi utilizada são introduzidos os conceitos de "propriedade", "direito"²⁵ e “obrigação”, no qual se deve notar que todos eles só existem na sociedade por causa das leis de justiça, não fazendo sentido falar sobre tais conceitos sem que a noção de justiça os anteceda. Em suma, o direito, a propriedade²⁶ e a obrigação são fundados na ideia de justiça.

Diante da convenção que estabiliza a posse e assegura a existência da sociedade é necessário designar quais objetos pertencerão individualmente a cada um, a fim de que seja possível usufruir os bens sem qualquer tipo de inconveniente. A dificuldade inicial de distinguir os bens é resolvida de modo simples pelos homens, no qual decidem reconhecer como propriedade tudo aquilo que está sob a posse presente de cada um no momento. Por isso, pode-se compreender que o possuidor passa a ter direito sobre os bens que possui momentaneamente, independentemente de como os conseguiu. Cada um, portanto, deve permanecer com aquilo que está em sua posse²⁷ presente, tornando a posse imediata em propriedade²⁸ (THN 3.2.3 § 1-4).

²⁵ Neste trecho, o conceito de direito é aplicado em referência à propriedade, no sentido de ter direito sobre a propriedade.

²⁶ A propriedade é conceituada por Hume como os bens cuja posse constante de cada um foi e é estabelecida pelas leis criadas pelos indivíduos. Essa relação do homem com seus objetos não é natural, mas fundamentada na justiça, ou seja, tem sua origem no artifício e invenção humana. Somente pela justiça que a propriedade pode ser compreendida, sendo ambas geradas pelo mesmo artifício dos homens. É importante mencionar que a constância na posse deve ser instaurada também por um motivo adicional, uma vez que as pessoas criam, naturalmente, fortes laços com tudo aquilo que possuem. Nesse sentido, seria mais cruel tomar, por meio da violência, o que um homem obteve do que privá-lo de algo que nunca possuiu (THN 3.2.1 § 14).

²⁷ Ao longo da presente pesquisa a palavra ‘posse’ foi utilizada diversas vezes. Porém, no momento presente é fundamental delimitar o que o autor estabelece como uma posse. Hume assenta que uma posse existe quando o homem está situado de uma maneira a uma determinada coisa que “temos o poder de usá-la, movê-la, alterá-la ou destruí-la, conforme nosso agrado ou conveniência presente” (THN 3.2.3 § 7), ou seja, a posse é a relação entre uma pessoa e um objeto. No mesmo parágrafo, o filósofo menciona que a propriedade é uma relação da mesma espécie que a da posse, pois ela nada mais é do que uma relação cuja posse constante de bens pelo possuidor é estabelecida pelas leis da justiça. Para saber mais sobre o conceito de propriedade em Hume, ler: ARAUJO, Cicero. “Hume e o direito natural”. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

²⁸ Para explicar o motivo que os homens passam a determinar como sua propriedade aquilo que está sob sua posse no presente momento, o autor defende que as pessoas criam uma afeição por tudo aquilo que usufruíram por um longo período de tempo, os preferindo em relação a outros objetos que nunca sequer possuíram.

A regra que determina a propriedade da posse presente possui utilidade apenas no início da sociedade. Isso, porque caso os homens se guiassem por essa regra, tenderiam sempre a tomar o que é do outro, uma vez que essa regra asseguraria que o que está sob sua posse no momento é sua propriedade, criando conflito entre os homens. (THN 3.2.3 § 5) Assim, se torna fundamental estabelecer outras circunstâncias que darão origem à propriedade depois que a sociedade foi devidamente estabelecida. Hume (THN. 3.2.3 § 6-11 e EPM p. 396-398) descreve que a i) ocupação; ii) a usucapião; iii) a acessão e; iv) a sucessão como circunstâncias que originam a propriedade²⁹.

Resumidamente, para David Hume (EPM, p. 398; THN 3.2.4 § 1), a regra que estabiliza a posse é uma necessidade clara entre os homens para que a sociedade seja possível. Porém, ainda que as diferentes posses entre as diversas pessoas tenham sido estabelecidas e asseguradas, ainda haveria discrepâncias entre os homens, uma vez que, em alguns casos, as propriedades não agradam seus possuidores ou podem apresentar necessidades e vontades diferentes entre si. Para que a posse não seja rígida a ponto de não ser possível trocá-la, e ao mesmo tempo não cair em uma completa instabilidade, a transferência da propriedade por consentimento é uma regra fundamental. Por meio dessa regra, todas as posses possuem estabilidade ao mesmo tempo em que é possível transferi-las a outra pessoa se isso for consentido por seu proprietário. Caso não houvesse a regra em que os homens pudessem transferir suas posses, a violência seria utilizada uns contra os outros, a fim de obterem o que desejam ou necessitam, gerando, portanto, inúmeros conflitos que inviabilizam a vida em sociedade. Deste modo, assim como a regra de estabilidade da posse, a transferência por consentimento é convencionalizada por ser útil e fazer parte do interesse dos homens.

A última convenção citada por Hume que é fundamental para a paz e ordem da sociedade além da estabilidade da posse e da transferência por consentimento é o cumprimento de promessas. Nos primeiros parágrafos do THN 3.2.6, o autor salienta que os homens não se comprometeriam uns com os outros ao prometerem algo se não estivessem inseridos em uma sociedade. Em vista disso, o homem não possui nenhum impulso natural que o faça cumprir

²⁹ Em suma, a fim de não fugir dos propósitos da presente pesquisa, a (i) ocupação pode ser considerada como a primeira posse, ou seja, aquilo que foi adquirido originariamente, sendo propriedade do primeiro possuidor que a viu, descobriu ou tomou para si primeiramente. Hume destaca que as propriedades originadas pela ocupação, ao longo do tempo, podem enfrentar alguns problemas por não ser possível saber ao certo qual foi o primeiro possuidor. Nesses casos, a regra que determinaria a propriedade é pela ii) usucapião, que seria a posse por um tempo prolongado, conferindo direito sobre ela. Além disso, há a aquisição de bens por iii) acessão, que pode ser descrito como objetos inferiores ou menores que estão ligados à propriedade de alguém, tendo direito, portanto, não só à propriedade em si, mas a tudo que está nela ou que esteja a ela conectada. Por fim, a última regra descrita pelo filósofo que pode determinar uma propriedade é por iv) sucessão, no qual as posses daqueles que faleceram são transferidas aos seus parentes mais próximos, conhecida também como herança.

promessas, sendo derivada anteriormente das convenções e do artifício humano (THN 3.2.5 § 1-6).

Os interesses e as necessidades que fazem com que os homens cumpram suas promessas podem ser facilmente explicados pelo caráter egoísta – ou seja, pelo altruísmo limitado - que os homens possuem em sua natureza. Por apresentarem uma bondade restrita somente àqueles com quem possuem uma relação afetiva, os homens não realizariam ações desinteressadas em favor dos demais. Visto isso, só é possível que realizem ações em interesse do outro se obtiverem alguma vantagem por meio desse feito. Entretanto, algumas ações nem sempre podem ser realizadas ao mesmo tempo por ambas as partes, sendo necessário, portanto, confiar que o outro cumprirá sua parte do acordo assim que se beneficiar com a ação de seu semelhante. Esses tipos de acordos são incertos entre os homens, pois não há uma garantia segura que cada parte envolvida irá cumprir o acordo que foi previamente proposto depois que uma das partes a realizou. Desse modo, por não confiarem na gratidão alheia em fazer sua parte depois que foi beneficiado por um acordo, os homens não trocariam mais ações e serviços, inviabilizando, portanto, a evolução dos ofícios na sociedade, pois os homens contariam apenas com suas limitadas habilidades para promoverem seu próprio sustento e prosperarem. Nesse cenário de constante desconfiança, a sociedade como um todo só teria a perder (THN 3.2.5 § 1-8).

Enquanto a convenção da estabilidade da posse tornou a relação entre os homens tolerável, a transferência por consentimento possibilitou que as trocas fossem mutuamente vantajosas. Contudo, como muitas vezes os homens possuem em excesso um determinado objeto, enquanto outros lhes faltam, a troca exerce um papel importante entre os homens de promover sua subsistência de maneira mais precisa. No entanto, a transferência por consentimento só pode ser utilizada diante de objetos que estão presentes no momento, e as trocas feitas pelos homens não se limitam apenas a esse tipo de trocas concretas. Até porque, as trocas de objetos que não estão presentes no exato momento ou até mesmo de ações ou serviços – como quando um homem trabalha para o outro a fim de que ele faça o mesmo posteriormente – são extremamente vantajosas (THN 3.2.5 § 8). Diante disso, Hume descreve que,

(...) aprendo a prestar um serviço a outra pessoa, mesmo que não sinta uma afeição real por ela, pois prevejo que devolverá meu favor, na expectativa de obter outro do mesmo tipo, e também para manter a mesma reciprocidade de bons préstimos comigo ou com outros. De acordo com isso, após eu lhe ter prestado um serviço, e estando ela já de posse da vantagem resultante da minha ação, essa pessoa é levada a cumprir sua parte, por prever as consequências de sua recusa (THN 3.2.5 § 9).

Nesse sentido, os homens prestam serviços para outras pessoas, pois preveem que elas farão o mesmo posteriormente, cumprindo sua parte e mantendo, conseqüentemente, a troca mútua. Assim, para que pudessem tornar o câmbio por interesse melhor e mais viável, realizando-o de modo mais claro e seguro para ambas as partes, os homens inventaram uma articulação verbal, que são, basicamente, palavras que exprimem o interesse e o desejo de realizarem um acordo. Ao exprimi-las, se comprometem tanto em realizar a ação quanto com a punição de não receberem mais a confiança dos outros indivíduos. Assim, “quando alguém diz que *promete* alguma coisa, exprime de fato a *resolução* de realizá-la; ao mesmo tempo, ao utilizar essa *fórmula verbal*, submete-se à penalidade de nunca mais receber confiança alheia se não a cumprir” (THN 3.2.5 § 10).

Em suma, a pessoa justa não é aquela que busca um bem específico ou que quer evitar algum mal, mas a que regula sua ação segundo certas regras que são tidas como sagradas e invioláveis (DARWALL, 1993, p. 418). Nesse sentido, as regras por meio das quais os homens regulam sua conduta - e que são os pilares para que a vida em sociedade entre os homens seja pacífica e segura - são: a) a estabilidade da posse, visto que sem ela os homens se preocupariam apenas com sua própria defesa e de seus bens, não trabalhando para o aperfeiçoamento dos ofícios em sociedade, pois as posses presentes poderiam ser tomadas a qualquer instante por outro; b) a transferência por consentimento, que é uma regra importante para que os indivíduos transfiram seus bens de acordo com suas vontades e necessidades, sem que entrem em discórdia, pois os bens que, inúmeras vezes, os homens possuem não os agradam ou podem desejar bens diferentes daqueles que detém; c) cumprimento de promessas, regra que remedia os inconvenientes diferentemente das demais convenções, uma vez que nem sempre os indivíduos possuem bens concretos no momento exato para que possam trocar. Assim, para que expressem o desejo de realizar sua parte no acordo, as pessoas utilizam a fórmula verbal da promessa, se comprometendo com a sua realização. Por isso, o cumprimento de promessas é fundamental para que os indivíduos exerçam cada um a sua parte no acordo e a sociedade possa evoluir.

Diante de todo processo mencionado sobre a origem da justiça, o autor enfatiza que a justiça é útil aos homens, e é por isso que eles observam suas regras. Porém, a partir do momento que se suspende tal utilidade, a sua obrigatoriedade também é descontinuada em toda a humanidade. Isso, porque não faz sentido ser justo ou aplicar as regras de justiça diante de certas situações como uma guerra, miséria ou até mesmo em uma sociedade injusta, quando cada indivíduo precisa se autopreservar (THN 3.2.6 § 9 e EPM, p. 266-267 § 47-48). Portanto,

ninguém iria aderir sozinho às regras de justiça, pois os homens somente regulam suas condutas a partir do momento em que supõem e confiam que os demais também seguirão e se restringirão pelas mesmas regras.

Pelo fato da justiça ser fundamental para manter a sociedade, Hume assenta que esse princípio deve “se aprimorar a cada dia, conforme a sociedade vai-se ampliando” (THN 3.2.2 § 14). É importante mencionar que, diferentemente da parcialidade das paixões humanas, a justiça tem um caráter imparcial, na qual todos os membros da sociedade são contemplados igualmente por ela, não favorecendo, portanto, um indivíduo mais do que o outro por suas particularidades ou relações afetivas.

1.2.3 O Interesse Próprio E A Justiça

Com relação ao cumprimento das regras convencionadas, Hume destaca que a obrigação dos homens com a realização de ações justas e equitativas deriva do interesse próprio presente nos indivíduos. Esse interesse que conduz os homens à justiça é explicado pelo autor tanto na regra de estabilidade da posse quanto no cumprimento de promessas, justificando tanto a origem delas quanto o desenvolvimento de um sentimento de obrigação em cumpri-las.

O filósofo demonstra a obrigação de justiça por meio do interesse próprio primeiramente por meio da regra de estabilidade da posse. Isso, porque somente quando o homem passa ter a expectativa de que o outro irá se abster de tomar sua posse, que ele também se absterá dos bens alheios³⁰. Nesse sentido, as convenções tem o papel de restringir as paixões dos homens de seu movimento cego para que a vida em grupo seja pacífica e a sociedade possível. Assim, a paixão do interesse se satisfaz de modo mais eficaz quando ela é contida pela regra de estabilidade da posse, pois por não se apropriarem do que é do outro, cada um tem as suas posses asseguradas. Por isso, é do interesse de cada um que os demais usufruam daquilo que possuem livremente para que também possa fazê-lo de modo seguro. Portanto, o interesse, de acordo com Hume, é capaz de impelir o homem a agir segundo as regras gerais da justiça.

³⁰ Com relação ao fato de a convenção estar baseada no poder da crença dos homens uns nos outros, seria possível conjecturar o fato de que, se o altruísmo humano é muito franco, não faria sentido que os homens tivessem uma crença tão forte em outro indivíduo. No entanto, ainda que o homem possua um altruísmo limitado, é o interesse próprio que possuirá força suficiente para que os homens criem a expectativa de que se, se absterem, o outro também o fará, pois é do interesse de cada um que o outro mantenha sua posse para que seja possível usufruir de seus bens individualmente e de maneira segura. Os homens percebem que os demais também possuem o mesmo interesse próprio por meio da simpatia, na qual permite que os indivíduos experimentem em si os sentimentos e inclinações dos outros. Assim, ainda que o altruísmo não seja tão forte a ponto de impulsionar as ações humanas, em alguma medida ele influencia as decisões mediadas pelo raciocínio.

Ainda que as regras de justiça regulem a conduta humana, Hume (THN 3.2.2 § 9) afirma que essas restrições a que os homens submetem suas condutas não são contrárias às paixões, mas apenas ao seu movimento cego e impetuoso. Assim, pela convenção das regras gerais da justiça, não quer dizer que os homens passam a abrir mão de seus interesses ou do de seus amigos mais próximos a quem compartilham afeição, mas sua observância seria a melhor maneira de atender aos seus próprios interesses e daqueles que compartilham afeto³¹. Só assim é possível assegurar as posses e a sociedade que são tão fundamentais para o bem-estar e sobrevivência.

Por isso, Gauthier (1982, p. 11) e Postema (1988, p. 32) consideram a justiça como a virtude do interesse próprio, pois refreia o próprio interesse com o objetivo de satisfazê-lo de maneira eficaz³². Resumidamente, somente por meio da convenção que consiste em se abster dos bens dos outros indivíduos, ou seja, das regras de justiça, que se torna possível atender o interesse de todos e ao mesmo tempo manter a sociedade que é tão benéfica para o bem-estar dos homens (THN 3.2.2 § 9).

Tendo explicado a fundamentação de Hume da obrigação de justiça baseada no interesse próprio que os homens possuem em estabilizar as posses, o filósofo elabora uma explicação semelhante com relação à regra do cumprimento de promessas. Isso, porque ao declarar o comprometimento em realizar uma determinada ação, não é a declaração feita, em si, que criará uma obrigação nos homens em realizá-la de fato. Essa nova obrigação na mente dos homens é criada, na verdade, pelas convenções humanas, pois pela experiência aprendem que é mais benéfico, para que satisfaçam os próprios interesses, serem instruídos por tais símbolos que dão garantia ao outro sobre minhas intenções e ações posteriores. Depois da convenção para a utilização de tais símbolos, quem os usa se torna obrigado a cumprir suas promessas por causa de seus próprios interesses, pois se não as cumprir, nenhum homem na sociedade irá depositar confiança em sua palavra novamente, impossibilitando o usufruto do benefício de subsistência e bem-estar provenientes do câmbio mútuo (THN 3.2.5 § 10).

³¹ De acordo com Hume, os homens regulam suas ações por meio das regras de justiça, tendo em vista que ela é a maneira mais eficaz de satisfazer o interesse próprio. Nesse sentido, Hume consideraria o canalha como alguém que não foi capaz de redirecionar adequadamente seu interesse a fim de satisfazê-lo de maneira mais eficaz. Porém, será que o canalha realmente confundiu seu verdadeiro interesse, trocando o interesse genuíno a longo prazo, por um interesse mais presente? Se ele é tão esperto como se apresenta, sequer confundiria seu real interesse. Tal questão levantada mostra a importância de compreender os argumentos do filósofo na defesa das ações justas para que seja possível avaliar a ação do canalha sensato e o desafio que sua figura instaura na teoria do referido autor.

³² Um leitor assíduo da teoria moral de Hume poderia conjecturar a possibilidade do interesse não possuir o papel tão fulcral de impelir a ação justa. No entanto, a justiça tem uma relação diferente com o interesse do que as outras virtudes e seria enganoso agrupá-las apenas sob a ótica da moralidade (GAUTHIER, 1982, p. 25).

Os homens, ao longo de suas experiências, começam a perceber que os demais também possuem os mesmos interesses. Assim, concordam em cumprir cada um a sua parte nos acordos, pois preveem que o outro também o fará para obter as vantagens que deseja. Em suma, cada indivíduo que está inserido na sociedade cumpre a sua palavra, pois percebe que os outros também irão cumprir tendo em vista seus interesses. Dito de outro modo, “todos, em concerto, entram em um programa de ações calculado para o benefício comum, e concordam em honrar sua palavra” (THN 3.2.5 § 11).

Segundo Hume (THN 3.2.5 § 11-12), essa convenção de cumprir as promessas existe, pois os homens possuem o mesmo interesse nos benefícios resultantes de tais acordos, e asseguram a realização das ações que se comprometeram por meio da promessa de realizá-las. Nesse sentido, os homens se sentem obrigados a cumprir suas promessas por interesse, pois o sentimento de que estão comprometidos por terem dado a palavra se liga a uma consciência de que seus interesses requerem o cumprimento da promessa. Logo após seu estabelecimento por interesse, surge nos homens um sentimento de moralidade em relação ao cumprimento de promessas, tornando-a uma obrigação³³. Assim, todos devem realizar sua parte, e caso alguém não faça, terá sua ação vista como viciosa e alvo de reprovação, ao passo que se cumprida será tida como virtuosa, gerando uma aprovação em todas as pessoas que a observam.

Hume (EPM, p. 262; THN 3.2.5 § 13) afirma que para criar tal obrigação que vincula o homem à promessa, é necessário exprimir por meio de uma palavra o seu desejo em realizar uma determinada ação. Assim, a fim de exprimir a realização futura do ato, esse símbolo utilizado pelos homens acaba sendo a própria promessa, e por possuir uma grande importância, quando os indivíduos a empregam, se comprometem necessariamente em realizá-la. A promessa pode ser considerada como uma fórmula verbal – ou seja, um som simbólico emitido pelos homens – que expressa a intenção do agente da futura realização de um ato.

A obrigação de cumprir promessas não pode ser considerada natural, pois não existe no homem em seu estado inculto e selvagem. Deriva exclusivamente das convenções inventadas artificialmente pelos homens a fim de obterem certos benefícios que interessam particularmente

³³ A simpatia possui um papel fundamental para reforçar a ação justa por desenvolver a moralidade. Isso, porque a simpatia possibilita que os homens sejam como espelhos uns para os outros com relação aos sentimentos e inclinações, fazendo com que percebam a importância de regular suas ações para que os demais também o façam e os interesses de cada um sejam resguardados. Assim, o interesse é suficiente para motivar os homens a seguirem a justiça apenas inicialmente, pois quando a sociedade se expande, o interesse sozinho não é capaz de motivar a ação honesta em todas as circunstâncias. Como a sociedade e as regras adquiriram maior estabilidade, não sendo desmanteladas por qualquer violação, faz-se necessário o desenvolvimento de um sentimento moral para reforçar as ações justas. Esse desenvolvimento da moralidade conduz as pessoas, por meio da simpatia, a sentirem aprovação por atos honestos e desaprovação por atos desonestos, reforçando o interesse ao motivar o agente a observar a justiça (COHON, 1997, p. 97-98).

a cada indivíduo e, por terem um mesmo sentido do interesse, é conveniente, conseqüentemente, para a sociedade como um todo.

Assim, Hume (THN, 3, 2, 2) examina a origem da justiça com base no interesse humano, salientando que “(...) o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento* da justiça, mas uma simpatia com o interesse *público* é a fonte de aprovação *moral* que acompanha essa virtude” (THN 3.2.2 § 24). Portanto, para o filósofo, a justiça é instituída inicialmente pelo interesse próprio³⁴, mas simpatizamos com o interesse dos demais indivíduos da sociedade, e é por simpatia com esse interesse público que deriva a aprovação moral feita pelos homens com relação às ações justas. A simpatia com o interesse público é capaz de influenciar o gosto dos homens, fornecendo os sentimentos de aprovação ou condenação, ainda que não tenha força suficiente para controlar as paixões humanas³⁵.

É diante da passagem mencionada acima que Hume expõe de maneira clara o papel do interesse com relação às regras de justiça, uma vez que os homens se adéquam à justiça por conta do próprio interesse e também por uma simpatia com o interesse público, pois é de seu interesse que a justiça exista para que consigam se beneficiar da assistência mútua, subsistência e superação da escassez³⁶. Nesse sentido, ao perceberem, por simpatia, que os demais homens também possuem o mesmo sentido de interesse, os indivíduos passam a simpatizar com o interesse público. Assim, obedecer à justiça é benéfico tanto ao caráter público quanto ao privado. Isso, porque é interessante tanto para um indivíduo, quanto à sociedade como um todo, regular sua conduta por meio de tais regras gerais (THN 3.2.2 § 24).

Ainda que os homens possuam paixões benevolentes em sua natureza, esse princípio não é estendido a ponto de superar os interesses egoístas em todas as circunstâncias. Portanto, por mais que os homens possuam virtudes naturais, elas não restringem o interesse próprio, mas

³⁴ É notório que os homens seguem as regras de justiça tendo em vista o interesse que possuem nos benefícios de sua prática. Para tanto, a coerção inicialmente não é estatal, até porque esse tipo de sanção só existiria posteriormente à criação de uma instituição governamental. O próprio julgamento das pessoas na sociedade poderia ser considerado como um tipo de coerção que fomenta a adequação às regras e à moralidade que se segue dela. A coerção, portanto, possui papel secundário na observação das regras, sendo o interesse próprio considerado o papel primário dessa observância.

³⁵ É importante salientar que Hume refuta o egoísmo cético em sua teoria. Assim, ainda que o motivo original para convencionar a justiça seja o interesse próprio, os homens não são dotados apenas de interesses, mas de outras paixões como a benevolência ou a simpatia. No entanto, a benevolência não é forte o suficiente para mudar a afeição guiada pelo interesse humano. Por isso, ainda que o interesse seja o móbil da justiça, o homem não pode ser considerado puramente egoísta, pois na constituição original de sua natureza, apresenta afeições desinteressadas pelos familiares e amigos, benevolência e o princípio de simpatia, no qual participam dos interesses e da felicidade dos demais.

³⁶ O interesse privado não pode se satisfazer plenamente se não for por meio do interesse público, por isso cuidamos de promover o último para que, conseqüentemente, satisfaçamos também o primeiro (CARVALHO, 2008, p. 148). Essa simpatia com o interesse público só é possível quando o interesse for redirecionado (AZEVEDO, 2011, p. 43).

são capazes de instruírem os meios necessários para a maior felicidade das criaturas sociáveis (GAUTHIER, 1982, p. 22). Nesse sentido, a benevolência se esgota antes de atingir os limites da sociedade política, uma vez que o altruísmo limitado aos familiares e amigos mais próximos esgota a capacidade natural de se interessar pelos demais (KUNTZ, 2011).

Hume (THN 3.2.2 § 20-21) explicita que o interesse público ou a benevolência irrestrita não podem ser considerados como o motivo original pelo qual os homens observam a justiça. Pois caso fossem movidos apenas por tais princípios, não seria necessário instituir regras de justiça que regulassem a conduta humana. Da mesma maneira, os homens não possuem em sua natureza apenas interesses egoístas, uma vez que seriam levados a todos os tipos de injustiça e violência.

Segundo Hume (THN 3.2.2 § 22-23; EPM, p. 368 § 2 e 390-391, § 3-6), ainda que a justiça tenha sido estabelecida por um interesse primário considerado como ‘natural’, há inúmeras ocasiões em que um ato isolado de justiça pode ser contra o interesse público por prejudicar um grande número de pessoas ou até mesmo ser contra o interesse privado (como por exemplo, quando um homem em um ato justo perde tudo aquilo que tem, ficando na miséria). Porém, mesmo que em alguns casos particulares não pareça vantajoso, os benefícios que resultam de tais atos devem ser considerados como um todo, pois somente na totalidade do esquema que a justiça se torna benéfica para o bem-estar de cada um, e conseqüentemente, para toda a sociedade. Assim, por mais que alguns atos isolados de justiça possam ser prejudiciais para cada indivíduo ou para as pessoas em geral, o benefício de manter a ordem e a paz para que o homem consiga viver em sociedade se sobrepõe aos pontos negativos³⁷. É necessário que os homens compreendam o conjunto de vantagens da justiça como um todo para que percebam os benefícios provenientes dela e para que seja plausível buscá-la e instituí-la, originando, assim, o senso de justiça. Hume (EPM, p. 391, § 5) compara a felicidade produzida pela justiça com a construção de uma abóbada, no qual cada pedra se fosse deixada em si mesma, cairia ao solo. Assim, a estrutura como um todo só se sustenta pelo apoio e arranjo mútuo de cada parte individual.

³⁷ Seria possível questionar se a justiça poderia ser considerada, nessa perspectiva, um fim em si mesmo. Diante disso, não é possível admitir que na teoria humeana a justiça seria um fim em si mesmo, na medida em que ela é um meio para atingir o fim do interesse próprio dos homens. Diferentemente das virtudes naturais que são desejáveis por si mesmas, não apresentando qualquer retribuição ou recompensa, a justiça, por se tratar de uma virtude artificial, possui uma recompensa na medida em que satisfaz o interesse próprio dos indivíduos, estando enraizada no interesse como o móbil inicial das ações tidas como justas. Nesse sentido, a justiça é boa como meio, mas não como fim (BARON, 1982, p. 541).

Deste modo, Hume (THN 3.2.2 § 20-23) descreve que o estabelecimento da justiça depende, portanto, tanto do interesse próprio como do interesse público, pois o estabelecimento de tais regras gerais é importante tanto para a satisfação do interesse particular de cada indivíduo de manter a sociedade, como do interesse público, ao perceberem que é do interesse também de todos o usufruto dos benefícios provenientes da vida em grupo.

O estabelecimento da justiça ocorre em dois momentos: o do interesse próprio, que foi explicado anteriormente, e o da moralidade. Isso porque, quando os indivíduos percebem, pela experiência, que o benefício das ações justas é manter a ordem e a paz da sociedade e que os demais compartilham do mesmo interesse comum, acabam criando naturalmente uma obrigação moral, ou seja, um sentimento do que é certo e errado. Tais sentimentos são suscitados ao contemplarem as próprias ações ou as de outras pessoas. Isso acontece porque os homens começam a sentir prazer em contemplar ações que contribuem com a ordem da sociedade e desprazer na contemplação de ações que interferem nessa ordem. Assim, por mais que os homens tenham estabelecido a justiça naturalmente por interesse próprio, a aprovação moral que a acompanha é dada pelo interesse público³⁸. Esse progresso dos sentimentos humanos de sentirem prazer ao contemplarem ações justas - que são responsáveis por proporcionar ordem social - e desprazer em relação a ações injustas - que não favorecem essa ordem - ocorre de modo natural. Apesar da sua naturalidade, esse sentimento recebe força adicional pelo artifício dos políticos e pela educação que tem o objetivo de inculcar a admiração à justiça e repulsa pela injustiça (THN 3.2.2 § 24-26 e 3.2.6 § 11). Portanto, a moralidade é desenvolvida nos homens, pela qual são capazes de sentir prazer e aprovar ações que são úteis à sociedade, e sentir desprazer, censurando o que é nocivo a ela³⁹.

Em suma, como o fundamento da justiça ocorre em dois momentos, eles podem ser considerados também como as obrigações que os homens possuem para agirem justamente.

³⁸ Esse sentimento formado nos homens é fundamental para o problema do canalha, pois permite críticas pertinentes à filosofia do autor. Isso, porque ainda que os indivíduos tenham desenvolvido esse novo sentimento moral em se importarem com o interesse público, será que tal sentimento é forte o suficiente para contrabalancear o egoísmo e impulsionar os homens ao caminho reto da justiça? E aqueles que não desenvolveram esse sentimento moral e não se tornaram sensíveis a esse interesse público, como é o caso do canalha? O problema do canalha sensato a que a presente pesquisa pretende discorrer é o de saber como convencer o indivíduo que não possui tal sentimento de que há uma razão - independente de qual seja - para ser justo incondicionalmente. Além disso, quando o desafio é compreendido no cenário de Hume, pode ser considerado ainda mais problemático na medida em que poderia ser bom para o canalha não ter desenvolvido tal sentimento, como se tivesse uma vantagem evolutiva sobre os demais.

³⁹ O princípio da simpatia, que foi explicado de modo breve anteriormente, é responsável pela passagem do interesse natural que o homem possui com relação às regras de justiça para uma virtude moral que é um novo sentimento criado nos homens. Assim, passam a sentir prazer em relação a ações que proporcionam ordem social e desprazer por ações que não contribuem com a paz na sociedade.

Assim, os homens se sentem obrigados a cumprirem as regras de justiça por meio de duas obrigações diferentes: a natural e a moral⁴⁰ (THN, 3.2.2 § 23-24). Nesse sentido, a obrigação natural para com a justiça é derivada do interesse nos benefícios da sociedade. A obrigação moral, por sua vez, é dada a partir do momento em que os benefícios da convivência mútua são plenamente reconhecidos e passam a ter raízes próprias, no qual a observância das demandas da justiça suscita o sentimento de prazer, e o contrário, de desprazer.

1.2.4 O governo

Descrito como Hume compreende a natureza humana e a relação entre os homens, bem como o surgimento da sociedade e a necessidade das regras de justiça para a subsistência da sociedade, é necessário compreender, ainda que brevemente, o surgimento do governo e sua importância como uma forma de manutenção dessa justiça já instaurada anteriormente ao governo entre os homens.

Como os homens apresentam um interesse geral em manter a sociedade, aprenderam que o único meio para ela é pela observância das regras de justiça. Entretanto, os homens são governados pela sua imaginação, criando afetos mais fortes pela maneira e distância que os objetos lhe aparecem e não, de fato, pelo seu valor real. Assim, pela proximidade dos objetos, os homens são tocados por uma ideia forte e vívida deles, no qual a vontade e as paixões atuam com mais força do que quando os objetos lhe são mais distantes, ainda que sejam mais importantes e tenham maior valor. Nesse sentido, como a paixão exerce uma forte influência no homem por aquilo que lhe é mais próximo, os indivíduos sempre acabam escolhendo-o em vez daquilo que lhes são mais distantes (THN 3.2.7 § 1-2).

Por essa característica de preferir aquilo que é mais contíguo àquilo que lhe é mais distante, os homens acabam contrariando frequentemente seus próprios interesses por preferirem as vantagens presentes e imediatas que acompanham a violação das regras de justiça do que a manutenção da ordem da sociedade que lhes são mais distantes. Ainda que a manutenção da ordem da sociedade seja mais importante do que as vantagens triviais de transgredir a justiça, ela não tem força suficiente para contrabalancear essas vantagens que são

⁴⁰ Quando o conceito de ‘natural’ é abordado em Hume, normalmente pensamos como o oposto de ‘artificial’. No entanto, Gauthier (1992, p. 405-409) atenta para o fato de que esse sentido de ‘natural’ expresso nas obrigações com relação às ações justas, expressa, na verdade, o sentido oposto ao de ‘moral’, pois o motivo secundário que reforça a ação justa é a moralidade. Assim, não há uma obrigação natural no sentido de uma propensão sentida diretamente na natureza humana (como as não artificiais). Nesse caso, o conceito de ‘natural’ é expresso como o contraste do conceito de ‘moral’, pois a obrigação com relação à justiça, além de já ser considerada artificial, não é uma relação fundada inicialmente na moralidade, ou seja, de julgamento sobre sua virtude ou vício.

mais intensas e vívidas nos homens. Como é uma característica presente em cada um, todos estão sujeitos da mesma maneira a transgredirem tais regras gerais⁴¹.

Para o filósofo em questão, a violação geral da justiça pelos homens tornaria a relação entre os indivíduos incerta e perigosa, e conseqüentemente, a paz na sociedade seria ameaçada juntamente com todos os seus benefícios⁴². Quando percebem que existe essa fraqueza em sua natureza que não conseguem remediar, lhes fazendo preferir o que é próximo em detrimento do que é mais distante e que essa característica gera inconvenientes na vida em sociedade, os homens aceitam qualquer outro meio que possa restringir essa fraqueza (THN 3.2.7 § 5).

Segundo Hume (THN 3.2.7 § 6; E p. 229), não há, porém, como corrigir a propensão natural que os homens possuem de preferirem o que é presente ao que é remoto. Como não há como mudar a natureza humana, a única possibilidade é transformar as circunstâncias e situações que os envolvem, tornando, portanto, a observância das regras de justiça em um interesse mais próximo e sua transgressão no interesse mais distante. Desta maneira, os homens modificam os incentivos de algumas pessoas, tornando a justiça interessante para elas, fazendo, assim, com que criem um interesse imediato em sua execução. Essas pessoas são chamadas, portanto, de magistrados, ministros e governantes, e estando eles satisfeitos com seus papéis e condição na sociedade, não apresentam interesse imediato em violar as regras de justiça⁴³. Tais pessoas “são levadas não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também a compelir os outros a observar uma regularidade semelhante e a reforçar os preceitos da equidade em toda sociedade” (THN 3.2.7 § 6).

Como os homens são propensos a preferirem bens contíguos aos remotos, impedindo que vejam o interesse genuíno no comportamento justo, é por meio do governo que os indivíduos irão observar constantemente a justiça e suas regras. Isso, porque os governantes

⁴¹ A presente passagem que Hume atribui que as violações ocorrem porque os homens confundem os seus interesses mais genuínos é passível de críticas. Isso, porque o canalha não é alguém simplesmente acometido pela fraqueza da vontade, ou seja, de cair na tentação de trocar o maior bem futuro pelo menor bem presente, mesmo estando consciente de que o bem futuro era realmente maior. O canalha sensato percebe que ele pode usufruir da vantagem presente sem comprometer o maior benefício futuro, exatamente porque a sua infração das regras não é capaz de arruinar a sociedade, pois a justiça não depende da adesão total para que mantenha seu vigor. Apesar da relevância das críticas para a compreensão do desafio do canalha, tais argumentos serão desenvolvidos de maneira mais precisa no capítulo seguinte à presente exposição.

⁴² Em relação a esse tipo de argumento que supõe que toda a violação da lei coloca em perigo a sobrevivência do governo, ou no caso, da sociedade como um todo, o filósofo contemporâneo Joseph Raz em seu livro *The morality of freedom*, intitula esse raciocínio como sendo um “exagero melodramático” (RAZ, 1986, p. 102).

