



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE ERECHIM

CURSO DE FILOSOFIA

MARCIA EDUARDA DE BASTIANI FERREIRA

**A ÉTICA E A AUSÊNCIA DE PRINCÍPIOS MORAIS NA NATUREZA HUMANA:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE PLATÃO E DAVID HUME**

ERECHIM

2022

MARCIA EDUARDA DE BASTIANI FERREIRA

**A ÉTICA E A AUSÊNCIA DE PRINCÍPIOS MORAIS NA NATUREZA HUMANA:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE PLATÃO E DAVID HUME**

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia-Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para obtenção do título de Licenciada em Filosofia. Sob orientação do professor Alcione Roberto Roani.

ERECHIM

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Ferreira, Marcia Eduarda de Bastiani
A ética e a ausência de princípios morais na natureza humana: Uma reflexão a partir de Platão e David Hume / Marcia Eduarda de Bastiani Ferreira. -- 2022.
39 f.

Orientador: Doutor Alcione Roberto Roani

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Licenciatura em Filosofia, Erechim, RS, 2022.

1. Ética. I. Roani, Alcione Roberto, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

MARCIA EDUARDA DE BASTIANI FERREIRA

**A ÉTICA E A AUSÊNCIA DE PRINCÍPIOS MORAIS NA NATUREZA HUMANA:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE PLATÃO E DAVID HUME**

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia-Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para obtenção do título de Licenciada em Filosofia. Sob orientação do professor Alcione Roberto Roani.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 08/04/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alcione Roberto Roani – UFFS
Orientador

Prof. Dr. Odair Camati – IFRS
Avaliador

Prof. Dr. Marcio Soares – UFFS
Avaliador

AGRADECIMENTOS

Aos meus amigos e familiares pelo incentivo e apoio dirigido a mim durante todo o curso.

Ao meu orientador Prof. Dr. Alcione Roberto Roani, por todas as inestimáveis contribuições, bem como a disponibilidade dedicada a construção do presente trabalho.

Aos professores que farão parte da banca examinadora, Prof. Dr. Odair Camati (IFRS) e Prof. Dr. Marcio Soares (UFFS), pela disponibilidade de participação.

A todos aqueles que compõem o excelente corpo docente do Curso de Filosofia, por todo o conhecimento compartilhado, mesmo perante as inúmeras adversidades encontradas na modalidade remota, adotada durante a presente pandemia.

A todos os colegas de curso, pelos ricos e intensos debates durante esses quatro anos que passamos juntos, em especial aos meus colegas Shackner, Camila, Daniela e Natália que sempre estiveram me auxiliando e apoiando.

A todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a minha formação, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Este texto tem como propósito desenvolver um estudo acerca da relação entre a ética e os princípios morais na natureza humana. O objetivo do texto reside em comprovar a hipótese de que os princípios morais não fazem parte da natureza humana (não são herdados naturalmente), porém são adquiridos (na relação com o outro e com o meio). Há de considerar que esse desenvolvimento ético não ocorre de forma uniforme, já que o processo formativo não é o mesmo para todos. Com isso, haverá sempre aqueles que agem por pura conveniência, visando beneficiar-se de forma individual. E este é um dos motivos pelo qual não podemos afirmar que a ética ou os princípios morais compõem a estrutura da natureza humana. A argumentação será dividida em duas partes com o objetivo de apresentar os argumentos para a hipótese de que os princípios morais não são parte inerente da natureza humana. Primeiramente, a investigação se concentra no Livro II da obra *A República* de Platão, com o objetivo de ilustrar a problemática da pesquisa por meio do mito do anel de Gíges, no qual surge o impasse em relação a escolha ética dos indivíduos caso dispusessem da possibilidade (o poder de invisibilidade concedido pelo anel) de agirem sem serem percebidos e/ou punidos pelas leis convencionadas da cidade. Ainda nesse mesmo livro, no diálogo que segue a exposição do mito, o personagem Glaucon discorda de Sócrates e insiste na afirmação de que a justiça e as virtudes não são de fato desejáveis em si mesmas, mas pela sua utilidade e resultados. Já na segunda parte a investigação se concentra na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, a fim de elencar formas de demonstrar a distância entre a moral e a natureza humana, visto que, essa é fundamental para a hipótese desta pesquisa, a saber: que os indivíduos agem por utilidade, de acordo com aquilo que julgam benéfico a si mesmo ou que embeleze e promova a sua própria imagem social e não por serem naturalmente éticos. Por meio das referências utilizadas na constituição dessa investigação, pretende-se justificar que a ética e os princípios morais não são intrínsecos à natureza humana em si, mas, que são apenas mecanismos de controle social. Uma vez que, na situação relatada pelo mito do anel de Gíges, o homem utiliza os princípios morais a favor de seus interesses individuais, manipulando-os de acordo com sua utilidade e benefício. Almeja-se com a junção das duas obras principais deste estudo, proporcionar ao leitor uma melhor compreensão acerca do desenvolvimento dos princípios morais que sustentam a ética humana, assim como a sua respectiva importância para a organização, manutenção e controle do meio social.

Palavras-chave: Motivação moral. Controle social. David Hume. Platão. Princípios morais.

ABSTRACT

This text aims to develop a study on the relationship between ethics and moral principles in human nature. The purpose of the text is to prove the hypothesis that moral principles are not part of human nature (they are not naturally inherited), but are acquired (in relation to the other and the environment). Since this ethical development does not occur uniformly, as the training process is not the same for everyone. With this, there will always be those who act out of pure convenience, aiming at their individual benefit. And this is precisely why we cannot say that ethics or moral principles make up the structure of human nature. The argument will be divided into two parts to present the arguments for the hypothesis that moral principles are not inherent in human nature. Firstly, the investigation focuses on Book II of Plato's *Republic*, with the aim of illustrating the problem of this investigation through the myth of the ring of Gyges, in which the impasse arises regarding the ethical choice of individuals if they had the opportunity, (the power of invisibility granted by the ring) to act unnoticed and/or punished by the conventional laws of the city. Still in that same book, in the dialogue that follows the exposition of the myth, the character Glaucon disagrees with Socrates and insists on the affirmation that justice and virtue are not in fact desirable in themselves, but for their utility and results. In the second part, the investigation focuses on the work *Investigations on human understanding and on the principles of moral* by David Hume, to list ways to demonstrate the distance between morality and human nature, since this is fundamental to the hypothesis of this research. Which, states that individuals act for utility, according to what they deem beneficial to themselves, or to beautify and promote their own social image and not because they are naturally ethical. Through the references used in the constitution of this investigation, it is intended to justify that ethics and moral principles are not intrinsic to human nature itself, but they are only mechanisms of social control. For, in the situation reported by the myth of the ring of Gyges, man uses moral principles in favor of his individual interests, manipulating them according to his utility and benefit. It is hoped that the combination of the two main works of this text, in the same study, will provide the reader with a better understanding of the elaboration of the moral principles that support ethics, as well as their importance for the organization, maintenance and social control.

Keywords: Moral motivation. Social control. David Hume. Plato. Moral principles.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A ÉTICA E A JUSTIÇA EM A <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO	12
1.1 A CONCEPÇÃO DE BEM E DE JUSTIÇA.....	12
1.2 ÉTICA OU APARÊNCIA?	17
2 SOBRE O DIREITO NATURAL, A NATUREZA HUMANA E A LEI NATURAL ..	20
3 A ÉTICA E O AGIR MORAL EM DAVID HUME	27
3.1 A MOTIVAÇÃO MORAL	27
3.2 O SENSO DE JUSTIÇA EM DAVID HUME.....	30
3.3 POR QUE A UTILIDADE CONVENCE?	34
CONCLUSÃO.....	36
REFERÊNCIAS	39

INTRODUÇÃO

Há muitos anos, no universo de J.R.R. Tolkien, um pequeno Hobbit chamado Bilbo Bolseiro aceitava o convite do Mago Gandalf, para partir em uma aventura junto a um grupo de anões, com o objetivo de recuperar seu palácio repleto de ouro, situado em uma montanha no reino de Erebor, que fora tomado pelo dragão Smaug, ainda na era passada. Durante o percurso da viagem, o grupo adentrou uma caverna, que até então lhes era desconhecida, onde Bilbo encontrou uma criatura sombria e horrenda, chamada Gollum, que habitava um lago no interior dessa caverna. Tal criatura portava um curioso anel, que lhe concedia o poder de invisibilidade quando era colocado no dedo. Mas, por um descuido, o anel caiu do bolso de Gollum, sem que ele pudesse notar, durante um jogo de adivinhas que os dois estavam fazendo. Alguns instantes depois Bilbo encontra o anel no chão, apanha-o e usa de seu poder para fugir do feroz ataque da criatura, que além de faminta, ficou irada por desconfiar que o objeto lhe fora roubado.

A partir dessa fuga, no decorrer do trajeto da viagem, em batalhas e confrontos com monstros e exércitos que o grupo de anões e o pequeno Hobbit encontravam pelo caminho, Bilbo utiliza o poder de invisibilidade do anel, para deter seus oponentes. Mesmo que, em alguns momentos durante árduos combates, ele se retirasse momentaneamente, para refletir e escolher eticamente entre utilizar a invisibilidade para auxiliar seu grupo a deter o inimigo, ou simplesmente usá-lo para escapar sozinho, ileso do combate.

