

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Moralidade positiva e moralidade crítica

Positive Morality and Critical Morality

*Marcelo de Araujo

Resumo: Crenças e atitudes morais podem variar bastante de uma sociedade para outra. Mesmo no interior de uma mesma sociedade, as crenças e atitudes morais predominantes podem variar ao longo da história dessa sociedade. As crenças e atitudes morais predominantes em uma determinada sociedade, em uma determinada época, constituem a “moralidade positiva” dessa sociedade. Mas seria possível de alguma forma avaliarmos moralmente a “moralidade positiva”? Neste artigo apresento razões para darmos uma resposta afirmativa a essa questão. A avaliação moral da “moralidade positiva” deve recorrer aos princípios gerais da “moralidade crítica”. A concepção de “moralidade crítica” que defendo neste artigo envolve uma retomada e interpretação da filosofia moral de David Hume. Na última parte deste artigo procuro também mostrar como obras de formação, tais como romances, documentários, filmes, e certos tipos de obras de arte podem participar do processo de deliberação racional próprio da “moralidade crítica”.

Palavras-chave: Moralidade crítica. Moralidade positiva. David Hume. Contratualismo. Equilíbrio reflexivo.

Abstract: Moral beliefs and attitudes may vary to great extent across different societies. Even within the same society, the prevailing moral beliefs and attitudes may vary throughout the history of this society. The moral beliefs and attitudes that prevail in a given society, at a given time, constitute the “positive morality” of this society. But can we morally assess the “positive morality”? In this paper I present reasons so as to give this question an affirmative answer. I argue that the moral assessment of the “positive morality” must resort to the general principles of “critical morality”. The conception of “critical morality” that I defend in this paper resumes some aspects of David Hume’s

* Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPq. Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq e da Fundação Alexander von Humboldt. <marcelo.araujo@pq.cnpq.br>.



moral philosophy. In the last section of this paper I also argue that formative works of art, such as novels, feature films, and documentary films may participate in the process of rational deliberation required by “critical morality”.

Keywords: critical morality. positive morality. David Hume. contractarianism. reflective equilibrium.

1 Moralidade positiva

As crenças e disposições morais predominantes entre os indivíduos que vivem no contexto de uma determinada comunidade constituem a “moralidade positiva” desses indivíduos.¹ A moralidade positiva de uma comunidade pode diferir amplamente da moralidade positiva de uma outra comunidade. E mesmo no contexto de uma mesma comunidade, a moralidade positiva pode variar ao longo da história dessa comunidade. A constatação relativamente trivial de que indivíduos de comunidades diferentes costumam organizar suas vidas sociais em torno de crenças e atitudes morais diferentes, sem que possamos facilmente nos decidir se há crenças e atitudes morais que deveriam ser aceitas por todos os indivíduos de todas as sociedades, é bastante antiga. Heródoto parece ter sido um dos primeiros autores na tradição do pensamento ocidental a chamar atenção para esse problema.² Mais recentemente, Simon Blackburn denominou de “ambiente ético” (*moral environment*) o contexto em meio ao qual adquirimos uma diversidade de crenças e atitudes morais.³

Diversas instituições podem ter maior ou menor influência no processo de formação e consolidação da moralidade positiva de uma comunidade. A religião predominante, certas tradições culturais, e circunstâncias históricas diversas podem contribuir para que os membros de uma determinada comunidade tenham as crenças e atitudes morais que têm. Mas outros fatores podem também influenciar o processo de aquisição e de consolidação de nossas crenças e atitudes morais. Tenho em mente aqui certos fatores genéticos e certas circunstâncias da evolução humana que podem ter contribuído para que, por exemplo, disposições como lealdade, generosidade, ou benevolência tenham sido integradas, em maior ou menor medida, à moralidade positiva de diferentes comunidades humanas.