⁴³ Essa tese de Hume de que os magistrados possuem um maior interesse em cumprir as regras de justiça, e conseqüentemente, fazer com que os demais também a observem, é problemática. Pois elas possuem um interesse de ofício no cumprimento geral das regras convencionadas por serem pagas para fazerem com que os demais cumpram as regras. Porém, será que elas mesmas ficam satisfeitas e não possuem qualquer interesse nos benefícios da própria violação das regras? Nesse ponto, Hume parece ignorar uma característica marcante da natureza humana, a insaciabilidade.

irão executar as leis de justiça de uma maneira mais justa e imparcial do que se cada um as aplicasse particularmente. Nesse sentido, o governo é uma forma de manutenção da justiça que faz com que os homens não cedam às suas fraquezas e paixões mais violentas e observem de modo mais fiel as regras de justiça (THN 3.2.7 § 8). Porém, diante dessa afirmação, alguém poderia se perguntar se o governo seria eficaz em fazer com que os homens observem a justiça caso ela não tivesse sido internalizada pelos indivíduos⁴⁴. Nesse caso, a resposta seria problemática, pois supondo que se afirmasse que, sabendo da necessidade da sociedade, os homens internalizariam tais regras uma vez que ela é o único meio para a subsistência de sua espécie, contradiria a passagem escrita por Hume em ‘Da Origem do Governo’. No referido ensaio, o filósofo afirma que é impossível obrigar os homens a seguirem fielmente a justiça ainda que eles tenham consciência da necessidade dela para viabilizar a sociedade (E p. 229). Nesse sentido, seria possível dizer que o governo pode obrigar os homens, mesmo contra a própria vontade, a seguirem as regras de justiça, mas não há como fundamentar que o governo fará com que as pessoas a observem fielmente.

Em suma, no ensaio ‘Da origem do governo’, Hume defende a posição de que esses magistrados, que são cargos criados pelos homens como um paliativo para suas fraquezas, irão preferir sentenças de maneira imparcial e corrigirão as violações da justiça por meio da punição, obrigando os homens a respeitarem seus interesses mais importantes⁴⁵ mesmo que isso contrarie suas vontades no presente momento (E p. 229).

De acordo com Hume (E p. 229 e THN 3.2.7 § 8), a manutenção da justiça é o principal objetivo do governo, porém essa não é sua única função, tendo em vista que frequentemente o governo obriga os homens a cooperarem, a fim de alcançar certos propósitos benéficos para a sociedade. Isso, porque para realizar certos empreendimentos vantajosos para todos, como por exemplo, estradas, pontes, canais e portos, os indivíduos devem colaborar entre si para que todos possam usufruir tais benefícios. Assim, para que seja possível receber o bônus, os homens

⁴⁴ Quando se afirma que um agente internalizou as regras de justiça quer dizer que ele desenvolveu a moralidade em si a ponto de ter sofrido uma transformação psicológica, passando a ser guiado por regras sem ser coagido a tanto. No entanto, questões podem ser levantadas diante dessa interpretação, pois se se pensasse em alguém que internalizou a moralidade – seja por ter sido educada nas regras, por hábito ou comportamento imitativo -, será que ela não violaria as regras mesmo diante de uma forte tentação? Parece que mesmo os indivíduos que internalizaram as regras, cumprindo-as sem serem forçados a isso, não excluem do cálculo deliberativo algumas violações esporádicas. Nesse sentido, o canalha poderia ser enquadrado como alguém que não internalizou as regras de justiça, pois considera suas razões, além da coerção, para adotar ou não a regra. Por ora, tais provocações filosóficas para introduzir o desafio do canalha sensato são suficientes, tendo em vista que o assunto será abordado minuciosamente no capítulo posterior.

⁴⁵ Apesar de Hume enfatizar que seguir a justiça é sempre do interesse dos homens, o canalha percebe que, em certas circunstâncias, seu cumprimento não é seu interesse mais importante.

devem arcar também com o ônus, ajudando a realizá-los. No entanto, ainda que se saiba o quão benéfico eles são, sempre será mais vantajoso pegar carona nesses empreendimentos, ou seja, receber o bônus sem arcar com o ônus, pois ainda que alguns homens não arquem com o ônus, não ajudando a concretizar tais projetos, poderão da mesma maneira se beneficiar deles. Se todos, ou a maioria, não arcarem com o ônus, esperando que alguém faça em seu lugar e que possa se beneficiar com isso, os empreendimentos se tornariam inviáveis, não havendo, portanto, progresso na sociedade. Nesse sentido, os homens viveriam em condições mínimas em relação ao bem-estar geral.

A fim de evitar tais problemas, os empreendimentos recebem os cuidados do governo, impedindo, portanto, a figura do carona⁴⁶ que quer apenas se aproveitar dos benefícios sem arcar com qualquer ônus. Assim, o governo utiliza os impostos para que tais empreendimentos sejam realizados com a contribuição de todos. Em suma, a função precípua do governo é executar e manter as leis da justiça e seu segundo papel é cuidar de tais projetos benéficos, proibindo a figura do carona.

A justiça, portanto, possui um caráter imperioso para os indivíduos na medida em que assegura a convivência pacífica entre os homens e possibilita usufruir tanto os bens quanto as vantagens de subsistência, cooperação mútua e superação da escassez. Tendo em vista essa utilidade, os homens não só a convencionam como passam a regular suas condutas por meio de tais regras gerais, no qual somente por meio delas que o interesse de cada um pode ser particularmente melhor atendido. Os homens se sentem obrigados a adequarem suas ações aos ditames da justiça por interesse, tido como natural, e quando tais benefícios são plenamente reconhecidos, criam raízes próprias, passando a ter conotação moral nos homens, reforçando o sentimento de aprovação das ações justas. Assim, as regras de justiça são convencionadas artificialmente pelo engenho humano tendo em vista as necessidades da humanidade que passam a ser internalizadas pelos homens em suas ações cotidianas. O interesse que leva à justiça inicialmente dá lugar para que a honra crie raízes nos indivíduos a fim de que sigam a justiça, pois a preocupação com a reputação contribui para que aumentem, nos homens, os sentimentos morais de mérito e demérito que acompanham os atos de justiça. Deste modo, o governo é instaurado com o objetivo de reforçar as ações justas tendo em vista as fraquezas da natureza humana, fazendo com que os homens observem as regras gerais.

⁴⁶ O problema do canalha que a pesquisa presente aborda é semelhante ao da figura do carona a que a instituição do governo em Hume pretende resolver. O canalha é aquele que abre brechas ou exceções da observância das regras para si a fim de se beneficiar materialmente com sua violação. Assim, o canalha seria aquele indivíduo que tenta “pegar carona” nas brechas que cria para si das regras de justiça, visando seus próprios interesses.

Sabendo da importância da justiça para a construção da sociedade e das vantagens por ela proporcionadas de satisfazer o interesse humano e tornar a vida melhor que a condição solitária e selvagem, a pesquisa se encaminha para a compreensão do sujeito que viola tais regras tendo em vista seu próprio benefício. No entanto, antes de compreendermos a sua ação e o que ela representa para a teoria humeana, é importante salientar que esse indivíduo não é apenas um simples violador de regras. Isso, porque é sensato o suficiente para não cair na tentação de preferir bens presentes e é capaz de compreender a importância das regras para regular a vida em sociedade, possibilitando que continue se beneficiando delas. Nesse sentido, o canalha é um agente esclarecido e calculista, violando as regras apenas quando essa violação é seu maior benefício. Pela dificuldade de convencê-lo de que não pode agir apenas segundo seu próprio interesse egoísta, ou seja, pela impossibilidade de lhe dar razão para que não viole as regras quando acreditar ser pertinente, que sua figura parece colocar em xeque a teoria de Hume. Tendo em vista que ele não só é capaz de violar as regras quando será beneficiado, como parece ser uma habilidade extremamente vantajosa o fato de não ter simpatia e viver entre aqueles que têm. Para tanto, será fundamental compreender o que esse indivíduo significa na teoria do autor e quais as consequências de suas ações calculadas.

2. O CANALHA SENSATO

No capítulo anterior foi abordada a teoria moral e política da filosofia de David Hume. De acordo com o autor, a justiça só foi convencionada, pois os homens não são autossuficientes, necessitando que cooperem mutuamente. As regras de justiça, portanto, desempenham um papel fundamental na vida dos homens na medida em que permitem regular o convívio social para remediar os inconvenientes da vida humana, superando as desvantagens naturais. Assim, por ser útil, passa a ser convencionada, na qual cada um restringirá o movimento impetuoso da paixão do interesse próprio para estabilizar as posses, possibilitando a confiabilidade na conduta futura dos homens. Assim cada qual regula sua ação na expectativa que os outros também se regulem, possibilitando que a confiança seja instaurada entre os homens e a convivência, juntamente com seus benefícios, seja desfrutada plenamente.

É nesse contexto, em suma, que Hume fundamenta a justiça no interesse próprio, pois os homens não são autossuficientes, necessitando do auxílio dos demais para a própria sobrevivência e desfrute de uma vida mais segura. Com a menor reflexão⁴⁷, os homens percebem os benefícios da vida em sociedade, buscando, portanto, prezá-la para a satisfação de seu próprio interesse em manter sua posse sob sua tutela e de contar com os demais membros. Somente pela convenção da justiça, possível pela motivação da paixão do interesse próprio redirecionado para a manutenção das regras, que os homens satisfazem a si próprios de maneira mais efetiva do que quando estão em seu estado original.

No *Tratado da natureza humana*, Hume busca expor sua filosofia moral e - principalmente no livro III - o estabelecimento das regras de justiça como convenção, explicando-a como uma virtude artificial fundamental para a manutenção da sociedade e bem-estar dos indivíduos em particular. Nesse sentido, aborda a justiça como fundamental na deliberação das ações dos seres humanos, que conformam suas ações segundo as regras gerais

⁴⁷ As regras de justiça fornecem estrutura para que as atividades de produção e de troca, que são as maiores vantagens da sociedade, sejam possíveis. Somos sensíveis a tais vantagens da interação humana, o que favorece a reflexão dos homens em aceitarem restringir o interesse próprio, prática necessária para manter um sistema de posse estável e troca voluntária que garante a convivência pacífica. E pela simpatia, passamos a aprovar o sistema de propriedade e acordos sustentados pela justiça. Deste modo, ainda que cada um aprove os benefícios gerais da justiça, é inegável a consciência de que a restrição de seu próprio comportamento pode não ser tão benéfica individualmente (GAUTHIER, 1982, p. 20-21).

Para explicar objetivamente a importância da justiça e a insuficiência humana, Gauthier elabora um gráfico a fim de demonstrar que as interações entre os homens sempre possuem valor positivo, mas se os indivíduos possuem máxima liberdade em suas ações, os custos para cada um excedem os benefícios obtidos. Assim, ainda que, no geral, a interação humana seja lucrativa, se avaliarmos individualmente, os homens podem ter motivos para que aceitem restringir parcialmente sua liberdade para que possam maximizar a rede de benefícios da interação social.

que foram convencionadas. Na referida obra, Hume não apresenta controvérsias para explicar a conformação geral e a motivação dos homens às regras de justiça. Assim, no THN não parece ser necessário levar tão a sério os agentes que se regulam pelas regras de justiça, pois a conformidade com as convenções é ditada pelo interesse próprio na medida em que o senso de interesse comum expresso mutuamente estabelece práticas justas que sejam vantajosas (DARWALL, 1993, p. 428).

Mas em sua obra *Investigações sobre os princípios da moral*, Hume parece adotar uma posição diferente da primeira com relação ao motivo de ser justo. Pois, antes de concluir a obra, o filósofo abandona a visão defendida no THN, reconhecendo que em grandes sociedades atos ocasionais de injustiça podem ser vantajosos. É por meio do canalha sensato que Hume reconhece a possibilidade de a injustiça ser, em alguns casos, vantajosa para o agente, revelando alguns obstáculos e limitações de sua teoria moral, e mostrando-se como um problema teórico filosófico na medida em que a pergunta “por que ser justo?” se torna um problema a ser respondido quando o mais vantajoso seria praticar atos injustos. É nas *Investigações* que o problema de se conformar com a justiça, de fato, é moldado, mostrando a insuficiência do interesse próprio esclarecido para motivar o agente a regular sua ação pelas regras de justiça convencionadas em todas as situações (DARWALL, 1993, p. 435-436).

Dito de outro modo, no *Tratado*, a motivação para praticar atos justos não é problemática, pois Hume elabora em sua teoria uma fácil transição do interesse que cada um possui em manter as regras de justiça a um alegado interesse em praticar os atos que essas regras exigem. Não obstante, é nas obras posteriores, e principalmente nas *Investigações*, que passa a reconhecer que essa transição é, na verdade, problemática. Isso, porque em sua primeira obra, Hume tentou demonstrar que se todos agissem injustamente, cada um estaria em uma situação pior do que se todos fossem justos. Essa argumentação se segue tendo em vista que se todos agissem de maneira desonesta, a convivência em sociedade não seria possível e todos acabariam em uma situação solitária e indesejável. Da mesma maneira, se uma pessoa age injustamente, o efeito geral de sua violação, quando reverberada em sociedade, é pior do que se tivesse agido justamente. Assim, o filósofo busca defender primeiramente que a ação justa é sempre requerida e benéfica, pois seus efeitos gerais são positivos quando considerada na sociedade como um todo. Porém, é em sua obra posterior que essa asserção se torna problemática na medida em que o canalha sensato afirma que, na verdade, se alguém age injustamente, ele normalmente estaria melhor do que se agisse de maneira justa. Nesse sentido, Hume assume, por meio da figura do canalha, que nem sempre as ações justas são requeridas individualmente, pois há casos

em que a ação injusta é muito mais benéfica particularmente para o indivíduo e não será prejudicial para a sociedade como um todo.

Então, Hume parece defender duas posições distintas em suas obras. Nas *Investigações*, uma obra elaborada em idade mais madura, Hume assume que nem sempre uma ação injusta individual é pior para o próprio agente dessa ação, pois em inúmeros casos as violações podem ser benéficas particularmente para o transgressor. Nesse sentido, é reconhecido pelo autor que podem existir alguns casos em que o interesse do agente se satisfaz na violação das regras e não na conformidade com elas.

Talvez, mais importante do que discutir o problema do canalha em si, é abordar a motivação, ou o que Hume chama de obrigação⁴⁸ para agir justamente em toda e qualquer situação. Isso, porque somente compreendendo a obrigação de justiça em si - a motivação que faz com que os homens deliberem suas ações por meio dela - que o problema do canalha pode ser compreendido em sua completude. Em suma, o desafio se resume em como condenar alguém como o canalha sensato no quadro da teoria de Hume, que fundamenta a justiça no auto-interesse.

Somente a partir da discussão se existe, de fato, uma motivação para seguir a justiça e qual seria ela, que será possível compreender adequadamente o problema do canalha. Se existe uma motivação para a justiça e o canalha não a possui, o desafio que sua figura impõe à teoria é um problema por não ser impelido a agir virtuosamente, tendo em vista que o esquema de ações justas, teoricamente, exige aderência às regras. Assim, ainda que a obrigação para com a justiça exista e impulse a ação dos agentes de maneira geral, o canalha não encara a justiça como uma obrigação. Isso não quer dizer que o canalha seja alguém que não cumpre com suas obrigações, mas simplesmente que não possui motivação suficiente a tal ponto de redirecionar indistintamente todas as suas ações para a justiça.

No entanto, se o canalha não for impelido à justiça por não haver uma obrigação para que a honestidade seja requerida de sua ação, então o problema se encontra na teoria moral de Hume e não no canalha em si. É importante entender a motivação – se ela existe ou não -, independente de qual ela seja, desde que seja suficiente para motivar a ação justa. Assim, se existe essa motivação e o canalha não é motivado por ela, será pertinente analisar em que

⁴⁸ É importante mencionar que Hume aborda os conceitos de ‘obrigação’ e de ‘motivo’ como sinônimos. O filósofo os utiliza como semelhantes para designar a razão que move os homens a conformarem suas ações de acordo com os ditames da justiça. Portanto, quando o filósofo aborda o conceito de obrigação, é possível compreendê-la como um motivo que impulsiona o agente (BARON, 1982, p. 541).

medida sua teoria permite que alguns indivíduos não tenham desenvolvido a moral e quais as consequências disso para seu sistema filosófico.

O problema do canalha sensato na teoria de Hume é considerado como um problema interpretativo, não havendo muitas ferramentas fornecidas pelo próprio filósofo para sanar os inconvenientes apresentados pela figura de tal indivíduo (COSTA, 1984, p. 469). No entanto, ainda que a maioria dos pesquisadores se refira ao canalha como um problema, há comentadores como James King (1999, p. 124), Jason Baldwin (2004, p. 291-296) e Annette Baier (1992, p. 430-431) que defendem que o canalha sensato não apresenta um problema estrutural para a teoria moral de Hume.

Para compreender o desafio que o canalha sensato apresenta para a teoria moral e política de Hume, o presente capítulo discutirá inicialmente quem é, afinal, o canalha sensato na teoria do filósofo e o motivo de ser considerado como um problema pela maioria dos estudiosos. A figura do canalha não foi apenas mencionada por Hume na segunda *Investigação*, tendo em vista que o autor forneceu uma resposta na tentativa de solucionar o desafio elucidado. Por isso, a réplica do filósofo será discutida posteriormente à descrição do canalha, que corresponderá à subseção 2.1.2. No entanto, por não se tratar de um problema novo ou descoberto apenas por Hume, a subseção 2.1.1 se destinará ao “tolo” mencionado na teoria do filósofo Thomas Hobbes, a quem Hume foi leitor e crítico.

Apesar de Hume tentar fornecer uma resposta ao desafio, sua réplica é considerada como insatisfatória na medida em que não é capaz de solucionar o problema instaurado pela figura do canalha em sua filosofia. Assim, ao longo do capítulo, serão discutidas algumas das possíveis alternativas dentro da própria filosofia humeana – como o interesse, reputação, educação, orgulho e o desenvolvimento da psicologia moral – na tentativa de responder adequadamente ao canalha e solucionar o problema. A discussão sobre as alternativas disponíveis na própria filosofia humeana para solucionar o desafio estabelecido pelo canalha conduzirá à resolução se Hume é, ou não, capaz de silenciá-lo.

2.1 O PROBLEMA DO CANALHA SENSATO

Até o presente momento se indagou se o canalha era um problema para a teoria de Hume. A figura do canalha, portanto, levanta o questionamento se seria racional ser justo em toda e qualquer circunstância, e se, de fato, existem situações em que os benefícios pessoais da injustiça superariam os da ação justa. Contudo, ainda não se esclareceu quem é o canalha.

Assim, para compreender sobre a motivação da ação justa e o cálculo do canalha em maximizar os benefícios particulares, é necessário compreender a postura do canalha com relação à justiça e suas regras. Ademais, será pertinente analisar se há compatibilidade entre a ação individualista do canalha com o conjunto de ações justas.

Como mencionado anteriormente, é nas *Investigações sobre os princípios da moral*, especificamente no final da conclusão de sua obra, que Hume cita de maneira breve a figura do canalha sensato. Na referida passagem (EPM, 9, 2, § 22), diferentemente de suas obras anteriores, passa a questionar que é possível conjecturar a possibilidade de que alguém não siga indistintamente as regras de justiça e que em certos casos, inclusive, a violação pode ser benéfica para aquele que as violam. Nesse sentido, o autor reflete que,

Considerando o vício de maneira absolutamente franca e fazendo-lhe as possíveis concessões, deveremos reconhecer que não há, em caso algum, o menor pretexto para lhe dar qualquer preferência sobre a virtude do ponto de vista do interesse próprio, exceto talvez no caso da justiça, em que considerando-se as coisas sob um certo ângulo, pode muitas vezes parecer que alguém sai perdendo como resultado de sua integridade (EPM, 9, 2, § 22).

É importante enfatizar que, ao afirmar que o vício não deve ser preferido em nenhuma circunstância – inclusive com relação ao interesse próprio –, Hume se refere à moralidade em geral. No entanto, a relação da justiça com o interesse próprio se difere das demais virtudes que compõem a moralidade no geral, sendo um erro avaliá-la sob uma mesma ótica. Por isso, por mais que a virtude seja sempre preferível, na justiça esse status pode ser modificável, pois, por se tratar de uma virtude diferente das demais virtudes morais, é possível que alguém pense que a injustiça, em alguns casos, é preferível em detrimento da justiça (GAUTHIER, 1982, p. 25 e 1992, p. 413; POSTEMA, 1988, p. 23). Deste modo, Hume segue argumentando que

(...) embora se admita que nenhuma sociedade pode subsistir sem um respeito pela propriedade, ocorre que, em razão da maneira imperfeita pela qual são conduzidos os assuntos humanos, um espertalhão ardiloso poderá julgar, em certas circunstâncias, que um ato de injustiça ou deslealdade trará um importante acréscimo à sua fortuna sem causar nenhuma ruptura considerável a confederação ou união social. “A honestidade é a melhor política” pode ser uma boa regra geral, mas é suscetível a 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 (EPM, 9, 2, § 22).

A passagem mostra que nem sempre atos justos são vantajosos para o agente do ponto de vista do interesse próprio, pois a injustiça, nos casos em que ela não é detectada, pode acrescentar à fortuna daquele que transgrediu as regras convencionadas. O tipo de ganho a que Hume se refere ao violar as regras de justiça é propriamente material, até porque a sociedade é

fundamentada pelas regras de propriedade, conferindo estabilidade aos bens de cada um, permitindo, com isso, superar os inconvenientes da vida natural.

Assim, o canalha sensato é aquele que age conforme as regras de justiça somente quando acha que lhe é conveniente e benéfico do ponto de vista do interesse próprio. Da mesma maneira, quando é de seu interesse transgredir as regras secretamente para obter vantagens com sua transgressão, o canalha irá agir injustamente. Ainda que a justiça sirva tanto ao bem público quanto ao privado, pois garante a estabilidade e a certeza da posse que é necessária para que a cooperação social seja alcançada, a ação do canalha é motivada apenas pelo interesse próprio de maneira radicalmente egoísta, visando apenas seu próprio benefício e vantagem acima de qualquer característica virtuosamente moral como benevolência ou até artificial como o bem público (POSTEMA, 1988, p. 24).

No entanto, na teoria de Hume, a restrição do comportamento pela justiça, por mais benéfica que seja, pode explicar apenas o interesse em ter uma convenção que regule a ação humana, mas não explica a motivação dos homens em aderir a ela (BARON, 1982, p. 544). Isso, porque algumas pessoas desejariam obter o bônus da convenção sem ter que arcar com o ônus de restringir a própria avidez e parcialidade. Essa suposição também foi formulada por Lewis (2002, p. 90) ao defender que cada um prefere a conformidade geral de todos às regras, exceto com relação a si próprio. O canalha, como na explicação, é aquele que deseja colher os benefícios das convenções, e para que isso seja possível, almeja que todos se conformem e regulem suas ações pela justiça, exceto por ele mesmo. Por isso, sempre que possível, cria exceções do cumprimento de maneira secreta tendo em vista seu próprio benefício. Em suma, o canalha⁴⁹ pode ser comparado a um homem de mérito que tem motivos para desejar que, em relação a um único ato, as leis de justiça sejam suspensas por um momento do universo (POSTEMA, 1988, p. 25).

É importante frisar que do ponto de vista simplesmente material, a máxima do canalha se assemelha a de alguém cuja ideia de moralidade seria puramente natural. Isto é, alguém que se preocupa estritamente consigo e com o seu círculo afetivo, como em um estado pré-civilizatório sem regras. Ainda que ambos não tenham motivos genuínos para sacrificar o interesse próprio pelo interesse comum – e o motivo que o homem honesto tem para agir justamente não está nele –, eles são pessoas bem diferentes. Isso, porque a personalidade em

⁴⁹ Por se tratar de um tema recorrente entre os teóricos da mesma época de Hume, o problema do canalha sensato também foi abordado por Jane Austen que ilustra com riqueza de detalhes, em suas obras literárias, tal indivíduo e suas ações calculistas. Para saber mais, ler: PIDGEN, Charles R. A ‘Sensible Knave’? Hume, Jane Austen and Mr. Elliot. *Intellectual History Review*, p. 465-480, 2012.

seu estado puro e natural é aberta diretamente a todo tipo de violência para obter o que almeja, enquanto o canalha pratica atos injustos secretamente. Assim, o canalha quer apreciar o benefício de agir injustamente quando sua inteligência – ou racionalidade – o aconselha que pode se safar das consequências da violação.

Isso não quer dizer que, para o canalha, a sociedade não faz diferença ou que ele não se importa com a manutenção das convenções que possibilitam o desfrute dos benefícios da sociedade. Ele possui interesse na vida em sociedade e nas regras de justiça que a mantém, pois por meio delas é possível desfrutar dos benefícios de segurança, assistência mútua e superação da escassez. O canalha reconhece a importância das regras de justiça para a sociedade, e inclusive deseja que elas continuem existindo, tanto para que possa usufruir dos benefícios provenientes dela, quanto para que possa continuar praticando seu desvio secreto que favorece o acréscimo de sua fortuna.

Assim, o canalha não seria insensível às vantagens da sociedade e das convenções, mas se aproveitaria delas para, a partir de um ponto de vista e uma ação egoísta, buscar vantagens pela transgressão que os estritamente justos não teriam. Além disso, por ser injusto secretamente e não ter sua ação detectada, o canalha sabe que a sociedade não sucumbirá por conta de sua pequena violação e que a justiça não deixará de existir⁵⁰. Sua violação é insignificante perante o conjunto de ações justas de seus semelhantes que se comprometem com a justiça. Em suma, ele quer que a sociedade continue sendo regida por regras e que seus semelhantes condicionem suas ações por elas para que possa continuar usufruindo tanto dos benefícios provenientes da sociedade quanto das exceções à regra que cria para si próprio de maneira egoísta.

Portanto, o canalha pode ser considerado como um egoísta em termos radicais, pois é aquele que deseja aumentar significativamente sua rede de benefícios ao mesmo tempo em que diminui os custos impostos à sua ação. Essa maximização se torna possível ao seguir apenas seu próprio interesse egoísta, criando exceções⁵¹ do cumprimento das regras apenas para si próprio, enquanto seus semelhantes restringem suas ações pela justiça. Por isso, ele calcula seus

⁵⁰ Nas teorias elaboradas por Gauthier e Darwall, o canalha é descrito como enxergando um falso dilema entre ter que cooperar para produzir uma ordem estável na sociedade ou desistir dos benefícios dessa ordem. Por isso, segue um terceiro caminho, o de ocultar sua ação injusta para otimizar o interesse em cada caso enquanto desfruta dos benefícios da cooperação dos demais. Nesse sentido, se sua violação não for detectada, sua participação no convívio social não será ameaçada (BALDWIN, 2004, p. 283).

⁵¹ A terminologia “exceções” utilizada tanto durante a presente pesquisa, quanto no próprio texto de Hume, pode ser passível de erros interpretativos. Por isso, as brechas ou exceções que o canalha toma para si não são ocasionadas pela ambiguidade ou falta de uma linguagem adequada em uma regra promulgada publicamente, pois disso se tiraria vantagem justamente e não injustamente como faz o canalha. Portanto, as exceções que o canalha cria para si são, na verdade, injustiças particulares e secretas realizadas a seu próprio favor (KING, 1999, p. 135).

atos em termos de seus benefícios e custos próprios, esperando ganhar mais com a sua injustiça do que perderá com a brecha singela que fará na sociedade por meio de sua violação (GAUTHIER, 1982, p. 21; 1992, p. 418).

Nesse sentido, o canalha encara a justiça apenas como política de seu próprio interesse, o que seria diferente de adotar a justiça como uma virtude. Apesar da distinção entre a prática da justiça de maneira interessada e sua adoção como virtude, será que a filosofia humeana seria capaz de acolher essa diferença? A filosofia de Hume, por se fundar na prática, parece não compatibilizar os diferentes motivos para a ação justa ainda que defenda que a ação justa deriva de um motivo virtuoso no agente. Tanto que, o que impele a ação justa inicialmente não é uma consideração pela honestidade, mas o interesse do agente na prática das ações justas.

Ao agir de acordo com uma política interessada, o canalha não se vê como um vilão, mas se considera apenas alguém que, ao deliberar sua ação, ignora as restrições da justiça quando é possível. Ele acredita que se sai muito melhor que a pessoa justa, pois não está restrito apenas ao comportamento justo, se movimentando entre o cumprimento e a violação de acordo com seu interesse puramente egoísta. A postura do canalha, portanto, não encara a justiça como uma virtude, mas como política⁵², considerada como uma regra instável na visão de Hume (GAUTHIER, 1982, p. 11, 22, 24). Assim, o ponto de Hume é enfatizar a importância de uma regra comum que regule as ações, assegurando que os homens se conformem a ela. Somente por meio de regras os indivíduos sabem o que esperar da ação dos demais, criando uma conformidade. Isso só é possível quando há uma regra estável e geral e não quando cada um age de acordo com seu próprio interesse.

Como já mencionado, o canalha sensato realiza violações secretas às regras de justiça convencionadas. Nesse sentido, ele desenvolve uma vida dupla, pois só irá criar exceções do cumprimento da justiça quando sua transgressão não for passível de detecção. Por não ser detectado pelos demais, irá aparentar, conseqüentemente, ser uma pessoa honesta. No entanto, como em nossa sociedade - e pelas características naturalmente humanas -, não é possível conhecer a real intenção das pessoas, o canalha, mesmo agindo injustamente quando é possível, será considerado como alguém justo aos olhos dos demais e que merece continuar usufruindo da sociedade e dos benefícios da prática geral das ações justas. O canalha faz com que as

⁵² Quando se redireciona o interesse, o indivíduo busca satisfazê-lo de maneira mais plena ainda que tenha que sacrificar seu interesse mais presente para tanto. No entanto, ainda assim, o interesse é o móbil da justiça e o canalha, ao seguir sua paixão interessada, não age contra sua própria natureza ou razão, mas a satisfaz da maneira que acha mais pertinente. Por isso, em matéria de justiça, o canalha poderia ser considerado como aquele que mais se aproxima da excelência em suas ações.

peças acreditam que ele está sendo justo, quando na verdade não está. Por ter tal habilidade de esconder sua violação e não ser possível apreender a real intenção das pessoas, o canalha passa a se questionar por que não poderia se aproveitar disso ao invés de seguir a justiça (POSTEMA, 1988, p. 25).

Sobre a duplicidade da vida do canalha, a saber, em se mostrar justo para os demais, quando, na verdade, pratica atos injustos discretamente, parte da satisfação que ele possui deriva do fato de conseguir ser duas pessoas (KING, 1999, p. 126). Em suma, a satisfação pessoal dele vem em saber que conseguiu atingir plenamente uma vida dupla sem ser detectado, sendo o sigilo o componente que potencializa esse prazer sentido.

Por agir discretamente, por meio de ações de transgressões imperceptíveis tanto aos demais membros da sociedade quanto ao governo, o canalha sensato não recebe sanções ou qualquer tipo de punição, pois é como se seu caráter, na visão dos demais, fosse virtuoso intactamente. As consequências que se seguem de violações podem ser de dois tipos diferentes, a saber, a punição e o ostracismo. As punições impõem custos adicionais para aquele que viola as regras, sendo um segundo artifício para reforçar e motivar a observância a elas, ao passo que, o ostracismo nega o acesso aos benefícios da participação nas relações sociais, não envolvendo nenhum artifício adicional e só é capaz de conformar a motivação para ser justo se as pessoas valorizam a prática da justiça⁵³ (GAUTHIER, 1992, p. 408). No entanto, como a ação do canalha não é detectada, também não é passível de punição ou sequer de ostracismo, passando intencionalmente despercebida entre o esquema das ações justas realizadas pelos homens honestos.

Apesar de Hume oferecer aos seus leitores apenas um breve esboço da figura do canalha sensato, é possível mencionar duas de suas características que parecem ser essenciais: 1) o autoengrandecimento material, mesmo que para isso viole as regras de justiça da sociedade; e 2) desejo de não perder sua reputação na sociedade ou a crença e confiança da sociedade humana, que o leva a violar sigilosa e moderadamente. Assim, por desejar não perder sua reputação e aparentar ser honesto aos olhos dos demais, é possível inferir que o canalha reconhece que os bens promovidos pela sociabilidade humana valem a pena⁵⁴. Porém, ainda

⁵³ Hume acredita que aqueles que valorizam verdadeiramente a prática da justiça são capazes de conformarem suas ações pelos seus ditames. Contudo, parece um pouco inocente afirmar que apenas aqueles que valorizam a justiça sofreriam com o ostracismo, pois o canalha reconhece que a vida em sociedade é vantajosa e teme o ostracismo, tanto que oculta sua ação. Ademais, ele não segue a justiça como uma obrigação e parece não haver razão para lhe oferecer a fim de que não aja segundo seu próprio interesse.

⁵⁴ Por ser um canalha sensato, ele é astuto para reconhecer os benefícios da convivência social e desejar que as regras que regulem a conduta humana continuem em vigor. Assim, sua ação de aparentar ser honesto para seus

que deseje que a execução da justiça seja bem sucedida entre os demais por ser beneficiado por ela, ele individualmente não aceita a justiça como impondo uma genuína obrigação para si, mas acha bom que as pessoas acreditem que ela impõe tal obrigação⁵⁵. Por isso, o canalha não defende publicamente as suas transgressões, praticando atos injustos ocultamente para se beneficiar apenas se (e enquanto) os bens da sociedade não lhe forem privados (KING, 1999, p. 124-125).

Em suma, o canalha sensato utiliza sua força e razão para acumular riquezas materiais e luxos incessantemente para a sua própria ostentação. Assim, visa adquirir mais bens do que poderia adquirir se agisse legalmente. O prazer que ele busca possuir é comprado pelo dinheiro ou bens materiais, utilizando a riqueza para se envolver em um prazer sem moderação cujo objetivo é apenas ostentação e gratificação (CULP, 2013, p. 206).

2.1.1 O “Tolo” De Hobbes

Na seção anterior foi abordado quem é o canalha sensato e o que ele representa, de maneira geral, na teoria de David Hume. Visto que o problema do canalha sensato em Hume é um desafio a ser respondido, podendo se objetar inclusive à própria teoria moral do filósofo, esse não é um desafio completamente novo em teorias filosóficas. Isso, porque outros pensadores já haviam levantado problemas semelhantes ao que foi apresentado por Hume nas *Investigações*.

Ainda que o foco da presente pesquisa seja o canalha sensato destacado por Hume em sua obra, o filósofo escocês não foi o único a reconhecer a possibilidade da existência de indivíduos que se aproveitam do esquema geral das ações justas para praticarem violações

semelhantes não pode ser encarada como apenas uma mera estratégia de maximizar as oportunidades de exploração, mas deve ser encarada como um reconhecimento da importância da justiça para regular a conduta humana a fim de que os benefícios provenientes dela possam ser usufruídos por todos, inclusive pelo próprio canalha (KING, 1999, p. 125).

⁵⁵ A figura do carona, assim como a do canalha sensato, também não encara a justiça ou as ações que contribuem com o bem coletivo como genuinamente obrigatórias. Ambos seguem a razão do interesse próprio em suas ações para que se satisfaçam, se beneficiando das ações realizadas de maneira coletiva. Hume (THN, 3.2.7, § 8) reconhece a figura do carona ao mencionar que é mais fácil que dois vizinhos concordem em drenar um prado, pois percebem imediatamente o benefício de tal execução e as consequências de não realizá-la. Entretanto, executar uma ação como essa seria impossível se envolvesse muitas pessoas, pois parte delas não estariam de acordo e buscariam pretextos para se livrarem dos custos por saberem que tal benefício não lhes seria privado ainda que não contribuíssem com o projeto. Assim, o carona se aproveita do fato dos demais contribuírem com um bem coletivo específico sem que precise arcar com o ônus que essa ação impõe para que se beneficie igualmente dela. Para Hume, não há como convencê-lo, sem que haja um governo instituído, a não se beneficiar das ações coletivas quando é possível. O canalha sensato seria como um carona, mas que oculta sua ação para otimizar o resultado de suas violações.

ocultas ocasionalmente por acreditarem que os benefícios provenientes de suas transgressões são superiores aos benefícios provenientes do cumprimento das regras (HARDIN, 2007, p. 221). Antes mesmo de Hume, o filósofo Thomas Hobbes - que similarmente faz parte do empirismo britânico -, também reconheceu a possibilidade da existência desses indivíduos. No entanto, Hobbes o nomeou como “tolo” para exprimir que apesar de parecer ser esperto, sua ação é, na verdade, contraditória.

Thomas Hobbes menciona a existência de indivíduos como o tolo na sociedade civil no capítulo XV de sua obra *Leviatã* ao discutir sobre a terceira lei de natureza que considera como fundamental para o estabelecimento da justiça em sociedade, a saber, o cumprimento dos pactos celebrados. Nesse sentido, se um contrato é estabelecido entre indivíduos, porém um deles não cumpre a sua parte, além do pacto ser invalidado, tal ruptura é caracterizada como um ato injusto⁵⁶. É nesse contexto geral que Hobbes cita o tolo ao afirmar que

O tolo disse que em seu coração não existe justiça; e às vezes também com a língua; alegando seriamente, que a conservação e o contentamento de todos os homens, estando comprometidos com seus próprios cuidados, não poderia haver razão para que todo homem não fizesse o que pensava conduzir a esse respeito: e, portanto, também fazer, ou não fazer; guardar, ou não guardar convênios, não era contra a razão, quando conduzida em benefício próprio (HOBBS, 1996, p. 96; tradução nossa).