Claro que essa não é uma situação real. Trata-se de uma pequena síntese de *O Hobbit*, uma das obras clássicas de John Ronald Reuel Tolkien¹, que não só antecede, mas também faz parte da famosa trilogia de Senhor dos Anéis. Durante toda a sua narrativa, podemos encontrar inúmeras situações que remetem a reflexões filosóficas, as quais em sua grande maioria pertencem ao campo da ética, já que levantam dúvidas sobre o agir moral para a reflexão do leitor: será que se os outros personagens obtivessem a posse do anel, agiriam pensando no bem comum, assim como Bilbo o fez, ou visariam apenas seus anseios individuais? será que continuariam sendo justos e corretos, mesmo quando ninguém pudesse vê-los? ou fugiriam do combate e passariam a viver de roubos e trapanças em vilarejos da região? todas essas questões são apenas hipóteses e especulações em torno da história. Da mesma forma que nos

¹ J. R. R. Tolkien (1892-1973) foi um escritor, filólogo e professor universitário inglês e autor de Senhor dos Anéis e Hobbit, verdadeiros clássicos da literatura fantástica. Em 1972 foi nomeado Comandante da Ordem do Império Britânico pela Rainha Elizabeth II.

questionamos perante o mito de Gíges ilustrado na obra *A República* de Platão, quando o Pastor que detém um anel que lhe possibilita a invisibilidade, semelhante ao do Hobbit, usa-o para seduzir a rainha e matar o rei da Lídia.

Assim, podemos perceber claramente a semelhança entre a clássica história de *O Hobbit* de John Ronald Reuel Tolkien e a investigação do conceito de justiça e da motivação do agir moral, abordada no Livro II, de *A República* de Platão. Glaucon que é interlocutor de Sócrates, tenta convencê-lo de que a justiça é praticada a contragosto pelos indivíduos de uma sociedade. Já que esses a cultivam apenas por temer que alguma injustiça lhes acometa, ou porque anseiam algum tipo de reconhecimento ou recompensa que essas atitudes justas poderiam lhes proporcionar. Pois, segundo Glaucon, se fosse dado ao homem justo e ao injusto a mesma oportunidade de fazer o que quisesse sem repreensão, logo encontrariam o homem justo trilhando o mesmo caminho do homem injusto.

Ou seja, para Glaucon a justiça não se mostra desejável por si mesma, mas por seus supostos benefícios. Também o personagem Bilbo Bolseiro de *O Hobbit* escolhe eticamente de acordo com a justiça motivado não só por seus princípios, mas também pelo anseio de regressar para sua toca, onde desfrutaria de sua boa comida, sossego, conforto e segurança, do mesmo modo o pastor Gíges de *A República*, age de acordo com seus anseios e ambições, quando resolve seduzir a rainha e executar o rei da Lídia.

Assim, notamos que os princípios morais que constituem a razão humana, fazem parte da formação intelectual de cada indivíduo, visto que, são construídos e moldados socialmente, a partir da educação e vivências particulares que esse indivíduo tem acesso, de acordo com o meio em que está inserido. No entanto, esses ideais morais não parecem ser os únicos agentes motivadores das ações presentes nas duas histórias que observamos, já que em certa medida tanto Bilbo de *O Hobbit*, quando o Pastor Gíges do mito que constitui a obra *A República*, mostram-se afetados por seus interesses pessoais durante suas escolhas.

Assim, de acordo com o argumento sustentado por Glaucon, de que o indivíduo só é bom e ético quando lhe convém, guiaremos a nossa pesquisa a fim de consolidar a hipótese da ausência de princípios morais na natureza humana. Para tanto, a investigação proposta por esse trabalho terá início com Livro II de *A República* de Platão, com o objetivo de levantar e ilustrar a hipótese que afirma a falha dos princípios morais perante a motivação moral do agir humano. Essa hipótese será justificada no segundo tópico deste texto, pela Seção 5 (e outros fragmentos selecionados) da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* de David Hume, na qual

o autor afirma que os indivíduos tomam decisões morais de acordo com seus próprios interesses individuais², motivados pela utilidade que o agir moral lhes representa.

Esta pesquisa foi desenvolvida por meio da revisão bibliográfica de duas obras clássicas, *A República* de Platão e *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, e foi organizado em três momentos. No primeiro capítulo, adentraremos Livro II de *A República*, a fim de ilustrar a discussão central em torno dos princípios morais e das supostas motivações do agir moral, para isso, analisaremos brevemente os conceitos platônicos de bem e de justiça. Em seguida, abordaremos o mito do anel de Gíges, com o objetivo de ilustrar e reforçar o problema deste trabalho, que consiste na hipótese de que os princípios morais são fazem parte da natureza humana, e por este motivo não são os únicos responsáveis por regulamentar e motivar o agir moral humano.

Já no segundo capítulo, buscaremos elementos para sustentar e justificar o argumento que Glaucon menciona no Livro II, ao alegar que o indivíduo age de forma justa por conveniência e não guiado por uma suposta conduta ética intrínseca as características humanas. Diante disso, utilizaremos a obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* de David Hume, para desta maneira, destacar definitivamente que a utilidade social de uma aparência justa se mostra muito mais relevante e atrativa para os indivíduos do que a justiça em si mesma.

Por fim, através desta mesma obra de David Hume, investigaremos os motivos pelos quais os indivíduos sentem-se atraídos e contemplados pela utilidade de suas ações, a ponto de corromperem até mesmo a sua própria consciência moral para satisfazer seus interesses próprios, assim como fez o pastor Gíges na passagem exposta por Glaucon em *A República* de Platão. Logo, se a consciência humana que é regida pelos princípios morais socialmente construídos pode ser manipulada, então o agir moral humano não é regido unicamente pela razão. Do mesmo modo, os princípios morais não fazem parte da natureza humana, pois, se de fato pertencessem a mesma, os indivíduos agiriam eticamente de forma linear, o que caracterizaria a moralidade como algo semelhante a um instinto da espécie.

² Para Hume, os seres humanos agem de acordo com os benefícios e malefícios que suas ações lhes acarretariam. E é exatamente esta hipótese que buscaremos validar com esta pesquisa.

1 A ÉTICA E A JUSTIÇA EM A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

1.1 A CONCEPÇÃO DE BEM E DE JUSTIÇA

No livro I de sua obra *A República* Platão ocupa-se com a exploração e a tentativa de explicar e compreender, de forma mais profunda, a noção de justiça. Tal tarefa, mostra-se um tanto árdua, principalmente para o seu personagem Sócrates³ que protagoniza o debate acerca do assunto que perdura todo o segundo livro da obra. Além disso, ainda no primeiro livro, ele se vê limitado a lidar com explicações em torno dessa concepção de bem e de justiça, perante os argumentos apontados por seu interlocutor Trasímaco.

Mas, para Antônio Henrique Nogueira (2000, p. 5), em seu artigo *O conceito de justiça na República de Platão*, ainda assim Sócrates, consegue fazer algumas pontuações sobre a justiça, mesmo sem definir de fato o que é o conceito em si:

- 1) a justiça implica unidade de propósitos e ações harmoniosas e cooperantes dos indivíduos componentes de um grupo que pretende levar uma ação em conjunto com maior eficácia, no sentido de obter vantagem. Logo, a justiça é vantajosa para o grupo;
- 2) a justiça é uma virtude da alma e torna o homem justo feliz;
- 3) o grupo com justiça interna é constituído de indivíduos que agem entre si de modo justo e são, portanto, justos;
- 4) um grupo que age com eficácia é constituído de indivíduos justos e, portanto, felizes. A felicidade do indivíduo está em correlação com a eficácia da ação do grupo do qual é componente;
- 5) o conceito de justiça como virtude da alma, apresentado em 353 e – 354 a, está impregnado do conceito de justiça definido a partir da ação vantajosa.

Em suma, é a partir dessas conclusões levantadas por Antônio Henrique Nogueira que podemos sintetizar o início do Livro II de *A República* de Platão. Quando os irmãos Glaucon e Adimanto, não satisfeitos com a refutação da premissa levantada por Trasímaco, que defendia o poder da justiça como característica do indivíduo mais forte, enquanto a obediência e a submissão diante das regras formuladas eram o dever do tolo ou do mais fraco, buscavam razões para defender o valor ou preciosidade da justiça e da vida justa por si mesma e não por anseios

³ O Sócrates que Platão menciona em seus diálogos é um personagem fictício. Ou seja, as falas do Sócrates personagem presente nos diálogos, não podem ser atribuídas ao pensamento do Sócrates filósofo.

individuais ou mercenários. Em outras palavras, Glaucon procura por uma justificativa efetiva sobre a suposta superioridade da justiça perante a injustiça.

Mas, antes que Sócrates inicie a sua investigação, Glaucon ressalta algumas características sobre a sua percepção do conceito de bem. Classificando-o em três diferentes categorias: primeiramente, aquele que desejamos possuir por si mesmo, pelo puro prazer de possuí-lo, não por suas consequências, como por exemplo o sentimento de alegria.

A segunda espécie, consiste naquele bem que almejamos por si mesmo e também por suas consequências, por exemplo o sentido da visão e a nossa saúde. Destacamos que é exatamente nessa categoria, que Sócrates, mais tarde, classificará o conceito de justiça. Por fim, a terceira espécie de bem mencionada, seria a mais penosa, mas ainda assim a desejamos por sua utilidade:

E vês uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e as outras consequências que deles derivam. (PLATÃO, 1980, Livro II, 357d.)

Após essa exposição de Glaucon, Sócrates classifica o conceito de justiça como pertencente da segunda categoria de bem. Uma vez que, a justiça seria desejável pela sua utilidade, já que o homem justo estaria supostamente buscando reduzir, por meio de sua conduta, a possibilidade de sofrer injustiças. No entanto, apesar de ser uma classificação aparentemente plausível, Glaucon prontamente refuta a reflexão de Sócrates (PLATÃO, 1980, Livro II, 358a.), conforme segue: “[...] O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo difícil.”