¹ A expressão “moralidade positiva” foi inicialmente usada por AUSTIN (1832/1994, p. 20). Emprego aqui a palavra “comunidade” em um sentido deliberadamente amplo para me referir a nações, Estados, cidades-Estado, comunidades que vivem no interior de um determinado Estado, etc.

² HERODOTUS (2006, p. 187) (HERÓDOTO, *Histórias*, livro III, 38).

³ BLACKBURN (2003, p. 1).

Deve caber a uma investigação de sociologia da moral ou, conforme o caso, a uma investigação de neuroética ou de antropologia evolutiva, estabelecer de modo mais preciso de que maneira fatores sociais, genéticos, ou evolutivos contribuíram, em maior ou menor medida, para a gradual emergência e transformação de diferentes manifestações da moralidade positiva. No entanto, explicações sociológicas ou biológicas, por si só, não contam como uma *justificativa* para nossa aceitação dos princípios da moralidade positiva. A explicação sociológica ou biológica procura mostrar por que uma pessoa, ou grupo de pessoas, tende a reagir afetivamente de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias, ou por que as pessoas tendem a aprovar um determinado tipo de conduta, e reprovar outros tipos de conduta. Mas esse tipo de explicação, por si só, não estabelece razões para endossarmos ou, conforme o caso, rejeitarmos as exigências da moralidade positiva, a não ser que a explicação proposta – seja ela de caráter sociológico ou biológico – seja inerente à moralidade positiva em questão. Uma pessoa B pode aceitar certas crenças e atitudes morais porque, por exemplo, sua religião exige isso dela, ou porque ela aceita alguma versão do “darwinismo social”. Uma outra pessoa, A, pode dizer para B: “você só aceita tais e tais crenças e atitudes morais porque sua religião exige isso de você”; ou “você só aceita tais e tais crenças e atitudes morais porque assume que os mais aptos, ao longo da evolução, tendem a predominar sobre os mais fracos.” B pode aceitar a *explicação* de A como uma *razão* para endossar suas próprias crenças e atitudes morais. Com outras palavras, B pode dizer para A: “sim, claro, a sua *explicação* sobre por que eu tenho tais e tais crenças e atitudes morais são exatamente as *razões* pelas quais eu tenho essas crenças e atitudes.” Mas o que A pode então perguntar em seguida é se a explicação proposta – uma explicação da qual B não discorda – conta como uma boa razão para que B endosse as crenças e atitudes morais que tem. A própria pessoa B, inclusive, pode se colocar a si mesma essa questão. A explicação pode ser verdadeira, mas, ainda assim, não contar como uma boa razão para que B tenha as crenças e atitudes que tem. Colocar-se essa questão significa ter, relativamente à moralidade positiva de B, uma atitude crítica.

A moralidade positiva, por paradoxal que possa parecer, pode ser ela própria imoral. Em consonância com um vocabulário sugerido por H. L. A. Hart, gostaria de denominar “moralidade crítica” os princípios e ideias gerais com base nos quais avaliamos, colocamos em questão, endossamos, ou rejeitamos os termos, ou alguns dos termos, da moralidade positiva. Hart define a relação entre a moralidade positiva e a moralidade crítica da seguinte forma:

Para tornar esse ponto mais claro, eu gostaria de retomar a terminologia bastante usada pelos Utilitaristas do século passado, que distinguiram a “moralidade positiva”, a moralidade realmente aceita ou compartilhada por um dado grupo social, dos princípios gerais da moral usados na crítica das instituições sociais reais, incluindo a moralidade positiva. Podemos chamar esses princípios gerais de “moralidade crítica” [...].⁴

Toda dificuldade, evidentemente, consiste em justificarmos uma concepção específica de moralidade crítica. Embora eu retome aqui o vocabulário proposto por Austin e Hart, não é minha intenção retomar também o modo como Austin e Hart criticaram, cada um à sua maneira, a moralidade positiva de sua época. Minha intenção aqui é defender um tipo de moralidade crítica que envolve a retomada e interpretação de alguns aspectos da filosofia moral de David Hume. Em seguida, pretendo mostrar que a moralidade crítica pode ser “crítica” mesmo quando não se engaja em um uso sistemático de “razões”, no sentido estrito do termo. Obras de formação tais como, por exemplo, filmes, romances, exposições, etc. podem, tanto quanto razões no sentido estrito do termo, contribuir para que uma pessoa, ou grupo de pessoas, reavalie os termos da moralidade positiva à qual se sente vinculada.