Diante da discussão sobre a importância de manter os pactos estabelecidos, Hobbes cita que o tolo é aquele que apenas segue a política do seu próprio interesse, agindo, portanto, somente em benefício próprio. Assim, o tolo alega que, estando a sobrevivência e a satisfação sob o cuidado de cada indivíduo, não haveria motivo para defender a não realização de atos que conduzem a esses benefícios individuais. Porém, ele se diferencia dos homens simplesmente injustos, pois reivindica a violação quase como um direito quando alega que, ao quebrar pactos firmados e se beneficiar quando possível, estaria apenas seguindo sua própria natureza.

⁵⁶ Diferente da teoria política humeana, Hobbes defende que antes da sociedade civil, ou seja, no estado de natureza, os homens possuíam liberdade irrestrita que somada à natureza humana que predomina o amor de si mesmo (o egoísmo), gera um estado de instabilidade social. O homem, de acordo com a filosofia hobbesiana, não possui uma sociabilidade natural como é perceptível em Hume. Outra característica fundamental para compreender a natureza humana na teoria de Thomas Hobbes é a insuficiência radical do homem que o leva ao egoísmo, pois os homens agem tendo em vista sua preservação, não possuindo virtudes como a benevolência, simpatia e entre outras características sociáveis presentes no agente humeano. Por isso, o indivíduo para Hobbes é guiado apenas por seu próprio interesse de sobrevivência e subsistência, pois para manter seus movimentos vitais, acaba enfraquecendo o de seus companheiros. No entanto, essa diminuição do movimento do outro é maior do que o aprimoramento pessoal que cada um é capaz de alcançar, sendo preferível, no estado de natureza, a solidão. Assim, só é possível que haja convivência em sociedade quando os homens racionalmente restringem sua liberdade para obedecer ao Estado (soberano) e estabelecem relações morais, tendo em vista a preservação de sua própria vida. Essas particularidades da filosofia hobbesiana são importantes para que seja possível compreender que a justiça, assim como a propriedade, só existe após a instituição do Estado, obrigando os homens a cumprirem os pactos que firmaram.

Apesar de Hobbes citar que no coração do tolo não existe justiça, ele não quer dizer que esse indivíduo não reconheça a existência dos pactos ou da justiça, mas que não regula suas ações estritamente por meio dessa virtude, tendo em vista que não é a justiça que impele sua ação, mas apenas o seu próprio benefício. Assim, a injustiça para ele concorda com a razão, pois dita o benefício próprio a ser adquirido pela violação. Em suma, o tolo se mostra como antagonista de Hobbes na medida em que busca reivindicar o status de racionalidade às transgressões, defendendo que a injustiça concorda com a razão natural ao ditar a cada um o seu próprio benefício. Nesse sentido, o objetivo do tolo é mostrar que seguir a justiça pode ser, em alguns casos, contraditório à razão que dita aos homens seus interesses. Só é possível tal alegação do tolo, pois na visão hobbesiana, o papel da justiça é apenas o de promover o interesse próprio de um agente, permitindo com que escape dos inconvenientes de uma sociedade pré-justiça, não havendo nada de tão especial nela além desse objetivo (BESSER-JONES, 2006, p. 256).

Assim, para o tolo, seguir a justiça estritamente e cumprir as promessas é contrário à razão existente na natureza humana que dita a cada um o seu próprio benefício. Diante desse desafio, Hobbes utiliza as passagens posteriores à apresentação do tolo na tentativa de demonstrar que cumprir promessas ou pactos não é contrário à razão humana. Para isso, o filósofo utiliza três argumentos diferentes para sua justificação do porquê seguir as regras, em todos os casos, concordaria com a razão presente nos homens.

Primeiramente, Hobbes argumenta que a ação do tolo, por mais prevista e calculada que seja, acaba o levando à própria destruição. Isso, porque indivíduos que violam as promessas são pessoas a serem excluídas do convívio em sociedade, pois não estão aptos para conviverem com os demais por utilizarem exclusivamente o interesse próprio como parâmetro para sua ação. A vida em sociedade, para que obtenha êxito, exige a restrição da liberdade, onde cada qual irá restringir o uso ilimitado de sua força e violência para preservar seus próprios movimentos vitais. O tolo não restringe sua liberdade para preservar a sua vida ou sequer manter a sociedade, por isso sua ação pode o conduzir à sua própria destruição, não podendo ser considerada razoável (HOBBS, 1996, p. 97).

Além disso, Hobbes complementa a sua primeira argumentação ao defender que em uma condição extrema de guerra ou de pré-civilização, na qual os homens são inimigos de todos os demais, se não houver um poder comum para estabelecer e manter o respeito mútuo, não conseguirão se defender da própria destruição sozinhos ou sem aliados que se assistam reciprocamente. Por isso, o homem que não cumpre seus pactos por dizer que sua violação

concorda com sua razão natural, não é aceito na sociedade – ou seria expulso dela caso já estivesse nela inserido - que une os homens para assegurar a defesa e a paz. Por estar sozinho ao ser expulso da sociedade, está condenado a perecer⁵⁷ (HOBBS, 1996, p. 97). Seu terceiro argumento para defender a importância de manter os pactos é a defesa que somente quando eles são cumpridos que se torna possível alcançar uma felicidade segura no céu (HOBBS, 1996, p. 98).

Assim, as pessoas que, como o tolo, retêm coisas supérfluas para si, rompendo as promessas para obterem mais lucro do que o necessário para sua sobrevivência, não estão aptas para viverem em sociedade, pois suas ações são hostis. Nesse sentido, tais pessoas devem ser excluídas da sociedade, pois contribuem para a condição de guerra e não estão preparadas para buscar a paz, requisito fundamental para viver em grupo. Por isso, o tolo segue suas paixões cegamente, não utilizando sua razão para refletir o seu verdadeiro interesse que é a sua preservação (HOBBS, 1996, p. 100-101).

Em suma, cumprir os pactos não é contrário à razão, pois ao cumprir as promessas, a paz e ordem na sociedade são mantidas, favorecendo a manutenção da vida em grupo e a própria preservação de cada um, considerada como o maior interesse dos homens, interesse esse que os fizeram concordar com a vida em grupo e em restringirem suas liberdades individuais. Assim, ao cumprir os pactos, a razão dos homens, na verdade, está ditando o seu real e verdadeiro interesse que é manter a paz em sociedade para que continuem preservando sua própria vida da guerra constante e da força dos demais. Cumprir promessas é seguir a razão que dita ao homem o seu maior interesse que o conduz à felicidade. Portanto, é racional entrar e manter os pactos por compreender e raciocinar que estão em condições melhores do que se estivessem em uma guerra de todos contra todos. Cumprir as regras é racionalmente mais satisfatório do que burlá-las enquanto os demais as seguem.

Assim, é possível compreender que para o tolo, a razão natural é a única capaz de ditar ao homem o que é mais benéfico para si. Porém, em sua resposta, Hobbes apela para a razão convencional como fonte segura para ditar aos homens o que é mais benéfico. Para o filósofo em questão, como o tolo apela à razão natural para guiar suas ações, acaba falhando em apreciar

⁵⁷ O canalha, por estar ciente das consequências de se violar as regras de justiça convencionadas, oculta sua ação para que não seja julgado moralmente, não sofra sanções ou sequer seja condenado a perecer. Apesar de Hobbes ter uma posição mais radical ao defender que os indivíduos que não cumprem as regras devem ser excluídos do convívio social, na filosofia de Hume, os indivíduos que transgridem não são condenados a perecerem. Ainda que sofram sanções legais e morais, eles não são abandonados pela sociedade como Hobbes sugere. Apesar disso, o canalha é habilidoso a ponto de esconder suas violações para que não precise arcar com as consequências de seus atos e inclusive seja visto como alguém que cumpre com seus deveres com relação à justiça ainda que não acredite que tenha obrigação de cumprí-las em todos os casos.

a conexão entre direito e razão⁵⁸. Por não aceitar a razão convencional, o tolo se guia apenas pela razão natural, falhando em redirecionar sua razão, no qual somente o soberano é capaz de oferecer uma defesa efetiva à sua prática (GAUTHIER, 1982, p. 23). O tolo considera que qualquer restrição ao seu próprio interesse é contrária à razão, mas a justiça para Hobbes não tem base na razão natural, mas na lei que é considerada a razão correta⁵⁹.

O ponto de Hobbes ao responder o tolo é mostrar que sua ação é, em última análise, contraditória por violar uma regra que ele mesmo aceitou pactuar. Pois, cada um concordou em aderir a uma convenção factual⁶⁰, respeitando as leis para garantir a própria sobrevivência e subsistência, resolvendo o problema da insuficiência radical humana na condição natural. Assim, as três primeiras leis naturais⁶¹ são os pilares da justiça hobbesiana a que os cidadãos concordaram em participarem. Por isso, aqueles que as violam estariam agindo sem direito, pois ao descumprir o pacto, o indivíduo acaba exercendo a liberdade que havia perdido ao convenciona-lo. Nesse sentido, quando o tolo cria exceções do cumprimento das regras para si, ele está se contradizendo⁶², pois está violando as regras que concordou em estabelecer para

⁵⁸ Na teoria hobbesiana, o direito é a liberdade que os homens possuem de utilizar suas faculdades naturais de acordo com a razão correta, limitando, portanto, a razão natural que possuem e aceitando a razão convencional da lei que instrui as pessoas à observância da justiça. Por isso, a razão é considerada como o fundamento do direito (GAUTHIER, 1982, p. 23).

⁵⁹ Desta maneira, Hobbes supera os limites da racionalidade individual na medida em que redireciona a razão para canais convencionais, sendo a lei, portanto, o único padrão de razão que conduz o homem a viver em sociedade sob as leis de um soberano, garantindo sua própria sobrevivência. Em contrapartida à teoria hobbesiana, Hume supera limitações semelhantes por meio do redirecionamento de interesses, apelando para as paixões interessadas, que quando auxiliadas pela razão, criam uma estratégia que seja bem-sucedida, atendendo seu interesse de maneira consistente a longo prazo (POSTEMA, 1988, p. 24-25).

⁶⁰ A teoria contratualista hobbesiana que defende a origem do governo e das leis por meio de um pacto entre os homens recebe críticas de Hume em seu ensaio *Do contrato original*. Isso, porque Hume afirma ser evidente que não foi celebrado nenhum pacto de submissão geral entre os homens, pois os selvagens sequer compreenderiam o que são os contratos ou conseguiriam elaborar tal reflexão. Ainda que a resistência dos súditos seja um direito quando o soberano não é capaz de protegê-los – condição essa estabelecida pelo contrato –, acreditam não possuírem esse direito por acreditarem que já nasceram submetidos ao soberano, não dependendo do consentimento individual de cada um em concordar com o pacto celebrado. Além disso, o filósofo critica contratualistas como Hobbes, pois se os indivíduos que consentiram com o contrato social forem questionados sobre o pacto que efetivaram, eles sequer lembrariam. E ainda que se argumentasse que se trata de um pacto remoto, não faria sentido que os indivíduos ainda se submetessem a ele. Diante dos objetivos da presente pesquisa, é suficiente saber que Hume apresenta uma teoria não só diferente da de Hobbes, mas também manifesta uma posição crítica com relação a ela. Por isso, para saber mais sobre os argumentos fornecidos por Hume contra os filósofos contratualistas, ler: HUME, David. *Do Contrato Original*. Tradução de João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. In: *Os Pensadores*, v. "Hume", p. 241-242. São Paulo: Nova Cultural, 1980.

⁶¹ Resumidamente, Hobbes (L, 1996, p. 87; 95) defende que as três primeiras leis de natureza, consideradas como os pilares e fonte da justiça, são: i) buscar a paz e segui-la; ii) se defender por todos os meios que puder; iii) cumprir os pactos firmados.

⁶² Na medida em que indivíduos como o canalha quebram promessas, eles estariam se contradizendo de acordo com a teoria hobbesiana. Isso, porque violar uma promessa ou compromisso é considerado como um ato de injúria para o filósofo, tendo em vista que quando um indivíduo promete a execução de uma ação futura, ele exprime o desejo de que ela seja feita. Porém, quando o indivíduo não a faz, quebrando a promessa, ele quer que a ação não seja realizada. Nesse sentido, o filósofo acusa de contradição aqueles que descumprem as promessas, pois ao

garantir sua preservação, transgressão essa que diverge de seu próprio interesse e pode o levar à sua própria ruína.

Diante da resposta hobbesiana apresentada brevemente, o filósofo falhou em enfrentar a ameaça à justiça feita pelo tolo ao unir a razão e o interesse, ou seja, a resposta de Hobbes seria insuficiente, pois não compreendeu verdadeiramente o ponto fulcral do tolo e as consequências de sua reivindicação. Sabendo que Hobbes falhou na réplica do desafio do canalha, será que Hume foi capaz de fornecer uma resposta capaz de oferecer razões para que o canalha não aja desonestamente quando lhe for vantajoso? Tanto a resposta de Hume ao problema quanto uma análise da suficiência de sua resposta será abordada na próxima subseção. Por ora, a discussão do canalha em Hobbes foi pertinente para compreender o desafio de maneira mais abrangente.

No entanto, é notório que a teoria de Hobbes se difere da humeana na medida em que a sociabilidade não existe naturalmente no indivíduo hobbesiano, nem virtudes sociáveis como a benevolência e simpatia que favorecem o convívio social. Assim, a justiça, para Hobbes, não requer nenhum apelo à sociabilidade humana naturalmente, sendo o único interesse do homem a sua própria conservação.

2.1.2 A Resposta De Hume

Na mesma passagem em que Hume mencionou o canalha, na conclusão de sua *Investigação*, a menção ao problema foi seguida de uma resposta dirigida aos leitores que poderiam considerar a postura desse indivíduo como correta. Os comentadores, ao analisarem a resposta do filósofo ao problema, se dividem em duas posições diferentes, a saber: entre aqueles que acreditam que a resposta de Hume ao canalha é insuficiente - como Gerald Postema, David Gauthier, Jonathan Culp e Stephen Darwall -, e aqueles que defendem que Hume forneceu a melhor resposta possível e que não poderia ter sido respondida de outra maneira, como Annette Baier (1992, p. 431) e Jason Baldwin (2004, p. 295-296)⁶³.

mesmo tempo, a pessoa quer e não quer que a ação combinada seja efetuada, o que, evidentemente, seria absurdo (HOBBS, 1983, 62-63; 101).

⁶³ Durante a revisão bibliográfica, foi possível notar que a maioria dos comentadores acredita que Hume foi infeliz, em alguma medida, com sua resposta. Assim, tentam mostrar a insuficiência da réplica ou da teoria fornecida pelo filósofo, e até o que poderia ter sido dito para silenciar o canalha. Portanto, aqueles que defendem a resposta de Hume como suficiente tendo em vista sua teoria moral e política são poucos, que por sua vez, tentam mostrar que o problema é o canalha em si, e não a teoria ou a resposta do filósofo.

Ao tentar responder à tendência de acreditar que a postura egoísta adotada pelo canalha diante da sociedade e das regras é benéfica, Hume assume que “(...) se alguém julga que esse raciocínio exige uma resposta, será um pouco difícil encontrar alguma que lhe pareça satisfatória e convincente” (EPM, 9, 2, § 23). É possível notar que o filósofo parece assumir a impossibilidade de responder ao canalha com o intuito de modificar sua ação, ou seja, de convencê-lo a não se aproveitar das violações quando é possível realizá-las sem que sejam detectadas. Assim, àqueles que assumem ser vantajoso agir de modo injusto ocultamente, não há qualquer resposta forte o suficiente que seja capaz de mudar a sua ação, fazendo com que sigam a justiça. A resposta de Hume ao canalha parece, em última análise, ser inconclusiva ou ser incapaz de modificar a motivação daqueles que estão obstinados a violarem as regras por não ser possível oferecer uma resposta ou motivação forte o suficiente para que esses indivíduos encontrem uma maior satisfação na ação justa do que nos benefícios materiais provenientes da injustiça.

Ainda que pareça assumir que não há como mudar a motivação do canalha, o fazendo seguir a justiça em todos os casos, Hume continua a responder àqueles que pensam como o canalha - ou pelo menos, àqueles que desejariam ser como o canalha é -, apelando para os sentimentos internos ao descrever que,

Se seu coração não se revolta contra essas máximas perniciosas, se ele não reluta em entregar-se a pensamentos indignos e baixos, é que já perdeu, de fato, uma importante motivação para a virtude, e podemos antecipar que sua prática está de acordo com suas especulações. Mas, em todas as naturezas puras, a aversão pela traição e deslealdade é demasiado forte para ser compensada por quaisquer perspectivas de lucro ou vantagem pecuniária. Paz interior de espírito, consciência de integridade, um exame satisfatório de nossa própria conduta: essas são condições muito necessárias para a felicidade, e serão valorizadas e cultivadas por toda a pessoa honesta que percebe a sua importância (EPM, 9, 2, § 23).

Na presente passagem, Hume recorre aos sentimentos que fundamentam sua teoria moral geral (GAUTHIER, 1982, p. 22). Por isso, emprega os sentimentos da consciência de integridade, paz de espírito e exame da própria conduta como fontes motivadoras capazes de manter as pessoas justas – que o filósofo julga como a maioria, pois é difícil para grande parte das pessoas serem canalhas e levarem uma vida dupla – no caminho de observância estrita das regras convencionadas socialmente. Nesse sentido, a resposta de Hume apela a sentimentos como a paz de espírito e à consciência de integridade com relação às pessoas justas,

abandonando os efeitos nocivos da conduta injusta na estabilidade da sociedade ⁶⁴ (GAUTHIER, 1992, p. 418).

Hume mantém a convicção de que o canalha é o maior enganado ao descrever que as pessoas justas têm “satisfação de ver aqueles espertalhões com toda a sua pretensa astúcia e habilidade, traídos por suas próprias máximas” (EPM, 9, 2, § 24). Isso, porque ainda que sejam cautelosos ao agirem de modo sigiloso e sem exageros, uma hora acabarão caindo em uma cilada, perdendo, com isso, além de toda a sua reputação, a futura confiança creditada pelos membros da sociedade. Assim, o filósofo explica que a estratégia do canalha está, em alguma medida, fadada ao fracasso, pois uma hora sua ação será detectada ou pecará por excessos em sua empreitada (POSTEMA, 1988, p. 33). A defesa de que a ação do canalha fracassará em algum momento é pautada na ideia de que a natureza humana é insaciável, sempre desejando obter mais. Porém, essa asserção é problemática, pois o canalha sensato é esperto o suficiente para saber quais os momentos certos para agir em favor de seus próprios benefícios.

Nesse sentido, Hume tenta demonstrar para as pessoas, de modo geral, que o canalha é quem mais tem a perder com a sua ação, pois irá, mais cedo ou mais tarde, ser descoberto e sofrerá as consequências de suas violações. Segundo a própria teoria política de Hume, a perda da reputação e da futura confiança da humanidade é uma das consequências mais prejudiciais das violações, pois possuem valor imensurável. O objetivo de Hume com a argumentação é negar que o canalha mantenha uma vida dupla, enfatizando a importância de seguir o caminho reto da justiça. Contudo, e se o canalha nunca for descoberto? Tendo em vista que possui uma habilidade em satisfazer seus próprios interesses, sejam eles conforme ou contra as regras de justiça, será que o risco de descoberta é tão alto assim? Será que todas as violações, inclusive as mais brandas e ocasionais, são passíveis de levarem o agente a perder totalmente sua reputação? Hume parece não considerar minuciosamente tais questões. Na prática, há casos em que, ainda que o indivíduo aja injustamente e sua violação seja descoberta, ele não perderá sua reputação ou sequer sofrerá ostracismo do convívio social e das suas práticas benéficas. Inclusive, as pessoas parecem ter uma curta memória com relação a indivíduos que violam as

⁶⁴ Tal interpretação pode ser complementada por Postema (1988, p. 30-31) ao defender que Hume responde ao canalha que ele, na verdade, falha em contar todos os custos das ações, pois sua perda em seguir a justiça pode ser devidamente recompensada pela paz e ordem que sua ação estabelecerá na sociedade. No entanto, não basta apontar as vantagens da conformidade geral com as regras, Hume deve mostrar como a perda que o canalha terá em agir justamente é totalmente compensada. Além disso, com relação à manutenção da sociedade por meio das ações justas, como seu sucesso é resultado das ações coordenadas de todos os membros da sociedade, ainda que seja lógico acreditar que todas as violações ameaçam a sobrevivência do sistema, Hume exagerou em sua afirmação. Isso, porque a sociedade é notavelmente resistente, sendo capaz de se recuperar de violações até de seus princípios mais fundamentais.

regras, tendo em vista que logo se esquecem da desonestidade que o agente foi capaz de cometer, firmando contratos sem que a memória da transgressão os impeçam de estabelecerem negócios lucrativos.

Para finalizar tanto sua réplica quanto concluir a segunda investigação, Hume descreve que o homem honesto - ou mesmo aquele que tenha noções de filosofia, observação e reflexão ordinária - descobrirá que ainda que os canalhas sejam bem-sucedidos em suas violações, eles são os maiores perdedores, pois “(...) trocaram a inestimável satisfação associada a um caráter, pelo menos perante a si mesmos, pela aquisição de bagatelas e quinquilharias sem valor” (EPM, 9, 2, §25)⁶⁵. Por meio da referida passagem, Hume conduz à reflexão sobre a pequenez da estratégia do canalha e como ele satisfaz sua natureza com tão pouco, pois prefere obter objetos com valor determinado em detrimento de um caráter e sentimentos com valor inestimável. Por isso, o filósofo se refere aos canalhas como “os maiores simplórios” (EPM, 9, 2, § 25) por trocarem a inestimável satisfação de um caráter por objetos que não são tão valiosos⁶⁶.

Com o intuito de explicar melhor a inversão de valores⁶⁷ realizada pelo canalha, Hume afirma que os prazeres e as satisfações obtidas pela conversação, convívio social, estudo e principalmente pela reflexão sobre a própria conduta são únicos e superiores a qualquer bem material. Isso, porque esses prazeres naturais não podem ser mensurados, pois “qualquer preço é superior ao que custa obtê-los e, ao mesmo tempo, inferior ao prazer que proporcionam” (EPM, 9, 2, § 25).

Em suma, Hume conclui sua segunda *Investigação* fornecendo uma resposta para aqueles que poderiam conjecturar agir como o canalha por enxergarem as violações como mais benéficas do que as ações honestas. Para isso, Hume tenta mostrar que nessa disputa entre a conformidade estrita com a justiça e a conformidade apenas quando lhe convém, o homem que segue o caminho reto da justiça é o verdadeiro beneficiado, pois a satisfação obtida pela reflexão

⁶⁵ A passagem pode sugerir que Hume defenda uma teoria objetiva de valores. Contudo, embora não seja possível afirmar que Hume seja um defensor da objetividade dos valores, é possível inferir que existe certa objetividade em decorrência do fato de Hume considerar que os indivíduos possuem a mesma natureza e são sensíveis aos mesmos valores na prática. Isso, porque os indivíduos uniformizam os valores que experimentaram serem benéficos, como no caso da justiça.

⁶⁶ A posição segundo a qual o caráter possui valor inestimável é, no mínimo, questionável. Na realidade, o canalha coloca em questão exatamente esse ponto por preferir obter ganhos materiais do que ganhos em relação ao seu caráter.

⁶⁷ Poderia-se pensar que o canalha, no fim das contas, confunde o seu verdadeiro interesse (GAUTHIER, 1982, p. 418-419), pois prefere os benefícios da violação em detrimento de uma consciência de integridade e da colaboração com a ordem social. O canalha estaria, então, confundindo as vantagens dos casos de sacrifícios a curto prazo com as vantagens provenientes de sacrifícios genuínos a longo prazo? Em um artigo posterior, Gauthier (1992, p. 417) descreve que ainda que o canalha pudesse ser acusado de confundir o seu real interesse, a resposta de Hume não o acusa de tal equívoco.

de suas ações honestas e de sua integridade é maior do que qualquer objeto material, tendo em vista que o preço de alcançá-la é superior a qualquer valor material. Nesse sentido, o filósofo acusa o canalha de não alcançar o maior prazer e satisfação que um homem pode obter, pois seu caráter lhe priva de atingir uma reflexão pacífica de sua conduta. Os bens mais preciosos que são passíveis de serem alcançados não estão disponíveis para aqueles que seguem a justiça como política, ou seja, como maximização dos benefícios individuais em termos materiais.

Assim, Hume fornece sua resposta ao desafio do canalha em algumas etapas, destacando diferentes elementos com o intuito de mostrar para os homens justos que o canalha, apesar de obter ganhos materiais, perde os bens naturais mais valiosos que só estão disponíveis para o homem honesto como: integridade de caráter, exame satisfatório de sua própria conduta e paz de espírito. O filósofo considera essas características mencionadas como essenciais para uma satisfação plena que compõe a maior felicidade possível das criaturas sociáveis. No entanto, ainda que a filosofia de Hume enfatize a importância de bens espirituais e a ideia de que o canalha não os valoriza adequadamente por preferir bens materiais, o canalha sensato poderia simplesmente ter uma natureza diferente da dos demais. Será que o canalha não é, na verdade, insensível a bens espirituais, mas sensível a bens materiais? É possível que ele seja alguém que não compreende os valores morais e espirituais como os demais por julgar os bens materiais como mais valiosos e benéficos de acordo com seu interesse.

Hume utiliza outra linha argumentativa na tentativa de demonstrar que a ação do canalha é errônea. Para tanto, o filósofo destaca o alto risco de que a violação oculta seja descoberta, pois pela fragilidade da natureza humana, o canalha pode cair em uma cilada e perder tanto a sua reputação quanto a confiança futura da humanidade (perdas essas consideradas irreparáveis e nocivas para qualquer ser humano). Portanto, o filósofo busca mostrar para os homens honestos que ser um canalha não compensa, pois além de necessitar de muita habilidade e astúcia, os benefícios da violação não valem o alto risco que se corre de ser descoberto. Além de ser acompanhado pela perda dos bens mais valiosos – como a reputação, a integridade e o exame satisfatório da conduta que compõem uma vida feliz - que riqueza nenhuma é capaz de remediar.

2.1.2.1 As críticas à resposta de Hume

Apesar da relevância do argumento utilizado pelo filósofo, ele é passível de questionamentos, pois se o risco de ser descoberto é tão alto como sugere, por que o canalha

agiria? E ainda que se assuma a possibilidade de que ele não aja tendo em vista o risco de ser descoberto, ele não seria igualmente um canalha? Hume parece não compreender a profundidade do desafio imposto pelo canalha sensato. Tais questionamentos podem ser complementados pela crítica elaborada por Postema (1988, p. 33-34) ao afirmar que ainda que o canalha possua astúcia para realizar tais violações ocultas e que tal habilidade não esteja disponível para todos, ainda assim não há motivo suficiente para concordar que o risco da descoberta e da consequente perda de reputação seja tão alto como Hume sugere⁶⁸.

Quando a resposta de Hume é analisada rigorosamente, parece que ele se desesperou em responder adequadamente àqueles que consideram as regras de justiça como estrategicamente valiosas, ou seja, ao canalha (DARWALL, 1993, p. 434). Isso, porque poderia ter fornecido outras respostas mais elaboradas e eficazes para o desafio. Se Hume acreditasse invariavelmente que a justiça é sempre vantajosa, tentaria corrigir as crenças do canalha sobre os seus atos injustos. Ainda que conjecturasse a possibilidade de se pensar que a injustiça em alguns casos pudesse ser vantajosa, o filósofo concluiu ser desvantajosa por ser muito arriscada. Hume poderia ter recomendado, em sua resposta, a conformidade inflexível às regras de justiça, argumentando que a política geral é mais vantajosa. Porém, o autor não utiliza nenhum desses argumentos, apelando para a integridade, consciência e caráter, réplica essa que pode ser considerada como desesperada (DARWALL, 1993, p. 434).

Na conclusão da segunda *Investigação*, Hume abandona a posição adotada no *Tratado* de que o interesse próprio esclarecido conduz os homens a agirem justamente. Dado que, em sociedades maiores, o interesse próprio pode levar os homens a perceberem que a injustiça pode ser mais vantajosa em alguns casos do que sua observância, como na visão do canalha. Supondo que Hume não acredita mais que o interesse esclarecido conduz os homens a observarem as regras de justiça invariavelmente, deve haver outro princípio ou motivação que os façam seguir as regras convencionadas (DARWALL, 1993, p. 435-436). Assim, muitos comentadores

⁶⁸ Em suma, a resposta do filósofo enfoca no fato de que seria impossível praticar violações durante toda uma vida sem que se cometa algum equívoco por excesso em suas ações desonestas. Ou seja, o autor defende a impossibilidade de que alguém, por mais astuto que seja, engane a todos o tempo todo sem que seja descoberto. No entanto, tal argumento pode ser refutado na prática, pois indivíduos como Jack, o estripador, e o Zodíaco são exemplos de psicopatas que nunca tiveram suas identidades descobertas apesar das atrocidades que praticavam. Isso não quer dizer que os canalhas sensatos, como os discutidos na presente pesquisa, sejam psicopatas. Apesar da menção a tais psicopatas, a intenção é apenas demonstrar que nem todos os indivíduos são descobertos em suas práticas vis, havendo casos na realidade em que nunca serão descobertos, oferecendo uma crítica, portanto, ao argumento exposto por Hume na tentativa de defender o porquê ser justo. Assim, seria possível pensar que tal resposta humeana que justifica a importância de ser justo - pois a maioria das pessoas seriam pegadas - apenas reforça que os canalhas seriam como indivíduos evoluídos e capazes de uma racionalidade que os demais não tem acesso, característica essa extremamente benéfica quando nos referimos à racionalidade como satisfação do interesse próprio do agente.

buscam alternativas capazes de impulsionar a ação humana às virtudes artificiais, e em especial, à justiça⁶⁹.

Nesse sentido, apesar da resposta de Hume possuir profundidade e plausibilidade, ela não possui êxito (POSTEMA, 1988, p. 23-24). Por não atingir seu objetivo, que seria o de responder ao canalha a fim de modificar sua ação, o projeto de Hume falha, não obtendo sucesso. Postema analisa a tentativa de Hume de responder ao canalha vinculando a réplica do autor à psicologia moral do *Tratado da Natureza Humana*, analisando como ocorrem as transformações psicológicas dos agentes humeanos por meio das convenções de justiça⁷⁰. Ainda que Hume, como mencionado, não atinja seu objetivo de convencer o canalha a seguir a justiça, parece que lhe faltou compreender melhor a figura do canalha e o que ele representa para sua explicação do interesse e da moralidade.

Ainda que seja possível inferir da filosofia humeana alguns argumentos na tentativa de responder ao canalha, eles não são imunes a questionamentos e à própria ação do canalha. Assim, ainda que se utilize o argumento da: i) fragilidade da sociedade perante os atos injustos tendo em vista a interdependência das ações (EPM, 2004, p. 391, § 5), essa resposta é considerada como exagerada, pois a sociedade é mais resistente do que Hume tenta demonstrar; ii) possibilidade de mudança do esquema geral de regras ou de exceções incorporadas no sistema. No entanto, tal asserção pode ser questionada, tendo em vista que tais modificações do sistema não são exigidas pelo canalha, pois considera as regras de justiça como as melhores possíveis podendo se beneficiar delas e das exceções ao seu cumprimento criadas somente para si; iii) estratégia do canalha é fadada ao fracasso além de conduzi-lo à perda de um caráter. Porém, será que o caráter possui um valor tão alto para todos? Ou será que o canalha realmente não pode desfrutar tanto do sucesso de sua violação quanto do gozo de um caráter? (POSTEMA, 1988, p. 30-35) Apesar da relevância dos questionamentos, eles serão desenvolvidos posteriormente no presente capítulo, pois poderão oferecer reflexões relevantes

⁶⁹ A alternativa oferecida por Darwall capaz de impulsionar a ação justa em todas as situações é a consideração da regra internamente pelos agentes. De acordo com a sua teoria, os homens são impelidos a agirem pelo caráter normativo das regras por reconhecê-las como autoritárias e obrigatórias. Essa alternativa fornecida pelo comentador foi inspirada na teoria do filósofo Herbert L. A. Hart sobre o ponto de vista interno das regras. No entanto, a tese não será explicada por pormenores na presente exposição por ser uma interpretação que o próprio Darwall (1993, p. 441) reconheceu como incompatível com a teoria das ações de Hume. Essa incompatibilidade de sua interpretação com a filosofia humeana foi alvo de inúmeras críticas de outros autores como Besser-Jones (2006, p. 259-262) e Baldwin (2004, p. 286-287). Para saber mais sobre a motivação da ação justa a partir do ponto de vista interno das regras, ler: DARWALL, Stephen. Motive and obligation in Hume's ethics. *Noûs*, v. 27, p. 415-448, 1993.

⁷⁰ A tese de Postema sobre as transformações psicológicas nos homens será explicada posteriormente no presente capítulo, em momento oportuno.

na busca de recursos para responder adequadamente ao desafio imposto pelo canalha. Por ora, basta a compreensão das críticas à resposta de Hume ao problema.

A resposta de Hume pode ser descrita também como uma comparação entre o que o homem honesto desfruta por sua ação justa e o canalha não, que é a felicidade em seus termos máximos. Isso, porque de acordo com o filósofo, a vida virtuosa seria a única capaz de conduzir à felicidade por proporcionar prazeres não apenas da consciência, mas outros contentamentos seguros e confiáveis por meio da sociabilidade, moderação e resiliência (CULP, 2013, p. 211-212). Esses prazeres sociáveis são considerados refinados, e apesar de poderem ser uma alternativa ao canalha - na tentativa de mostrar que ele não conseguirá alcançar a vida mais feliz possível -, é possível fornecer duas objeções à réplica de Hume ao canalha. Primeiro, a ideia de que o canalha pode ser feliz, pois os recursos disponíveis para que o homem honesto atinja a felicidade também estão disponíveis para o canalha sensato⁷¹. Além disso, Hume estava ciente que sua resposta ao canalha era equivocada, e que ainda que seja útil para manter os homens justos sob as rédeas da justiça, sua justificativa não é inteiramente verdadeira, pois a felicidade que o homem honesto pode alcançar, o canalha também pode (CULP, 2013, p. 217-219). Em suma, Hume não é capaz de fornecer uma razão para que o canalha não pratique atos injustos ao utilizar o recurso da felicidade proporcionada pela honestidade.

Nenhuma resposta poderia, portanto, ser fornecida ao canalha, pois sua ação é movida por uma noção de vantagem privada, enquanto a resposta de Hume considera a noção de utilidade pública⁷² (POSTEMA, 1988, p. 32). Não há nada, portanto, a ser oferecido para que o canalha mude o curso de sua ação de eventuais transgressões calculadas para a prática de atos justos invariavelmente.

Em suma, as interpretações mencionadas anteriormente sobre a resposta de Hume ao desafio do canalha podem ser sintetizadas pela ideia de que a resposta de Hume é, em última análise, insuficiente para responder o canalha e convencê-lo a agir justamente ou sequer modificar a sua motivação para que aja segundo as regras de justiça (GAUTHIER, 1992, p.

⁷¹ A explicação sobre a alternativa da felicidade como uma resposta para solucionar o problema do canalha também não é capaz de responder ao desafio a ponto de oferecer razões para que não siga apenas seu interesse, pois a felicidade disponível para as pessoas honestas que obtém ganhos moderados está, na mesma medida, disponível para o canalha por meio dos benefícios provenientes das injustiças. O argumento de Hume sobre a felicidade alcançada pela observância estrita das convenções não seria capaz de silenciar indivíduos que acreditam que injustiças sigilosas são mais benéficas que atos justos (CULP, 2013, p. 214-215). Por esse motivo, a presente pesquisa não abordará por pormenores tal teoria. Para saber mais, ler: CULP, Jonathan. *Justice, Happiness and the sensible knave: Hume's incomplete defense of the just life. The review of Politics*, v. 75, p. 193-219, 2013.

⁷² A justiça, em Hume, é formulada na noção de utilidade pública, que é a expectativa de cada parte do grupo de obter de ganhos pela conformidade geral com o esquema de regras. Resumidamente, a justiça é um produto do interesse próprio redirecionado (POSTEMA, 1988, p. 32).

418). Mais do que isso, Hume não fornece uma razão para que, definitivamente, o canalha não aja segundo seu próprio interesse. Assim, não há como provar que Hume conseguiu oferecer uma réplica ao canalha suficiente para silenciá-lo (GAUTHIER, 1992, p. 424-425). Nesse sentido, para comentadores como Darwall, Gauthier, Culp e Postema, a resposta de Hume não foi suficiente nem na compreensão adequada do problema do canalha e sequer em lhe oferecer uma razão para que não siga seu interesse quando achar benéfico para si. No entanto, essa não é a única posição sobre a réplica de Hume nas *Investigações*. Da mesma maneira, há comentadores que defendem que a resposta do filósofo ao desafio do canalha não poderia ser diferente, pois é a melhor possível⁷³ tendo em vista sua filosofia moral e política.