E para reforçar sua contraposição, Glaucon retoma o argumento de Trasímaco presente no Livro I, que diz respeito ao conceito de justiça, para instigar Sócrates a debater e a definir o conceito com maior profundidade e precisão: “[...] retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra a vontade, como coisa necessária, mas não como boa; [...]” (PLATÃO, 1980, Livro II, 358c.). Com isso, Glaucon almeja compreender se a justiça de fato poderia ser desejada puramente por si mesma, sem ter em vista a sua utilidade.

Ainda assim, Sócrates mostra-se indiferente as provocações de Gláucon. Mas, o seu interlocutor não desiste e almeja instigar a sua inconformidade. Para isso, ele ocupa-se em delimitar melhor a função da injustiça no meio social e também como essa interfere na formulação das leis regulamentadoras dessa sociedade:

Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima da injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem - não pagar a pena das injustiças - e o maior mal - ser incapaz de se vingar de uma injustiça. [...] Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido a impossibilidade de praticar a injustiça. (PLATÃO, 1980, Livro II, 359a.)

Em outros termos, os indivíduos de uma sociedade evitam praticar injustiças não por temerem punições ou porque guiam-se unicamente a partir de sua conduta ética baseada em princípios morais ou ainda por adorarem a justiça. Mas sim, pelo fato de temer serem vítimas de alguma possível injustiça. Desse modo, a justiça ao ser colocada entre estes dois extremos, não é praticada como um bem, mas como um meio de evitar o sofrimento ocasionado pelas consequências da injustiça.

Com o intuito de ilustrar e legitimar a sua refutação a respeito de como o homem agiria, impulsionado por suas paixões, caso não fosse regulamentado ou vigiado por leis e convenções, Glaucon utiliza o mito do anel de Gíges. No qual, analisa a forma de agir do pastor perante a ausência de um observador. Assim conta Glaucon (PLATÃO, 1980, Livro II, 359d.e - 360a.b):

Era ele um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiavam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrancou-lhe e saiu.

Ora, como os pastores se tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Gíges foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro, em direção à parte interna da mão, e, ao fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado aos quais falavam dele como se tivesse ido embora. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim o fez, tornou-se visível.

Tendo observado estes factos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder, e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornaria invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegando, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela atacou-o e matou-o, e assim se assenhorou do poder.

Com essa narrativa Glaucon sustenta o seu argumento de que o homem só age eticamente, caso esteja sob a vigilância de terceiros e que esses outros indivíduos cientes de suas ações mercenárias, o submetam a alguma injustiça ou a punições estabelecidas por regras e convenções sociais. Além disso, ele também defende que mesmo se um homem de boa índole fosse submetido a oportunidade de usufruir dos poderes do anel, esse agiria tal como o pastor Gíges agiu. Uma vez que, a ética não é parte da natureza humana, mas sim, da formação do indivíduo e pode ser facilmente corrompida em diversas situações no decorrer de sua vida, por inúmeros fatores, como por exemplo, a oferta de benefício individual muito maior do que a prática da justiça representaria para o bem comum, sem ferir publicamente a sua reputação. Conforme comenta Glaucon (PLATÃO, 1980, Livro II, 360c.d):

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprovesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as.

Após essa passagem, Glaucon e Sócrates estendem o debate em torno do conceito de justiça. Até que Adimanto, irmão de Glaucon, resolve contribuir com o debate por meio da apresentação de argumentos que esclarecem, reforçam e impulsionam a abordagem de seu irmão. Ele instiga Sócrates para que defina o que torna a justiça extremamente atraente, a ponto de que pudesse fazer com que o indivíduo a preferisse em si mesma, sem visar seus benefícios e que isso possa ser sustentado perante a injustiça e sua suposta negatividade. Dessa forma, Adimanto pontua (PLATÃO, 1980, Livro II, 367c.d):

Uma vez, pois, que concordaste que a justiça figura entre os maiores bens, os que são dignos de se possuírem em virtude das consequências que deles derivam, mas muito mais ainda por eles mesmos – tais como a vista, o ouvido, o bom senso, a saúde, e

quantos outros bens há aí produtivos pela sua própria natureza, e não resultantes da reputação - exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação.

Deste modo, Adimanto insatisfeito com as respostas obtidas até então, questiona Sócrates a respeito de uma possível diferenciação mais profunda dos conceitos de justiça e de injustiça; ele pede por algo que vá além da clássica diferença qualitativa dualista (bem e mal) de ambos. Ou seja, por qual motivo deveríamos ser justos e não injustos, sem visar unicamente a utilidade ou consequências dessas escolhas e ações? Porém, devido à amplitude desse questionamento Sócrates, diz não ser capaz de solucioná-lo no momento.⁴

Na sequência, por meio da abordagem de Sócrates, em resposta a provocação de Adimanto, podemos aventar, que de fato, a justiça é preferível por sua utilidade ou por conveniência daquele que a pratica. O que, conseqüentemente, faz dessa uma suposta ferramenta para controle e manipulação social, bem como refuta totalmente a possibilidade de considerá-la uma característica da espécie humana. Dessa maneira, Sócrates afirma (1980, Livro II, 369a):

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.

No momento seguinte, Sócrates expõe que cada um tem sua função específica na *Pólis*, visando manter o seu pleno funcionamento e organização. E assim funciona o conceito de justiça como uma ferramenta de controle social, da qual os cidadãos utilizam e evitam praticar injustiças com o objetivo de reduzir a probabilidade de sofrê-las. Por isso, não há uma razão clara e específica para defender plenamente a superioridade da justiça perante a injustiça; há apenas a possibilidade de investigar motivações que expliquem razoavelmente porque a justiça é preferível e/ou necessária no meio social.

Isto é, para que o equilíbrio social da *Pólis* se mantenha, é necessário que todos os indivíduos que compõem essa sociedade, entrem em comum acordo e cumpram o seu dever de respeitar uma série de leis estabelecidas a partir dessa concepção de justiça, que compõe um

⁴ De qualquer forma, essa delimitação pontual do conceito de justiça não vem ao caso nesta pesquisa, já que não cabe à investigação aqui realizada desenvolvê-lo.

padrão ético, especialmente motivados pela promessa de uma sociedade harmônica e igualmente justa para todos, cientes de que essa realidade só pode ser garantida por meio das ações conjuntas dos mesmos.

Para exemplificar esse mecanismo, Sócrates menciona a função profissional dos cidadãos da *Pólis*, na qual cada indivíduo é responsável por uma tarefa específica que deve ser desempenhada de forma exclusiva, por um único indivíduo, com o intuito de alcançar a excelência em seu desempenho, pois, isso garantiria o progresso e a organização da cidade. Da mesma forma ocorre no caso da justiça, pois cada cidadão deve esforçar-se ao máximo para garantir a harmonia da *Pólis*.⁵

Mas, antes de averiguarmos a obra de Hume, apontaremos razões presentes ainda em *A República* de Platão, que elucidam a prática da justiça por conveniência do indivíduo e não por uma suposta conduta ética, haja vista que, o sujeito objetiva beneficiar-se desta aparência justa, por meio da utilidade e credibilidade que a mesma representa no meio social. Para isso, é necessário resgatar alguns detalhes pontuais da história de Gíges, citada ainda no início deste capítulo.

1.2 ÉTICA OU APARÊNCIA?

Em *A República* os interlocutores de Sócrates afirmam que o homem está naturalmente disposto a buscar, de todas as formas, mesmo que ilegítimas, por aquilo que ambiciona; mas, em contraponto, dado os riscos que essa decisão representa para si mesmo, acaba optando por seguir o modelo de justiça estabelecido pelas convenções da cidade. Logo, o indivíduo é justo e motivado pelo receio de sofrer com as consequências das ações injustas, mas não pela justiça em si mesma.

Este fato é perfeitamente ilustrado pelo mito do anel de Gíges, no momento em que esse pastor usa do poder de invisibilidade concedido pelo anel e, com a ausência de vigilância, seduz a rainha, mata o rei da Lídia e toma posse de seu trono. Tal fato destaca, que mesmo se um

⁵ Com essa questão em mente, adentraremos a obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, com o objetivo de investigarmos e buscarmos razões específicas, que possivelmente expliquem a preferência dos indivíduos de uma cidade pelo seguimento do padrão ético constituído por convenções, regras e leis, formulados pela própria cidade, a partir de um ideal da justiça.

homem justo obtivesse a posse desse poder, com o tempo acabaria se distanciando de sua conduta ética, cego por suas ambições, assim como ocorreu com o pastor.

Desta forma, se o homem justo e o injusto tivessem a mesma possibilidade de desviarem dos olhos atentos da vigilância social, o indivíduo justo certamente percorreria o mesmo caminho escolhido pelo homem injusto. Assim argumenta Gustavo Cunha Bezerra sobre essa questão de Platão (2001, p. 66 apud 2012, p. 79-80), em sua dissertação intitulada *Justiça em Platão e Rousseau: A lei gravada no coração dos cidadãos*:

Mantendo a aparência de justo, a injustiça é vantajosa ao indivíduo que pode usufruir dos benefícios desta sem assumi-la perante os demais. O homem justo, entretanto, não se preocupa com a aparência, ele apenas deseja ser justo, visto que, caso contrário, poderiam dizer que o motivo que o leva a ser justo não é a justiça em si, mas as dádivas e honrarias proporcionadas por tal comportamento. A justiça é difícil e trabalhosa, pois o justo, além de não aproveitar as “graças” da injustiça, ainda corre o risco de ser visto como injusto. Desta forma (PLATÃO, 2001, p. 66):

[...] segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, “uma vez que a aparência”, como me demonstram os sábios, “subjuga a verdade” e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa [...] ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados.