2 Moralidade crítica

A moralidade crítica consiste na tentativa de darmos uma resposta à pergunta sobre se temos ou não boas razões para endossarmos a moralidade positiva, ou o “ambiente ético” em que vivemos, e se podemos razoavelmente exigir de outras pessoas que elas também endossem a moralidade positiva à qual nos sentimos vinculados. A moralidade crítica pode ter duas configurações gerais diferentes: [1] ela pode envolver princípios externos à moralidade positiva, ou [2] ela pode recorrer a ideias que sejam internas à própria moralidade positiva. Dizer que os princípios da moralidade crítica são “externos” à moralidade positiva significa dizer que eles não são justificados à luz dos princípios da moralidade positiva. Parece-me que é esse tipo de abordagem que está em questão quando se

⁴ HART (1963, p. 20). Todas as traduções são de responsabilidade do autor, à exceção das passagens em que o nome do tradutor é mencionado. Diferentemente de Hart, não pretendo me ocupar aqui da questão sobre se a moralidade positiva deve ou não ser incorporada ao ordenamento jurídico de uma determinada sociedade. Cf. MACCORMICK (1981, p. 50): “*Critical morality seeks to exhibit and lay bare the value assumptions implicit in positive morality, to reassess these and render them coherent and thus to develop critical principles by reference to which we can reappraise and re-orient our ordinary day to day judgments and standards of judgment. If we do not reorient them, that will show that we have merely entertained and understood, but not accepted, the critical principles in question.*”

crítica a moralidade positiva com base, por exemplo, em uma teoria sobre direitos naturais, com base em algumas versões do utilitarismo moral, ou com base na suposição de que existam “imperativos categóricos”. Toda dificuldade, evidentemente, consiste em sabermos como podemos justificar cada uma dessas posições. Não é minha intenção propor aqui uma revisão crítica de todas as teorias do tipo [1]. Parece-me, de todo modo, que elas se comprometem com uma concepção de racionalidade prática, ou com uma metafísica da normatividade, que são desnecessárias para a concepção de moralidade crítica que pretendo defender aqui. O que me interessa é examinar uma abordagem do tipo [2]. Para avaliarmos criticamente a moralidade positiva devemos recorrer àquilo que já temos, a saber: certas crenças e atitudes morais inerentes à própria moralidade positiva, ou ao “ambiente ético” em que vivemos. A relação entre a moralidade crítica e a moralidade positiva, tal como compreendo essa relação, pode ser ilustrada aqui através de uma conhecida metáfora sugerida por Otto Neurath, frequentemente retomada em algumas discussões de epistemologia: “Somos como marinheiros que têm de reparar sua embarcação em mar aberto, sem jamais poder desmontá-la em um estaleiro e reconstruí-la a partir de componentes melhores”.⁵ Seria certamente desejável podermos examinar e reparar, em uma espécie de porto estável e seguro, os defeitos inerentes à instabilidade e às flutuações da moralidade positiva. Mas esse tipo de estabilidade e segurança, aparentemente proporcionado por teorias sobre direitos naturais, sobre “imperativos categóricos”, ou sobre um senso natural de justiça, suscita a meu ver mais problemas do que resolve.