Se as teorias de Hobbes e Hume forem comparadas, será possível notar que o segundo filósofo reconhece melhor o problema do canalha em ocultar sua ação, se esquivando das sanções morais dos demais indivíduos, do ostracismo ou de qualquer punição que lhe inflija custos adicionais, além de qualquer tentativa de resposta ser má sucedida para motivá-lo a seguir os ditames da justiça (GAUTHIER, 1982, p. 17).

Assim, tanto Hume quanto Hobbes não ofereceram respostas efetivas que sejam capazes de motivar o tolo ou o canalha a agirem justamente, oferecendo apenas respostas contingentes de que há um alto risco de serem pegos em suas violações, tendo suas vidas arruinadas ou gravemente danificadas (HARDIN, 2001, p. 221). No entanto, é notório que Hume é sincero ao afirmar que não encontrou uma resposta suficientemente convincente para modificar o rumo da ação do canalha, o motivando a ser justo, reconhecendo esse que não é detectado na teoria hobbesiana. Isso, porque Hobbes apenas tenta demonstrar que seguir regras concorda com a razão presente nos homens que dita o interesse de cada um, além de afirmar que o soberano é capaz de frear a ação do tolo, não reconhecendo a possibilidade de que ele oculte sua ação (GAUTHIER, 1982, p. 22).

Outra diferença relevante se refere à sociabilidade humana tanto nas teorias quanto nas respostas de ambos os filósofos. A resposta de Hume apela à sociabilidade humana que é inexistente na teoria de Hobbes. Nesse sentido, os homens são sociáveis na teoria humeana antes mesmo da instituição da sociedade civil, mostrando que as necessidades humanas são sociais em suas origens, fundações e conteúdo. Assim, a sociabilidade cria a necessidade do artifício da justiça que possibilita sua própria invenção e implementação. A justiça possui raízes

⁷³ É possível se questionar se ser a melhor possível diante das circunstâncias significa ser boa o suficiente para responder ao desafio. Dizer que não há possibilidade de fornecer uma resposta melhor tendo em vista a filosofia moral do autor que a fundamenta, talvez já mostre a insuficiência tanto da resposta, quanto do sistema filosófico para argumentar precisamente diante do desafio.

na natureza social dos homens. Por serem sociáveis, os homens se preocupam com outras virtudes que são descobertas pela simpatia – quando os interesses são compartilhados entre os indivíduos - além da justiça (GAUTHIER, 1982, p. 22; 28; POSTEMA, 1988, p. 25-26).

2.1.2.2 A utilidade da resposta de Hume

Apesar de serem quase unânimes e claras as insuficiências da resposta de Hume e até a defesa de que o filósofo estava consciente das limitações de seu próprio sistema filosófico e do fracasso em convencer o canalha a seguir a justiça indistintamente, é possível extrair outros pontos importantes a serem considerados a partir de uma nova perspectiva da réplica humeana. Isso, porque apesar de Hume falhar em responder adequadamente ao desafio, seu argumento possui solidez para manter a maioria das pessoas em conformidade com os ditames da justiça por considerarem a vida do canalha psicologicamente angustiante (que levaria a não compensar, para grande parte dos indivíduos, o lucro obtido pelas violações ocultas). Por ser necessária muita astúcia e habilidade para manter o sucesso das violações secretas em uma vida dupla, grande parte daqueles que tentassem ser canalhas acabariam sendo descobertos⁷⁴. Por isso, a maioria dos homens acredita que cultivar e apreciar os prazeres naturais pela observância das regras é a maneira mais segura de aumentar a felicidade pessoal ao invés de manter uma vida de injustiças secretas em busca de riqueza material (CULP, 2013, p. 215-216).

Esse ponto de vista de que a resposta de Hume é capaz de manter a estrita observância das pessoas no sistema de regras também foi abordado por outros comentadores, o que pode ser um ponto favorável para uma explicação mais precisa do real objetivo de Hume em sua réplica. Nesse sentido, a maioria das pessoas possui um interesse nas ações justas, e reconhecendo essa probabilidade, Hume a utilizou a seu favor em sua resposta ao canalha, como uma tentativa de reforçar as pessoas honestas a continuarem regulando suas ações com base nas regras de justiça (BALDWIN, 2004, p. 295-296). Esse reforço às ações justas pode ser complementado pela ideia do risco de que a maioria das pessoas podem ser descobertas em suas violações, pois não possuem tamanha habilidade como o canalha. Contudo, críticas podem

⁷⁴ Seria esse, então, um argumento apenas para conformar aqueles que não possuem tamanha astúcia e habilidade como a do canalha para manter as violações em sigilo? O argumento parece sugerir que ser o canalha é vantajoso, mas é uma habilidade para poucos. Será que apenas pelo fato de não conseguir agir habilidosamente como o canalha que um indivíduo não pode ser considerado um canalha? Ou a canalhice está na motivação que pode levar à violação? Se para ser considerado como um canalha a pessoa deve ser motivada pelo seu interesse próprio, talvez muitos não externalizem a canalhice em ações, mas são canalhas em ao menos desejar serem espertos para se aproveitarem disso.

ser tecidas, pois seria como dizer que essa vida levada pelo canalha não é para todos, e aqueles que não possuem tamanha aptidão para tanto, devem se conformar com a vida justa.

A resposta de Hume ao desafio se empenha na tentativa de demonstrar que ainda que o canalha se beneficie em termos materiais mais do que o homem justo, ele ainda seria considerado como o maior perdedor. Isso, porque não desenvolveu uma disposição justa por não ter passado pelo desenvolvimento psicológico promovido a partir da criação da moralidade, capaz de motivar os homens a se comprometerem com as regras de justiça e apreciá-las. Para o filósofo, o canalha perde no quesito de integridade e paz por não ter sofrido a transformação psicológica promovida pela moralidade capaz de alterar a motivação no cálculo de razão do indivíduo ao agir. Os efeitos da falta do desenvolvimento psicológico são relatados como um problema não somente para o desenvolvimento do orgulho – que possibilita a reflexão do agente sobre seu próprio caráter -, mas até para o desenvolvimento do próprio caráter do sujeito (BESSER-JONES, 2006, p. 273-274).

Assim, a ação do canalha pode ser criticada a partir de uma perspectiva moral, por ser alguém que não conseguiu desenvolver apropriadamente seu caráter e nem consegue sentir o orgulho humeano em toda a sua força, tese essa que será mais bem desenvolvida posteriormente. Por mais calculada e estratégica que seja a ação do canalha, segundo essa perspectiva, ele nunca poderia se orgulhar de suas violações, pois não foi capaz de desenvolver o orgulho integralmente como indivíduo⁷⁵.

Com o objetivo de preparar o terreno para discutir a insuficiência moral da condição do canalha, Hume direciona sua resposta ao desafio para o reforço das ações justas por acreditar que para as pessoas honestas e que possuem também outras virtudes, a justiça é considerada como um bem maior que a injustiça⁷⁶. Ainda que o sistema não seja ameaçado por violações, o filósofo elabora um argumento relevante ao inserir a consciência de integridade sacrificada pelo canalha ao violar as regras que conta com seus semelhantes para manter (BAIER, 1992, p. 430).

Nesse sentido, Hume denuncia em sua réplica que o canalha é, na verdade, o maior enganado, mas não consegue perceber isso por não ter sido capaz de se adaptar para compreender como os homens justos podem fazer tal julgamento. Para as pessoas honestas,

⁷⁵ As considerações sobre a influência do orgulho e do caráter na motivação do agente humeano também serão mais bem desenvolvidas posteriormente no presente capítulo.

⁷⁶ Ainda que Hume enfatize a importância de se valorizar a justiça como um bem a que os indivíduos devem regular suas ações, o canalha parece sugerir um relativismo moral na teoria do filósofo. Isso, porque enquanto a justiça é considerada como um bem por aqueles que a cultivam juntamente com outras virtudes, o canalha, em contrapartida, não encara a justiça dessa maneira. Assim, o canalha encara a injustiça, quando há a possibilidade de realizá-la ocultamente, como um bem mais benéfico do que a regulação de sua ação por meio da justiça em todos os casos.

seria moralmente inaceitável a duplicidade da vida do canalha ou a falta de integridade se tentassem cultivar simultaneamente generosidade e fraude bem-sucedida, fidelidade aos amigos, mas infidelidade às promessas, equidade juntamente com atos injustos. Em suma, o homem honesto tem motivo suficiente para regular sua conduta sob as regras de justiça, mas o canalha não se desenvolveu moralmente a ponto de compreender que está se sabotando e trocando a integridade e o caráter por bens materiais (BAIER, 1992, p. 431). O objetivo de Hume é mostrar às pessoas honestas o que o canalha perde com suas violações ocasionais e que tal perda não pode ser compensada por bens ou benefícios obtidos pelas violações. No entanto, tal argumentação pode ser questionada, pois ainda que Hume tente demonstrar que o canalha sofre uma perda por agir assim, ele parece não abordar o porquê, realmente, seria bom se desenvolver moralmente em vez de se desenvolver e se aprimorar como um canalha. E ainda que tais perdas sejam possíveis, o canalha não parece se importar com essa perda aparentemente moral. Para ele continua sendo melhor ser o canalha e agir como tal.

Independentemente das interpretações sobre a resposta fornecida por Hume ao desafio do canalha sensato, é notável que o filósofo não elaborou uma réplica contundente o suficiente para silenciá-lo ou forneceu razões suficientes para que não agisse como tal. No entanto, se a réplica de Hume for analisada minuciosamente, talvez seja coerente o posicionamento de que o objetivo do filósofo não era o de fornecer razões para que o canalha regule sua ação pela justiça quando há a possibilidade de oportunizar transgressões ocultas para si mesmo (BALDWIN, 2004, p. 295-296). Tanto que, o filósofo inicia sua resposta esclarecendo e enfatizando a impossibilidade de convencê-lo a ser honesto ao confessar que “se alguém julga que esse raciocínio exige uma resposta, será um pouco difícil encontrar alguma que lhe pareça satisfatória e convincente” (EPM, 9, 2, § 23). Por meio da passagem, Hume assume que seria em vão tentar convencer quem está obstinado a pensar que atos injustos são vantajosos, pois pensar assim é um sinal de que se perdeu a real motivação para considerar a justiça como um dever moral. Por isso, em seguida, o filósofo continua sua réplica voltando sua atenção para as pessoas justas ou que consideram a justiça como uma lei inviolável, mostrando a importância de sua observância, sua recompensa e as demais virtudes e valores que o canalha deixa de obter. Em suma, a preocupação de Hume era a de mostrar que as pessoas possuem boas razões para valorizarem a justiça. O cálculo elaborado pelo canalha sobre os custos e os benefícios quando delibera uma ação, mostra que ele não possui uma preocupação genuína com a justiça e seria impossível encontrar qualquer outro princípio que lhe forneça razões para que não aja injustamente (COSTA, 1984, p. 471; 477).

Com isso, seria possível notar que muitos dos argumentos que se referem à resposta de Hume ao canalha como completamente insuficiente, não conseguiram captar a intenção do autor. Isso, porque antes de iniciar efetivamente sua resposta à ação do canalha, o filósofo assume claramente a impossibilidade de lhe fornecer razões para que não aja segundo os ditames de seu próprio interesse que lhe dita o que é mais benéfico. A resposta de Hume segue, então, a argumentação apelando para o sentimento do homem justo, reforçando o caráter e honestidade presente nele, que é mais benéfico e capaz de levar à felicidade mais plena, que lucros ou vantagens injustas são incapazes de alcançar. Assim, Hume assume que a pessoa justa é aquela que está no caminho certo, e por ter a tranquilidade de poder examinar sua conduta íntegra e honesta, é capaz de atingir a maior satisfação, condição fundamental para a felicidade. Talvez, um dos problemas com a resposta de Hume seja apenas de encaixá-la em um objetivo que ele não pretendia, a saber, o de alterar o rumo da ação do canalha, sendo que o filósofo só objetivava reforçar a ação daqueles que já se encontram, sem ressalvas, sob as restrições da justiça. Contudo, ainda que o filósofo siga seu argumento tentando demonstrar os benefícios (integridade de caráter e paz de espírito ao examinar a própria conduta) de se regular pelas regras de justiça, esses benefícios parecem não ser capazes de fornecer razões para que o canalha não aja desonestamente quando possível, mas apenas de contentar aqueles que não conseguem ser canalhas. Ainda que se defenda o valor intrínseco de tais benefícios, será que eles também não estão disponíveis para o canalha tanto quanto para a pessoa justa?

Em síntese, o canalha é considerado como um problema, pois nas descrições realizadas por Hume no *Tratado*, o cumprimento das regras de justiça com base no interesse próprio não aparenta ser problemático. Assim, os homens conformam suas ações aos ditames da justiça e desenvolvem uma obrigação moral de cumpri-las posteriormente, sendo essa conformidade descrita nos relatos do filósofo como acontecimentos regulares. Em sua descrição no THN, é sempre do interesse do agente regular sua conduta pelas regras, pois por fazer parte de uma prática social, a prática da ação justa é sempre benéfica tanto para a coletividade quanto individualmente, o que fornece um motivo para que regule sua ação conforme as regras convencionadas.

No entanto, no relato da *Investigação*, Hume nos mostra que há um problema que ele não havia descrito no *Tratado*, pois nem sempre é do interesse do agente seguir estritamente as regras de justiça. Esse problema é reconhecido pela presença do canalha sensato na conclusão de sua obra, se mostrando como um problema no cumprimento das regras de justiça. O canalha mostra que há momentos específicos em que ações injustas podem ser benéficas para o agente,

contrariando, portando, a defesa de Hume no *Tratado* de que toda a ação justa é benéfica se tomada no contexto das práticas sociais por favorecerem o bem estar da sociedade como um todo, e conseqüentemente, do indivíduo em particular. Nesse sentido, o canalha revela que a asserção de Hume não se segue necessariamente, pois há certas violações que não trazem prejuízos para a sociedade e nem para o agente, sendo na verdade benéficas na medida em que é possível ocultar a ação dos demais. Assim, o que importa para que o esquema social continue funcionando não é a justiça em si, mas a aparência de ser justo. Isso, porque as pessoas, ao não perceberem a real intenção ou a ação ocultada, não perdem a confiança nos demais, mantendo a sociedade e as convenções para que continuem a ser usufruídas por seus membros.

Nesse sentido, a asserção de Hume de que a ação justa é sempre requerida por ser benéfica enfrenta a figura do canalha, que mostra exatamente o contrário. Resta-nos saber se o real problema a se enfrentar aqui é a teoria moral de Hume como insuficiente para explicar a motivação do agente humeano, deixando espaço para a ação oculta do canalha, ou se pelo fato do canalha não ter desenvolvido a moralidade, isso não poderia ser considerado como uma vantagem evolutiva sobre os demais.

2.2 INTERPRETAÇÕES ALTERNATIVAS AO DESAFIO

No primeiro capítulo foi abordado, de maneira geral, a teoria moral e política de David Hume, destacando os temas e conceitos mais importantes para que o desafio do canalha possa ser compreendido em toda a sua extensão. Assim, por se tratar de um dilema interpretativo da filosofia humeana, a interpretação e exposição elaborada no capítulo anterior se aproxima de uma interpretação considerada como padrão da motivação dos homens com relação à justiça (BARON, 1982, p. 542-546; BESSER-JONES, 2006, p. 255-257). Isso, porque estabelece o interesse próprio como fonte motivadora das ações justas, reforçada posteriormente pela moralidade.

Nas seções anteriores foi possível notar que o desafio do canalha pode apresentar um problema para a própria teoria moral de Hume. Tendo em vista que a resposta do filósofo não foi capaz de silenciar o canalha completamente, fazendo com que regulasse suas ações estritamente pela justiça, ou que seguisse as regras convencionadas indistintamente. No presente subcapítulo, a pesquisa se desdobrará em discutir se o canalha apresenta, de fato, um problema para a filosofia humeana ou se há recursos adicionais na própria teoria do autor que sejam capazes de solucionar esse desafio.

Para tanto, será analisada a motivação do interesse e as críticas desenvolvidas a essa motivação destacada por Hume como a primeira obrigação em ser justo. Depois, será discutido o problema da internalização da virtude por meio do desenvolvimento psicológico do agente humeano, com o intuito de analisar se o canalha foi (ou não) capaz de internalizar a moralidade a ponto de seguir a justiça como uma virtude e não como política de seu próprio interesse. Diante da discussão sobre a moralidade, será pertinente discutir se o canalha perde ou ganha algo por não ter internalizado os princípios morais. Por fim será discutido o papel do caráter e da reputação do indivíduo – desenvolvidos pela moralidade - para motivar a ação justa. A discussão conduzirá à análise se o esquema de ações justas dos agentes humeanos é capaz de compatibilizar as violações secretas como as do canalha sem minar a sociedade e seus fundamentos.

2.2.1 A Motivação Do Interesse

No *Tratado da natureza humana*, a justiça é tratada como a virtude do interesse próprio (GAUTHIER, 1982, p. 11), tanto que Hume fundamenta a obrigação de obediência à justiça, primeiramente, a partir da ideia de obrigação natural⁷⁷ que é o próprio interesse. Conforme já visto anteriormente, o autor argumenta que somente as paixões são capazes de impelir os homens à ação. Na justiça não é diferente, pois é a paixão do interesse próprio, que redirecionada para sua melhor satisfação, impulsiona os homens a observarem a justiça. O interesse próprio do agente é redirecionado na medida em que, ao deliberar sobre os custos e os benefícios de sua ação, consegue perceber racionalmente que é de seu maior interesse seguir os ditames da justiça. Tendo em vista que os benefícios que obterá ao conformar sua ação de acordo com as regras de justiça são maiores que os custos recebidos por agir assim.

No entanto, apesar da fundamentação da ação justa em Hume ser baseada no interesse próprio redirecionado e ser seguida e reforçada posteriormente pela moralidade, o canalha não guia sua ação pelo interesse próprio esclarecido, mas apenas pelo seu interesse mais egoísta. Apesar de sua teoria sobre o redirecionamento do interesse próprio ter sido descrita principalmente no *Tratado*, posteriormente Hume assume que pode ocorrer de alguns indivíduos não redirecionarem os seus interesses para sua melhor satisfação possível. Afinal, o

⁷⁷ Como já mencionado em uma das notas iniciais do primeiro capítulo, Hume utiliza ‘natural’ ora para contrastar com moral, ora para contrastar com artificial. Nesse sentido específico de ‘natural’ a que a passagem se refere, a palavra é utilizada para contrapor o sentido de moral. Uma vez que a obrigação primeira de justiça capaz de motivar os homens a se regularem por suas regras é o interesse próprio que lhe é natural, mas não possui conotação moral.

canalha falha em redirecionar seu interesse? Ou a teoria de Hume possui uma lacuna motivacional que é percebida pelo canalha? Alguns comentadores como Gauthier (1992), Baron (1982), Baldwin (2004), Cohon (1997) e Baier (1992) não só ofereceram análises do problema relativo ao interesse em Hume, mas também buscaram possíveis respostas na própria teoria de autor capazes de solucioná-lo.

Entre os comentadores que consideram que o interesse não é capaz de explicar as ações justas, mostrando falhas na explicação do interesse em Hume, estão Baron e Gauthier. De acordo com a tese de Baron (1982, p. 540), a interpretação padrão de Hume (como a adotada no primeiro capítulo da presente pesquisa) é inadequada para explicar a justiça. Isso, porque na interpretação padrão, não há qualquer motivação natural para que os indivíduos ajam honestamente, o que leva Hume a explicar o motivo artificial de agir com justiça em dois níveis: i) o motivo que as pessoas possuem em criar um artifício; ii) a motivação que sentem em cumprir as convenções de justiça criadas.

Nesse sentido, o interesse de agir com justiça não é problemático em pequenas comunidades, pois as pessoas comunicam seus interesses, induzindo com que se regulem pelas regras por serem conscientes de que as violações enfraquecem as convenções e os vínculos de solidariedade. Porém, em uma sociedade maior, o interesse em ser justo é mais remoto e não neutraliza o desejo de violar, necessitando do incentivo moral de aprovar a justiça e desaprovar a injustiça. Esse novo sentimento, compartilhado simpaticamente, fortalece o interesse em adequar a ação à justiça (BARON, 1982, p. 544).

Porém, apesar dos homens convencionarem virtudes artificiais pela falta de motivos naturais para observarem as regras de justiça, elas não são capazes de motivar em todos os casos. O interesse próprio em participar das convenções para obter os benefícios provenientes dela só motivaria a seguir as regras de justiça quando se corre o risco de sofrer ostracismo. Porém, a ação do canalha não corre esse perigo por ser secreta, mostrando que o interesse não é capaz de motivar mesmo quando há uma convenção estável (BARON, 1982, p. 546-547).

Por isso, o simples fato de existir uma convenção de justiça não explica a motivação para agir segundo suas regras. Ou seja, mesmo existindo as convenções, há situações que parece ser mais racional ser injusto (BARON, 1982, p. 547-548). O canalha mostra que o interesse na justiça não é capaz de dissuadi-lo a regular sua ação pelas regras⁷⁸ (BARON, 1982, p. 553). Por

⁷⁸ O objetivo da presente passagem não é a de justificar a ação do canalha, mas apenas de mostrar que ele está motivado a agir injustamente havendo ou não uma convenção. Hume parece atenuar essa lacuna motivacional ou fingir que ela não existe (BARON, 1982, p. 548).

isso, o filósofo suplementa o interesse pela moralidade, exercida quando os educadores e políticos morais inculcam um senso de dever artificial nos agentes, afirmando que a injustiça é prejudicial e incentivando-os a enxergarem como um ato repugnante. Esse artifício que cria a aversão à injustiça e aos vícios desencoraja os homens de examinarem pontualmente se a violação pode ser prejudicial ou não individualmente para o agente. A presente linha argumentativa sugere que os homens foram adestrados a fazerem o que é conveniente para a sociedade. No entanto, por terem sido condicionados a seguirem a justiça, não significa que alguém que escapasse a esse esquema não estaria melhor do que os que a seguem.

Assim, a educação moral tem o objetivo de inculcar uma preocupação de ser virtuoso a ponto de parecer ser tão interna aos homens quanto seus motivos naturais de interesse. Nesse sentido, a consideração pelo caráter reforça a seguir a justiça, pois incute nos homens o desconforto de se verem como injustos. Essa nobre mentira⁷⁹ de que todos possuem motivos para serem justos os fazem pensar que todo ato virtuoso é necessário para que as convenções se mantenham, impedindo-os de perceber que alguns atos são, na verdade, inofensivos. Por meio dessa mentira, a motivação para obedecer às convenções dependerá menos da conformidade dos demais, pois os homens passam a considerar a honestidade como valiosa em si mesma (BARON, 1981, p. 550). Os homens poderiam até perceber racionalmente que alguns atos injustos não são nocivos para a sociedade, porém continuariam sentindo que tais ações tidas como desonestas são repugnantes, não conseguindo praticá-las. Assim, a educação moral tem o objetivo de enraizar nos homens uma repulsa a todo e qualquer tipo de ato injusto e que não contribui, de fato, com a vida social. Esse ato de inculcar nos homens a prática da justiça é, inclusive, altamente benéfico para a ação do canalha, pois afasta os demais do mau exemplo que sua conduta poderia fornecer, ampliando seu campo de ação.

Em suma, Hume elaborou em sua filosofia uma mentira nobre de que é sempre do interesse particular de cada um seguir a justiça - mesmo sabendo que algumas violações não trariam prejuízos consideráveis à sociedade⁸⁰ -, por temer as consequências de desordem social que essa deliberação poderia ocasionar (BARON, 1981, p. 554-555). Ainda que a educação desempenhe o papel de fazer com que as pessoas acreditem em uma falsidade de que as violações podem minar a sociedade e seus fundamentos, seu real objetivo é de enraizar nos

⁷⁹ Um canalha virtuoso até poderia expor tal mentira da educação para a vida pública, porém, como os indivíduos já foram devidamente educados nela, a justiça já teria criado raízes próprias a ponto de fazer com que os homens não consigam se enxergar como injustos.

⁸⁰ Poderia-se questionar o fato de Hume contar essa nobre mentira de tal maneira imperceptível à maioria dos homens. Será que só Hume saberia disso? Por ter percebido que a justiça, para ser seguida indistintamente, deve ser instilada nos homens pela educação, poderia-se pensar que Hume não foi bem educado?

homens um sentimento de aversão à injustiça que não tem respaldo racional. Assim, o canalha se faz presente para lembrar que nem sempre é do interesse próprio ser justo, pois o interesse pode ditar que seria racional burlar as regras e há ocasiões em que as violações não são prejudiciais como o filósofo parece sugerir em sua obra.

A teoria da nobre mentira tenta demonstrar que o interesse elaborado por Hume não fornece um motivo real para que os homens sejam justos. Nesse sentido, não há, na teoria humeana, nenhuma obrigação real para que os homens cumpram com as regras de justiça – a estabilidade da posse, transferência por consentimento ou cumprimento de suas promessas –, havendo apenas uma obrigação fingida (GAUTHIER, 1992, p. 402). Por defender que os homens acreditam que possuem uma obrigação em serem justos que na verdade não existe, a teoria do filósofo sobre a virtude artificial da justiça é considerada como uma teoria do erro⁸¹.

Assim, o canalha demonstra um problema aparentemente oculto na teoria de Hume, tanto que o filósofo faz alegações contraditórias sobre o motivo que os homens possuem de cumprirem promessas e, conseqüentemente, seguirem a justiça. Isso, porque o filósofo alega que os homens não possuem motivos naturais para agirem justamente e afirma concomitantemente que o interesse próprio redirecionado⁸² - ao ser mediado pela reflexão de que as paixões são mais bem atendidas pela sua restrição do que por sua liberdade - é o motivo inicial do cumprimento da justiça (GAUTHIER, 1992, p. 404-405).

Segundo a filosofia humeana, principalmente no *Tratado*, o interesse que motiva a seguir a justiça é o interesse na prática da promessa de confiança mútua e o interesse em ser confiável. Por isso, a obrigação natural deriva de um motivo (interesse na prática e em ser confiável) associado à paixão redirecionada (o interesse) (GAUTHIER, 1992, p. 407; 410).

⁸¹ A referida teoria desenvolve a tese segundo a qual, para Hume responder ao canalha alegando uma obrigação em ser justo, ele acabaria caindo em uma teoria do erro. Isso, porque o interesse que as pessoas possuem na ordem e prosperidade que a justiça possibilita não é capaz de impelir à justiça. Naturalmente os homens não possuem qualquer obrigação em serem justos, pois o interesse próprio que Hume afirma ser o móbil da justiça não é capaz de motivar em todas as circunstâncias, sendo o canalha um expoente de que esse interesse não é capaz de criar uma obrigação ou motivar em todos os casos. Segundo a teoria, como não há a possibilidade de fundamentar a ação justa com base no interesse, tendo em vista que ele ditaria em alguns casos ser mais racional violar as regras, não havendo, conseqüentemente, nada a que a moral possa reforçar para instilar nos homens a ação justa. No entanto, mesmo não havendo qualquer motivo natural para agir justamente, por se situar na prática, o interesse próprio é redirecionado, fornecendo a disposição em ser justo que é equivocada. Como esse motivo natural do interesse não existe como Hume o descreve, a justiça não pode ser exigida como dever. Assim, quando se afirma que o canalha tem uma obrigação em ser justo, cria-se uma teoria do erro por sequer tal obrigação ou interesse em ser justo existir. Portanto, os homens que fingem essa disposição justa e acreditam que possuem uma obrigação para com a justiça, possuem uma desvantagem com relação aos canalhas (GAUTHIER, 1992, p. 416-423). Para saber mais sobre a teoria do erro, ler: GAUTHIER, David. “Artificial Virtues and the Sensible Knave”. *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 401-427.

⁸² Para Hume, a restrição da paixão interessada surge como parte de uma prática convencional, quando as pessoas percebem que observar ou violar as regras causam efeitos sobre o comportamento dos demais, tendo conseqüências para a sua própria vantagem, suficiente para motivar a observarem as regras (GAUTHIER, 1992, p. 407).

Porém, na prática, o interesse é insuficiente para motivar sempre a observância das ações justas, pois as pessoas, por não conseguirem enxergar em longo prazo⁸³, acabam não conseguindo reconhecer os efeitos de suas ações na manutenção das regras de justiça. Tanto que Hume utiliza o recurso da moralidade⁸⁴ para reforçar a motivação por interesse (GAUTHIER, 1992, p. 410-411).

No entanto, o canalha sensato cria objeções ao projeto de Hume com relação à declaração de que o interesse seja o motivo que impulsiona as ações justas. O canalha, por meio de sua ação, mostra que o interesse que se tem na ordem e prosperidade não garante a satisfação de ver a si mesmo como uma pessoa justa. Além disso, nega também que cada um deve esperar que sua escolha - em violar ou não as regras de justiça - tenha efeito no comportamento dos demais a ponto de ter consequências para si mesmo⁸⁵ e fornecer um motivo moralmente adequado para se conformar (GAUTHIER, 1992, p. 416-417). Deste modo, a ação do canalha demonstra que não há motivo real para seguir a justiça, pois o interesse não garante a observância estrita em todas as situações, mesmo se tomadas como práticas sociais em um contexto geral⁸⁶ (GAUTHIER, 1992, p. 418-420).

Então, se o interesse próprio não é capaz de motivar em todos os casos, como é possível seguir a justiça achando que esse motivo existe e é capaz de influenciar as ações? A resposta para essa questão consiste no fato de que os indivíduos reconhecem as consequências boas quando agem justamente e os benefícios da prática para cada um (inclusive a si mesmo). Esse reconhecimento, aliado ao fracasso do interesse próprio em motivar, incita os homens a imaginarem que há um motivo natural para agirem justamente, que envolve a vontade de uma obrigação. Assim, esse motivo que não é real, mas é imaginado, recebe sua aprovação moral.

⁸³ Não somente o canalha não consegue enxergar as consequências de suas ações a longo prazo como parece ser uma deficiência de toda a humanidade. Assim, os homens acreditam, por terem sido educados socialmente, que as injustiças são nocivas à sociedade ainda que não pareçam – tanto a longo prazo como de maneira imediata - serem prejudiciais. Nesse sentido, na prática, os homens não conseguem discernir ao certo se suas ações de fato prejudicam ou não a manutenção da sociedade, mas como são educados na justiça, acabam acreditando nisso sem que precisem raciocinar caso a caso.

⁸⁴ A obrigação natural de justiça baseada no interesse redirecionado para manter a sociedade fornece um papel motivacional de primeira ordem, porém, funciona apenas inicialmente. Conforme a sociedade se expande, esse interesse não é mais suficiente para motivar, exigindo que seja suplementado pela moralidade. Tais interesses redirecionados passam a ser tratados como virtudes e obrigações morais de justiça por terem efeitos benéficos, aumentando a força das obrigações interessadas (GAUTHIER, 1992, p. 414-415).

⁸⁵ O canalha lembra à Hume que se tomarmos atos individuais de justiça em si mesmos, eles não precisam ser benéficos para o agente ou para a sociedade. Pois por fazerem parte de uma prática justa, produzem benefícios sociais gerais. Além disso, um ato realizado como parte de uma prática pode beneficiar a sociedade sem que esse ato particularmente beneficie a cada membro ou agente (GAUTHIER, 1992, p. 420).

⁸⁶ Se fosse argumentado que o canalha viola as regras por não conseguir discernir seu verdadeiro interesse, Gauthier (1992, p. 417) responderia que ele não somente não confunde seu interesse como possui consciência de seus próprios objetivos.

Porém, por uma obrigação não poder ser desejada, não há nos homens motivos reais para seguirem a justiça, mostrando-se como um problema na teoria moral de Hume (GAUTHIER, 1992, p. 420-421).

Pelo funcionamento das afeições humanas, as pessoas apreendem equivocadamente que possuem um motivo natural que as obrigam à justiça. Ou seja, por meio das convenções, os homens relacionam atos particulares de justiça a uma prática benéfica e, de modo equivocado, as fazem objetos de seu senso de dever. Nesse sentido, não há uma obrigação natural com a justiça, mas as pessoas fingem o desejo dessa obrigação por se iludirem sobre a existência de um interesse em ser justo que é, na verdade, inexistente. (GAUTHIER, 1992, p. 420-421).

Com a pressão do canalha, a teoria das virtudes artificiais de Hume se torna uma teoria do erro, pois somente fingindo um motivo natural inexistente para agir justamente que se desenvolve a disposição de ser justo. Mas como tal motivo não pode existir, a justiça não pode ser exigida dos homens como um dever. Por depender dessas disposições e elas não existirem, o canalha mostra que a sociedade humana não possui qualquer fundamento moral. Isso, porque a moralidade reforça e aprova as disposições dos homens, mas como a disposição justa naturalmente não existe, não há nada para ser reforçado ou aprovado pela moral, mostrando, conseqüentemente, a inexistência da moralidade⁸⁷ (GAUTHIER, 1992, p. 421-422).

A posição de Gauthier de que Hume falha na explicação do interesse não passou despercebida pelos comentadores que consideram que o problema do desafio do canalha não está na explicação do interesse do autor nem em sua resposta ao desafio, mas se encontra no caráter do canalha que não foi capaz de se adequar à vida em sociedade. Por isso, Gauthier foi alvo de inúmeras críticas de Baier (1992), Baldwin (2004), e Cohon (1997).

⁸⁷ É salutar que a tese de Gauthier sobre a lacuna motivacional da teoria moral de Hume escrita em 1992 não foi o seu único artigo sobre o canalha e nem sua única posição sobre o assunto. Pois, no texto escrito em 1982, o comentador parece mostrar que o problema real do desafio está na ação do canalha que "falha em apreciar o redirecionamento de interesse promovido por Hume" (GAUTHIER, 1982, p. 23). No referido artigo, analisa o canalha do ponto de vista do interesse sem apontar qualquer problema na teoria das paixões ou da moral do filósofo. Tanto que Gauthier (1982, p. 24; 28) acusa o canalha, assim como Hume o fez, de confundir seu próprio interesse verdadeiro, se tornando impróprio para o convívio social e devendo, na verdade, ser alguém a ser excluído das vantagens oferecidas pela sociedade e dos benefícios da convivência mútua. Além de declarar que o canalha deveria, assim como a pessoa justa, redirecionar seu interesse a ponto de motivar a ação justa para expressar uma preocupação com a sociedade, pois participa dela.

No entanto, no texto de 1992, Gauthier parece mudar sua posição, apontando uma teoria do erro adotada por Hume, ou seja, uma lacuna motivacional do interesse na teoria do autor que impede a fundamentação da moralidade humana. O comentador também altera seu parecer na medida em que afirma que o canalha não confunde seu interesse, pois é suficientemente sagaz e reconhece que sua ação seria moralmente reprovada pelos seus semelhantes se fosse descoberta, por isso a oculta. Se confundisse seu interesse, o canalha sequer ocultaria sua ação (GAUTHIER, 1992, p. 417-418).

Uma das teses opostas à teoria do erro defende que, para Hume, aqueles que possuem outras virtudes além da justiça acreditam que atos justos fornecem um bem maior que a injustiça judiciosa. Assim, defende a ênfase de Hume de que o infrator da regra sacrifica sua consciência de integridade ao burlar as regras que conta com os demais para manter (BAIER, 1992, p. 430).

Por mais que os canalhas desejem riquezas materiais, esse não é o único tipo de bem valioso que existe para Hume. Isso, porque as experiências que os homens tiveram antes das convenções e da instituição do governo alteram a percepção sobre quais bens consideram mais importantes a serem buscados. Por isso, os homens justos valorizam bens inestimáveis como a segurança da vida, a ordem pública e a equidade (BAIER, 1992, p. 432-433).

A sociedade não depende apenas de cumprir as promessas ou os artifícios. Há outras virtudes morais além da justiça, como a: generosidade, mansidão e beneficência que são consideradas virtudes sociais naturais. A justiça e as virtudes que surgem do engenho humano para o interesse da sociedade não serão compreendidas em todo seu poder se as pessoas que as cultivam também não cultivarem outras virtudes humaneanas naturais⁸⁸ (BAIER, 1992, p. 437-438).