Isto significa, que os indivíduos são justos em sua grande maioria não por admirarem a conduta ética e a justiça, mas pela utilidade que essa escolha representa no meio social; é como se houvesse uma balança invisível, na qual os mesmos colocariam de um lado a justiça e do outro a injustiça, com o intuito de analisar qual “contém” maiores benefícios e menores prejuízos.

Porém, para Bezerra (op. cit. 2012, p. 80) Sócrates ergue-se contra esses argumentos ao alegar que a justiça se refere não só ao indivíduo, mas à cidade bem-ordenada. Inicia-se, assim, uma especulação sobre a cidade ideal, na qual é mais vantajoso ser justo do que injusto. Contudo, essa indagação não fará parte da nossa pesquisa, já que nos limitamos a investigar a relação da justiça e dos princípios morais como elementos motivadores do agir moral humano.

Portanto, diante desses aspectos, pode-se afirmar que seria mais vantajoso apenas parecer justo, do que de fato sê-lo, uma vez que a justiça demanda esforços e limitações que não eliminam o risco iminente de ser facilmente condenado por um mal-entendido. Assim,

retomamos o artigo de Antônio Henrique Nogueira (2000, p. 20), citado no início do capítulo, no qual ele defende:

Portanto, justo é que o que se mostra na aparência como tal pelo que é esperado comportar-se, segundo regras estabelecidas e, com isso, evitar o mal maior. Somente diante de um efetivo medo de que venha a sofrer injustiça é que os indivíduos, segundo Gláucon, se colocam, mutuamente, em estado de fiscalização de cumprimento do acordo quanto ao modo esperado de comportamento. Por outro lado, o injusto suficientemente esperto e capaz de ludibriar a fiscalização do outro ou de poder usar meios de confundir os demais, teria maiores vantagens do que aquele que é justo. Nessa forma de pensar a justiça, Gláucon apoia-se no poeta [Ésquilo] para defesa de sua tese:

“O dito de Ésquilo, aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo, colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo do qual germinam as boas resoluções. (369 a.)”

Desta maneira, torna-se possível comprovar através dessa falha na formação moral do indivíduo observado que as concepções de justiça, virtude/bem e princípios morais são construídas coletivamente através da educação institucional e familiar que o mesmo teve acesso de acordo com suas oportunidades. O que torna a formação de cada ser humano um processo individual, ao qual cada um tem diferentes possibilidades de acesso e apreensão, que consequentemente refletirá em suas ações e decisões. Pois, se os princípios morais realmente fossem propriedades inerentes da natureza humana, todos os indivíduos de uma sociedade agiriam de forma linear e não divergente, como fora relatado.

Diante disso, é possível apontar que Adimanto, irmão de Glaucon, acrescenta que esse comportamento é resultado da formação dos indivíduos, os quais foram ensinados por seus pais e tutores a serem justos pela valorização social, proveniente da justiça. Assim, vamos em busca de razões que especifiquem o porquê a utilidade da justiça ser aparentemente superestimada perante a conduta justa em si mesma. Para isso, utilizaremos a obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, em que o autor discute por que a utilidade individual é tão relevante quando se trata de moralidade.

Mas, antes de adentrarmos essa discussão específica acerca dos princípios morais, exploraremos de forma breve e direta o conceito de natureza humana através do artigo *El derecho natural*, do autor Stephen Buckle, que compõe a obra *Compendio de Ética* de Peter Singer, com o objetivo de analisarmos a teoria do direito natural, para compreendermos claramente o que de fato significa esse conceito de natureza humana e qual a conexão do mesmo para com o campo da ética.

2 SOBRE O DIREITO NATURAL, A NATUREZA HUMANA E A LEI NATURAL

Em seu artigo *El derecho natural*, Stephen Buckle nos apresenta a trajetória histórica da teoria do direito natural, analisando as principais divergências da mesma entre pensadores de diferentes épocas, a fim de investigar a significação do conceito de natureza humana, para averiguar se esse está correlacionado de alguma forma com o agir moral dos seres humanos. Em vista disso, analisar-se-á se a nossa hipótese de que os princípios morais não são parte da natureza humana, pode ser de fato validada e, posteriormente, fundamentada por David Hume no capítulo seguinte.

Segundo Stephen Buckle, o campo da ética natural, desenvolvido pela teoria do direito natural, foi formulado e influenciado por diferentes épocas, contextos e convicções, incluindo o pensamento moderno. Além disso, o mesmo sempre foi descrito como uma esfera bastante ampla, com definições gerais acerca da significação do conceito de natureza humana, assim como sobre a presença ou ausência de ideais morais que pudessem compor o mesmo. Em consequência do caráter ambíguo de tal teoria, tais elementos são difíceis de identificar. Todavia, o autor comenta brevemente sobre os principais pensadores que contribuíram de alguma forma com esse raciocínio naturalista.

Logo no início de seu texto, o autor deixa claro que “A ideia de lei natural nos fornece atalhos para o raciocínio moral.” (BUCKLE, 2004, p. 235)⁶. Ou seja, a pluralidade desse pensamento implica a falta de definição do mesmo, o que impossibilita as máximas produzidas pelo direito natural de direcionarem ou até mesmo regulamentarem o comportamento humano. Diante disso, sabemos que a teoria não poderá nos fornecer um esclarecimento direto a respeito do raciocínio moral, por isso analisaremos inicialmente as extremidades que antecedem uma decisão moral.⁷

Com o propósito de fundamentar a relação entre a ética e o direito natural, o autor menciona diversas passagens das obras de Platão, inclusive uma breve passagem de *A República*, na qual o filósofo menciona que nós, seres humanos, não estamos subordinados somente as convenções sociais, mas também a supostas “leis não escritas”, que, segundo ele é

⁶ “La idea de derecho natural no proporciona atajos al razonamiento moral”. (Tradução nossa).

⁷ Para iniciar a sua pesquisa em torno da teoria do direito natural, Buckle parte do pensamento filosófico de Aristóteles e Platão, analisando suas semelhanças e divergências, assim como sua possível influência nas filosofias subsequentes. Segundo o autor, a principal conformidade entre Platão e Aristóteles era a defesa do ideal de uma sociedade autogovernada por seus próprios habitantes.

algo de natureza mais poderosa, no que diz respeito ao controle social, do que as convenções elaboradas pela própria sociedade. Perante sua narrativa, essas “leis não escritas” supostamente remetem a uma ou mais entidades metafísicas, como deuses e coisas atreladas a esse cunho.

Além disso, Buckle (2004, p. 237) procura destacar que para Platão a lei natural, mencionada anteriormente como “leis não escritas”, pode ser descrita como norma imutável que faz parte do mundo natural. Já para Aristóteles, as mesmas seriam passíveis de mudança. Essa, por sua vez, seria a principal divergência entre a teoria platônica e a aristotélica. Conforme (BUCKLE, 2004, p. 238)⁸: “Assim, em contraste com a concepção de Platão, a explicação de Aristóteles não implica que o natural (ou real) seja imutável; requer apenas que as mudanças ocorram como resultado da dinâmica interna natural de um ser.”.

Por outro lado, essa mutabilidade da lei natural sustentada por Aristóteles diz respeito à dinâmica natural de um ser. Se analisarmos isso a partir da perspectiva social, podemos supor que o filósofo fala a respeito das demandas sociais, que acarretam a mudança de comportamento e raciocínio do ser, o que conseqüentemente afeta a lei natural, que segundo o filósofo faz parte do indivíduo. Através dessa premissa da mutabilidade da lei natural trazida por Buckle, ele buscará esclarecer como funciona o mecanismo dessa mudança, a forma como ela ocorre de fato e qual a motivação para que isso ocorra.

Nesse sentido, torna-se necessário definir a principal característica humana, responsável pela nossa individualização perante tantos outros animais e seres vivos. Essa caracterização é trazida pelo autor mediante a argumentação de Cícero em um diálogo com *A República* de Platão. Conforme Buckle (2004, p. 238)⁹ afirma:

Assim, se temos que definir o que é a natureza humana, o que temos que investigar é o princípio interno que governa a vida caracteristicamente humana; e esta é a razão. Dessa forma, Aristóteles forneceu a matéria-prima a partir da qual os estoicos – e em particular seu expoente romano, Cícero – formularam os primeiros princípios explícitos da lei natural.

⁸ “Así, en contraste a la concepción de Platón, la explicación de Aristóteles no implica que lo natural (o real) sea inmutable; sólo requiere que los cambios tengan lugar a resultas de la dinámica interior natural de un ser.”. (Tradução nossa).

⁹ “Así, si tenemos que definir qué es la naturaleza humana, lo que hemos de indagar es el principio interior que rige la vida característicamente humana; y esto es la razón. De este modo Aristóteles aportó la materia prima a partir de la cual los estoicos —y em particular su exponente romano, Cicerón— formularon los primeros principios explícitos del derecho natural”. (Tradução nossa).

Em contrapartida, o autor determina que aquilo que nos distingue entre outros animais e seres vivos em geral é a razão, a qual caracteriza pontualmente a nossa natureza humana. Além disso, a partir da sua análise referente à tradição filosófica naturalista, essa seria a particularidade humana detentora das leis naturais. Nesse caso, podemos pressupor que para a teoria do direito natural a razão é como uma “balança” que verifica situações cotidianas e regulamenta infalivelmente nosso agir moral.

Após tal determinação da natureza humana, os pensadores subsequentes a Platão e Aristóteles, incluindo a tradição estoica, foram influenciados por esse pensamento em suas teorias. Porém, é importante ressaltar que os estoicos possuíam uma visão lógica determinista da teoria do direito natural, como se todas as decisões morais humanas mediadas pela lei natural e pela razão humana seguissem um padrão específico quase perfeito, o qual garantiria a efetividade das leis naturais e consequentemente de toda a teoria do direito natural.

Entretanto, é a partir dessa suposta perfeição do mecanismo da teoria do direito natural, evidenciada por boa parte da tradição naturalista, que Stephen Buckle finaliza sua análise histórica e dá início à sua crítica. Pois, para o autor é totalmente reprovável que uma teoria ética se baseie no caráter lógico determinista, a fim de fundamentar o comportamento dos indivíduos. Mas, ainda que discorde dessa teoria da lei natural, Buckle destaca que a própria estrutura do direito natural pode ser fonte de argumentos que possibilitará o embasamento de sua crítica. Conforme Stephen Buckle (2004, p. 238-239)¹⁰:

Com essa conexão, eles puderam realizar sua formulação característica da ética do direito natural: o direito natural, o direito da natureza, é o direito da natureza humana, e esse direito é a razão. Como a razão poderia ser pervertida para servir a interesses especiais em vez de seus próprios fins, essa fórmula se tornou mais concreta: a lei natural é a lei da razão certa ou sã.

Ademais, para fortalecer a base de sua crítica, o autor ainda menciona a concepção de Cícero em um diálogo com *A República* de Platão, no qual o mesmo afirma que “[...] as leis que regem o comportamento humano foram fundadas na natureza.” (BUCKLE, 2004, p. 239)¹¹. Deste modo, Cícero aparentemente conclui que a lei natural alinhada com a razão humana pode

¹⁰ “Con esta vinculación fueron capaces de realizar su formulación característica de la ética iusnaturalista: la ley natural, la ley de la naturaleza, es la ley de la naturaleza humana, y esta ley es la razón. Como la razón podía pervertirse al servicio de intereses especiales en vez de a sus propios fines, llegó a concretarse más esta fórmula: la ley natural es la ley de la recta o sana razón”. (Tradução nossa).

¹¹ “[...] las leyes que rigen la conducta humana estaban fundadas en la naturaleza”. (Tradução nossa).

ser considerada uma regulamentação das ações humanas de caráter universal, que as direciona para a benevolência e impede os indivíduos de praticarem o mal.

Como se não bastasse, Buckle ainda articula essa análise de Cícero ao pensamento estoico. Ele faz isso com o intuito de atentar-nos ao caráter metafísico da teoria, já que aparentemente um suposto mestre criador dessas leis seria uma espécie de Deus ou algum tipo de entidade metafísica, que as incluiria em nossas características biológicas e aplicaria punições quando necessárias, de forma onipresente. Então, define-se que, se essas leis fazem parte do indivíduo, aquele que as descumprisse estaria fugindo de si mesmo e negando a própria natureza humana que lhe compõe, e indubitavelmente sofreria as penalidades por tais ações.

Não obstante, Buckle ainda menciona Tomás de Aquino, que subdividiu a lei natural em princípios primários e secundários. Visto que a primeira parte seria imutável, já a segunda é designada mutável. Dessa forma, essa nova classificação da lei natural aparentemente atribuía uma maior aplicabilidade e efetividade da mesma, no âmbito prático. Mas, Buckle (2004, p. 241)¹² logo adverte:

Assim, apesar da corrente crença difundida em contrário, o direito natural não deve ser entendido em geral como um conjunto de regras fixas e inalteráveis que poderiam ser aplicadas de forma simples ao comportamento humano ou à sociedade, independentemente das circunstâncias.

Em vista disso, o autor busca sempre nos atentar para a amplitude exagerada da teoria do direito natural, mencionada de forma recorrente por autores de diversos períodos distintos. Afinal, leis formuladas a partir de uma fundamentação ambígua e aplicadas de forma desmedida, jamais seriam efetivas na regulamentação do agir moral. Assim, nenhuma sociedade que tomasse a lei natural como um suposto modelo normativo conseguiria estabelecer a harmonia e o equilíbrio social de seus componentes. Logo, percebemos que Tomás de Aquino também não foi capaz de nos dizer qual a funcionalidade da lei natural de forma concreta.

Mesmo assim, Buckle (2004, p. 241) menciona uma diferença importante entre Tomás de Aquino e outros pensadores ao falar sobre o direito natural. Segundo ele, na formulação de Tomás, o direito natural pode ser concebido como alternativa para o ceticismo moral, pois, apesar de não definir a efetividade da lei natural em sua forma prática, ele foi capaz de destacar

¹² “Así pues, a pesar de la extendida creencia actual en sentido contrario, la ley natural no ha de entenderse en general como un conjunto de normas fijas e inalterables que pudiesen aplicarse de forma sencilla a la conducta humana o a la sociedad independientemente de las circunstancias”. (Tradução nossa).

que a mesma não é atemporal e intrínseca à natureza humana, como muitos pensadores a descreveram. A mesma trata-se apenas de meras convenções aceitas pela grande maioria que compõe uma sociedade. E é devido a essa aceitação que, em certa medida, a teoria do direito natural parecia ser tão efetiva.

Logo, a lei natural proveniente da teoria do direito natural não parece ser imutável, como foi descrita por diversos pensadores simpatizantes de tal tese, já que se mostrou algo totalmente abstrato, conforme Buckle (2004, p. 242)¹³ destaca: “Todas essas posições negam que as crenças morais tenham um fundamento objetivo ou (atemporalmente) real, que as conclusões morais possam ser discernidas *sub specie aeternitatis*”. Isto é, o autor afirma que a partir da análise de todos os argumentos expostos até o presente momento, podemos concluir que essa crença moral estabelecida pelo direito natural não tem fundamento algum em nossa realidade prática.

Após essa exposição sobre o direito natural, perante diferentes teses e pensadores, Buckle (2004, p. 246) salienta que a principal diferença entre a teoria do direito natural e outras teorias morais modernas é a constante dúvida referente à possibilidade de acomodação da diversidade humana dentro de um sistema unitário de supostas ideias de bem, designados como caracteristicamente humanos, além de salientar que se opor a esse padrão moral seria uma atitude autodestrutiva. Isto significa que a teoria do direito natural exhibe certa preocupação com a diversidade humana, mas quando analisamos a conceituação de seus ideais, percebemos que o determinismo e a imutabilidade defendidas na tese nos mostram o contrário.

Portanto, para Buckle o direito natural se prova falho ao desconsiderar a instabilidade da natureza humana, e considerar a racionalidade humana (mencionada como base da teoria) como algo que porta as características de linear e imutável. Como se razão humana fosse incorruptível, ao desprezar ocasiões em que o ser humano é movido ou influenciado por seus vícios, paixões ou até mesmo situações extremas (momentos em que nos aproximamos de uma aparência completamente animalesca) que faça-o agir de forma instintiva. Paralelamente, também podemos afirmar que o caráter extremamente geral e abstrato, que designa a natureza humana como algo padronizado e racional, foi o grande erro que fez com que a teoria do direito natural determinasse a sua própria ruína.

¹³ “Todas las posiciones semejantes niegan que las creencias morales tengan un fundamento objetivo o (intemporalmente) real, que puedan discernirse conclusiones morales *sub specie aeternitatis*”. (Tradução nossa).

Conforme o autor (BUCKLE, 2004, p. 250)¹⁴, “[...] não se pode afirmar que haja uma estreita ligação entre as exigências da natureza e a observância geral das regras de conduta estabelecidas”. Em outros termos, através da base histórica evidenciada por Buckle, podemos concluir que não há nenhuma correspondência ou ligação da natureza humana para com as decisões morais deliberadas pela razão. Dessa forma, podemos afirmar que nenhum princípio moral ou concepção ética é parte da natureza humana.

Em síntese, a definição que Buckle confere ao conceito de natureza humana diz respeito à racionalidade, ou seja, à razão humana. Pois, segundo ele, essa é a característica que nos difere dos demais seres vivos existentes, afinal é através dessa capacidade reflexiva própria da razão, que nós, seres humanos, desenvolvemos raciocínios e tecemos juízos acerca de diferentes questões e situações. E a partir dessas conclusões, a razão determina nosso agir.

Acrescenta-se ainda que a razão desenvolve essa atividade reflexiva, mencionada acima, através de vícios, virtudes e conhecimentos adquiridos de forma individual por cada ser humano, através da educação e/ou no decorrer da vida. Por isso, se um determinado grupo de pessoas analisar um mesmo impasse, poderão tecer juízos diferentes a respeito desse. Então, podemos concluir que, apesar de todos nós seres humanos termos a razão igualmente presente em nossa constituição natural, ela produzirá diferentes reflexões e determinará diferentes ações, conforme o conhecimento singular de cada um.

Consequentemente, não há possibilidade da existência de algum fator racional que determine os seres humanos a tomarem as mesmas decisões ou agirem de forma padronizada, como sugere a teoria do direito natural, ao mencionar uma suposta lei natural que rege igualmente o raciocínio moral de todos os seres humanos. Entretanto, como podemos explicar a aparente padronização do agir moral existente em nossas sociedades? O que de fato motiva um grande grupo de seres humanos a se submeter a convenções sociais que regulamentam e em certa medida direcionam suas ações? Para responder a tais questões, analisaremos alguns capítulos selecionado da obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, de David Hume, na qual ele supõe que a utilidade representada pelas convenções sociais é o fator determinante para a subordinação do povo.