A presente argumentação parece sugerir que o canalha seria alguém que não valoriza a justiça. No entanto, ele não parece menosprezar a justiça e suas regras, mas apenas não acredita que possui uma obrigação de cumpri-la em todos os casos. Tanto que, quando lhe é benéfico seguir as regras, ele as executa, violando apenas em pequenas ocasiões em que sabe que sua transgressão não ocasionará danos consideráveis à sociedade e às regras que a fundamentam. O canalha valoriza a justiça na medida em que reconhece sua importância e não age de tal maneira a minar os fundamentos da sociedade. Ainda que o argumento afirme a importância do cultivo das demais virtudes juntamente com a justiça, elas são diferentes entre si, pois a justiça é um dever universal ao passo que a beneficência, por exemplo, não tem a mesma aplicação. Por praticar algumas fraudes quando lhe convém, isso não quer dizer que ele não cultive ou pratique virtudes naturais ou que seja um indivíduo totalmente vil. Um canalha pode ser injusto com um desconhecido, mas ser generoso para com os seus. Ser um canalha não significa estar isolado do restante da sociedade, tanto que o canalha, assim como as demais pessoas, pode estender seu círculo afetivo além de seus familiares, criando laços de amizade (POSTEMA, 1988, p. 36).

⁸⁸ Por meio dessa argumentação, Baier (1992, p. 437-438) defende que Gauthier, em sua suposição sobre a teoria do erro de Hume, separou a justiça do sistema de incorporações das outras virtudes mais naturais e acabou minando os fundamentos da filosofia de Hume.

Diante das linhas argumentativas que buscam fundamentar ou condenar o interesse como o fundamento da justiça, é possível notar que o interesse próprio dos homens não é capaz de motivar a ação justa em todas as circunstâncias. Isso, porque a prática das ações justas em sociedade é realizada com base no interesse e mantida de maneira frágil⁸⁹ por meio do cumprimento voluntário. Assim, em pequenos grupos é fácil detectar violações, mas em sociedades maiores e mais estáveis que possuem mais bens disponíveis para tentar as pessoas a descumprirem a convenção da propriedade, o interesse próprio não irá motivar a ação justa em todos os casos. Por ser um estágio frágil, é necessário outro motivo para que os indivíduos cumpram as regras (COHON, 1997, p. 96-97).

Assim, faz-se necessário discutir o papel da moralidade em motivar as ações justas, pois os educadores morais (pessoas que são influentes nos sentimentos de outros) instruem os demais a criarem um motivo adicional de cumprimento às regras. Esse artifício adicional se estende além dos sentimentos naturais, convertendo a aprovação dos atos em conformidade com as regras em um sentimento motivador. Esse sentimento moral tem poder motivador na medida em que suscita paixões diretas (de desejo e aversão) e paixões indiretas⁹⁰ (como o orgulho e a humildade) (COHON, 1997, p. 97-98).

Para tanto, os políticos condenam ou elogiam publicamente, o que junto com as paixões indiretas do orgulho e da humildade, fortalecem o desejo nas pessoas de serem aprovadas moralmente⁹¹. Tais influências permitem que os homens fixem uma lei inviolável para si mesmos e não sejam induzidos a violar esses princípios considerados importantes para os homens honestos (COHON, 1997, p. 99-101). Assim, o hábito é capaz de arraigar os princípios de justiça nas pessoas a ponto de sequer considerarem agir injustamente (COSTA, 1984, p. 470-471).

Ainda que o interesse próprio não garanta a honestidade em todos os casos, é necessário um processo de transformação no agente para gerar o motivo de ser honesto. É o sentimento moral que quando fortalecido se torna um motivo. As convenções identificam as ações socialmente benéficas, direcionando a aprovação para elas. Essa aprovação é fortalecida para

⁸⁹ Pela tentativa e erro, os homens aprendem que se violarem a regra, os outros também a desconsiderarão, ações essas que podem ser nocivas à sociedade.

⁹⁰ As paixões indiretas não impulsionam diretamente a ação, mas aumentam o desejo ou a aversão aos objetos que se tem orgulho ou vergonha, aumentando, portanto, o poder motivacional das paixões diretas.

⁹¹ No entanto, apesar da tentativa da tese fundamentar a importância do desenvolvimento da moralidade por meio do hábito arraigado pelo louvor e condenação pública, o canalha satisfaz esse desejo por aprovação se ele não é pego. Ele poderia ser considerado como o injusto perfeito, a saber, como alguém que age injustamente, se satisfaz por meio de suas violações e não há como fornecer uma razão para que não aja da maneira que achar mais conveniente para si.

se tornar um sentimento motivador, por isso, a aprovação da ação honesta fornece o motivo para agir honestamente. A pessoa honesta teve a aprovação da honestidade fortalecida a ponto de se tornar um sentimento motivador que faz com que se restrinja às regras de propriedade (COHON, 1997, p. 101-102).

Em suma, não há como fundamentar a observância da justiça apenas no interesse, pois nem sempre as ações honestas atendem aos interesses do agente. A insuficiência da argumentação do interesse como um motivo persistente para a justiça é expresso pela figura do canalha, ao perceber que pode lucrar com a desonestidade sem prejudicar a sociedade como um todo, pois nem todas as violações ameaçam derrubar o tecido social. Pelo interesse redirecionado ser insuficiente, são necessários outros mecanismos para que as ações justas sejam buscadas (COHON, 1997, p. 104-105).

Isso mostra que não é o interesse que faz da honestidade uma virtude, pois somente o motivo moral pode fazer a ação honesta virtuosa ao aprovar atos tidos como honestos e serem fortalecidos pelos educadores morais por meio do hábito. Por não se limitar ao interesse, o agente resiste motivacionalmente perante a tentação de violar as regras para seu próprio lucro (COHON, 1997, p. 107).

O canalha, nesse sentido, não teria sido socializado corretamente a ponto de que a ação justa fosse motivada. No entanto, essa falta continua sendo benéfica para o canalha, pois não se transformou em um autômato da justiça, podendo se beneficiar de seu descumprimento. O fato de o canalha não ter sido educado a ponto de desenvolver um motivo moral do cumprimento lhe fornece uma vantagem adicional se comparado àqueles que foram educados moralmente. Portanto, sabendo que não há como fundamentar a justiça apenas pelo interesse próprio, pois o canalha sempre estará presente para mostrar que seu maior interesse é se aproveitar das violações, faz-se necessário compreender as transformações psicológicas que ocorrem nos homens para que internalizem o motivo moral de justiça. Assim, será possível discutir se a moralidade é capaz de fornecer uma razão que mostre que o canalha não deve agir apenas segundo o que seu interesse lhe dita como benéfico.

2.2.2 A Internalização Da Moralidade

A linha argumentativa que defende que a teoria de Hume possui uma lacuna motivacional pode ser criticada na medida em que enfoca apenas no resultado material da justiça e não nos efeitos psicológicos dessas convenções. Assim, é necessário analisar além dos

efeitos materiais da justiça por não explicarem o compromisso moral com as regras que surgem quando a convenção é estável e se atribui beleza à observância a elas⁹² (BESSER-JONES, 2006, p. 253-254; 257). Para tanto, é importante vincular a resposta de Hume à psicologia moral do *Tratado*, pois essa explicação poderá fornecer uma motivação de justiça diferente da do sentimento natural do interesse próprio (POSTEMA, 1988, p. 23-24).

Na teoria humeana desenvolvida no primeiro capítulo, a simpatia, a saber, a comunicação dos sentimentos, é natural e psicologicamente fundamental aos homens. As pessoas, por meio da simpatia, são como espelhos uns aos outros com relação aos sentimentos e opiniões. Essa interdependência psicológica é fundamental no desenvolvimento do agente humeano e de seus desejos, que só são desenvolvidos e compreendidos dentro do contexto social (POSTEMA, 1988, p. 26).

Assim, pelo fato dos homens serem psicologicamente interdependentes, a própria consciência individual depende do reconhecimento e da confirmação de si em outro ser racional. Somente por meio da sociedade é possível que os homens se concebam como indivíduos, aprendam sobre si mesmos por meio da conversa com os outros e apoiem o próprio caráter com base nas opiniões e sentimentos de seus semelhantes, o que possibilita corrigir ou confirmar a si mesmo por meio das opiniões dos demais (POSTEMA, 1988, p. 26-27). Apesar de a interdependência psicológica unir os seres humanos, as pessoas apresentam inúmeras contradições em seus sentimentos, sendo necessário um ponto de vista comum para servir de orientação aos seres sociáveis. Esse desejo de regularidade e estabilidade induz os sentimentos a serem regidos por regras constantes - que devem ser comuns e públicas -, partindo para um ponto de vista comum⁹³ (POSTEMA, 1988, p. 27).

Para tanto, na filosofia humeana, a comunicação do homem com os seus semelhantes é fundamental para que compreenda as próprias paixões e sentimentos de seu íntimo - como o próprio ódio, alegria, amor -, pois sente mais por comunicação do que por sua própria disposição natural. Por isso, os homens não formam sentimentos sem referência à sociedade, pois confirmam seus pensamentos e sentimentos pelas disposições dos outros, se guiando por

⁹² Os homens se adéquam às regras tendo em vista sua utilidade. Assim, passam a atribuir beleza e deformidade às ações a partir dessa noção de benefícios individuais ou coletivos provenientes delas, reforçando a importância de observá-las. Ainda que a beleza reforce a conformidade com a justiça, o canalha pode até reconhecê-las como tal, mas essa consideração não lhe prende às regras sem que calcule suas ações com base em seus próprios benefícios e interesses.

⁹³ O desenvolvimento do ponto de vista geral é um dos efeitos psicológicos mais claros e importantes que ocorrem pela convenção da justiça. Isso, porque possibilita o desenvolvimento da moral do agente, mostrando um novo apreço pelas regras. Esse processo de educação moral acompanha o desenvolvimento de uma nova perspectiva de si mesmo e da relação com os demais (BESSER-JONES, 2006, p. 258; 263-264).

máximas gerais estabelecidas. Identificar um sentimento (como o orgulho, por exemplo) é associá-lo a certo padrão de sentimentos, crenças e comportamentos que concordam com a maioria da comunidade⁹⁴. Essa identificação do homem e de si mesmo por meio do sentimento dos demais só é possível pela simpatia, que é o princípio psicológico que anima as paixões humanas e vincula o indivíduo a uma comunidade. Até o sentimento de interesse próprio depende da comunicação com os outros e de internalizar suas opiniões (POSTEMA, 1988, p. 27-28).

É nesse sentido que a sociabilidade humana é uma característica marcante no pensamento humeano, tanto que seria como dizer que a sociedade é uma “unidade natural” (FORBES, 1975, p. 105). Os homens não são autossuficientes e somente por meio da sociedade são capazes de suprir seus defeitos e necessidades. Por isso, a construção do homem como indivíduo só pode ser formulada na sociedade por meio da simpatia que traz os pensamentos e sentimentos das mais diferentes pessoas em uníssono. É pela sociabilidade natural que a justiça se torna necessária e ao mesmo tempo possível, transformando a avidez humana pela simples reflexão sobre as experiências e os benefícios das restrições. Somente quando esse senso de vantagem é compartilhado socialmente que os homens desenvolvem um senso de interesse comum, tornando a convenção possível (POSTEMA, 1988, p. 28-29).

Pelo fato da convenção de justiça estabilizar materialmente a propriedade, ela permite uma transformação psicológica nas pessoas que se comprometem com suas regras. O primeiro estágio dessa transformação psicológica é o desenvolvimento de um ponto de vista geral que estende a simpatia presente nos homens. O que, conseqüentemente, passa a produzir orgulho, pois pelo fato da propriedade ser estabilizada, os homens podem manter um relacionamento contíguo com seus bens. Quando os indivíduos passam para perspectivas gerais e sentem orgulho daquilo que é digno, recebem apoio e estima dos demais. Assim, por serem naturalmente seres sociais, dependendo dos demais até no desenvolvimento das próprias paixões, os homens passam a se preocupar com o caráter. A paixão do orgulho pelo caráter reforça o desejo de ser justo, motivando-os a seguirem as regras moralmente para manterem o caráter e reputação. O justo redireciona e satisfaz seu orgulho que é apoiado pelos demais (BESSER-JONES, 2006, p. 271-272).

Apesar da relevância da consideração das transformações psicológicas ocasionadas nos homens quando se estabiliza a propriedade, capaz de fazer com que o comprometimento com

⁹⁴ Nesse sentido, se as pessoas descobrissem o canalha, a sociedade não o veria com bons olhos, pois sua ação e sentimentos não são padronizados com relação aos das pessoas justas.

as regras crie raízes profundas, críticas podem ser elaboradas. Pois ainda que o orgulho reforce o desejo em ser justo, fornecendo uma motivação baseada no caráter e na reputação, esse esquema não funciona com o canalha. Os mecanismos que parecem oferecer uma motivação mais efetiva para a ação justa não conseguem agregar o canalha ou ao menos lhe mostrar que ele está perdendo com sua ação, pois é sempre benéfico violar, ainda mais quando os demais seguem fielmente a manada da justiça e é possível saber o que esperar de suas ações. Ademais, a afirmação de que o próprio sentimento de interesse depende de se comunicar com os demais também não é capaz de gerar uma obrigação para aqueles, como o canalha, que não vivem emocionalmente alienados. É importante compreender que o canalha não segue o rebanho da justiça ou se contenta com ganhos moderados para parecer ser como os demais, pois tem a habilidade de aparentar ser justo ao mesmo tempo em que se beneficia com a injustiça.

A tese do desenvolvimento psicológico enfatiza principalmente a formação do caráter no processo, afirmando ser no contexto de sociabilidade que os homens o desenvolvem. Tendo em vista que a reflexão e a confirmação da alma de um homem na alma dos outros tem raízes psicológicas profundas, as pessoas encontram seu caráter no espelho da alma dos demais. Assim, o caráter⁹⁵ é considerado como uma questão de reputação e identidade que dá forma e coerência para as próprias experiências e ações. Porém, como a estratégia do canalha exige privacidade para que obtenha sucesso, ela impossibilitaria essa relação pela necessidade de manter sua ação e sua vida dupla longe do conhecimento público. Essa estratégia de engano o afasta da comunidade, impedindo-o de encontrar a confirmação essencial de si mesmo por meio da alma dos outros que o incapacita de desenvolver seu caráter de maneira plena (POSTEMA, 1988, p. 35). Para Hume, o preço a se pagar por essa possível perda do próprio caráter é muito alto e não compensaria os benefícios obtidos. Por ser também impossível de manter suas ações sempre ocultas, sua proposta é vista pelo filósofo como autodestrutiva e até impossível de ser executada indefinidamente (POSTEMA, 1988, p. 35-36).

Poder-se-ia afirmar que o canalha pode sentir orgulho de seu caráter na medida em que obtém sucesso em suas violações. No entanto, o que o canalha sente ao violar uma regra com

⁹⁵ Quando os homens começam a apreciar a importância das relações sociais, passam a desenvolver uma preocupação com sua reputação, caráter e nome no mundo, pois desejam a aprovação da humanidade. Quando esse desejo se associa à virtude, transforma-se em um motivo virtuoso que tem efeito autorregulador nos homens, os fazendo revisar seus comportamentos ao considerarem como aparentam aos olhos dos outros (POSTEMA, 1988, p. 27; BESSER-JONES, 2006, p. 263-265). Assim, somente aqueles que passaram por uma transformação psicológica completa são capazes de valorizar as interações com seus semelhantes, hábito esse que mantém os sentimentos de certo e de errado vivos entre os homens (BESSER-JONES, 2006, p. 264; POSTEMA, 1988, p. 39). No entanto, apesar do caráter e da reputação só poderem motivar os homens a serem justos se transparecessem suas disposições, eles podem fortalecer o motivo moral para seguir as regras convencionadas (GAUTHIER, 1992, p. 424-425; COHON, 1997, p. 98-99).

sucesso não pode ser considerado como orgulho humeano, pois sua ação não é verdadeiramente digna de orgulho e não tem sua reflexão inicial apoiada pelos seus semelhantes, ocasionando um orgulho mal direcionado (BESSER-JONES, 2006, p. 267, 269). Quando o canalha sente orgulho – considerado mal direcionado segundo a psicologia moral de Hume –, ele pode ser objeto de ódio entre aqueles que consideram o seu caráter tal qual ele é. O canalha pode reconhecer que seu comportamento o expõe à raiva ou desdém dos outros se for descoberto, mas consideraria esses efeitos negativos em sua reputação como um fator a ser gerenciado pelo cálculo de custo-benefício na deliberação de sua ação. Ele parece não possuir também nenhum mecanismo para internalizar o desdém dos outros que o motive a seguir a justiça (BLACKBURN, 1988, p. 208). Por isso, ele não sente orgulho humeano com o sucesso de suas violações, mas apenas um prazer secreto (KING, 1999, p. 132).

Embora Hume enfatize a importância de se desenvolver o caráter de maneira plena, o canalha não se importa com a perda de seu caráter. Para ele, essa falta é extremamente vantajosa, pois pode se aproveitar da injustiça enquanto os outros se sentem obrigados internamente a cumprir as regras. O canalha não se apega a esse tipo de argumentação sobre o caráter elaborado por Hume, pois segundo sua lógica – e não é incoerente tal raciocínio –, ele se considera mais feliz vivendo com abundância de bens materiais do que desenvolvendo seu caráter de maneira plena, mas se privando de riquezas. Inclusive, ele pode ser mais feliz em ser injusto e rico do que é um homem justo com condições financeiras moderadas (CULP, 2013, p. 214). E mesmo que os seres humanos necessitem da afirmação de si mesmos pelos demais, na nossa sociedade, pessoas ricas e poderosas recebem mais afirmação dos demais do que as pessoas pobres e honestas. Ainda que ele oculte suas intenções, acaba exibindo suas posses e ganha o elogio de todos, como se tivesse mérito por ter poder, como se reafirmasse seu caráter desonesto pelo reconhecimento de seus bens pelos demais. Assim, o prazer de um caráter não possui o mesmo valor para o canalha como tem para a pessoa justa.

Contudo, ainda que a argumentação sugira que o canalha não consegue refletir sobre a sua própria conduta de maneira pacífica, pois há conflito entre o seu próprio julgamento e o de seus semelhantes, impossibilitando uma autoavaliação adequada por meio da alma dos demais (POSTEMA, 1988, p. 35), tal tese não está segura de críticas. Isso, porque pode satisfazer a necessidade de se espelhar na alma dos demais a partir de um círculo estreito a quem o canalha possui afeto e trata com justiça.

Apesar da argumentação sobre o desenvolvimento da psicologia moral ser um recurso importante para compreender a ação da pessoa justa, esse recurso disponível na teoria humeana

não mostra, no fim, que é do interesse do canalha seguir a justiça quando a violação não pode ser detectada e as vítimas estiverem distantes psicologicamente. Portanto, Hume deveria não somente estar mais consciente dessa necessidade de demonstrar ao canalha que ele realmente deve seguir a justiça, como lhe faltou uma resposta capaz de oferecer razões para que esse indivíduo não siga o que seu interesse lhe dita como vantajoso (POSTEMA, 1988, p. 35).

O problema discutido ao longo do presente capítulo é que, do ponto de vista do interesse próprio, o canalha está agindo perfeitamente de maneira racional, não sendo contrário aos arranjos sociais, mas os explorando em seu benefício sempre que pode. Assim, o canalha não apresenta defeito em sua racionalidade, mas lhe falta apenas o desejo ou a fonte moral de afeto que os justos possuem. Para tanto, a psicologia do canalha não é como a de um ser humano socializado normalmente, pois lhe falta um motivo moral para ser honesto (BLACKBURN, 1988, p. 208). Essa falta ocorre pela falha no processo de educação moral do agente, pois em sociedade, as pessoas são educadas para garantir que seus corações se rebelem contra a licenciosidade daqueles que violam as regras convencionadas. No entanto, quando a educação falha em transformar psicologicamente alguém, não há muitos recursos disponíveis para fazer com que observe estritamente a justiça. A única coisa possível seria se lembrar dos benefícios de uma ordem social baseada na cooperação e na honestidade, fortalecendo a determinação das pessoas justas e dificultando as coisas para aqueles que são tentados a serem canalhas (BLACKBURN, 1988, p. 209).

Por isso, a resposta de Hume não se concentrou em fornecer uma motivação ou razões para que o canalha não agisse segundo seu interesse próprio, pois sabia das limitações dos recursos disponíveis em sua filosofia para motivar alguém. Como o canalha não sofreu a transformação psicológica a ponto de compreender e internalizar os princípios morais que regem as ações e relações humanas, não há qualquer razão para lhe oferecer a fim de que não siga o que acredita ser benéfico. Independente das motivações para a justiça, ele não é impelido por nenhuma delas e sequer desenvolveu a moralidade, calculando suas ações em termos de seus próprios custos e benefícios e isso não pode ser considerado contra sua própria razão, tendo em vista que a justiça é fundamentada no interesse na filosofia humeana. É notório que Hume reconheceu essa impossibilidade em sua resposta, pois sabia que por basear sua filosofia no interesse, não há como afirmar que o canalha está totalmente errado ou que sua ação seria irracional. Não haveria razões para que não agisse assim, pois está apenas satisfazendo as necessidades e paixões da própria natureza.

Assim, a resposta de Hume ao desafio não foi direcionada ao canalha para que ele volte para o rebanho da moral, mas às pessoas justas ao tentar descrever a infeliz condição do canalha aos olhos das pessoas honestas (BALDWIN, 2004, p. 296). Entretanto, essa ideia de que o canalha vive em uma infeliz condição não pode ser adotada como indubitável, pois as pessoas honestas desfrutam dos supostos benefícios da sociabilidade plena, mas podem sentir falta de bens materiais pelo fato de serem honestas. Já o canalha jamais sente a carência desses bens espirituais e não está sob as mesmas restrições, o que lhe permite buscar os bens materiais que achar pertinente.

Sempre que o canalha for considerado a partir da teoria de Hume, ele será visto como alguém que se deu bem por ter escapado das restrições morais e das sanções que são impostas aos demais. Como o filósofo em questão fundamenta a justiça e o seu valor com base nos interesses e nas necessidades humanas que são fomentadas pela educação, não há como fornecer uma razão para que o canalha não execute seu plano secreto, pois ele está, no fim das contas, seguindo o que seus sentimentos lhe ditam como vantajoso e satisfazendo suas necessidades.

Por isso que na construção da filosofia humeana, o canalha e suas violações não deixam de existir e seria uma ficção dizer que é possível convencê-lo a não ser assim (BALDWIN, 2004, p. 295-296). Por mais que os homens tenham entrado no esquema de ações cooperativas, não há uma grande segurança contra as violações ocultas dos canalhas. A possibilidade da presença desses indivíduos no esquema de ações justas de Hume é um risco que deve ser aceito pelos cooperadores honestos - que não possuem as habilidades dos canalhas - para que possam usufruir dos benefícios da assistência mútua. Por isso, enquanto os homens justos desfrutarem das vantagens da vida em grupo, não há necessidade de que fiquem perturbados com o fato de que os injustos não são conduzidos à justiça estritamente⁹⁶. Nesse sentido, as convenções da

⁹⁶ A presente passagem pode ser relacionada com a teoria de Bernard Mandeville, ainda que as diferenças estruturais entre sua filosofia e a de Hume sejam evidentes. Isso, pois Mandeville não somente acredita que a sociedade comporta violações como defende que o fundamento e manutenção da vida em grupo acontecem por meio das injustiças. Em sua obra *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* é possível notar seu posicionamento segundo o qual somente por meio das ações viciosas que as pessoas podem se beneficiar individualmente e publicamente do esquema social. Para tanto, o filósofo em questão descreve que quando os indivíduos passaram a se importar com as injustiças e a requerer a justiça estritamente, a sociedade acabou se diluindo e seus membros perderam os benefícios provenientes dela. Enquanto Hume recomenda a observância da justiça, Mandeville desenvolve uma teoria social baseada nos vícios. Para saber mais sobre a teoria mencionada, ler: MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

justiça em Hume podem acomodar uma pequena incidência de desacordos⁹⁷ (BAIER, 1991, p. 253-254). Assim, não faria sentido afirmar que em grandes sociedades as violações ameaçariam o esquema de ações justas e o arranjo social, pois nesse caso o corpo social é muito mais estável. Tendo em vista que a sociedade se expandiu, a detecção das violações se torna mais remota entre os membros e o impacto de qualquer ato individual na estrutura tende a desaparecer da visão dos agentes (POSTEMA, 1988, p. 31).

Portanto, quando Hume se refere ao cumprimento das regras, seu objetivo é esclarecer que a convenção requer uma conformidade geral de seus membros, e não uma conformidade universal, pois uma violação ocasional não destrói a convenção. No entanto, Hume não assume explicitamente a possibilidade de compatibilizar pequenas violações no esquema de ações justas por uma questão de estabilidade social. Isso, porque o filósofo acredita que se as pessoas tivessem ciência de que alguns atos justos não são tão essenciais à convenção da justiça, elas atribuiriam menos importância às ações honestas e seriam orientadas pelos interesses pessoais ou padrões morais variáveis, e não por regras gerais estáveis. Diante desse cenário de ações guiadas pelos interesses pessoais e parciais, o filósofo temia um caos nas relações entre os homens. Motivo esse que o fez recomendar a adesão às regras de maneira indistinta (BARON, 1981, p. 552-555).

Assim, é possível notar que pequenas violações ocasionais e ocultas como as do canalha não teriam força suficiente para dissolver as regras que estabilizam a sociedade. Portanto, a sociedade comporta algumas violações e não irá sucumbir com a transgressão do canalha. Tanto que por não ter internalizado a moralidade por não ter passado pela transformação psicológica moral a ponto de transformar a virtude da justiça em um motivo moral que impulsiona sua ação sem ressalvas, o canalha é visto pelas pessoas justas que passaram por essa transformação como alguém que não mereceria viver em sociedade (GAUTHIER, 1982, p. 24). Nesse sentido, os canalhas são vistos como raposas, que de vez em quando atacam o galinheiro de uma fazenda estável. Apesar de agirem segundo seus interesses, eles não acabarão com a sociedade (BALDWIN, 2004, p. 296).

Portanto, a teoria do desenvolvimento psicológico parece não oferecer recursos que forneçam razões para que o canalha não execute seu plano, mas seria uma explicação mais abrangente da gênese de alguns sentimentos na filosofia humeana. Isso, porque tal tese não

⁹⁷ Isso só é possível, pois a sociedade é mais resistente do que Hume considera, sendo capaz de se recuperar das violações até dos princípios mais fundamentais (POSTEMA, 1988, p. 31). Apesar de a sociedade tolerar uma determinada quantidade de violações, é difícil ter uma precisão do quanto de desvio de conduta ela consegue suportar.

demonstrou que é do interesse de alguém ser justo em todos os casos, não solucionando, conseqüentemente, o desafio do canalha. A impossibilidade de solucioná-lo se dá pelo fato de que a filosofia de Hume se baseia no interesse para fundar a justiça. Assim, como o filósofo fundamenta as ações justas com base no interesse dos homens e em suas necessidades, não há como dizer que há algo de errado com o canalha ou com suas razões para agir, pois ele segue exatamente o que seu interesse lhe dita como benéfico. Portanto, assim como Hume fundamenta a justiça no interesse próprio, o canalha também alicerça sua transgressão com base em seu interesse, não havendo como fornecer quaisquer outras razões para que não busque o que seu interesse lhe mostrar vantajoso.

Por isso a resposta de Hume ao desafio não se direciona ao canalha, mas na tentativa de convencer e reforçar sentimentalmente as pessoas que já se encontram sob as rédeas da justiça a continuarem conformando suas ações a ela⁹⁸. Pois sabia dos limites de seu sistema filosófico em motivar a ação justa em todos os casos. O filósofo tentou, por meio de sua réplica, conformar os indivíduos à observância das regras de justiça, seja por reconhecer que a canalhice é para poucos ou apenas temendo as conseqüências da permissão da licenciosidade entre os membros de uma sociedade.

Em suma, como o referido filósofo fundamenta a justiça com base nas necessidades e sentimentos humanos, abre-se espaço para a ação do canalha, não havendo outro princípio capaz de mostrar efetivamente que ele perde em não ser virtuoso. A justiça em Hume deveria ter um fundamento diferente do das necessidades e interesses para que fosse possível conter moralmente a ação de tais indivíduos. Assim, sabendo que tanto a réplica de Hume quanto os recursos disponíveis em sua filosofia não foram capazes de silenciar o canalha, pois sempre será mais benéfico violar as regras do que as cumprir, será necessário recorrer a outros sistemas filosóficos que tenham uma teoria mais objetiva acerca dos valores morais. Portanto, o próximo capítulo se encarregará em investigar se há outro esquema filosófico que dê menos ensejo ao canalha e que haja recursos capazes de lhe oferecer razões para que não aja injustamente quando sua ação pode ser ocultada.

⁹⁸ Portanto, a réplica de Hume pode não ser a melhor resposta para solucionar o desafio, mas é suficiente em alguma medida - dado os pressupostos de sua filosofia moral - para que os não canalhas mantenham suas ações no campo da moralidade. Nesse sentido, a réplica humeana pode ser considerada como uma resposta mais realista pela defesa de que o importante é que poucos colaborem.

3. UMA ANÁLISE DOS PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA

No capítulo anterior, foi analisado tanto quem é o canalha sensato quanto o que esse indivíduo radicalmente egoísta representa para a teoria filosófica de David Hume. Assim, foi possível notar ao longo da exposição que quando o problema é colocado em termos de racionalidade, ou seja, quando se questiona se a ação do canalha sensato poderia ser considerada racional, dada a filosofia moral de Hume, a resposta é que não há nada de errado com as razões pelas quais esse indivíduo baseia sua ação. Isso, porque sua ação é racional na medida em que Hume fundamenta a moralidade com base no interesse próprio, sendo o auto-interesse a única motivação capaz de conduzir os homens à ação, seja ela qual for. Assim, em matéria de interesse, a ação do canalha pode ser considerada como mais racional do que a dos demais indivíduos por conseguir conduzi-la com tamanha maestria a ponto de satisfazer melhor o seu auto-interesse do que aqueles que restringem suas paixões interessadas por terem internalizado a moral e terem sido condicionados às ações justas.

Nesse quadro estritamente humeano da filosofia, onde a justiça é fundada no interesse próprio natural, o canalha acaba minando os fundamentos da moralidade fornecidos pelo autor pela impossibilidade de condená-lo por estar apenas realizando o que seu próprio interesse lhe dita como mais benéfico para si próprio. Nesse sentido, na filosofia de Hume, não haveria um motivo racional para que um indivíduo como o canalha se abstenha da prática de uma má ação se não há o perigo de receber uma sanção ou de perder sua reputação.

Hume, então, possui uma noção um tanto quanto estreita das motivações ao restringi-las meramente ao auto-interesse, ou seja, à satisfação de desejos do agente, o que sacrifica a noção de razão moral racional que parece não ter espaço dentro da teoria. Assim, quando se afirma que há motivações morais capazes de conduzir os homens à justiça na teoria humeana, acaba-se adentrando em uma teoria do erro, como explicado em pormenores na seção 2.2.1 do capítulo anterior.

Do ponto de vista interno, portanto, agir moralmente seria como um peso para o agente a fim de que não satisfaça seus próprios interesses. Em uma filosofia desse tipo, as considerações morais se tornam remotas e não tem força suficiente para mostrar qual a razão para sermos uma pessoa justa. Ademais, nesse tipo de filosofia a moralidade carece de uma razão, pois o natural parece ser que os indivíduos sigam apenas o seu auto-interesse. Em teorias subjetivas de valores como a elaborada por Hume, na qual o indivíduo se compromete com a satisfação de seus desejos e interesses, a moralidade forma um domínio à parte como um

impedimento a tal satisfação, possibilitando que o problema do canalha surja sem que possa ser resolvido ou sequer dissolvido. Deste modo, o problema não está especificamente no canalha, mas no tipo de racionalidade concebida por Hume de servir às paixões, não havendo espaço para que as considerações do tipo morais atuem como razões.

Em suma, o problema do canalha sensato não se trata apenas de como seria possível persuadir, filosoficamente, tal indivíduo a ser uma pessoa moral, mas o de explicar por que ser alguém melhor moralmente - em vez de satisfazer o próprio interesse quando não há qualquer retaliação com relação às transgressões - seria a coisa mais racional a se fazer. Essa oposição ocorre entre dois tipos de teorias, a saber, as que partem do auto-interesse como única motivação racionalmente aproblemática, o que torna a motivação moral um problema filosófico, e aquelas que não criam essa dissidência entre a motivação moral e a prudencial. Portanto, como a resposta de Hume e os elementos de sua filosofia moral não conseguem lidar adequadamente com agentes racionais como o canalha, se faz necessário recorrer a outras teorias mais objetivas acerca dos valores.

Isso posto, será relevante analisar a teoria do filósofo antigo Platão, que de maneira competente leva o problema do canalha às últimas consequências, por meio de um experimento de pensamento proposto por Gláucon a Sócrates, com a alegoria do anel de Gíges. Assim, o problema de lidar com indivíduos que criam brechas do cumprimento da justiça para si quando não há como condená-los é uma discussão antiga. A preocupação com o problema surge na tentativa de mostrar a importância de ser justo e de oferecer motivações suficientes a fim de que a ação moral seja racionalmente justificada para o indivíduo. O problema é colocado nos termos corretos por Platão, na medida em que a discussão não se debruça sobre a probabilidade de que o canalha seja pego em suas violações, pois essa probabilidade é minada com o mito do anel. Nesse sentido, se for excluída, como propôs Gláucon, a possibilidade de que as violações da justiça realizadas por um indivíduo sejam detectadas, será que ainda haveria alguma motivação para esse indivíduo ser justo?

Para tanto, o presente capítulo discutirá a obra *A República* de Platão, especialmente o Livro II, a fim de compreender melhor a discussão proposta por Gláucon sobre o canalha sensato, por meio da figura do pastor Lídio. Será fulcral analisar a resposta de Sócrates ao desafio, na tentativa de mostrar como o problema do canalha sensato simplesmente não surge em uma teoria moral em que há um valor intrínseco nas ações tidas como justas.

Posteriormente à discussão clássica do problema e de como seria possível responder a tais indivíduos que se aproveitam das brechas ocasionais de justiça, será proveitoso analisar as

teorias morais elaboradas por Robert Nozick, em *Philosophical Explanations*, e Joseph Raz, principalmente em *Engaging Reasons* e no capítulo 12 de *The Morality of Freedom*, porque elas justamente resgatam alguns pressupostos éticos da filosofia clássica platônica. Nozick e Raz analisam os pressupostos do problema, buscando elaborar teorias que não separam a moralidade do domínio da prudência, ou seja, não entendem a busca pelo bem-estar como uma busca estritamente auto-interessada, na qual a moralidade se figura como um limitador. Assim, estabelecem teorias em que a busca pelo bem-estar do agente necessita da prática de ações tidas como morais, conseguindo, portanto, harmonizar princípios da moralidade e da prudência, tidos como conceitualmente conflitantes em teorias éticas subjetivistas (FAGGION, 2020).

3.1 UM ANTIGO PROBLEMA: PLATÃO

A fim de compreender de maneira mais concisa e abrangente o problema do canalha sensato do que o que fora proposto por Hume nas *Investigações*, a obra *A República* de Platão é capaz de oferecer uma interpretação ímpar ao problema⁹⁹. Para tanto, Gláucon coloca o mito do anel de Gíges na discussão a fim de desafiar argumentativamente Sócrates, com a tese de que a justiça seria capaz de motivar os indivíduos a serem justos apenas quando ela é capaz de atender ao próprio interesse do agente. Ou seja, que os indivíduos seguem a justiça apenas e tão somente tendo em vista as consequências contrárias a seus interesses ao não adequarem suas ações a ela.

Para compreender a contextualização da discussão mencionada, se faz fundamental recorrer, primeiramente, ao Livro I de *A República* de Platão. O diálogo acontece quando Sócrates se dirige até o Pireu, cidade vizinha de Atenas, com Gláucon a fim de realizar algumas preces aos deuses (R. 327a-328c). Antes de voltarem à Atenas são convidados para uma conversa amigável na casa de Polemarco. Ao chegarem ao seu destino, Céfalos, pai de Polemarco, também se encontra lá, o que permite uma conversa com seu amigo Sócrates sobre as vantagens de possuir uma vasta fortuna. No decorrer do diálogo, Céfalos explica que uma das grandes vantagens de se ter bens e posses materiais é a de não se dever nada a ninguém, o que possibilitaria não precisar temer o que quer que seja ao fim da vida (330d-331c). Sócrates, então, se depara com uma definição de justiça passível de ser extraída da fala de Céfalos, que

⁹⁹ Ainda que *A República* de Platão preceda as obras de Hume, o filósofo grego foi capaz de formular o problema do canalha sensato com uma maior precisão por destacar melhor o que realmente está em questão no desafio.

consistiria “em restituir aquilo que se tomou de alguém” (R. 331c). A partir daí passam a discutir em que consiste a justiça e as ações condizentes a essa virtude.