Por sua vez, essa utilidade é representada pelos benefícios que os indivíduos que compõe determinada sociedade obteriam caso acatassem todas as normas que lhes fossem impostas.

¹⁴ “[...] no puede afirmarse que exista una vinculación estrecha entre las exigencias de la naturaleza y la observancia general de las normas de conducta establecidas”. (Tradução nossa).

Com essas informações, buscaremos validar nossa hipótese inicial de que os princípios morais não fazem parte da estrutura biológica da natureza humana, e que os seres humanos agem eticamente quando estão sob influência de seus interesses individuais ou por algo convencionalizado.

3 A ÉTICA E O AGIR MORAL EM DAVID HUME

3.1 A MOTIVAÇÃO MORAL

Antes de abordarmos especificamente as noções de ética e agir moral presentes na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, exploraremos os mecanismos que regem o raciocínio moral humano. Isto é, buscaremos por possíveis elementos que motivam as decisões e ações dos indivíduos, haja vista que já sabemos que os princípios morais isolados em seu caráter racional por si só não bastam para defini-las.

Segundo Hume, somente a razão em si mesma não é capaz de delegar nosso agir moral, já que precisa de um impulso de maior potência para fazê-lo, e essa pulsão decisiva corresponde aos nossos sentimentos, uma vez que é através da razão que julgamos apenas aquilo que representa maior utilidade ou dano, assim como definimos aquilo que deve ser louvado ou censurado. Mas é somente através dos sentimentos que nos tornamos capazes de agir. Desse modo, Hume (2004, apêndice 1, §21, p. 378) comenta:

A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição.

Isso significa que a capacidade humana emocional (sentimento) articulada à razão (entendimento) é a estrutura responsável pelas nossas escolhas e ações morais. No entanto, ainda não sabemos exatamente se existe um sentimento exato que compele nossas decisões, ou se trata de uma junção de diversos sentimentos. Diante disso, o autor Joel Forteski, em sua dissertação intitulada *Motivação Moral e Senso de Justiça em David Hume*, analisa três motivações de cunho sentimental, que possivelmente conduzem os indivíduos a respeitarem ou burlarem às normas e regulamentações sociais que remetem à ideia de justiça, a saber: por medo; por julgarmos as regras justas e corretas; ou por nossos interesses individuais.

Segundo o autor, o medo não seria um sentimento suficiente para fazer com que os indivíduos obedecessem às normas sociais, pois, mesmo que temessem sofrer com alguma consequência proveniente de seus atos, não se sentiriam amedrontados para continuar perseguindo seus ideais, mesmo que esses sejam contrários à exigência das convenções. Assim

afirma Joel Forteski (2011, p. 113): “[...] o medo das consequências da desobediência não é, para Hume, o motivo primeiro do nosso respeito às leis, e, *ipso facto*, para ele tampouco se justifica que um sistema juspolítico possa exigir obediência incondicional por parte dos governados.”. Nesse caso, concluímos que nem mesmo as piores punições são capazes de persuadir um indivíduo que persegue determinado propósito, seja esse bem-intencionado ou não.

No momento seguinte, o autor analisa a possibilidade de obedecermos às leis porque as julgamos corretas e justas. Entretanto, essa hipótese se torna inválida ainda no momento em que é concebida, pois é necessário considerar o fato de que a partir do momento em que as regulamentações sociais interferirem e/ou limitarem nossos objetivos individuais, acabaremos por desprezá-las e buscaremos por formas de desviá-las sem sermos notados. Isto posto, Joel (2011, p. 115) comenta:

No Tratado, Hume raciocina da seguinte forma. Em teoria, sabemos que é de nosso interesse ficar do lado das leis, que a ordem social é útil e necessária, e que precisa ser mantida se quisermos viver em paz e perseguirmos nossos objetivos. Mas na prática por vezes pode ser diferente: uma grande vantagem presente pode nos levar a violar as leis. Contudo, esse nosso interesse presente, embora nos cegue quanto ao real valor da ordem social, não tem o mesmo efeito, em nós, quando consideramos as ações alheias: quando os outros violam as leis e cometem atos desonestos, tais ações nos parecem sempre como inapropriadas e condenáveis, “como altamente prejudiciais a nosso próprio interesse, ou ao menos ao interesse público, de que participamos por simpatia.

Em suma, percebemos que os indivíduos só acatam regras e convenções sociais se essas lhes representarem algum tipo de vantagem individual; por esse mesmo motivo, eles também buscam fiscalizar as ações alheias, a fim de evitar que alguma dessas possa prejudicar diretamente ou indiretamente seus interesses pessoais, o que deixa evidente que o único elemento capaz de instigar a ação dos indivíduos é o interesse e a paixão que sentem por aquilo que aspiram.

Conquanto, Joel ressalta que, apesar de cada indivíduo perseguir interesses próprios distintos, as pessoas ainda possuem um único sentimento que as articula enquanto sociedade e faz com que todas, pelo interesse público, entrem em comum acordo sobre o segmento das regras que lhes são impostas. Esse sentimento é a simpatia, conforme afirma Joel (2011, p. 116):

Dessa forma, o valor moral do interesse público nos é acessível por meio do princípio da simpatia: mesmo em casos em que nossos interesses pessoais não estão envolvidos, somos capazes de julgar os atos alheios como morais ou imorais, dado que sentimos por comunicação o desagrado e o bem-estar alheios e que efetivamente temos a capacidade de avaliar os caracteres de forma geral e desinteressada.

O sentimento de simpatia, mencionado pelo autor, é um atributo específico dos seres humanos, que faz com que os indivíduos se reconheçam uns nos outros e tenham a sensibilidade de avaliar previamente o que é socialmente justo ou injusto para garantir o bem-estar de uma comunidade, posto que a satisfação do grande grupo possivelmente afetaria o seu bem-estar individual. Isso explica o fato de que mesmo se discordâncias e infrações aflijam uma sociedade, a mesma sempre conseguirá assegurar um determinado nível considerável de organização, concordância e bem estar entre seus cidadãos.

Apesar de a simpatia ser elucidada na obra *Investigações sobre o entendimento humano sobre os princípios da moral* de Hume, e comentada por Joel em sua dissertação *Motivação Moral e Senso de Justiça em David Hume*, esse sentimento não passa de um mero detalhe das relações sociais humanas que não interfere na motivação moral dos indivíduos. Afinal, o que realmente define o agir moral dos mesmos é, de fato, o interesse próprio de cada um.

Portanto, para Hume a razão é responsável por tecer juízos acerca do que é útil e benéfico, do que é desprezível e prejudicial, além de identificar possíveis caminhos que lhe faça alcançar aquilo a que aspira. Já os sentimentos são quem põe o indivíduo em movimento em prol de seus interesses próprios. Logo, o que define o agir moral não são os princípios morais, mas sim a volição instintiva das paixões humanas. De acordo com Hume (apêndice 1, § 10, pg. 372), “[...] a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; [...]*”.

Deste modo, sabemos que os impulsos sentimentais são os grandes responsáveis pela motivação do agir humano e são capazes até mesmo de corromper os princípios morais defendidos pela razão. Porém, ainda não sabemos nitidamente o que é definido e entendido como justo para David Hume. Por isso, veremos a seguir o senso de justiça estabelecido por Hume em contraponto com a concepção platônica da mesma, com o objetivo de validar a hipótese inicial deste trabalho de que os princípios morais não constituem a natureza humana, assim como não impulsionam o agir moral dos indivíduos.

3.2 O SENSO DE JUSTIÇA EM DAVID HUME

Após afirmar que a motivação do agir moral dos seres humanos são os impulsos sentimentais, David Hume destaca que esses são os principais responsáveis pela corrupção dos princípios morais que fazem parte da razão humana, o que conseqüentemente interfere na concepção de justiça dos indivíduos. E é através dessa conclusão que buscaremos entender o senso de justiça presente na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* do filósofo.

Porém, antes de analisarmos a concepção própria de David Hume, regataremos brevemente a concepção Platônica de justiça, que pode ser encontrada na obra *A República* de Platão em especial a passagem do mito Anel de Gíges (presente nessa mesma obra) mencionada na parte inicial deste estudo. Segundo Newton Oliveira de Lima (2011, p. 02), em seu artigo *A ideia de senso de justiça de David Hume*, a noção de justiça descrita por Platão é: “A função da justiça quando busca igualar desiguais seria distributiva, ação própria de distribuir bens e méritos entre indivíduos em posições diferentes”. Dessa forma, uma sociedade justa geralmente é identificada por meio de sua harmonia, que pode ser descrita como um processo de “nivelamento” social, que faz com que a sociedade seja igualitária e possibilite uma boa vida a todos os seus integrantes.

Logo, todos os indivíduos devem cooperar entre si para promover e manter permanentemente a harmonia no meio social em que vivem. Ao passo que Newton (2011, p. 02) afirma: “O homem virtuoso que possui tal senso de justiça, é o homem que se afasta da vida ociosa e prazerosa e vive para o bem comum. É seu dever, portanto, ser virtuoso. Dever para consigo e para com a comunidade”. Portanto, para Platão, ser justo significa estar comprometido com o bem estar social da sua comunidade de forma voluntária, sem deixar que seus impulsos sentimentais ocasionados pela sua individualidade lhe dominem.

Por outro lado, na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, a noção de ser justo manifesta um caráter individualista, já que as ações individuais de cada ser humano estão voltadas para o seu próprio benefício, e estão fundamentadas nas paixões humanas. Dessa forma, as regulamentações sociais se fazem necessárias para refrear e moldar o comportamento desses indivíduos, com o objetivo de manter razoavelmente a ordem social. De acordo com David Hume (2003, seção 3, p. 245):

O *uso* e o *fim* dessa virtude é proporcionar felicidade e segurança pela preservação da ordem na sociedade, mas, quando a sociedade está prestes a sucumbir de extrema penúria, não há nenhum mal maior a temer da violência e da injustiça, e a cada homem está livre para cuidar de si próprio por todos os meios que a prudência lhe ditar ou seus sentimentos humanitários permitirem.

Isto posto, podemos pressupor que o senso de justiça de Hume é uma virtude construída socialmente através da formação (educacional) e vivência dos indivíduos. O autor ainda acrescenta que essa virtude só teria relevância enquanto houvesse a existência dessa comunidade, pois em situações de calamidade como o estado de natureza¹⁵ mencionado por alguns autores clássicos, essas regulamentações impostas pela justiça se tornariam totalmente inúteis, visto que nossa prioridade seria sobreviver, não importasse quais meios precisássemos recorrer para alcançar esse fim.

Dessa maneira, percebemos como a razão humana é facilmente corrompida pela ênfase dos estímulos sensíveis e sentimentais em consequência de fatores externos, como, por exemplo, na condição do estado de natureza, em que os impulsos determinantes das ações humanas poderiam ser a fome, o frio, a sede, o desamparo, a insegurança, o medo, o desespero, dentre outros. Tal fato também pode ser notado em episódios de guerra, nos quais a virtude da justiça também seria desconsiderada, já que não representa nenhuma utilidade ou vantagem nesse embate de “todos contra todos”. Conforme pontua David Hume (2003, seção 3, §12, p. 247): “As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à *utilidade* que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular”.

Portanto, é evidente que o senso de justiça de Hume diz respeito ao monitoramento e controle do comportamento individual de cada ser humano, já que esse refletiria diretamente no meio social em que o mesmo vive, e é em vista dessa demanda que a existência da justiça se faz necessária. O autor ainda menciona o estado de natureza descrito por Hobbes, no qual o ser humano vivia na ausência de quaisquer regulamentações impostas pela justiça ou pela ideia de propriedade, com o objetivo de demonstrar como naquela sociedade essas não eram necessárias. Mas, devido ao desenvolvimento exacerbado das paixões humanas, como a ambição e o egoísmo, tornou-se necessário o estabelecimento de algumas medidas que melhorassem a

¹⁵ Estado de natureza é posto por alguns filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau (dentre outros), como o momento anterior da constituição do estado civil. Ou seja, trata-se do estado natural livre de qualquer regulamentação, assim eram as comunidades onde viviam as primeiras espécies humanas, nas quais, cada indivíduo lutava conforme podia pela sua sobrevivência.

convivência e a ordem social; assim a justiça se fez necessária. Nessa medida, David Hume (2003, seção 3, § 13, pg. 247) elucida:

Poucos prazeres nos são dados pela mão aberta e liberal da natureza, mas, pela técnica trabalho e diligência, podemos extraí-los em grande abundância. Por isso, as ideias de propriedade tornam-se necessárias em toda sociedade civil, é disso que a justiça deriva sua utilidade para o público; e é só desse fato que decorre seu mérito e seu caráter moralmente obrigatório.

Também percebemos que os prazeres desempenham um papel importante nessa narrativa de Hume, já que fazem referência ao interesse próprio dos indivíduos e a subordinação dos mesmos às suas paixões. Segundo o autor, a natureza é capaz de fornecer tudo o que é necessário para garantir nossa subsistência, mas os seres humanos, tomados por seus impulsos individualistas, não se contentam com essa condição natural, e conseqüentemente acabam por privar determinadas parcelas da população de tomarem para si o que seria necessário para a sua sobrevivência.

Com isso, Hume afirma que, ao superar o estado de natureza, o homem passa a amar e confiar apenas em si mesmo, pensando que somente ele próprio pode garantir sua segurança e felicidade e que ninguém seria capaz de ajudá-lo nesta jornada da vida. Ou seja, o homem passa a ver todos como seus inimigos, como em uma real guerra de todos contra todos, semelhante ao que relata Thomas Hobbes em sua teoria contratualista. Assim, vemos que toda lei ou regulamentação baseada na justiça, deve estar voltada ao interesse ou à felicidade dos indivíduos da sociedade em que a mesma será aplicada. Caso contrário, estas leis seriam apenas motivo de mais revolta e desordem social. Em outros termos, estaríamos apenas criando mais um problema, em vez de resolver os já existentes.

Ainda assim, mesmo que o indivíduo seja beneficiado pela privação e controle de certas atitudes classificadas como imorais, esse tem de perceber que está sendo favorecido individualmente. No âmbito da justiça, quando o sujeito aparenta ser justo dentro de uma sociedade, terá acesso a muitas oportunidades e regalias a mais do que aquele visto como injusto (que não respeita as leis convencionadas). Este é o motivo determinante pelo qual ocorre a subordinação de grande parte da população às convenções e acordos éticos determinados por sua sociedade. Deste modo, Hume (2003, seção 3, §48, p. 267) reitera:

A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o *único* fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, podemos

concluir que a característica da utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos.

Por meio desse argumento, percebemos que para David Hume o fundamento da justiça é a sua utilidade e que a mesma só será efetiva se estiver apoiada neste benefício que representa para aqueles que a seguirem. Além disso, Newton (2011, p. 03) reforça que a justiça “[...] não é natural, não é abstrata-essencialmente posta como dever objetivo como pensou a tradição racionalista”, exatamente como Hume afirma em sua obra.

Portanto, é evidente que para Hume a justiça é um dos pilares da estrutura que sustenta uma sociedade, haja vista que sua função é regulamentar as relações humanas que necessitam incontestavelmente ser monitoradas, a fim de promover o bem estar a todos os indivíduos de forma imparcial. As convenções distintas, determinadas por cada sociedade, fazem parte deste senso de justiça e tem a finalidade de refrear as ações individuais de cada pessoas, acarretando-lhes também a responsabilidade de fiscalizar e denunciar a má conduta alheia, já que tal comportamento poderia afetar, mesmo que indiretamente, os seus interesses individuais. Desse modo, Newton (2011, p. 03-04) conclui:

A função do senso de justiça nas relações humanas constitui um corolário importante da capacidade de julgar moralmente e indica, dessa forma, avaliar as relações intersubjetivas, pois se os padrões sentimentais que constituem a base das relações podem ser conflitantes, o desenvolvimento de um senso de julgar, relacionado principalmente a um sentimento de dever para com o outro, é que vai fundamentar a ética.

Resumidamente, podemos afirmar que para Hume a efetividade das leis que constituem o senso de justiça depende da utilidade que as mesmas apresentam ao indivíduo que está subordinado a elas, uma vez que o mesmo tem suas ações morais motivadas e materializadas pelo seu interesse próprio. Em outras palavras, a utilidade que as convenções sociais representam aos indivíduos são cruciais para garantir a sua funcionalidade. E é através disso que seguiremos nossa pesquisa, com o objetivo de compreender porque a utilidade agrada os indivíduos e é capaz de instigar a sua resignação diante de determinados modelos éticos.

3.3 POR QUE A UTILIDADE CONVENCE?

Segundo Hume (2003, seção 5, §3, p. 279), os cétricos do período clássico da filosofia defendiam que todas as diferentes concepções morais que representam aos indivíduos a utilidade da qual falamos são provenientes do processo formativo dos seres humanos. Ou seja, a moralidade ou a ética, por assim dizer, não são uma característica da natureza humana, mas sim um conhecimento apreendido através de instruções recebidas no curso da vida. Dessa forma, no momento em que o ser humano percebe que essa cooperação social facilita a sua sobrevivência, ele opta por acatar todos os hábitos e princípios morais que auxiliam na manutenção da ordem dessa sociedade. Assim, a conduta moral é mantida desde que as convenções impostas contemplem as demandas particulares de cada sujeito.

A utilidade representa todos os benefícios e regalias que o sujeito obterá caso colaborasse com a organização social. Visto que para o autor, os indivíduos têm a motivação de suas ações baseadas em seus impulsos sentimentais e interesses próprios, esse parece ser um excelente meio para garantir o sucesso do estado sobre a imposição de qualquer convenção social. De acordo com David Hume (2003 seção, §5, p. 280): “Quanto mais valorizamos nossa própria felicidade e bem-estar, tanto mais deveremos aplaudir a prática da justiça e da benevolência que, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência”. Logo, percebemos que quanto mais imersos os indivíduos estiverem em seus próprios interesses, conseqüentemente estarão ainda mais empenhados em garantir a harmonia da sociedade que habitam, já que a garantia da felicidade alheia seria útil na garantia da sua felicidade individual.

Segundo Hume (2003, seção 5, §15, p. 284), a utilidade dos princípios morais que guiam a ética e a justiça nos agrada não só por contemplarem os nossos interesses individuais, mas também os interesses do demais integrantes de uma sociedade. Pois, por mais remotos que sejam esses interesses, ao falarmos de um grupo de grande proporção, como uma sociedade, possivelmente estas preocupações públicas irão interferir em certa medida na vida individual de cada cidadão. E é exatamente por esse motivo que o bem-estar público diz respeito ao âmbito pessoal. Dessa maneira, Hume (2003, seção 5, §16, p. 284) enfatiza:

O amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza humana, e o interesse de cada indivíduo está em geral tão ligado ao da comunidade que se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda a nossa preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação.