Destarte isso, a discussão se alonga até o Livro X na busca de definir o que seria propriamente a justiça por meio da argumentação socrática e seus instrumentos de retórica. Um dos interlocutores mais importantes no diálogo, o sofista Trasímaco, desafiou Sócrates a tentar definir a justiça sem recorrer às ideias de utilidade, vantagem, proveito ou conveniência¹⁰⁰ (R. 336d). Esse desafio impôs a condição de que Sócrates fundasse a justiça como um bem intrinsecamente valioso, definição essa que será explorada em pormenores posteriormente no presente capítulo.

Uma das definições importantes debatidas ainda no Livro I, que oferece base para a definição oferecida por Gláucon no Livro II, a ser discutida na presente seção, foi aquela oferecida por Trasímaco, segundo a qual a justiça consistiria na conveniência do mais forte¹⁰¹. Nesse sentido, o sofista tinha como objetivo explicar com sua argumentação que, na verdade, os injustos se beneficiam financeiramente mais do que as pessoas justas, tendo em vista que o justo, por possuir menos bens, acaba pagando maiores contribuições por não burlar as leis e não lucrar em negociações que poderiam ser vantajosas. Já o injusto, em contrapartida, sempre ganha algo a mais e não obtém tantos prejuízos financeiros, ficando acima do homem justo. Portanto, se analisado do ponto de vista material, ser injusto é mais benéfico do que ser um homem justo, e aqueles que criticam os desonestos não colocam a injustiça em prática por medo de sofrê-la, e não por medo de realizá-la (R. 343b-344c). A argumentação de Trasímaco acende a centelha da ideia de que, se possível, todos os indivíduos praticariam atos injustos para obter ganhos adicionais, mostrando que a justiça não seria um bem buscado em si mesmo, mas praticado com medo de sofrer o pior dos males que consiste em sofrer injustiças sem a possibilidade de retaliação.

Ao que se segue à discussão de Sócrates e Trasímaco no Livro I, há uma tentativa do sofista de argumentar, portanto, a favor da injustiça, definindo o injusto como alguém com

¹⁰⁰ Apesar da exigência de Trasímaco, ao definir a justiça como a conveniência do mais forte, o próprio sofista utilizou o próprio recurso que havia desafiado Sócrates a excluir de consideração. No entanto, é possível observar a tentativa do filósofo, ao longo de toda a obra, de definir a justiça recorrendo o mínimo possível a tais conceitos (R. 338c-339a). Assim, é notório a busca de Sócrates por uma ideia de justiça oposta à que foi formulada na modernidade por Hume - descrita nos dois primeiros capítulos da presente pesquisa -, devendo ela ter uma base objetiva e não subjetiva à ideia de utilidade ou conveniência como para o filósofo escocês.

¹⁰¹ Quando Trasímaco defende a posição segundo a qual a justiça seria a conveniência do mais forte, ele considera como sendo o mais forte em uma sociedade civil o governante pelo fato de deter o poder sob sua tutela. Assim, sendo o governante considerado como o mais forte, há a possibilidade de estabelecer leis de acordo com a sua própria vantagem e não em benefício de outrem. Nesse sentido, há uma defesa da justiça como conveniente àquele que a exerce.

sabedoria e virtude - ainda mais se fizer com que sua ação passe despercebida -, enquanto o justo seria apenas um ingênuo (R. 348c-d). Disposto a argumentar a favor da justiça, Sócrates defende a ideia de que a injustiça não é mais vantajosa ou valiosa do que a justiça, ainda que a pessoa possa praticá-la ocultamente (R. 345a-b), concluindo a discussão defendendo que os homens justos seriam sábios e virtuosos, enquanto os injustos seriam maldosos e ignorantes, por não serem capazes de agir em conjunto. Além disso, há uma importante introdução à tese de que somente os justos possuem uma vida melhor e são capazes de atingir a felicidade, pois a justiça, por ser uma virtude da alma, é capaz de dirigir bem a vida do indivíduo e de fazê-lo alcançar uma vida feliz. O homem injusto, por contraposição, tem uma vida resumida em infelicidade e desgraça por ter uma alma defeituosa e conduzir mal sua vida. Assim, Sócrates passa a discorrer ao longo do diálogo que não há vantagem alguma na vida injusta, pois por meio dela não é possível ser feliz¹⁰² (R. 350c; 352c-354a).

3.1.1 O Mito Do Anel De Giges

Quando Trasímaco se convence (ou desiste de argumentar enfaticamente) de que a prática de ações injustas não é mais vantajosa do que a prática de ações justas, Gláucon se incumbem de argumentar contra Sócrates - retomando os argumentos anteriores do diálogo com Trasímaco - que a vida injusta seria melhor do que a vida justa e que aqueles que praticam a justiça o fazem contra a vontade, como algo necessário, mas não como bom em si mesmo ou para o agente (R. 357a-d).

A posição de Gláucon de retomar a argumentação de Trasímaco não demonstra sua real crença, tendo em vista que seu objetivo era exaltar a vida injusta para que Sócrates pudesse defender a justiça e censurasse a injustiça, argumentando de modo contundente a favor dela como uma virtude valorosa em si mesma e que deve ser devidamente valorizada e louvada (R. 357d). Assim, Sócrates é incumbido de demonstrar a justiça como a mais bela das virtudes e como valiosa em si mesma, sendo um bem superior aos benefícios materiais provenientes da injustiça.

A fim de atingir o objetivo proposto no debate, Gláucon argumenta a favor da prática da injustiça alegando que enquanto sua prática é vantajosa, sofrê-la seria um mal. Apesar de

¹⁰² É importante elucidar que, para os filósofos da antiguidade grega, a felicidade não possui o significado sensualista que tem para os modernos, segundo o qual os conhecimentos derivam das sensações. Portanto, o conceito de felicidade já abarca em si mesmo a possibilidade de se reunir com a moralidade, sendo a busca pela felicidade trilhada pelo caminho moral.

sua prática ser benéfica para o agente, ser acometido por uma injustiça, sem poder se vingar, ocasiona um mal maior para a vítima do que os benefícios provenientes de sua prática (R. 359a). Nesse sentido, o maior dos bens, que seria praticar injustiças sem sofrer punições, não está disponível para todos, pois há consequências visíveis das práticas injustas tendo em vista a vulnerabilidade dos indivíduos que vivem em sociedade. Já o maior dos males, que seria sofrer prejuízos e danos ocasionados pelas injustiças dos demais, sem poder retaliar, pode acometer os homens.

Pelo fato do maior dos bens – praticar atos injustos e não receber retaliação – não poder ser acessado por ninguém sem a posse do anel de Gíges, e pelo fato de que todos estariam vulneráveis ao maior dos males – ser vítima de danos ocasionados por terceiros sem possibilidade de vingança -, os homens se restringem daquilo que mais queriam e que lhes era vantajoso para aceitarem uma posição intermediária, a justiça. Em suma, como o maior dos bens não pode ser acessado, as pessoas chegariam a um acordo para restringir essa busca, para evitar o maior dos males, originando, portanto, a justiça e a moralidade como convenções sociais (R. 359a-b). Por meio do raciocínio exposto, Gláucon tenta demonstrar que a justiça não é desejada naturalmente pelos homens por ser um bem. Visto isso, quando alguém pratica atos justos, isso não quer dizer que ele realmente deseja agir assim pela própria justiça, pois se pudesse optar, escolheria obter o maior dos benefícios sem ser acometido pelo maior dos males.

A fim de demonstrar sua ideia de que a justiça é praticada contra a própria vontade, tendo em vista que a injustiça é mais vantajosa, Gláucon sugere que, tanto ao homem justo quanto ao injusto, seja fornecida a possibilidade de realizar o que queiram sem consequências negativas. Somente assim seria possível analisar as escolhas de ambos e detectar aonde as paixões levam cada um deles. De antemão, Gláucon já garante que o justo praticaria os mesmos atos que os injustos, tendo em vista a característica ambiciosa da natureza humana, que é restringida pelas convenções da justiça (R. 359c).

Para tanto, Gláucon oferece um experimento de pensamento que permite uma reflexão mais precisa sobre a motivação que os indivíduos possuem ao agirem. O objetivo é que Sócrates refute uma versão mais refinada e sólida sobre o motivo pelo qual as pessoas perseguem a justiça. Diante de tais propósitos, Gláucon introduz na discussão o mito do anel de Gíges, pedindo que cada um pense no poder que foi concedido a Lídio na alegoria (359d).

Para compreender a defesa de Sócrates à justiça como um bem intrínseco, discorrer sobre o mito do anel de Gíges é imprescindível. Gláucon, então, narra que Lídio (Gíges) era um pastor que trabalhava para a casa do soberano da Lídia. No entanto, houve uma notável

tempestade seguida de um tremor que abriu uma fenda no local onde Lídio cuidava do rebanho. Ao descer para verificar o que havia na fenda, observou a presença de um cavalo de bronze oco e com algumas aberturas. Dentro dele, havia um cadáver com um anel de ouro na mão, que foi retirado por Lídio, que, então, seguiu sua rotina costumeira, dirigindo-se à reunião mensal com os outros pastores para comunicar ao rei sobre o rebanho. Com o anel que acabara de apanhar em mãos, fortuitamente girou o anel em direção à palma de sua mão e acabou tornando-se invisível aos demais, percebendo que falavam dele como se não estivesse mais em meio aos pastores. Ao perceber que ficara invisível, mexeu novamente o anel e voltou a ficar visível aos demais, podendo constatar o poder que o anel lhe concedia. Diante do poder de não ter sua ação detectada pelos demais, tornou-se senhor de si, seduzindo a rainha e matando o rei, tornando-se, portanto, o novo soberano detentor do poder de Lídia (R. 359d-360b).

Por meio da história do anel de Gíges, Gláucon argumenta que se existissem dois anéis, um destinado ao homem justo e o outro ao injusto, ninguém seguiria a justiça de modo inflexível, pois naturalmente o justo agiria como o injusto, se apossando de bens alheios, buscando tudo o que desejasse por ser possível se safar de retaliações. Portanto, ambos seriam levados ao mesmo caminho da satisfação do auto-interesse (R. 360c). Em tal experimento de pensamento, permite-se a Gíges que ele se torne um ser superior aos demais, escapando das circunstâncias da justiça (GAUTHIER, 1982, p. 25-26) e se assemelhando a um Deus entre os homens, mas com desejos humanos. O poder concedido a Gíges pode ser considerado como o melhor cenário possível para um indivíduo, tendo em vista a possibilidade de agir injustamente e manter sua reputação como um homem justo, sem receber quaisquer punições por seus atos.

Há, aqui, uma tentativa de provar que, em tese, ninguém é justo segundo a própria vontade, mas por ser constrangido à justiça, pois assim que surge uma possibilidade de cometer injustiças, os homens a cometem por ser mais vantajosa do ponto de vista individual. Se um indivíduo continuasse sendo justo mesmo diante da possibilidade de não o ser - e de sequer sofrer consequências por sua desonestidade -, os demais o considerariam como insensato individualmente, mas o elogiariam publicamente, temendo serem vítimas de uma injustiça (R. 360d).

Para reforçar sua tese, Gláucon oferece um argumento adicional para que se pense na felicidade do homem justo e do injusto. Nesse sentido, questiona, se ao injusto for oferecida a maior das injustiças que lhe aprouver sem ser punido juntamente com a possibilidade de manter a reputação de justo, e, em contrapartida, se do homem verdadeiramente justo for retirada a

aparência da justiça, recebendo fama de injusto, qual deles levaria uma vida mais feliz.¹⁰³ (R. 360e-361d). Se ambas as vidas forem comparadas a partir de uma ótica segundo a qual a busca pelo bem-estar individual se resume pela satisfação auto-interessada, o homem justo que aparenta ser injusto, sofreria todos os tipos de males e julgamentos, enquanto o injusto, que aparenta ser justo, iria lucrar e se beneficiar com seus atos desonestos por não se incomodar em praticá-los e ser afortunado de bens materiais e posses (361e-361c).

Em suma, a questão de Gláucon poderia ser resumida em quem somos nós quando ninguém está vendo, a saber: seríamos a pessoa justa ou a injusta? Para ele, seríamos todos injustos, pois não há ninguém que siga os princípios da justiça de maneira inflexível, a ponto de nunca cometer voluntariamente um ato injusto, se puder se safar das consequências, por estar acima da possibilidade de receber qualquer tipo de punição. E, por isso, ninguém teria motivos para concordar intimamente com qualquer restrição à própria liberdade de fazer o que desejasse, se a justiça fosse fundada como convenção em vista do auto-interesse (GAUTHIER, 1982, p. 26).

Nesse sentido, Gláucon conduz à reflexão de se o pastor Lídio (ou qualquer indivíduo que estivesse em seu lugar) estaria errado ao considerar a justiça como uma disposição intermediária - entre realizar aquilo que se deseja sem medo de retaliação e sofrer danos ocasionados por injustiças – que é aceita pelas pessoas por conta de suas fraquezas, mas que o poder concedido pelo anel da invisibilidade lhe permite esquivar. O que parece é que a justiça seria uma segunda melhor disposição porque nenhum ideal melhor individualmente é possível. Portanto, pergunta-se: Lídio estaria errado ao se colocar fora, tanto dos limites da justiça quanto das limitações humanas? (GAUTHIER, 1982, p. 26-27).

Trasímaco e Gláucon não são os únicos que argumentam sobre a superioridade proporcionada pelos benefícios da injustiça em detrimento das ações justas, pois Adimanto¹⁰⁴ também se põe a discutir, juntamente com seu irmão Gláucon, sobre as vantagens advindas das ações desonestas. Assim, reforçando sobre a conveniência da aparência da justiça, Adimanto tenta mostrar que ninguém é justo de maneira voluntária, pois a justiça é seguida por covardia ou fraqueza, de modo que aqueles que não se beneficiam injustamente, condenam a injustiça

¹⁰³ Tanto pelo mito do anel de Gíges quanto em outras passagens da obra, é notório que Platão reconhece a diferença importante entre ser verdadeiramente justo e apenas aparentar ser justo. Assim, o desafio de Gláucon sugere que Sócrates refute a ideia de que é mais benéfico aparentar ser justo do que realmente ser honesto (R. 334c).

¹⁰⁴ Apesar do objetivo da presente pesquisa não ser o de abordar sobre a biografia do filósofo grego Platão, seus irmãos, a saber, Adimando e Gláucon, estão presentes em toda a obra de *A República* dialogando com Sócrates à procura de uma definição conceitual de justiça e de sua importância.

por não conseguirem cometê-la. Consequentemente, se essa pessoa justa que se vê incapaz de cometer injustiças - seja por fraqueza ou por covardia -, tivesse a oportunidade de ouro como a de Gíges, seria a primeira a realizar todas as ações desonestas que lhe aproovessem. As pessoas, portanto, censuram a injustiça e louvam a justiça sob a perspectiva de suas reputações, das honrarias e presentes derivados dela, e não voluntariamente, mostrando o caráter de conveniência da justiça. Se regulássemos nossas ações segundo os ditames da justiça voluntariamente, por desejarmos ter a posse do maior dos bens em nossa alma, seria desnecessário se resguardar da injustiça alheia, pois “cada um seria o melhor guardião de si mesmo” (R. 367a) por medo de que sua alma seja habitada pelo maior mal que existe ao praticar atos injustos (R. 366c-367a).

Gláucon e Adimanto, assim como fez Hume posteriormente, encaram a busca da satisfação do interesse próprio como uma prática natural aos homens, e a justiça como meramente uma convenção restritiva, que fomenta o auto-interesse, dada a condição humana. Em cenários como esse, a figura do canalha sensato não apenas surge, como gera um problema que não seria passível de ser solucionado tendo em vista a impossibilidade de oferecermos razões suficientes para mostrarmos a ação justa como mais racional do que a injusta. Diante disso, ambos os interlocutores demonstram uma preocupação de que Sócrates busque uma nova definição de justiça, capaz de lhe propiciar um valor intrínseco, sem recorrer ao auto-interesse. Portanto, exigem que Sócrates ofereça uma defesa da virtude da justiça, justificando sua busca por si mesma, demonstrando por qual motivo e pelos efeitos produzidos ao possuidor que ela possa ser considerada como um bem. Caso Sócrates não consiga argumentar a favor das ações honestas, ele estaria apenas exaltando a aparência da justiça (R. 367b-e).

3.1.2 A Defesa De Sócrates À Vida Justa

A defesa de Sócrates à vida justa, a fim de responder ao desafio imposto por Gláucon no Livro II de *A República* por meio do mito do anel, é baseada, em grande medida, na ideia da tripartição da alma¹⁰⁵. No entanto, antes de discutir propriamente o tema, abordando como é a vida de um homem justo, quais os efeitos da justiça para as pessoas que a seguem

¹⁰⁵ A partir do Livro III, portanto, passa-se a investigar a justiça não apenas no âmbito individual (o que levaria a um estreito campo individualista e que fundamentaria a justiça com base em interesses egoístas), mas em uma escala mais ampla como a de uma cidade. Isso, porque não somos autossuficientes, mas temos inúmeras necessidades, sendo necessária uma assistência mútua entre os homens que possibilite uma vida melhor (R. 369a-c). Em suma, passa-se a investigar a cidade ao longo da obra para que seja possível entender de onde surge nela, a justiça e a injustiça, tanto para a cidade, como para o indivíduo, como um espelho (R. 373a).

veementemente e de defender a importância de agir justamente, Sócrates investiga a cidade justa. Isso, tendo em vista que a cidade deve ser muito bem preparada e educada para que se estabeleçam boas bases aos cidadãos, a fim de que tenham uma boa alma, possibilitando uma unidade que não sucumba aos desejos, prazeres ou temores (R. 430a-d). Nesse sentido, se a cidade for bem fundada será totalmente boa, ou seja, sábia, corajosa, temperante e justa, o que refletirá na alma dos cidadãos possibilitando que sejam felizes (R. 427d-428b)¹⁰⁶.

O homem justo, portanto, será semelhante à cidade justa em virtudes. Sabendo disso, para que uma cidade seja instituída como justa, devem existir nela três espécies de naturezas ou virtudes, sendo elas: 1. Temperante; 2. Corajosa; e 3. Sábia¹⁰⁷. O indivíduo, portanto, deve possuir em sua alma essas três mesmas naturezas (R. 435a-c). A tríade da alma, defendida em *A República*, tem cada parte constituída por um prazer e desejo que lhe é próprio. Deste modo, há a parte denominada de concupiscente por conta da violência dos desejos pela comida, bebida, amor e ao que a isso acompanha e que busca a satisfação dos desejos ligados ao dinheiro. Já a segunda parte da alma seria a irascível, que possui uma tendência para dominar, para a fama e para a vitória, sendo amiga das honrarias por ser ambiciosa. Por fim, a terceira parte da alma é a racional, pela qual aprendemos, tendendo para o conhecimento da verdade, sendo aquela que menos se importa com as riquezas ou com a fama. Em cada um dos indivíduos, uma dessas partes é aquela que domina grande parte de sua alma¹⁰⁸. Por isso, aquele que tem sua alma dominada pela parte concupiscente é a pessoa interesseira¹⁰⁹, os que são dominados pela parte irascível da alma são os ambiciosos e o indivíduo que sua alma é mandada pela parte racional é chamado de filósofo (R. 580d-581c).

¹⁰⁶ Apesar de a resposta socrática perpassar por toda a construção hipotética acerca de uma sociedade perfeita e justa, o objetivo da presente pesquisa não é o de aprofundar sobre a política platônica ainda que elas estejam interligadas. Assim, a cidade justa ideal é mencionada brevemente em alguns momentos estratégicos apenas para que se compreenda o reflexo dela no indivíduo justo. O propósito de mencionar a cidade ideal é o de auxiliar a compreensão de como a pessoa justa é capaz de atingir a felicidade e o injusto não.

¹⁰⁷ Cada indivíduo, portanto, deverá possuir as três virtudes em cada uma de suas partes da alma. Porém, uma dessas partes pode exercer um maior domínio sobre as demais, o que resulta na função a ser desempenhada socialmente por cada indivíduo a partir da própria constituição de sua alma. Assim, a justiça na cidade é constituída pela ideia de que cada um execute a tarefa que lhe é própria, ou seja, a tarefa que lhe é designada segundo a dinâmica de sua própria alma.

¹⁰⁸ Os homens possuem, em sua alma, um elemento que impele, ou seja, o desejo, e um elemento que impede, que seria a razão. O elemento pelo qual se raciocina é chamado de elemento racional da alma, enquanto que aquele pelo qual se ama, sente fome, sede e residem outros desejos, são conhecidos como o elemento irracional e da concupiscência. Tal característica da alma humana é capaz de demonstrar o conflito entre a razão e o desejo, pois quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, há um poder motivacional para que siga sua racionalidade quando se irrita e se encoleriza, se forçando a seguir aquilo que sua razão lhe dita (R. 439c-440b).

¹⁰⁹ Nesse sentido, o canalha sensato - ou o homem injusto que usa os adereços da justiça para obter reputação - deixa que sua alma seja dominada pela parte concupiscente presente nela que só se satisfaz mediante a busca de desejos materiais e do auto-interesse. Por isso, ele é considerado um indivíduo interesseiro, pois possui um impulso violento em satisfazer principalmente a espécie de desejos relativa ao dinheiro.

Quando a alma, diante de suas três partes, é devidamente instruída, o elemento concupiscível será dominado (que é a maior parte da alma e conseqüentemente a mais insaciável de riquezas) e deverá ser vigiado para que não se torne forte e grande ao se encher de prazeres físicos e materiais. Portanto, cabe à razão governar e instruir as demais partes da alma humana, pois ela seria a mais sábia para velar a alma como um todo por harmonizar cada uma de suas partes (R. 441e-442b; 442a-d). Essa harmonia das três partes da alma, quando não se deixa ser dominada pela maior delas – aquela que se enche de prazeres físicos e materiais -, é resultado de uma boa educação que valoriza e ensina o valor da temperança. Deste modo, é a virtude da temperança que auxilia na boa ordenação e domínio de certos prazeres e desejos, levando o indivíduo a ser senhor de si¹¹⁰. Se a teoria de Platão for tomada como verdade, o canalha sensato (ou Gíges) é considerado como um indivíduo que é dominado pela pior parte de sua alma e não desenvolveu a temperança como uma virtude a fim de harmonizar a totalidade dela, por buscar, sempre que possível, a satisfação de seus desejos por bens materiais, se tornando uma pessoa pior tendo em vista sua incessante ganância e interesse¹¹¹ (R. 430d-431d).

Visto isso, a pessoa que possui temperança é aquela capaz de despertar seu raciocínio, utilizando-se de bons pensamentos e especulações para deixar o desejo de lado, amansando suas partes irascível e concupiscente e colocando em movimento a parte racional da alma onde reside a reflexão (R. 571d-572b). A faculdade do pensar é considerada como a capacidade de caráter mais divino, porém ela pode ser utilizada de maneira útil ou inútil, vantajosa ou prejudicial, de acordo com o papel que lhe designaram para exercer. O canalha sensato, em tal definição, utiliza sua faculdade do pensar de maneira prejudicial por apenas favorecer seus desejos e não o bem-estar de sua alma, sendo a busca pela verdade e uma boa educação os fatores fundamentais para que esse indivíduo se liberte dessa escravidão de si (R. 518e-519b). Portanto, virtudes como a temperança, generosidade e grandeza da alma são qualidades

¹¹⁰ Ser senhor de si é quando a melhor parte da alma domina a pior parte dela, sendo uma pessoa livre que não serve aos seus desejos. Aqueles que se deixam dominar pela sua pior parte e buscam apenas satisfazer desejos interessados como o canalha ou Gíges tornam-se piores por serem escravos de seus próprios desejos, servindo a eles sempre que possível.

¹¹¹ Hume enfatiza em suas obras o papel da educação para que os agentes internalizem os princípios morais a serem praticados em sociedade. No entanto, não há como defender enfaticamente que aqueles que receberam uma educação moral foram beneficiados, pois enquanto os justos foram condicionados à moralidade, o canalha se torna o maior beneficiado por não ter sido educado, podendo utilizar sua racionalidade de modo a prover materialmente suas paixões e interesses por meio de injustiças ocultas. Em contrapartida, em Platão esse cenário é modificado por considerar que o indivíduo que foi educado desenvolve uma alma boa e ordenada, se sobressaindo com relação a aqueles que não tiveram uma boa educação para garantir uma ordenação de si mesmo. Assim, o agente justo, por possuir uma alma boa e saudável, é superior em valor e capaz de alcançar a felicidade, diferentemente do homem injusto que possui uma alma doente e desordenada.

cultivadas por aqueles que possuem boas disposições em suas almas, sendo consideradas pelos que as contemplam como belas e desejáveis¹¹² (R. 402d).

O conceito de auto-interesse abordado no parágrafo anterior é o desejo da parte mais baixa da alma, e na medida que o indivíduo age moralmente, seu auto-interesse é sacrificado. No entanto, para Platão, a felicidade não é um produto da satisfação auto-interessada, pois para que se atinja o bem-estar é fundamental que a alma do agente seja harmônica, o que culmina com as ações morais. Assim, quando o indivíduo, ao agir justamente, favorece o seu próprio bem-estar, cultivando boas disposições que demonstram a saúde de sua alma, torna-se capaz de atingir a felicidade que é o maior dos bens que alguém poderia alcançar. O bem-estar não é promovido, portanto, quando se busca a satisfação de desejos biológicos e interesses, pois projetos que promovem o bem-estar podem incluir o auto sacrifício por parte do agente. Por meio dessa distinção entre a satisfação dos desejos e do bem-estar implícita na teoria platônica há a possibilidade de conciliar o conceito de bem-estar com o de moralidade, no qual a busca pela melhor vida, ou seja, pelo próprio bem-estar implica necessariamente em uma busca moral. Visto isso, o canalha é alguém que simplesmente não contribui com o seu próprio bem-estar por fugir da busca moral ao praticar atos injustos.

Os bons costumes levam à posse das virtudes, que contribuem com a saúde, beleza e bem-estar da alma. Aqueles que não buscam praticar atos virtuosos e nem são educados a tal, caem no extremo oposto, a saber, nos vícios que corrompem a alma (R. 445a; 491c). A justiça, na obra platônica, é possuir autodomínio, organização e harmonia na reunião das três partes da alma, formando uma perfeita unidade temperante. Já a injustiça, em contrapartida, é a sedição dos elementos da alma, ou seja, a ingerência das partes, mostrando-se doentia para a alma por resultar na covardia, libertinagem, ignorância, injustiça e em toda a maldade (R. 443d-444b). Portanto, o homem injusto é apenas um ser escravo de seus próprios desejos, sendo considerado como o pior tipo de homem e o mais desgraçado, pois por mais que possa ter sob sua posse todo o tipo de riqueza derivada de sua injustiça, lhe falta a maior das riquezas de quem é verdadeiramente feliz – e que somente o homem justo é capaz de alcançar -, que consiste em abundar uma vida boa e sensata (R. 521a; 544a).

No entanto, se fosse questionado ao homem interesseiro (que tem uma alma em que a parte concupiscente domina as demais) qual vida seria mais agradável, ele responderia

¹¹² Essa consideração acerca das virtudes e qualidades da alma precisa ser a valoração correta. Nesse sentido, Platão defende uma objetividade dos valores, não abrindo espaço para que cada indivíduo tenha uma consideração diferente sobre quais valores devem ser perseguidos.

claramente que seria aquela pela qual se obtém lucro, tendo em vista que os demais prazeres como a honra ou a sabedoria não valem nada, pois deles não há como se extrair dinheiro ou bens materiais. Já o indivíduo temperante (que possui uma alma harmoniosa por meio da atividade racional, dominando as partes instintivas do desejo¹¹³), obtém prazer pelo aprendizado e pelo conhecimento, atividade essa que o interesseiro não consegue apreciar. Mas, ao se questionar qual deles possui a vida mais agradável, Sócrates defende que é a do indivíduo temperante ou de alma predominantemente racional¹¹⁴ por conseguir saborear o prazer proveniente da contemplação da verdade e do Ser, sendo, portanto, capaz de julgar melhor do que os demais indivíduos ao unir experiência e reflexão e de deter instrumentos para julgar (R. 581d-583a).

Os homens guiados por uma alma do tipo concupiscente não possuem experiência do que seria verdadeiramente melhor ou pior por estarem em um estado intermediário e não conseguem perceber que o verdadeiro prazer advém do raciocínio (R. 584e-585a). Isso, porque as coisas relativas ao cuidado com a alma participam mais da verdade e usufruem o verdadeiro prazer. Já as coisas relativas ao cuidado com o corpo participam de coisas menos reais por se encherem com algo menos verdadeiro¹¹⁵, satisfazendo um prazer menos puro. Assim, os que não possuem experiência da sabedoria e da virtude – virtudes que cuidam da alma -, vivendo em festas e satisfazendo os prazeres do corpo, não passam do estado intermediário em não se elevarem ou provarem do prazer sólido, satisfazendo exclusivamente seus apetites insaciáveis e tendo prazeres misturados com sofrimentos. Quando a alma não é harmonizada pela parte racional, sendo dominada pelas demais, o indivíduo irá buscar incessantemente prazeres que não são verdadeiros. A alma, portanto, é justa quando obedece à parte racional, cumprindo suas funções e colhendo os prazeres que lhes são próprios de cada

¹¹³ Como mencionado de modo breve anteriormente, esse indivíduo que possui uma alma em harmonia, controlando a parte concupiscente e irascível por meio da parte racional da alma, é denominado como filósofo.

¹¹⁴ Sócrates, para deixar ainda mais explícito sobre a importância da harmonia na alma humana, enfatiza que a alma racional vem em primeiro lugar, seguida da alma do ambicioso, e por último a do interesseiro. Isso, porque o prazer do sábio é o mais verdadeiro, enquanto que o dos demais não é verdadeiro nem puro, mas apenas um prazer sombreado, promulgando o prazer dos justos como superior ao prazer dos homens injustos (R. 582a-b).

¹¹⁵ Para compreender o conceito de “verdade” em Platão é pressuposta toda uma teoria de valores enquanto realidades e da capacidade que os homens possuem em acessá-la propriamente. Nesse sentido, o filósofo defende a ideia segundo a qual a forma de tudo aquilo que é real e verdadeiro encontra-se no mundo inteligível. Essa doutrina realista de Platão também surge na defesa dos valores como universais e objetivos. Em suma, para o referido filósofo, os valores não são subjetivos como aquilo que o indivíduo considera valioso para si, não dependendo em nada da vontade ou preferência de cada um particularmente. Assim, os valores possuem um caráter de universalidade, existindo por si mesmos independente das preferências dos agentes.

Ainda que muitos teóricos recusem esse realismo platônico, alguns filósofos contemporaneamente recuperaram tal abordagem sem recorrer à teoria das ideias, utilizando alguns pressupostos acerca da objetividade dos valores. Tais pensadores contemporâneos serão abordados posteriormente no presente capítulo.

parte de modo harmônico (R. 585c-587a). Em suma, o homem que possui uma alma racional se aproxima da justiça e supera o prazer obtido pelos homens injustos (R. 588a).

Além do argumento exposto acerca da natureza da alma de cada indivíduo - sendo o justo aquele que harmoniza as partes de sua alma por meio da parte racional e o injusto aquele que se deixa dominar pela parte concupiscente ou irascível, buscando a satisfação incessante de desejos físicos e materiais que são considerados inferiores com relação aos bens provenientes da razão -, Sócrates oferece outro argumento a favor dos justos. A partir do final do Livro IX e no Livro X, a discussão enfoca novamente no problema exposto por Gláucon no Livro II por meio do mito do anel de Gíges, ao defender que a justiça parece ser útil aos indivíduos injustos que mantêm a aparência da justiça (R. 588b-c). Assim, passa-se a condenar aqueles que acreditam na utilidade e benefício da injustiça ao compará-los com a figura de uma criatura polimórfica que, por não ser devidamente contida, acaba devorando a si mesma. No entanto, os indivíduos que acreditam que é útil ser justo é como se afirmassem automaticamente a importância de ter domínio máximo sobre o seu todo e em cuidar da criatura policéfala que existe dentro de si, impedindo que ela cresça e domine as espécies domésticas que lhe habitam. Portanto, quem elogia a justiça fala a verdade, mas quem enaltece a injustiça está mentindo¹¹⁶ (R. 588d-589c).

Agir de maneira honesta é como submeter a parte mais animalesca da própria natureza à parte mais divina do homem, enquanto que a ação desonesta escraviza a melhor parte que cada um possui para a parte mais selvagem e impetuosa. Quando alguém age como o canalha sensato (ou Gíges), na verdade está apenas subjugando sua melhor parte à mais perversa delas, não conseguindo sequer comandar os monstros que habitam dentro de si por acalotá-los sempre que age em favor de seus interesses (R. 589c- 590c). Em suma, a questão norte do mito do anel, que consiste na dúvida se seria realmente vantajoso cometer injustiças e obter lucros adicionais, pode ser sintetizada pela ideia de que injustiças nunca são vantajosas independente dos bens que se adquiram por meio delas. Não é útil que uma injustiça passe despercebida e escape do castigo, pois assim, o criminoso oculto se tornará uma pessoa pior, mas se for pego e devidamente castigado, sua parte mais vil será domada e apaziguada, libertando a melhor parte da alma e a reconduzindo para sua perfeição pela posse da temperança e da justiça

¹¹⁶ Nesse sentido, o canalha sensato (ou Gíges) enaltece a injustiça por estar em um estado intermediário, não conseguindo compreender o prazer verdadeiro e sólido proveniente da justiça e do cultivo de virtudes. Por isso, possui uma alma que não é harmoniosa e que predomina a parte concupiscente pela busca de seus desejos. Quando tal indivíduo enaltece suas ações injustas, ele não passaria, portanto, de mentiroso por apreciar a injustiça em detrimento da justiça.

juntamente com a reflexão. Somente por meio das ações justas praticadas pela alma racional, que cultiva a temperança, que a alma atinge um valor acima do corpo, além de adquirir força, beleza e saúde. Em suma, não há motivos para que alguém queira ser pior, pois os que possuem entendimento não concentrarão suas forças para serem canalhas, honrando a razão presente em sua alma (R. 591a-c). Ademais, independente do êxito ou do fracasso dos filósofos em seus esforços de persuadir tais indivíduos a serem melhores, o ponto de Platão é que eles possuem uma vida pior por agirem de modo licencioso – por mais que não consigam ver a verdade e que não percebam que possuem uma alma doente e menos valiosa¹¹⁷.

Aquilo que é mal, como a injustiça, a intemperança, covardia e a ignorância, corrompe e destrói a alma, tornando-a má. Nesse sentido, Sócrates compara a injustiça como uma doença, pois da mesma maneira que os males do corpo são as doenças que os destroem, assim também é a injustiça para a alma, pois por sua própria má qualidade, é capaz de corrompê-la¹¹⁸. De maneira oposta, tudo aquilo que é bom preserva a alma, considerando a justiça, portanto, capaz de enaltecer a alma e realizar todas as suas potencialidades (R. 608e-609c). Portanto, a justiça é, em si mesma, considerada boa para a alma ainda que se tenha o poder concedido pelo anel de Gíges, pois ela proporciona vantagens e recompensas à alma tanto pelos homens quanto pelos deuses, quer se esteja vivo ou até depois da morte (R. 612b).

Ainda que se argumentasse sobre a possibilidade de que o homem injusto supere os bens materiais dos justos, não sendo acometido pela miséria ou quaisquer males do corpo, tais situações apenas beneficiariam, ainda mais, o homem justo que se mantém sob as rédeas da justiça independente das circunstâncias (R. 612d-613b). Isso, uma vez que os homens justos terão uma boa reputação tanto com relação aos seus semelhantes quanto com os deuses, recebendo os prêmios, recompensas e dádivas dos deuses e dos homens, além dos bens que a própria justiça provê. Os inúmeros benefícios obtidos pelo homem justo através de sua retidão de caráter são sucintos com relação aos que receberá depois da morte, tendo em vista que cada um receberá as recompensas ou punições de acordo com a proporção da grandeza de sua alma. Ou seja, cada um receberá aquilo que lhe é devido (R. 614a-b).

Com base na natureza da alma, a vida pior é aquela que leva a alma para a injustiça, assim como a melhor vida é aquela que conduz a alma à justiça, sendo a honestidade a melhor das escolhas possíveis. Por isso, é fundamental saber escolher de modo prudente qual a melhor

¹¹⁷ Por centrar sua teoria em valores subjetivos, Hume não consegue demonstrar, como abordado no capítulo 2, que o canalha possui uma vida inferior.

¹¹⁸ Sócrates argumenta que a injustiça adoece a alma, mas não a aniquila tendo em vista a característica de imortalidade dela (R. 609d; 611a).

vida, evitando os excessos, conduzindo-se com inteligência e de maneira honesta para que se tenha uma vida apetecível e seja possível atingir a felicidade (R. 618e-619c). Enquanto o homem honesto alcança a maior felicidade possível, o injusto vive em desgraça.