Salienta-se ainda, que toda essa preocupação que o indivíduo apresenta pelos interesses públicos é apenas uma dissimulação do amor que sente por si próprio. Ou seja, são os seus interesses próprios, disfarçados sob uma aparência compassível, dado que, ao nos sentirmos afetados (verdadeiramente ou imagetivamente) pelos prejuízos alheios, tomamos posse de seus problemas, por projetarmos perniciosidades que possivelmente nos atingiriam caso esses não fossem imediatamente solucionados. Mas, apesar dessa sensibilidade aparente para os interesses públicos, esses jamais serão considerados pelo sujeito como maiores ou mais importantes do que os interesses particulares.

Mediante o exposto, David Hume (2003, seção 5, §46, p. 301) conclui que a utilidade é o impulso que promove e mantém a efetividade das virtudes sociais, “[...] pois, é impossível que alguma coisa agrade enquanto meio para um fim quando esse fim não desperta nenhum interesse”. Portanto, somente o interesse próprio é capaz de mobilizar e manter os indivíduos ativamente cooperativos, com o objetivo de preservar a harmonia de determinada sociedade da qual fazem parte, através do agir moral, visto que, em caso de desordem social, os mesmos seria diretamente atingidos. Entretanto, enfatiza-se que o sujeito não age moralmente motivado pelo medo das consequências da imoralidade ou injustiça cometida, mas sim pelas vantagens e benefícios que a justiça pode oferecer-lhe.

Em *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* de David Hume, enquanto a motivação moral das ações de cada sujeito trata-se de um estímulo individual, o senso de justiça faz menção aos reflexos que tais impulsos representam no âmbito público. Logo, qualquer ação individual pode acarretar ganhos ou perdas na estrutura de uma sociedade. Por isso, a ética e os princípios morais não podem ser tomados como os únicos motivadores do agir humano, já que a efetivação do agir moral dos indivíduos é determinada por seus impulsos sentimentais, os quais são fundamentados em seus interesses próprios e na utilidade que tal atitude lhes representa. Assim, há a necessidade da implementação de convenções sociais, a fim de regulamentar os impulsos sentimentais individuais e guiar as ações humanas. Entretanto, para que essas leis convencionadas atinjam a sua efetividade, é indispensável que em certa medida as mesmas contemplem os interesses próprios dos sujeitos; afinal, é somente através dessa utilidade que os indivíduos estariam convencidos a buscar pelo bem-estar e harmonia da comunidade em geral. Essa harmonia social configura a representação de uma sociedade justa, na qual todos os indivíduos teriam suas demandas atendidas.

CONCLUSÃO

A partir da presente pesquisa, averiguamos que o agente motivador das ações morais humanas são os impulsos sentimentais fundados no interesse próprio e não os princípios morais ou a razão humana, dado que o sujeito sempre analisa a utilidade que as convenções sociais lhe representam, antes de aderir a elas. Assim, somente as leis que cativam a população através de seus benefícios e utilidades serão válidas e efetivas para garantir a organização e harmonia de determinado meio social.

Na passagem do clássico mito do anel de Gíges, presente no Livro II da obra *A República* de Platão, foi possível analisar um exemplo ilustrativo do comportamento humano na ausência de qualquer vigilância externa que pudesse refrear ou punir suas ações. Assim, notamos que ao encontrar o anel que lhe concede o poder da invisibilidade, o pastor Gíges (que antes aparentemente possuía uma boa conduta) age de acordo com os seus impulsos sensíveis individuais, já que teve a oportunidade de tornar-se temporariamente “livre” das regulamentações éticas da *Pólis*, bem como se sentiu invisível aos olhos dos demais indivíduos que pudessem denunciá-lo. E foi na ausência de possíveis punições que Gíges sentiu-se autorizado a fazer o que julgasse ter maior utilidade a si mesmo, ainda que seus anseios desprezassem os ideais de harmonia e de bem social defendidos por Platão. Sob a ausência da responsabilização pelas consequências das suas ações é que Gíges seduz a rainha da cidade de Lígia, assassina o rei e toma posse de seu poder.

Todavia, se pensarmos em nosso cotidiano, veremos que aderimos facilmente a todas as regulamentações que possam nos proporcionar algum tipo de benefício ou que simplesmente reduzam a possibilidade de sofrermos algum mal. Entretanto, mesmo que o segmento dessas leis nos forneça uma elevada margem de bem-estar e segurança, ainda assim seremos facilmente seduzidos por ocasiões em que poderíamos corrompê-las na busca de algum capricho individual, sem sermos vistos. Segundo David Hume, situações como a exemplificada, podem ser justificadas pela forma como o raciocínio moral humano funciona, pois enquanto nossa razão é responsável por identificar e classificar aquilo que apreciamos e o que desprezamos, a paixão é o impulso responsável por nos “mover” em direção aos nossos anseios e a efetivar nossas ações. Contudo, é evidente que a razão humana pode ser facilmente corrompida e manipulada pelos impulsos sentimentais humanos.

O mesmo foi constatado ao analisarmos o diálogo de Glaucon e Sócrates, acerca do mito do anel de Gíges em *A República* de Platão, quando percebemos que a ausência da fiscalização das ações humanas faz com que os indivíduos (sejam eles justos ou injustos) realmente tomem um mesmo caminho de caráter individualista, ao serem dominados por suas paixões. Deste modo, se há a necessidade de vigilância constante com o objetivo de intimidar, coagir e controlar os sujeitos de uma sociedade a seguirem as leis determinadas, então os princípios morais (mesmo que pertençam ou não a natureza humana) não são os responsáveis por determinar as ações humanas.

Portanto, é evidente que a motivação moral das ações humanas são os impulsos sentimentais que carregam em si os interesses individuais de cada sujeito. Por isso, mesmo que a razão humana e os princípios morais sejam parte da reflexão dos juízos individuais, essa instância racional se mostra insuficiente para controlar o agir dos seres humanos na ausência da regulamentação e fiscalização institucionalizada como a de uma sociedade.

Por esse motivo, mesmo que os seres humanos evidenciem uma conduta benevolente perante injustiças sociais, tal situação não pode ser tomada como argumento que justifique a presença dos princípios morais na natureza humana, já que essa aparência ética é uma característica própria do sentimento de simpatia, que configura a afinidade moral que une os seres humanos em prol de um determinado fim, que neste caso é o bem-estar público e a harmonia social.

Diante disso, percebemos que, se os princípios morais realmente fizessem parte da natureza humana, a existência de leis convencionadas não se faria necessária no meio social, pois, as ações humanas seriam regidas unicamente pela razão e jamais seriam corrompidas ou manipuladas pelos impulsos sentimentais que são pautados nos interesses próprios de cada sujeito. Nesse sentido, nos é possível comprovar que os princípios morais humanos são construídos socialmente por meio da formação que cada indivíduo tem acesso no meio em que vive. Logo, as convenções sociais também condicionam a conduta ética dos indivíduos.

Em síntese, podemos afirmar que as ações humanas são moderadas pelas leis convencionadas e não por uma suposta predisposição da natureza humana, uma vez que, isentos desse controle externo, os seres humanos seriam dominados, enganados e impulsionados por suas paixões, e assim agiriam de forma desmedida conforme o que lhes interessasse, sem ao menos refletir acerca das consequências que seus atos projetariam sobre a sua comunidade. Esse controle moral regido pelas convenções sociais, trata-se de um agente regulamentador dos

interesses individuais; assim, os sujeitos ainda podem buscar por aquilo que aspiram, mas sem prejudicar a harmonia pública.

Embora o desfecho desta pesquisa não possa ser considerada uma conclusão definitiva acerca do problema abordado, dado a sua complexidade, ainda assim é capaz de fornecer importantes contribuições a essa temática. Isto posto, podemos afirmar que as considerações deste texto servem de impulso para outras pesquisas e trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- BASSHAM, Gregory; BRONSON, Eric (Orgs.). **O Hobbit e a filosofia**. Tradução: Joana Faro. Rio de Janeiro: BestSeller, 2012.
- BEZERRA, Gustavo Cunha. **Justiça em Platão e Rousseau: a lei gravada no coração dos cidadãos**. São Paulo: UNICAMP, 2012.
- BUCKLE, Stephen. El derecho natural. In: SINGER, Piter. **Compendio de ética**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- CORTELLA, Mario Sérgio; FILHO, Clóvis de Barros. **Ética e vergonha na cara**. Campinas, SP: Papyrus 7 mares, 2014.
- FORTESKI, Joel. **Motivação moral e senso de justiça em David Hume**. Florianópolis: UFSC, 2011.
- HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral. In: _____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003. Seção 3-5. Apêndice 1.
- LIMA, Newton de Oliveira. **A ideia de justiça em David Hume**. [S.I]: Diritto.it, 2011. Disponível em: <<https://www.diritto.it/author/newton-de-oliveira-lima/>>. Acesso em: 04 mar. 2022.
- NOGUEIRA, Antônio Henrique. O conceito de justiça na República de Platão. In: _____. **Dissertatio**. Pelotas: UFPel, n.12, 2000.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 1980. Livro II.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. **O Hobbit: ou lá e de volta outra vez**. Tradução: Reinaldo José Lopes. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. **O Senhor dos Anéis: As duas torres**. Tradução: Ronald Kymrse. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. **O Senhor dos Anéis: Sociedade do anel**. Tradução: Ronald Kymrse. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. **O Senhor dos Anéis: O Retorno do Rei**. Tradução: Ronald Kymrse. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019.