Sócrates conclui, com Gláucon, que a alma é imortal e ainda que possa suportar todos os bens e males, é fulcral seguir o caminho para o alto ao praticar a justiça com sabedoria em todas as ações a fim de que sejamos valorosos conosco. Ao agirmos segundo a justiça, receberemos todos os prêmios provenientes da retidão de caráter, alcançando, por fim, a felicidade (R. 621c-d). Portanto, o canalha seria incapaz de alcançar a felicidade como o homem justo o faz, tendo em vista as disposições selvagens presentes em sua alma que não foram amansadas pelo elemento racional, nem pelas virtudes ou sequer pela boa educação.

3.2 O RESGATE AOS PRINCÍPIOS CLÁSSICOS

A defesa de Platão na obra *A República* por uma vida moralmente justa tem sua base na alma de cada indivíduo. Nesse sentido, apresenta uma abordagem da moralidade como um bem intrínseco à alma e que deve ser buscado e praticado por todos aqueles que cultivam boas disposições. Nesse sentido, a argumentação de Sócrates na obra objetiva mostrar que ações justas devem ser praticadas por serem boas por si mesmas e não materialmente pelos benefícios provenientes dela. Assim, a relação entre a moralidade e o interesse próprio forma um campo diferente da teoria humeana, pois enquanto Hume defende que a moralidade é fundada no interesse próprio - que seria o único princípio capaz de fundamentar e motivar as ações tidas como justas -, em Platão o interesse próprio não apenas seria incapaz de fundamentar a moralidade, como ações morais podem envolver até o sacrifício de ações auto-interessadas. Nesse sentido, tem-se, em Platão, a definição de auto-interesse como o desejo da parte considerada a mais inferior da alma, que é sacrificado pelas ações morais quando realizadas pelo agente. No entanto, a felicidade não é definida enquanto satisfação do interesse próprio do agente, pois para que se atinja bem-estar é fundamental uma harmonia entre as partes da alma, na qual a parte racional, considerada superior, ordena as demais. Com isso, o bem-estar não apenas não é sacrificado pelas ações morais como sua realização é fundamental para que se tenha uma boa vida.

Em suma, o filósofo grego antigo defende uma teoria segundo a qual os interesses egoístas não são capazes de proporcionar uma boa vida, pois quando os indivíduos sucumbem aos desejos, tornam-se piores e vivem, conseqüentemente, vidas deploráveis por deixarem que

seus instintos mais animais guiam suas ações. Portanto, há a defesa incisiva de que, independente das consequências externas das ações, o agente deve sempre seguir os preceitos da justiça mesmo que pudesse se beneficiar materialmente de toda a injustiça que conseguisse praticar sem que sofresse qualquer consequência por isso. Assim, a vida justa deve ser buscada e preferida por todo agente racional capaz de perceber seu valor e superioridade, conduzindo-o à melhor vida, e conseqüentemente, à maior felicidade possível.

A defesa de Sócrates à vida justa – suscitada pelos questionamentos de Trasímaco e Gláucon nos Livros I e II – foi objeto de estudos e críticas por inúmeros autores de diferentes correntes éticas, e dada sua contribuição para os estudos sobre a moralidade, será fundamental abordar sobre dois dos filósofos que resgataram os princípios suscitados por Platão ao favorecer a importância das ações honestas em detrimento das práticas desonestas, independente de suas consequências externas, pelo fato da justiça se tratar de um bem intrínseco¹¹⁹. Nesse sentido, o presente subcapítulo será destinado a discorrer sobre a concepção de moralidade em Robert Nozick na obra *Philosophical Explanations* e Joseph Raz em *The Morality of Freedom*, ao qual por meio da análise dos pressupostos morais, resgatam o valor objetivo da moralidade em suas teorias ao se inspirarem na filosofia platônica, e especialmente, no desafio imposto por Gláucon a Sócrates no Livro II de *A República*. A análise de ambas as teorias será fulcral para que seja possível compreender que problemas como o do canalha sensato aparecem em filosofias que fundamentam a moralidade em valores subjetivos e que a solução possível para o problema seria dissolvê-lo por meio de pressupostos morais alicerçados em valores morais objetivos.

3.2.1 Robert Nozick

A filosofia moral de Nozick encontra-se em grande medida em sua obra *Philosophical Explanations* apesar de menções acerca das discussões e enunciados éticos em outras obras predominantemente políticas. Nesse sentido, expõe sua teoria ética no capítulo 5, intitulado “fundamentos da ética”, no qual se dedica a investigar as bases da ética para compreender a existência de uma ética objetiva¹²⁰. Assim, propõe-se também a discorrer sobre o valor dos

¹¹⁹ Ainda que a posição platônica seja marcada por um forte realismo (ao defender a existência das ideias por si mesmas como universais) e intelectualismo (por designar à racionalidade a gerência da vida do indivíduo na busca pela felicidade, mantendo as partes mais baixas da alma a serviço da razão), tais doutrinas são comumente rejeitadas pelos filósofos contemporaneamente (FAGGION, 2020).

¹²⁰ Nozick pretende demonstrar que aqueles que defendem as teorias filosóficas subjetivistas sobre a ética - ao sustentarem que as afirmações éticas seriam expressões de emoções ou de preferências que não possuem conteúdo objetivo verdadeiro independentemente de tais características - estão errados. Para tanto, propõe-se a defender a existência dos valores objetivos (PE, p. 400).

indivíduos, expressando como o valor de alguém pode originar certas condições e restrições morais, o que explicaria, também, por que seria melhor se comportar moralmente com os demais (PE, p. 400-401).

Para tanto, é em Platão e na tradição clássica da filosofia grega que Nozick irá se inspirar a fim de harmonizar as reivindicações morais e o interesse próprio que são apresentadas como conflitantes nas teorias subjetivas na medida em que a moralidade é considerada como uma restrição ao auto-interesse do agente, mostrando um conflito recorrente entre os princípios. Para o filósofo norte-americano, a ética é harmonizada quando o impulso para a moralidade é tão intenso quanto a atração¹²¹ moral, ou seja, quando o valor de um indivíduo o leva a se comportar em relação ao que é exigido pelo valor¹²² do outro. A teoria ética nozickiana é centrada na ideia de que o valor fixa o comportamento que o agente deve praticar, se manifestando como sendo um impulso ou uma atração moral (PE, 401).

Em suma, o impulso ou “empurrão” moral pode ser considerado como o real motivo para que se aja moralmente, conceito esse utilizado para mostrar como os indivíduos são melhores quando agem segundo a moralidade. Assim, a fim de explicar a base ética que impulsiona os indivíduos a agirem moralmente, Nozick utiliza o conceito de valor e de unidade orgânica, refutando a ideia de que cada um busca apenas satisfazer o seu auto-interesse pela satisfação de desejos e prazeres.

Tendo em vista a relevância de se compreender o impulso ético, Nozick propõe uma discussão sobre a ética partindo da tradição grega, por ser a fonte da preocupação com o impulso moral, ou seja, com a busca pela motivação verdadeira acerca do agir moral. Para tanto, resgata o desafio que Gláucon propõe a Sócrates no Livro II de *A República*¹²³, pois ao centrar a ética no impulso moral, Platão estabelece o comportamento ético como uma consequência de se viver a melhor vida e de ser feliz, ou seja, que a ação moral é como uma consequência da busca do agente pelo seu próprio bem-estar. Somente assim seria possível demonstrar que há algo nos homens que os levam a agir moralmente e que ser moral não é um sacrifício. Isto é, que agir segundo a moralidade não seria uma privação da busca pelo próprio bem-estar, pois a definição

¹²¹ A atração ou “puxão” moral pode ser definido, brevemente, como aquilo que nos é exigido eticamente, ou seja, o comportamento que nos é requerido ou restringido por conta da existência de outros agentes morais (PE, 451).

¹²² O conceito de valor em Nozick será desenvolvido ao longo da presente seção a fim de uma melhor compreensão acerca da harmonia ética.

¹²³ O desafio de Gláucon foi abordado anteriormente no presente capítulo por meio do mito do anel de Gíges, alegoria essa utilizada por Gláucon a fim de discutir de maneira mais ampla acerca do impulso ético, ou seja, do por que agir moralmente.

de bem estar não é limitada à ideia da satisfação de desejos ou da busca auto-interessada, havendo algo realmente valioso para os agentes morais (PE, p. 402-403).

Nozick enfatiza que o desafio de Gláucon se refere à busca pela definição de por que ser moral é melhor para o agente independentemente das consequências externas da ação¹²⁴, no intuito de que Sócrates demonstrasse que o homem verdadeiramente moral estaria melhor do que o imoral. Assim, a alegoria do anel de Gíges é um recurso relevante para se pensar a ética, pois na deliberação entre ser ou não moral, há inúmeras possibilidades derivadas dessa mistura, resultando em diferentes vidas. Por ser uma imensa tarefa examinar individualmente as possibilidades de cada um, o desafio de Gláucon é fundamental para que se discuta a ética de modo geral e em termos máximos, ainda que seja uma alternativa impossível de ser praticada na realidade (PE, 403-405).

Diante disso, Sócrates argumenta, ao longo da obra *A República*, que o agir moral é do interesse racional de cada indivíduo, pois é na busca pelo seu próprio interesse racional que se estaria comportando moralmente. Assim, somente a ação moral seria capaz de servir satisfatoriamente ao interesse próprio racional e conduzir à felicidade. Por conseguinte, Platão, em sua teoria ética, busca harmonizar a moralidade e a prudência que parecem ser tão divergentes na prática, defendendo a ideia de que é melhor para si mesmo e para a própria alma ser a pessoa moral, considerado o melhor tipo de pessoa possível. Essa teoria platônica com bases objetivas é julgada por Nozick como correta na medida em que pretende harmonizar a busca por uma boa vida por meio da prática de ações tidas como morais, ou seja, ao defender que o bem-estar só pode ser perseguido e alcançado por meio de ações tidas como morais. Nesse sentido, há uma forte tentativa em argumentar que há um comprometimento em ser moral, pois a prática da agência imoral seria uma inconsistência¹²⁵ no indivíduo (PE, p. 405-406).

Diante dessa perspectiva brevemente abordada, Nozick defende que o agente imoral está pior do que o agente moral e que há um custo de valor para suas práticas, pois sua vida é menos valiosa diante de uma teoria geral do valor quando comparado com os indivíduos morais. Ainda que eles – os agentes imorais – pensem que estão escapando de algo (como as punições,

¹²⁴ As consequências externas da ação – seja ela moral ou imoral – foram isoladas por meio do mito do anel de Gíges impossibilitando que o infrator seja detectado e devidamente punido por seus atos, colocando a injustiça como mais benéfica do que a justiça quando se exclui suas consequências.

¹²⁵ Robert Nozick defende a ideia da necessidade de que o indivíduo seja consistente, ou seja, de que sua ação seja consistente com o seu valor. No entanto, a ideia de ser consistente, por si só, não é capaz de motivar o indivíduo a ser justo, e principalmente, de evitar que a pessoa imoral aja injustamente. Isso, pois a inconsistência entre parecer ser compromissado com a moral, mas praticar atos imorais, não é considerada ruim para quem a pratica ao considerar os benefícios de suas práticas (PE, p. 407-408). Como a inconsistência não é capaz de excluir a violação do cálculo deliberativo, faz-se necessário encontrar outros princípios que fundamentem o impulso moral, ou seja, um motivo que leva os indivíduos a serem justos.

caso fossem pegos) e que sua conduta desonesta não lhes infrinja nenhum custo e seja benéfica, na verdade, eles terão que pagar o custo¹²⁶ de ter uma existência menos valiosa ainda que sejam bem-sucedidos em suas práticas. Esse custo a ser pago por tentar se esquivar das punições pelas ações imorais se trata de um custo de valor, cuja valoração inferior de sua vida é percebida por aqueles que se importam com a justiça e com a moralidade (PE, p. 409-410).

Assim como na tradição platônica, Nozick defende que a vida moral possui um valor geral, tendo a própria virtude como sua recompensa. Tendo em vista o valor que a ação moral possui, os indivíduos são motivados e inspirados a segui-la, defendendo a busca pela vida moral. Portanto, há uma tentativa de demonstrar que a prática da moralidade não seria um obstáculo à satisfação do auto-interesse do agente e nem que serviria estritamente a ele, pois o valor objetivo da moralidade não deriva do querer ou do desejo do agente (PE, p. 410). Para tanto, o filósofo passa a esboçar sua teoria geral do valor e como ela funciona, com o objetivo de explicar por que a pessoa que age imoralmente está pior em valor. O intuito, por conseguinte, não é o de convencer a pessoa imoral a ser moral, mas de compreender por que ela seria pior e possuiria menos valor do que as pessoas justas.

3.2.1.1 Os valores: uma busca pela vida moral

Para compreender como o problema do canalha pode ser dissolvido a partir dos pressupostos da teoria moral de Nozick, será relevante compreender os conceitos preliminares acerca do valor e de como ele é fundado a partir do conceito de unidade orgânica sem recorrer à teoria das ideias de Platão apesar da retomada de alguns elementos de sua filosofia. Assim, será possível definir o indivíduo moral e sua ação como intrinsecamente valiosa, concebendo uma teoria ética objetiva acerca da moralidade. Assim, o que é valioso para cada indivíduo é ser o melhor tipo de pessoa atrelado ao melhor tipo de vida, ou seja, ao ser uma pessoa valiosa que se obtém um tipo de vida mais valioso. Isso, porque não desejamos apenas ter propriedades valiosas, mas sermos valiosos (PE, p. 411-413).

Na referida obra, há uma preocupação em investigar o valor intrínseco, não se comprometendo em investigar o valor instrumental, mas o valor em si mesmo à parte de suas consequências na prática, sendo aquilo que se procura por si só, pois nem todo valor depende

¹²⁶ O injusto pagará pela inferioridade de sua existência ainda que não se importe ou não sinta tais custos derivados de sua conduta injusta, pois não se importar com o seu valor, ao ser desonesto, já faz parte do custo que ele terá que arcar por ser assim, o que acarreta ainda mais na diminuição de seu próprio valor, não se safando de nada do que tenha feito (PE, p. 409).

de efeitos posteriores. Para compreender o que é o valor¹²⁷, formulado a partir da ideia de unidade orgânica, Nozick recorre à área da estética segundo a qual julga que seria a que mais se refere ao valor de maneira articulada. Isso, tendo em vista que em uma pintura, sua unidade pode ser definida a partir do relacionamento de diferentes elementos que a constitui, como as formas, texturas, temas e cores, sendo unificada por vários elementos diferentes. Assim, o grau de unidade estabelece o valor da pintura de modo que, quanto maior for o grau de diversidade que se consegue harmonizar entre diferentes elementos, maior será o valor dela. Dito de outro modo, a unidade existente que harmoniza a diversidade é chamada de unidade orgânica, e quanto maior ela for, mais valor terá (PE, p. 415-416).

É diante da variedade de coisas como as artes, a vida, os sistemas e teorias que o grau de unidade orgânica se apresenta como a extensão do valor intrínseco, possibilitando a comparação de diferentes níveis de valores a partir dos níveis de maior ou menor unidade orgânica (PE, p. 418-419). Portanto, a unidade orgânica é definida por Nozick como a dimensão básica do valor que pode ser exemplificada, para uma melhor compreensão, por meio da harmonia das partes da alma de Platão em *A República*. Isso, pois o filósofo clássico estabelece uma hierarquia harmônica da alma na medida em que a faculdade superior dela transforma as inferiores, tornando a alma em uma existência organicamente unificada. Assim, o valor superior da alma justa decorre de sua unidade orgânica e não da consequência externa de conduzir à felicidade (PE, p. 421-422). De modo geral, o valor pode ser definido para Nozick como uma estrutura abstrata que deriva seu valor da unidade orgânica (PE, p. 424).

Outro exemplo utilizado para definir o valor enquanto unidade orgânica foi relativo à existência humana, pois na medida em que as pessoas agem intencionalmente, buscando metas e agindo de acordo com planos em longo prazo, há uma união de partes diferentes de sua existência, demonstrando um grau de unidade orgânica e o valor condizente a essa unificação (PE, p. 427). Visto isso, na prática intencional, se os indivíduos forem bem-sucedidos na busca de valores por si mesmos, suas vidas, na mesma medida, podem simbolizar o grau dos valores buscados (PE, p. 428). Assim, quanto mais elevado for o valor, mais o indivíduo deve ser elevado e encantado por buscar tais valores mais nobres. No entanto, ainda que haja referência a uma busca de valores, isso não quer dizer que seja algo situado fora dos indivíduos no qual

¹²⁷ De modo geral, o valor pode ser sintetizado como qualquer objeto pelo qual damos uma preferência moral para eles. Nesse sentido, o valor é aquilo que deve ser escolhido por ser virtuoso, sendo dividido em dois grupos: 1. Os valores intrínsecos que são aqueles valores que devemos buscar obrigatoriamente por ter um valor em si mesmo; e 2. Valores extrínsecos ou preferenciais que são aqueles valores que podem ser escolhidos tendo em vista as consequências externas de possuí-los (ABBAGNANO, 2007, p. 989).

podem (ou devem) ter um relacionamento¹²⁸, pois devem ser produzidos¹²⁹, mantidos, valorizados e perseguidos em suas ações tendo um valor intrínseco e objetivo (PE, p. 429).

Ao que se segue, Nozick descreve algumas características que conferem valor¹³⁰ ao indivíduo que o possui, sendo elas: livre-arbítrio, autoconsciência, capacidade de fazer algo por ser o certo, capacidade de reconhecer o valor e orientar seu comportamento a partir dele. Tais propriedades mencionadas são valiosas por serem produtos de valor, e aqueles que as possuem, conseqüentemente, são considerados como mais preciosos do que aqueles que não as possuem (PE, p. 444-445). Nesse sentido, os diferentes valores, se tomados em sua pluralidade, não possuem um alto grau de unidade orgânica, tendo em vista que muitos deles podem entrar em conflito. Sendo assim, Nozick argumenta que cada indivíduo que busca valor, ou seja, que busca o que é melhor para si deve ponderar quais valores deve realizar, pois por mais que os valores individuais sejam objetivos, não há uma combinação correta deles pela qual se deve buscar. Assim, quando se pondera sobre os valores disponíveis, há uma unificação que confere valor àqueles que consideram os valores (PE, p. 446-449).

Explicado em que consiste o valor, será fundamental compreender a base da moralidade e o comportamento do agente que busca valores, pois agir eticamente é crucial para que a vida seja significativa. Portanto, há uma característica nas pessoas pela qual elas têm um dever de se comportar moralmente, o que Nozick chama de característica moral básica. Essa característica pela qual a ação moral é requerida moralmente dos homens é valiosa e relevante no comportamento dos outros, o que possibilita compreender se a conduta de um agente com relação a outro é apropriada. Em suma, a característica humana que gera reivindicações morais sobre cada indivíduo é se reconhecer como um “eu”, ou seja, ter uma consciência reflexiva própria que apenas um “eu” é capaz de ter, propiciando que seja destinatário do respeito e da ação moral. Assim, ser um “eu” é valioso pelo fato de ter um alto grau de unidade orgânica na

¹²⁸ Os indivíduos se relacionam com os valores na medida em que eles os inspiram e isso é, por si só, valioso. Isso se expressa quando observamos pessoas cuja vida é infundida por valores quando os incorporam ao máximo, pois estar perto desses indivíduos nos enaltece e nos atrai a fim de que busquemos o melhor de si. Assim, os valores por si mesmos não possuem poderes causais, pois somente os indivíduos podem percebê-los e serem movidos por eles, fazendo com que as pessoas se tornem agentes que realizam valores. Nesse sentido, quando estamos na presença de alguém que incorpora valores é exercido um efeito sobre nós, no qual fazem brilhar um valor para que ele nos ilumine também. Essa relação de fascínio com o valor ajuda a especificar e indicar para cada um o que é o valor, por adentrar e transformar o ambiente à sua volta (PE, p. 436-437).

¹²⁹ Quando Nozick argumenta que os valores devem ser produzidos, não quer dizer que eles sejam subjetivos, mas que os indivíduos projetem valores dentro de si mesmos.

¹³⁰ Enquanto o valor é algo que deve ser escolhido por si mesmo por ser um bem para aquele que o possui, o desvalor é definido não apenas como a ausência do valor, pois há algo a mais nele, apresentando uma força contrária ao valor. Assim, enquanto o valor é definido como grau de unidade orgânica, o desvalor é a falta de unidade, desarmonia e conflito (PE, p. 420).

medida em que demonstra uma autoconsciência reflexiva, além de ser uma característica pertencente também às demais pessoas a quem devemos agir eticamente (PE, p. 451-454).

Nesse sentido, cada um valoriza ser um “eu” único e também valoriza o “eu” único que outro indivíduo é, pois a valorização do outro se baseia no fato dele ter a característica de ser um “eu” único assim como eu. Assim, cada indivíduo é valorizado por ser ele mesmo, ao mesmo tempo em que há um reconhecimento de uma propriedade geral de “ser um eu único”. Além dessa característica mencionada, é necessária uma característica adicional no reconhecimento de um “eu”, que é “ser um eu buscador de valor” para explicar o dever que os indivíduos sentem em agir moralmente. Portanto, a característica básica pela qual os indivíduos sentem uma atração moral em agir honestamente com relação aos demais é ser um “eu” que orienta o comportamento por considerações de valor (PE, p. 455-456).

Partindo do reconhecimento dessa característica moral básica no outro de ser “um eu que busca valores”, passamos a nos comportar de determinadas maneiras e a restringir certas ações. Assim, para que possamos tratar alguém como um “eu que busca valores” e nos comportar moralmente com ele, tal indivíduo deve possuir essa característica básica e isso deve fazer diferença para nós (PE, p. 459-460). Agindo de determinada maneira por reconhecer o outro como um buscador de valor assim como eu, o comportamento não apenas é impulsionado à ação moral, mas também é transformado na medida em que nos tornamos responsivos ao que é valioso. Sumariamente, o comportamento ético é aquele que se conduz a partir da característica moral básica (PE, p. 464-466).

Na medida em que todos compartilham – ou deveriam compartilhar – da capacidade de serem “eus que buscam valores”, há um dever de responsividade a essa capacidade de modo que as coisas e pessoas devem ser valorizadas e tratadas pelo que são e pelo valor que possuem. Perante isso, aqueles indivíduos que não se comportam moralmente serão considerados como menos valiosos, pois não guiam suas ações a partir do princípio moral básico que tornam o comportamento, e conseqüentemente, a pessoa, valiosa (PE, p. 472-473). Portanto, a raiz do comportamento ético é a capacidade de agir de acordo com as características valiosas dos outros “eus que buscam valores”, que são reconhecidas como espelhos de nossas próprias características valiosas (PE, p. 474).

Assim, ações como as dos canalhas sensatos ou dos agentes imorais como manipular, mentir, coagir, enganar demonstram a falta de responsividade à característica moral básica do outro enquanto buscador de valor, pois ele não é tratado devidamente como um ser valioso. Aqueles que não agem de maneira responsiva com o outro demonstram a falta de valores em si

próprios, e que, conseqüentemente, são menos preciosos do que aqueles que agem de modo responsável ao fato do outro ser um “eu que busca valores”. Isso revela que o canalha tem menos unidade em sua vida por não ser um “eu” que orienta o comportamento por considerações de valor. Nesse sentido, para Nozick, é melhor ser alguém que busca valores e age de maneira responsiva com relação ao valor do outro, demonstrando ser um alguém valioso.

Compreendido brevemente em que consistem os valores e como Nozick fundamenta a ação tida como moral - que deve ser buscada por todos os indivíduos valiosos por reconhecerem no outro os valores buscados por si mesmos -, será importante compreender a análise do filósofo aos pressupostos da moralidade. Assim, o ponto crucial é a compreensão de como ele consegue construir sua teoria de modo que impossibilite o surgimento de problemas como o do canalha sensato analisado no segundo capítulo da presente pesquisa. O referido filósofo consegue se esquivar de tais problemas harmonizando a moralidade e o interesse próprio ao argumentar, em suma, que o indivíduo moral seria mais valioso do que o agente imoral, pois ao buscar seu bem-estar e felicidade - que não se trata de uma perseguição auto interessada -, ele seria conduzido à ação ética com relação aos demais indivíduos. Portanto, há o estabelecimento da vida feliz não como consequência da vida moral, mas como um mesmo caminho entre elas, sendo a busca pelo bem-estar e felicidade como uma busca moral por valores.

3.2.1.2 Um único caminho: moralidade e interesse próprio

Para defender uma vida moral, Nozick tenta resolver um problema antigo na filosofia em separar a moralidade do interesse próprio, analisando os próprios pressupostos do problema, inspirado na teoria platônica. A defesa nozickiana de que ambos os conceitos, na verdade, convergem, é fundamental para que a construção de sua filosofia moral não seja fundada em uma subjetividade que entende o bem-estar como uma perseguição do interesse próprio do agente, interesse este entendido de forma sensual, na qual a moralidade seria como uma força oposta à satisfação dos desejos fisiológicos. Portanto, o filósofo localiza a moralidade fora dessa definição, não como oposta ao interesse objetivamente considerado do indivíduo pelo seu bem-estar, mas como formando um único caminho com o bem-estar. Diferentemente de Hume, que estabelece as bases da motivação humana por meio da satisfação dos desejos oriundos das paixões - o que acarreta na separação entre moralidade e interesse como dois campos distintos onde um oferece uma restrição ao outro -, Nozick resgata em Platão a união entre dois princípios que convergem e se tornam um mesmo caminho.

Na teoria platônica, a moralidade e o interesse próprio, que são chamadas respectivamente de justiça e fidelidade, coincidem na medida em que o indivíduo leva a melhor vida ao mesmo tempo em que leva a vida mais moral possível a partir da reflexão filosófica. Assim, quando se reflete individualmente acerca da melhor vida para o indivíduo e da moralidade compatível com ela, o indivíduo passa a viver de acordo com a sua noção de melhor vida que é a mais moral possível de se ter (PE, p. 505-506). É assim, que para Platão, as duas noções mencionadas são harmonizadas a partir de uma ideia de valor objetivo que se liga ao interesse próprio e à moralidade. Quando a noção de interesse próprio converge com a noção objetiva de valor, o indivíduo passa a pensar que é melhor ser mais valioso, ou seja, que seu interesse é ser uma pessoa valiosa. Por fim, quando a moralidade converge com o valor, o indivíduo considera que a vida mais valiosa e a vida moral são a mesma vida (PE, p. 506).

Quando se delibera como se deve viver - ao escolher entre a vida segundo a qual achamos melhor ou a vida moral -, muitas vezes o indivíduo sofre mudanças em suas concepções que é auxiliada pela reflexão filosófica ao repensar seus objetivos e aquilo que considera importante. Nozick descreve que, ao ponderar as prioridades, é possível diminuir o conflito e harmonizar melhor a moralidade e o interesse próprio na medida em que há a exclusão de certos motivos, eliminando, conseqüentemente, muitos atos imorais do cálculo deliberativo. Platão explica essa ideia a partir da classificação das partes da alma no qual um indivíduo é mais valioso quando as partes de sua alma são ordenadas harmonicamente de modo que a parte superior – que é a racional – controle as demais, as desenvolvendo e restringindo de modo ordenado (PE, p. 506-507).

Partindo da restrição e desenvolvimento adequado que a parte superior infringe às inferiores, pela qual as dimensões menos valiosas participam da mais valiosa, o resultado é o desaparecimento do conflito entre as partes, transformando o egoísmo no cuidado com os demais indivíduos. Esse desenvolvimento hierarquicamente harmonioso, culminado pelo reino superior, permite que o prazer individual e auto-interessado se transforme na ajuda aos outros (PE, p. 507-508). A transformação do interesse próprio mencionada pode ser uma das ferramentas importantes na resolução do conflito entre interesse próprio e moralidade, enquanto a outra ferramenta para atenuar esse conflito é por meio da transformação e aprofundamento da própria noção de moralidade. Nessa concepção, transformar a visão que temos sobre os interesses de uma pessoa e qual seria a melhor vida possível, nos possibilita estabelecer padrões de ações responsivas de ajudar essa pessoa - ou anti-responsivas de prejudicá-la - em seu caminho para a melhor vida no desenvolvimento harmonioso de sua alma. Nesse sentido, os

princípios morais são modificados quando passamos a analisar os interesses do outro, estabelecendo padrões de ações certos ou errados. A partir dos dois recursos mencionados, a saber, da reflexão filosófica e do desenvolvimento das noções de moralidade e de interesse próprio, constitui-se a possibilidade de excluir, ou ao menos enfraquecer, as motivações para a imoralidade que tendem ao erro (PE, p. 509).

Assim, a ação moral – de beneficiar os outros ou evitar prejudicá-los - é benéfica para cada agente moral particularmente, pois o estado de desenvolvimento harmonioso de cada um é afetado pelas pessoas que nos rodeiam. Isso acontece, pois, cada indivíduo é elevado quando está na presença de alguém mais desenvolvido na busca por uma vida valiosa e hierarquicamente harmônica, auxiliando e encorajando sua busca pelo desenvolvimento e por uma boa vida. Na presença de pessoas mais desenvolvidas, cada um é atraído para o autodesenvolvimento e perfeição, servindo de inspiração na busca por ser melhor. Em suma, o ganho que se tem em beneficiar os outros quando se busca o próprio desenvolvimento harmonioso e a melhor vida possível é o próprio valor que a ação moral constitui, ou seja, se trata de um ganho intrínseco à ação moral (PE, p. 510).

Visto isso, as pessoas que se desenvolvem em valores irão compartilhar a satisfação de seguir o seu caminho e ajudarão os demais em seu próprio desenvolvimento pessoal¹³¹. Quando tais indivíduos ajudam os demais a avançarem em valores – e conseqüentemente, em agirem eticamente – não estão se concentrando em seu próprio prazer auto-interessado, mas no prazer de desenvolver outro alguém. Além desse fato, a pessoa desenvolvida irá desejar estar acompanhada de pessoas semelhantes a si mesma que auxiliem em seu caminho, afirmando o seu próprio valor e ajudando o aperfeiçoamento dos outros sempre que possível¹³². (PE, p. 511-512). A ação moral, então, não obtém seu fundamento a partir da noção de auto-interesse, pois o agir ético é estabelecido pela prática de reconhecer no outro o valor buscado por si mesmo e ajuda-lo nessa busca sem o *background* do interesse próprio como motivador da ação tida como justa. Nesse sentido, os indivíduos respondem ao que tem valor, não significando que buscam o próprio bem-estar por ele mesmo.

¹³¹ A pessoa que sente aversão à excelência é considerada como psicologicamente deformada por Nozick. Isso, porque carregar o sentimento de inveja da excelência moral de outros indivíduos é terrível, demonstrando o desequilíbrio naqueles que não buscam se desenvolver em valores (PE, p. 511).

¹³² As pessoas éticas querem viver de modo que utilizem as partes mais elevadas de si mesmas de forma que ajudem as pessoas a florescerem também. Um exemplo disso pode ser tomado na profissão de cada indivíduo, pois há um desejo de que até a própria vida profissional seja uma expressão do desenvolvimento hierárquico harmonioso que auxilie os demais a exercerem suas capacidades mais elevadas. Nozick considera que seria um cenário maravilhoso que, ao longo da vida, todas as pessoas com o qual lidamos fossem desenvolvidas (PE, p. 413).

Portanto, todos os indivíduos têm a tarefa de harmonizar seu próprio valor e seu aprimoramento pessoal na medida em que também auxiliam no valor e aprimoramento dos demais. Encontrar um caminho que maximize ambas as tarefas mencionadas é, para Nozick, a resolução da relação conflituosa entre o interesse próprio e a moralidade. Conseqüentemente, aquele que deixa de se desenvolver e de exercitar suas capacidades mais valiosas, ou seja, que sacrifica seu desenvolvimento hierárquico harmonioso, fica em uma posição inferior para auxiliar os outros em seus próprios desenvolvimentos pessoais, diminuindo seu valor se comparado aos indivíduos que se desenvolvem eticamente (PE, p. 514-515).

Diante da importância de maximizar o próprio desenvolvimento hierárquico harmonioso e o dos outros, é notório que não há um único caminho a ser seguido para tanto. Por isso, de cada um é exigido eticamente que aja de acordo com o seu próprio valor e seja receptivo a ele. Assim, pelo fato de ser um “eu que busca valores”, essa característica moral básica também se faz presente nos outros, exercendo uma reivindicação moral sobre mim, o que exige que eu me comporte moralmente com os outros por reconhecer no outro o mesmo valor que busco individualmente. Para tratar o outro, no agir ético, como um “eu que busca valores” é fundamental exercitar as próprias características morais básicas que consistem na busca pelo valor em minhas ações. Portanto, só é possível responder de modo apropriado ao meu próprio valor e ao valor do outro por meio do exercício das capacidades mais nobres e elevadas que possuo (PE, p. 517-518).

Logo, o impulso e puxão moral exercem uma dupla função no comportamento do agente ético na medida em que o impulso moral ocorre por meio da sensibilidade e exercício da própria característica moral básica de cada um, buscando ser um “eu” de valor; além do impulso moral, a sua própria característica moral básica, a saber, ser um “eu que busca valores” exerce uma atração moral sobre o agente, pois cada ser que busca valores – inclusive a si próprio - deve ser tratado como buscador de valor. Portanto, a maneira de agir eticamente é por meio do desenvolvimento e exercício de tal característica de ser um “eu que busca valores”, o que resulta em responder ao seu próprio valor. Quando alguém deixa de exercitá-la, ocorre uma degradação em si mesmo como no caso do indivíduo egoísta que, por mais que pareça se autovalorizar, na verdade, não consegue se ver como um alguém que persegue valores (PE, p. 518-519).

Quando exercitamos as nossas características morais básicas, buscando valores, florescemos nossas melhores características e nos tornamos mais valiosos, ficando em uma melhor situação do que aqueles que não as estimulam. Reconhecer o valor do outro nos auxilia na própria tarefa pessoal de desenvolver as características mais valiosas em nós, pois ao sermos

receptivos ao valor alheio, reconhecemos o nosso próprio valor. Nesse sentido, ocorre um transbordamento de valor capaz de vincular os indivíduos aos valores que são tão importantes para o agir ético e para o bem-estar do próprio indivíduo que só produzem seus efeitos por meio da agência prudencial (PE, p. 519).

Nozick enfatiza a importância da agência moral de modo geral ao argumentar que a ação livre aumenta probabilisticamente o valor do mundo, o que nos tornam responsáveis por acontecimentos valiosos. O comportamento moral é, portanto, aquele que responde à característica moral básica de ser um “eu que busca valores”, orientando e moldando a conduta de cada indivíduo em sociedade. Os indivíduos têm o dever de tratar as coisas de acordo com o valor que elas possuem, pois, a característica mais valiosa delas é a sua unidade orgânica, pela qual devemos ser responsivos (PE, p. 519-520; 522). Quando agimos moralmente com os demais, respondendo adequadamente ao seu valor, agimos não apenas pelo valor, mas pelo próprio indivíduo tendo em vista sua característica moral básica. Somente sendo sensível à característica valiosa do outro que esse relacionamento conduz ao próprio valor individual (PE, p. 529).

É assim que a teoria nozickiana busca demonstrar que o comportamento moral é requerido de cada indivíduo como uma resposta adequada à sua característica mais valiosa que consiste em buscar valores e harmonizá-los em uma unidade orgânica. Quando o indivíduo age moralmente, ele não persegue a satisfação de seu auto-interesse ou de seus desejos, mas busca valores em sua conduta. Isso permite que sinta uma atração em agir eticamente com os demais por reconhecê-los como buscadores de valores tal qual ele é, reforçando sua busca e desenvolvimento e contribuindo com a busca dos demais. Nessas inter-relações na busca de valores entre os indivíduos, cada um se torna mais precioso em sua essência por agir moralmente como lhe é requerido, aumentando o valor intrínseco de cada um. O agente injusto, em contrapartida, é aquele que possui uma essência mais prejudicada, se tornando pior pela própria satisfação de sua imoralidade, diminuindo ainda mais o seu valor por se contentar com seu estado inferiorizado.

Perante isso, o canalha sensato, para Nozick, seria visto apenas como um egoísta radical que não consegue se ver como perseguidor de valor por não buscar valores em suas ações, não conduzindo eticamente sua vida. Por não reconhecer a característica moral em si mesmo, ele também não reconhece nos demais indivíduos e não os vê como perseguidores de valor, pois ele mesmo não é. Assim, por mais que os outros indivíduos possam ser prejudicados por suas ações imorais e altamente egoístas, o maior prejudicado é o próprio canalha por não buscar uma

vida ética de valores, se distanciando, conseqüentemente, de possuir uma vida valiosa e de ser um indivíduo valoroso.

A filosofia humeana, por estabelecer a justiça na própria satisfação do interesse subjetivo do agente, não apresenta recursos disponíveis capazes de explicar que o canalha sensato, quando age estritamente segundo seu auto-interesse baseado em paixões, estaria agindo irracionalmente. Isso, porque como os homens são movidos pelas paixões, a noção de satisfação de desejos é a busca que todo indivíduo faz a fim de que atinja a melhor vida. Nessa perspectiva, o canalha, por satisfazer seu desejo, estaria vivendo apenas segundo sua própria razão e não há recursos disponíveis a fim de demonstrar que sua ação seria incorreta e que ele não deveria agir assim. O objetivo de Nozick, portanto, não é o de convencer alguém a seguir o caminho da moralidade, mas o de demonstrar que esse indivíduo perde a si mesmo e aquilo que ele tem – e poderia ter - de mais valioso quando age imoralmente, considerando que a boa vida é fundamentada na busca moral.

3.2.2 Joseph Raz

Seguindo a linha dos autores que se inspiraram na tradição clássica platônica ao defenderem, em suas teses, um valor objetivo da moralidade, Raz pode ser classificado como um dos filósofos que estabelece uma fonte única para os conceitos de moralidade e de bem-estar individual¹³³. Ao longo dos dois últimos capítulos da presente pesquisa, foi possível notar que o problema do canalha sensato só surge de modo insolúvel em filosofias em que essa dicotomia entre moralidade e bem-estar (interpretado como auto-interesse) são proeminentes.

Nesse sentido, a presente seção compromete-se a interpretar o pressuposto do problema moral apresentado pelo canalha a partir de uma ótica raziana. Isso, porque o autor considera que problemas entre a relação de moralidade e bem-estar só ocorrem quando há uma cisão teórica deles em dois domínios antagônicos, sendo o bem-estar relativo à motivação natural que impele os homens na busca de seus interesses e a moralidade como uma força de caráter oposto (RAZ, 1986, p. 288-294). A fim de fugir da cisão entre os dois domínios da vida humana, Raz

¹³³ Comumente a ideia de bem-estar é considerada como ligada diretamente ao conceito de auto-interesse, que, por sua vez, são tidas como opostas à moralidade. Raz utiliza o conceito de bem-estar para explicar a razão prática, ou seja, as razões que conduzem a ação humana. Nesse sentido, é por meio do afastamento do conceito biologicamente determinado de auto-interesse, aproximando-se da ideia de um bem-estar mais geral do indivíduo do que apenas do ponto de vista egoísta, que o autor encontra uma saída para resolver a famosa dicotomia entre moralidade e auto-interesse. Tendo em vista que essa famosa separação entre fontes da motivação humana abre espaço para a ação ardilosa de indivíduos como o canalha sensato, Raz consegue resolver o problema dos amoralistas em sua fonte ao alterar os pressupostos que os possibilitam.

defende uma teoria que une a moralidade e o bem-estar com base em uma única fonte da qual derivam, minando o problema em sua raiz.

3.2.2.1 O problema teórico entre moralidade e bem-estar

Diante dos pressupostos de teorias de cunho mais subjetivistas como a de David Hume, Raz tece algumas críticas pertinentes. Isso, tendo em vista que tais teorias consideram a tese segundo a qual a busca de cada indivíduo para satisfazer seu auto-interesse e bem-estar é natural e apromática – pois as paixões fornecem aos indivíduos razões para que pratiquem uma determinada ação. Pelo fato de defenderem o interesse próprio como natural, o problema encontra-se, portanto, na moralidade por ser um domínio diferente e antagônico à busca da auto satisfação, não motivando a ação tida como justa tal qual o interesse humano é capaz de motivar (FAGGION, 2020).

O problema de teorias do tipo subjetivistas, para Raz, encontra-se na bifurcação entre dois domínios que se opõem, a saber, a moralidade e o auto-interesse, visto que não seriam campos distintos de razões que impelem a ação humana. Por meio dessa negação acerca de dois domínios distintos de motivações, o filósofo defende enfaticamente a ideia de que elas são, na verdade, confluentes¹³⁴. Assim, há uma explicação a partir de pressupostos que demonstram um valor mais objetivo das ações tidas como morais, diferindo de um valor subjetivo criado pelo desejo ou para a satisfação própria (FAGGION, 2020).

A fim de uma melhor compreensão acerca do motivo pelo qual as motivações relativas ao bem-estar e à moralidade não possuem fontes distintas, faz-se necessário compreender a distinção elaborada por Raz (1986, p. 294-296) entre os conceitos de bem-estar e auto-interesse que recorrentemente são utilizados de modo errôneo como sinônimos. Para tanto, o autor explica que há uma tendência em acreditar que a satisfação da busca dos próprios projetos e objetivos ditados pelo auto-interesse promoveria o bem-estar do agente. Ainda que o contentamento com tais buscas que promovem o bem-estar pareçam servir ao interesse próprio, sugerindo um elo entre auto-interesse e bem-estar, elas não são a mesma coisa. Isso, porque o auto-interesse é uma noção puramente biológica, enquanto que o bem-estar, em contrapartida,

¹³⁴ Apesar da defesa de que elas sejam convergentes, alguns conflitos ocasionais podem ocorrer, mas não se tratam de conflitos necessários, pois as razões de auto-interesse podem conflitar eventualmente tanto entre si como com razões de moralidade.

é um conceito mais complexo que envolve o sucesso na realização de fins de real valor que sejam efetivamente adotados pelo agente.

Assim, Raz (1986, p. 296-299) estabelece quatro diferenças fundamentais entre ambos os conceitos ao explicar que: 1. Tanto o bem-estar quanto o interesse próprio são sensíveis às necessidades biológicas dos homens, mas não da mesma maneira, pois enquanto o auto-interesse é sempre prejudicado quando as necessidades biológicas são frustradas, o bem-estar não sofre danos quando as necessidades biológicas não são satisfeitas se se busca objetivos considerados valiosos para a vida do agente; 2. O principal fator que determina o bem-estar de alguém se refere ao sucesso ou derrota na busca de seus objetivos. Assim, conforme o agente alcança um objetivo que considera valioso, há uma contribuição efetiva para o seu bem-estar. No entanto, ainda que alguns objetivos valiosos para o indivíduo promovam o auto-interesse, essa última noção é indiferente ao sucesso de muitas buscas consideradas valiosas para o bem-estar; 3. Por mais que o sucesso do agente em certos objetivos não afete seus próprios interesses, o contentamento com eles é capaz de afetá-los. Isso, tendo em vista que cada um persegue os objetivos nos quais possa obter sucesso, o que reflete positivamente em seu bem-estar caso seja bem-sucedido, e negativamente, caso fracasse. Esse contentamento com o sucesso ou o descontentamento com o fracasso na busca de objetivos é capaz de afetar o auto-interesse, pois ele se satisfaz com a sensação de contentamento obtida independentemente do valor do objetivo perseguido ou da realidade desse sucesso; 4. O bem-estar de um indivíduo não depende exclusivamente de satisfazer o seu próprio interesse¹³⁵, mas do valor de seus objetivos e buscas. Nesse sentido, os objetivos perseguidos por cada agente devem ser dotados de valores para que se atinja uma boa vida (FAGGION, 2020).

Sabendo que o bem-estar, na teoria raziana, não é o mesmo que a noção de auto-interesse, o autor pretende demonstrar uma base diferente da busca incessante dos homens em se auto satisfazerem (servirem a si mesmos) para que tenham uma vida plena. Assim, Raz demonstra que quando o indivíduo busca o próprio bem-estar em suas ações e em seus objetivos, ele não deseja servir exclusivamente a si, pois a noção de bem-estar, além de ser diferente da de auto-interesse, não se esgota no egoísmo humano, tendo um sentido mais amplo na busca de uma boa vida.

¹³⁵ Não há como admitir que o bem-estar pessoal é garantido por meio da satisfação do interesse próprio, pois o primeiro só pode ser atingido por meio dos objetivos valiosos traçados para si mesmo (RAZ, 1986, p. 288, 290-291).

Sabendo que bem-estar se difere do conceito biológico de auto-interesse, faz-se necessário compreender melhor a filosofia de Raz e em que consiste o conceito de bem-estar, conceito esse fundamental a ser analisado para que o agente tenha uma boa vida. Assim sendo, de acordo a teoria filosófica do referido autor, exposta em suas obras *The Morality of Freedom* e *Engaging Reason*¹³⁶, todos os indivíduos agem com base no que acreditam ser um bem ou valor¹³⁷. Essa razão prática pela qual os homens agem demonstra a racionalidade na medida em que cada pessoa escolhe os próprios fins ou projetos que considera valiosos para sua vida¹³⁸. Portanto, a fim de explicar a razão prática, ou seja, as razões que os indivíduos possuem para agir, o filósofo utiliza o conceito de bem-estar pessoal que consiste na ideia de quão boa é a vida do indivíduo a partir do seu próprio ponto de vista. Assim, um indivíduo só consegue promover seu bem-estar ao realizar objetivos ou projetos que considera valiosos, ou seja, que sejam sustentados por boas razões (RAZ, 1986, p. 289). Na promoção do próprio bem-estar, a crença no valor daquilo que se busca precisa ser verdadeira, pois nem todas as pessoas agem por boas razões, mas pelo que se acreditam serem boas razões. Nesse sentido, o bem estar depende de que essa crença sobre o valor relativo às razões de ação esteja correta (FAGGION, 2020).

Por meio do conceito de bem-estar pessoal brevemente abordado, Raz estabelece uma teoria diferente das que determinam um valor subjetivo como a de Hume, pois os objetivos que os indivíduos buscam devem ser valiosos por outras razões que não sejam o desejo ou o querer do próprio agente. Pelo fato de que desejar não fornece uma razão para agir, há razões objetivas independentes da vontade do indivíduo que são adotadas como os próprios objetivos a serem perseguidos pelo agente para que alcance seu bem-estar. Ou seja, para que tenha uma boa vida a partir de seu próprio ponto de vista. Por isso, as razões tornam inteligíveis as escolhas dos fins a serem buscados pelos indivíduos (FAGGION, 2020).

Apesar da afirmação de que o bem-estar é atingido pelos agentes quando se é bem-sucedido em projetos ou objetivos considerados valiosos pela própria pessoa, Raz não quer demonstrar com essa tese uma subjetividade dos valores na qual cada indivíduo busca o que considera melhor a partir de seus desejos. Isso, tendo em vista que defende razões objetivas

¹³⁶ Apesar da menção a respeito da obra *Engaging Reason* escrita em 1999 pelo autor, a teoria presente na obra não será abordada por pormenores tendo em vista que o objetivo da presente seção consiste em uma breve exposição acerca da afluência teórica estabelecida pelo filósofo entre moralidade e bem-estar.

¹³⁷ Apesar do referido filósofo defender a ideia de que os indivíduos agem de acordo com o que creem ser um bem ou valioso, há a possibilidade de que estejam errados em suas crenças.

¹³⁸ O que determina a racionalidade dos indivíduos não se refere apenas ao fato de que são inclinados para algo bom (como por exemplo, a comida), mas reside em reconhecer o bem desse algo perseguido (como a nutrição proporcionada pelo alimento).

adotadas como fins que são independentes da vontade ou das paixões do indivíduo (FAGGION, 2020). Visto isso, a vida é considerada boa quando o indivíduo realiza o que ele escolheu e se esse algo escolhido era, de fato, bom. Assim, há 3 fatores a serem atingidos para que se atinja uma boa vida: 1. A adoção do fim pelo indivíduo tendo em vista que ninguém pode ser forçado a viver bem; 2. Que os fins buscados sejam valiosos e; 3. Ser bem-sucedido na realização desse fim, pois não há como viver bem se se fracassa nos grandes projetos de vida.

Apesar da afirmação de que cada um deseja se envolver com os melhores objetivos¹³⁹ possíveis, o autor alerta sobre a existência de pessoas acráticas que são uma exceção à regra, pois fazer o melhor que podem não faz parte de suas razões para agir. Nesse sentido, tais indivíduos agem voluntariamente contra o que consideram ser o melhor caminho a ser perseguido em sua vida, fracassando em viver a melhor vida possível e prejudicando o próprio bem-estar (RAZ, 1986, p. 298-299). Apesar da possibilidade de se pensar que o canalha poderia ser uma pessoa acrática, ele é, na verdade, apenas um indivíduo que persegue algo que não tem realmente valor, agindo segundo suas crenças falsas. Assim, ainda que possa obter algumas vantagens ao perseguir objetivos sustentados por falsas crenças, ele se torna o maior prejudicado com sua conduta injusta, pois sacrifica o próprio bem-estar e não atinge a melhor vida possível por não se envolver com os fins que são realmente valiosos em sua vida.

Em suma, as condições para que se atinja o bem-estar pessoal são: uma busca exitosa de seus objetivos; que os objetivos sejam perseguidos porque há uma crença em seus valores, sendo buscados independente de terem sido elegidos, pois o valor existe independente de sua escolha e; que o bem-estar do agente dependa das razões de ação e do êxito em persegui-las. Visto isso, os objetivos valiosos perseguidos pelos homens para que tenham uma boa vida não podem ser descobertos ou inventados individualmente, pois derivam de práticas sociais que disponibilizam as opções de valor a serem buscadas. Os objetivos, portanto, só podem ser considerados fins valiosos para alguém se forem fundamentados em formas de comportamento que são praticadas em sociedade de modo geral (RAZ, 1986, p. 307-310).

¹³⁹ É notório ressaltar que Raz (1986, p. 305-307) não utiliza o conceito de objetivos para se referir a aquilo que os indivíduos se importam particularmente, ou seja, suas afinidades, interesses e atividade, mas para enfatizar que o que acontece com uma pessoa é capaz de afetar o seu bem-estar na medida em que afeta suas buscas. Assim, os objetivos são capazes de fornecer razões para que o indivíduo aja, se preocupando, portanto, com o que irá realizar e como conduzir suas ações. Partindo dessa definição de objetivo, uma vida bem-sucedida é uma vida realizada, próspera e bem vivida na qual só é possível alcançar por meio da ajuda de terceiros. Caso a teoria de Raz não utilizasse o conceito de bem-estar, que é uma busca dos objetivos dos indivíduos, empregando o uso do conceito de interesse próprio, seria como se cada indivíduo fosse contra prover condições que auxiliassem os demais a atingirem seus próprios objetivos, o que resultaria em possíveis conflitos.

Desta forma, Raz diferencia os campos conceituais do auto-interesse e do bem-estar, mostrando que o segundo não se esgota na satisfação do primeiro por se tratar de uma busca mais ampla para que o agente atinja uma vida plena e satisfatória. Essa distinção conceitual é utilizada pelo filósofo para esclarecer os pressupostos de sua tese por reconhecer uma problemática recorrente em teorias subjetivistas do valor. Essa problemática reconhecida pelo autor consiste em separar a moralidade e o bem-estar em dois campos distintos e antagônicos que exercem uma influência motivacional sobre o agente. Entretanto, a motivação interessada parece ser sempre natural e mais forte do que a moral, exercendo uma maior influência sobre o indivíduo e conflitando recorrentemente com as razões morais. Esse conflito, que inclusive é o cenário ideal para que os canalhas sensatos tenham suas ações respaldadas pelo egoísmo natural, parece ser insolúvel em tais teorias, sendo necessário modificar os pressupostos que os compõem. É com essa tarefa que Raz tenta lidar no capítulo 12 de *The Morality of Freedom* explicitado na presente seção. Para tanto, será fundamental compreender a saída do referido autor para a problemática abordada.

3.2.2.2 A convergência entre bem-estar e moralidade

Sumariamente, é notória a crítica de Raz (1986, p. 313-315) acerca da assimetria na vida humana entre a consideração com o próprio interesse (que é tida como natural e aproblemática pela qual os homens perseguem seus desejos e inclinações) e a moralidade (como sendo os princípios que restringem a busca auto-interessada de cada um tendo em vista o interesse de outros). Essas disposições que motivam a ação humana não possuem pesos iguais na deliberação da ação, pelo fato de que, quando consideramos ambas como domínios diferentes de motivações, a disposição para fazer o que é moral será sempre mais precária, não tendo a mesma força que a do auto-interesse. Isso acontece, pois fazer aquilo que é moral é o resultado da socialização entre os homens em sociedade que faz com que o egoísmo presente neles se subordine. **Portanto**, a inclinação moral será sempre mais fraca do que o egoísmo presente nos homens.

Essa dicotomia é problemática na medida em que a moralidade sempre será subjugada ao auto-interesse dos agentes, não sendo possível demonstrar que o real interesse do indivíduo esteja em cumprir as ações tidas como morais. Em teorias desse tipo, seguir o próprio interesse parece ser uma escolha tão racional para o agente que parece impossível de ser questionada de modo contundente a favor da moralidade. Portanto, para mostrar que o interesse próprio não

seria capaz de fornecer uma motivação tão natural como comumente se acredita, Raz considera um truísmo mal compreendido a ideia de que todos têm razões para satisfazer o auto-interesse (RAZ, 1986, p. 315-316).

O primeiro motivo pelo qual Raz (1986, p. 315-316) considera a ideia do interesse natural como um truísmo mal assimilado diz respeito à maneira como a natureza humana é interpretada, isto é, como se fosse um fato empírico que todos os indivíduos são egoístas por natureza. Já o segundo motivo pelo qual o referido filósofo considera o interesse natural como um truísmo mal compreendido é ao considera-lo como uma tautologia¹⁴⁰ no qual o interesse de alguém lhe fornece uma razão para buscar aquilo que se deseja. Ambas as interpretações são refutadas por Raz por considerar que há pessoas que não desejam prolongar sua vida, sendo uma falsa generalização afirmar que empiricamente todos queiram evitar danos. Isso, porque há alguns projetos ou objetivos buscados pelos homens que envolvem o sacrifício dos próprios interesses, não sendo tautológico que todos sempre busquem prioritariamente a auto satisfação interessada (FAGGION, 2020).

Nesse sentido, Raz (1986, p. 315-316) afirma que teorias que defendem que a natureza humana é abrigada pelo egoísmo, fazendo com que todos os indivíduos busquem satisfazer seus interesses, são falsas. Tal conclusão pode ser sustentada pela busca dos homens pelo bem-estar, pois as pessoas não perseguem o próprio bem-estar como um fim, visto que ele é o resultado da busca bem-sucedida de objetivos dignos de serem perseguidos. Por isso, em inúmeros casos, as buscas dos indivíduos os levam a sacrificarem o próprio egoísmo para que atinjam os projetos que consideram mais valiosos, não sendo verdade que cada um persegue o próprio egoísmo e nem que seus desejos fornecem razões para satisfazerem o auto-interesse.

Com base na discussão de que o bem-estar é um domínio que se difere do interesse próprio por ser uma esfera mais ampla que não se esgota no ato de servir as necessidades biologicamente determinadas, o filósofo salienta que alguns pensadores, ao discutirem a moralidade, a colocam como uma restrição à busca interessada. Esse é um problema recorrente que se concentra no egoísmo do agente. O objetivo de Raz (1986, p. 317), portanto, é mostrar, por meio de seus pressupostos, que o que realmente interessa para o indivíduo e para a moralidade não é o seu auto-interesse, mas o bem-estar.

¹⁴⁰ A título de esclarecimento conceitual, uma tautologia pode ser entendida, em suma, como uma definição inútil por ser redundante. Assim sendo, ela é autoexplicativa na medida em que repete uma definição. Para saber mais sobre tautologia, ler: BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 2005. pp. 361; e ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 939.

Apesar da clareza acerca do que importa para as pessoas seria tudo que envolve seu bem-estar – o que incluiria mais do que apenas seus interesses próprios biologicamente determinados – não há um conflito conceitual necessário com a moralidade. Ou seja, para Raz, a moralidade não se apresenta como uma restrição da busca do próprio bem-estar tendo em vista o interesse de terceiros. Qualquer conflito que pareça ocorrer entre as considerações requeridas pela moral e pelo bem-estar se trata apenas de divergências ocasionais e não estruturais por derivarem de razões de uma mesma fonte e não de razões antagônicas da razão prática. Esse posicionamento filosófico é justificado pelo filósofo ao defender que os bens buscados pelos homens são determinados por formas sociais, sendo que a moralidade também recebe determinação pelas práticas sociais, provendo a cada um seu próprio objetivo (FAGGION, 2020; RAZ, 1986, p. 317-319).

Sumariamente, a fonte de convergência tanto da moralidade quanto do bem-estar são as formas sociais. Pois na medida em que o bem-estar do indivíduo busca objetivos valiosos que sejam exitosos, e que tais valores dependam das formas sociais, faria parte da essência do valor constituir, concomitantemente, o bem-estar do indivíduo e os fins morais¹⁴¹. Assim sendo, tanto para o indivíduo em particular quanto do ponto de vista moral da comunidade, a fonte do valor é apenas uma. Enquanto os agentes buscam os objetivos a serem perseguidos - e que constituem suas vidas – de formas sociais moralmente válidas e sadias, suas buscas aproximarão suas preocupações pessoais das considerações morais. A menos que as formas sociais estejam corrompidas, a fonte de valores tanto da moralidade quanto do bem-estar é a mesma (RAZ, 1986, p. 319).

No entanto, apesar da importância das formas sociais de valores tanto para o bem-estar individual, quanto para o caráter moral geral, há indivíduos que, mesmo tendo reconhecida a relevância do bem-estar e de projetos valiosos para si, levam vidas imorais. Tais indivíduos imorais, como é o caso do canalha sensato que a presente pesquisa objetiva explorar, por mais que possam obter algumas vantagens pecuniárias, são os maiores prejudicados, pois sacrificam o próprio bem-estar por um estado de menor valor. Uma vez que o bem-estar dos indivíduos depende de seu sucesso em fazer com que as formas sociais sadias tenham sentido em sua vida, os agentes imorais não são, portanto, capazes de tais realizações, sacrificando seu próprio bem-estar pelos insucessos de suas buscas (RAZ, 1986, p. 319-320).

¹⁴¹ Um exemplo, para compreender melhor a referida defesa, é o magistério ou licenciatura, pois na medida em que o professor busca objetivos valiosos que consiste em ensinar, ele ajuda os discentes, concomitantemente, a atingirem seus próprios objetivos valiosos, sendo bom tanto para o indivíduo quanto para a sociedade.

A solução do conflito entre o bem-estar do agente e a moralidade, ou seja, o bem estar dos demais, encontra-se em valores que fundamentam o bem-estar do agente e o dos demais indivíduos. Portanto, o indivíduo moralmente bom é aquele que o sucesso da busca de seus objetivos, assim sendo, de seu bem-estar, está intimamente interligado com o bem estar dos outros (a moral) e com valores intrínsecos. Seria, então, o agente que não vive um conflito conceitual entre a busca de seus objetivos que promovem seu bem-estar e a moralidade, tendo em vista que seus objetivos propiciam o bem-estar de seus semelhantes. O objetivo da pessoa moral possui valor por si só, não servindo apenas ao seu próprio interesse. Visto isso, é importante notar que aquilo que tem valor para o bem-estar também tem valor para a moral, demonstrando a inexistência de um conflito necessário entre os conceitos (FAGGION, 2020; RAZ, 1986, p. 319-320).

Deste modo, Raz propõe uma tese relevante nos estudos da ética ao unificar, em uma mesma fonte, tanto a moralidade quanto o bem-estar, tornando possível a argumentação de que o indivíduo sofre uma importante perda quando age imoralmente. Essa perda para o agente diz respeito ao seu próprio bem-estar que é considerado um domínio fundamental na vida do indivíduo para que se tenha uma boa vida. Nesse sentido, o agente imoral, quando age de modo licencioso, prejudica simultaneamente a si mesmo por não atingir uma boa vida que poderia ser alcançada, sendo incapaz de tal realização por perseguir algo que não tem valor.

O problema do canalha, portanto, por mais que não seja diretamente respondido por Raz, é dissolvido por meio dos pressupostos de sua teoria, tendo em vista a possibilidade de fornecer razões que demonstrem a identidade da perda essencial de seu bem-estar com sua conduta perniciosa. Visto isso, o objetivo presente não consiste em avaliar a teoria de Raz - na tentativa de demonstrar se os valores são, de fato, criados ou sustentados por formas sociais -, mas apenas o de mostrar que, diante desse tipo de teoria, o problema do canalha sensato não pode ser colocado, significando uma vantagem com relação a teorias subjetivistas como a de David Hume.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa objetivou abordar o problema do canalha sensato presente na teoria humeana com o intuito de investigar o que esse indivíduo representa para a filosofia moral do autor. Nesse sentido, foi abordada a teoria moral e política de Hume com o objetivo de compreender quem é, afinal, o canalha sensato e quais as dificuldades em lidar com tal indivíduo tendo em vista a base teórica em que está inserido. Uma das características cruciais da tese humeana é a primazia das paixões como fonte motivadora da agência humana, o que implica que os homens buscam servir a si próprios e ao auto-interesse. Assim, cada indivíduo busca a satisfação de seus próprios desejos e interesses, sendo essa a motivação que impulsiona a ação humana no cálculo deliberativo. As razões, por sua vez, oferecem apenas um papel secundário no agente, fornecendo apenas os meios para que os desejos individuais sejam satisfeitos.

Sendo o interesse próprio a única motivação capaz de impelir a ação humana suficientemente, a justiça também obtém seu fundamento da busca auto-interessada. Assim, os indivíduos só são capazes de praticar ações tidas como morais por terem um interesse que os impulsionam a esse tipo de conduta. Então, ao centrar o papel da agência racional na motivação natural do interesse presente nos homens, Hume estabelece uma base subjetiva dos valores.

No entanto, como cada indivíduo busca servir a si próprio, conflitos entre os interesses de diferentes homens podem surgir, o que conduziria a um estado de instabilidade na convivência em sociedade. A fim de solucionar tais inconvenientes, os homens convencionam regras morais de conduta por perceberem que seu interesse é mais bem atendido quando todos regulam suas ações por meio delas. Nesse sentido, por mais que a moralidade crie raízes próprias e passe a ser requerida na conduta dos homens, ela recebe seu fundamento da motivação natural auto-interessada.

Por mais que o interesse conduza à ação moral e que a justiça seja requerida do comportamento dos homens tendo em vista a sua utilidade na vida em sociedade, o auto-interesse não é capaz de motivar a ação justa em todos os casos. Isso, porque há alguns indivíduos que, apesar de reconhecerem a importância da conduta honesta tanto para si quanto para a sociedade, violam as regras de justiça voluntariamente a fim de se beneficiarem materialmente com tais práticas. Esse tipo de indivíduo mencionado não é um violador comum, mas é considerado um canalha sensato justamente por ocultar suas práticas perniciosas e por

reconhecer que sua pequena transgressão não trará prejuízos consideráveis para as regras convencionadas ou para a sociedade regida por tais regras.

Ainda que Hume tenha direcionado uma réplica para tais indivíduos, justificando o motivo pelo qual ser um canalha não compensaria, sua resposta de cunho sentimentalista - apelando para a paz interior, consciência de integridade e exame satisfatório da própria conduta que apenas a pessoa justa é capaz de obter - não atinge o canalha pelo fato de que ele não valoriza as mesmas coisas que as pessoas justas. Um segundo argumento utilizado pelo filósofo na tentativa de silenciar tais indivíduos se refere à possibilidade de que eles sejam pegos em suas práticas licenciosas. No entanto, essa réplica também não é capaz de responder suficientemente ao canalha tendo em vista que ele é astuto o suficiente para agir nos momentos corretos. Nesse sentido, o fato do canalha não se apegar aos preceitos morais demonstra uma vantagem sobre as pessoas justas que não são (ou não conseguem ser) como canalhas sensatos.

O problema é que não há como respondê-lo diretamente partindo da filosofia humeana por se basear em uma teoria subjetiva dos valores, no qual as paixões impulsionam a ação. Nesse sentido, em matéria de interesse, o canalha seria perfeitamente racional e quem melhor se satisfaz. Ou seja, não há nada de errado com sua racionalidade, pois ele apenas está seguindo sua motivação natural, podendo até se pensar que ele é quem se sai melhor em matéria de satisfazer o auto-interesse.

Destarte isso, não há, também, como modificar os rumos da ação dos canalhas por meio de outras motivações presentes na natureza humana, pois em filosofias subjetivas dos valores, o egoísmo é demasiado forte para ter um papel secundário em impulsionar o agente. Por isso, a resposta de Hume possui alguma utilidade - como a de manter os agentes honestos dentro dos limites da justiça -, mas não soluciona ou silencia o canalha sensato por definitivo e enquanto problema ético. Em filosofias desse tipo, não há como mostrar que ele seria irracional por seguir seu auto-interesse ou que ele teria razões para seguir a moralidade, pois, na verdade, as razões apenas servem às paixões, lhes mostrando os meios adequados para satisfazê-las.

Portanto, houve a necessidade de buscar teorias que não tivessem uma base subjetiva dos valores para que fosse possível demonstrar um tipo de teoria ética dentro do qual o problema sequer pode surgir. Para tanto, foi abordada a teoria clássica de Platão que demonstra, por meio do mito do anel de Gíges, que o agente imoral é alguém prejudicado em sua essência, e não apenas contingentemente ou instrumentalmente. Isso, pois a pessoa justa é aquela que pratica boas disposições em sua alma, tornando-a saudável e promovendo o seu bem-estar enquanto o

injusto possui uma alma corrompida e doentia por não ser capaz de gerenciar as partes de sua alma.

Na definição platônica, o homem injusto (ou o canalha sensato) é apenas um escravo de seus desejos, lhe carecendo a maior riqueza que poderia obter, a saber, transbordar uma vida boa e sensata ainda que acumule todo tipo de riqueza com suas condutas desonestas. Em suma, o agente imoral é definido por Platão como alguém que possui uma alma doente e que deixa de obter a maior das riquezas que é o bem-estar de sua alma e, conseqüentemente, a própria felicidade em troca de quinquilharias. Por isso, é considerado como alguém de valor inferior ao justo por deixar que a pior parte de sua alma tome conta da melhor parte dela.

Como o problema relativo ao interesse é insolúvel em teorias subjetivas por distinguirem o bem-estar e a moralidade em domínios antagônicos – no qual a moralidade, que é uma preocupação com os interesses do outro, restringe o bem-estar, que é a busca dos próprios interesses –, o filósofo Platão não se depara com tais dificuldades. Pois ao desenvolver uma teoria de cunho objetivo acerca dos valores, consegue demonstrar que, de fato, o agente imoral está em pior situação do que se comparado ao agente moral, não se envolvendo estruturalmente com o problema exposto da cisão entre dois domínios distintos de motivações em sua tese. Por isso, o problema do canalha sensato é impossível de ser resolvido na mesma ética subjetivista que dá origem a ele, pois a motivação para fazer o que é moral sempre será secundária e mais fraca do que a motivação para satisfazer os desejos e inclinações.

Por isso, Nozick e Raz são importantes, pois resgatam a teoria objetiva clássica de Platão, demonstrando que a boa vida para ser vivida é também a vida moral. Assim, unificam a busca pelo bem-estar e pela moralidade em um único domínio na medida em que a busca de viver da melhor maneira possível não conflita por razões de princípio com a busca dos demais indivíduos também pela melhor vida. Tendo em vista o objetivo de confluir domínios que são tratados como antagônicos na filosofia humeana, tanto Joseph Raz quanto Robert Nozick desenvolvem as particularidades de suas teses para justificar a vida moral. O que pode ser extraído de ambas as teorias é que a pessoa moralmente boa é aquela que, ao buscar objetivos valiosos e uma boa vida, reconhece que ela só é atingida pela vida moral. Isso acontece porque a pessoa moral não sofre, dentro de si, um conflito necessário entre aquilo que promove seu bem-estar e a moralidade que é relativo ao bem-estar dos demais, dado que o que ela busca já propicia o bem-estar de terceiros e tem valor intrínseco por não servir como meio para a satisfação de seus interesses próprios.

Nesse sentido, ainda que o problema exposto não tenha sido solucionado em sua origem humeana pelo fato de que os próprios pressupostos filosóficos de Hume possuem limitações teóricas para lidar com esse tipo de problemática, o desafio é capaz de ser dissolvido. Essa dissolução é possível em teorias como a de Platão, Nozick e Raz que demonstram que o fato de querer não lhe fornece um motivo suficiente para satisfazer os desejos e interesses próprios, mas que, em contrapartida, há razões para ser uma pessoa moralmente boa e valorosa. Portanto, a presente pesquisa não tinha o intuito de efetuar uma defesa dessas teorias, mas o de mostrar que o problema do canalha sensato, que não pode ser resolvido a partir da ética humeana exclusivamente, não surge nessas teses, demonstrando que haviam boas razões para investigá-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Gabriel Bertin de. *O Contratualismo e o utilitarismo na filosofia moral e política de David Hume*. 231 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- ARAÚJO, Cicero. “Hume e o direito natural”. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.
- AZEVEDO, Marcos Antonio Oliveira de. Hume e a justiça como virtude artificial. *Controvérsia*, Vol. 7, nº 3, 2011, p. 40-56.
- BAIER, Annette C. *A progress of sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*. Harvard University Press, 1991.
- _____, Annette C. Artificial Virtues and the Equally Sensible non-knaves: a response to Gauthier. *Hume Studies*, v. 18, n. 2, p. 429-440, 1992.
- BALDWIN, Jason. Hume’s Knave and the interests of justice. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 42, Number 3, July 2004, pp. 277-296.
- BARON, Marcia. Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 12, No. 3 (Sep., 1982), pp. 539-555.
- BESSER-JONES, Lorraine. The role of justice in Hume’s theory of psychological development. *Hume Studies*, v. 32, n. 2, p. 153-276, 2006.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: a theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2ª edição. Oxford University Press, 2005.
- CARVALHO, Jairo Dias. “Conceito de criação social em Hume”. *Kalagatos, Fortaleza*, Vol. 5, n. 9, 2008, p. 129-155.
- COHON, Rachel. Hume’s difficulty with the virtue of honesty. *Hume Studies*. Volume XXIII, Number 1 (April, 1997) 91-112.
- CONTE, Jaimir. “Sobre a natureza da teoria moral de Hume”. In: *Kriterion*, vol. 47, n. 113, pp. 131-146. Jun. 2006.
- CONTE, Jaimir. *A natureza da moral de Hume*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. 2004.
- COSTA, Michael J. Why be just?: Hume’s response in the *Inquiry*. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, 1984.
- CULP, Jonathan. Justice, Happiness and the sensible knave: Hume’s incomplete defense of the just life. *The review of Politics*, v. 75, p. 193-219, 2013.
- DARWALL, Stephen. Motive and obligation in Hume’s ethics. *Noûs*, v. 27, p. 415-448, 1993.
- FAGGION, Andrea. *Joseph Raz – Razão Prática*. 2020. 14 vídeos (10h 21 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/c/AndreaFaggion/videos>. Acesso em: 20 de Janeiro de 2021.
- FORBES, Duncan. *Hume’s philosophical politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- GAUTHIER, David. Three against justice: the foole, the sensible knave, and the Lydian Shepherd. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 7, p. 11-29, 1982.
- GAUTHIER, David. "Artificial Virtues and the Sensible Knave". *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 401-427.
- HAAKONSSSEN, Knud. The structure of Hume's political theory, In: *The Cambridge Companion to Hume*. Edited by David Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HARDIN, Russel. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: New York, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited with an introduction by J. C. A. Gaskin. (Oxford world's classic). Oxford: New York, 1996.
- _____. *De Cive: the english version*. The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes; v. 3, 1983.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L.A Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- _____. *An Enquiry concerning the principles of morals*. Edited, and with an introduction by J. B Schneewind. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- _____. Da Origem do Governo. Tradução João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. In: *Os Pensadores*, v. "Hume". São Paulo: Nova Cultural, 1980.
- _____. Do Contrato Original. Tradução de João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. In: *Os Pensadores*, v. "Hume", p. 241-242. São Paulo: Nova Cultural, 1980.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.
- KING, James. Pride and Hume's sensible knave. *Hume Studies*. Volume XXV, Number 1 and 2, (April/November, 1999) 123-138.
- KUNTZ, Rolf. Hume: A teoria social como sistema. *Kriterion*, v. 52, n. 124, Belo Horizonte, 2011.
- LECALDANO, Eugenio. "Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue", in: *A Companion to Hume*. Ed. Elisabeth S. Radcliffe. Blackwell Publishing, 2008.
- LEWIS, David. *Convention: A philosophical study*. Blackwell Publishers, 2002.
- MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- PIDGEN, Charles R. A 'Sensible Knave'? Hume, Jane Austen and Mr. Elliot. *Intellectual History Review*, 22:3, p. 465-480, September 2012.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- POSTEMA, Gerald J. Hume's reply to the sensible knave. *History of Philosophy Quarterly*, v. 5, p. 23-40, 1988.

- RAZ, Joseph. *Engaging Reason: on the theory of value and action*. Oxford University Press, 1999.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, 1986.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1981.
- TAYLOR, Jacqueline. Hume on beauty and virtue. In: *A Companion to Hume*. Ed. Elisabeth S. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing, 2008.