Muitas pessoas podem já compartilhar certos princípios que fazem parte da moralidade positiva, ou do “ambiente ético” em que vivem. Elas podem concordar, por exemplo, que é moralmente errado agredir, humilhar, ou matar outras pessoas. Elas podem também reagir afetivamente com indignação, ou sentimento moral semelhante, frente aqueles que agem em dissonância com os princípios com relação aos quais já estão de acordo, e, dessa forma, censurar aqueles que não reagem afetivamente da mesma forma nas circunstâncias relevantes. O modo como, por exemplo, a proibição da escravidão, da humilhação, e do homicídio veio a ser integrado à moralidade positiva pode ter variado bastante de uma sociedade para a outra, e mesmo no interior de uma mesma sociedade, os indivíduos podem ter vindo a abraçar essas crenças e atitudes relativas à liberdade de consciência, à autonomia do indivíduo, e ao respeito pela integridade da pessoa, por influência de diferentes tradições ou doutrinas. Mas ao erguermos a expectativa de que outros indivíduos adotem para si,

⁵ NEURATH (1932/1933, p. 206).

e orientem suas ações, com base nas mesmas crenças e atitudes que já cultivamos, não será suficiente simplesmente *explicarmos* para eles como esses princípios se *originaram* em nós próprios. Com outras palavras, se A tem a expectativa legítima de que B aja em consonância com as crenças e atitudes morais de A, não basta que A simplesmente chame a atenção de B para o modo como certas crenças e atitudes surgiram em A. A terá de apresentar algum tipo de argumento que leve em consideração as crenças e atitudes de B. E isso significar dizer: A terá de apresentar para B uma *razão* para agir em consonância com as expectativas de A. Esse tipo de procedimento, por meio do qual B é levado a rever sua própria posição à luz de crenças e atitudes que B já endossa, não envolve, a meu ver, um círculo vicioso.

Apresentar a uma pessoa uma razão para a realização de uma determinada ação significa chamar sua atenção para um elemento “interno” ao seu “set motivacional”. Essa concepção de racionalidade prática é comumente denominada “internalismo de razões” e foi inicialmente proposta por Bernard Williams, em um artigo bastante influente intitulado “Internal and external reasons”.⁶ Não é minha intenção apresentar aqui uma defesa sistemática do “internalismo de razões”. Minha intenção é simplesmente deixar claro que a moralidade crítica, tal como pretendo caracterizá-la, envolve uma versão do internalismo de razões. Isso significa dizer, com outras palavras, que a “metaética” da moralidade crítica envolve uma versão do internalismo de razões. A racionalidade de nossas ações, dessa forma, deve manter um vínculo com as crenças e atitudes que de fato já temos, i.e. com aquilo que Williams denomina nosso “set motivacional”. É importante notarmos que Williams, evidentemente, não foi o primeiro a caracterizar a ideia de “razões” para agir a partir de uma perspectiva “internalista”. Embora não fale propriamente em “set motivacional”, ou “internalismo de razões”, Jeremy Bentham, por exemplo, propõe basicamente a mesma concepção de “razão” para agir em uma passagem talvez pouco discutida de sua principal obra, *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*:

Apontar motivos, tais como esses, é o que frequentemente queremos dizer quando falamos de *dar* razões. A casa de seu vizinho está em chamas, como antes. Eu mostro para você que na parte inferior da casa de seu vizinho há uma estrutura de madeira, contígua à sua casa; que as chamas atingiram essa estrutura de madeira, etc. Faça isso com o objetivo de dispor você a acreditar, como eu acredito, que se você permanecer em sua casa você será queimado. Ao fazer isso eu sugiro motivos ao seu entendimento; motivos esses que,

⁶ WILLIAMS (1981, p. 101-113).

por uma tendência que eles têm de ocasionar ou fortificar uma dor, operam em você sob a forma de um motivo interno *in esse*, associam-se à sua força, e agem como motivos sobre a vontade.⁷

Para Bentham, dessa forma, apresentar a uma pessoa uma razão para ela deixar a própria casa significa, por um lado, chamar sua atenção para um determinado estado de coisas que essa pessoa talvez possa ainda desconhecer, i.e., por exemplo, para o fato de a casa do vizinho estar em chamas. Mas essa pessoa somente terá uma razão para deixar a própria casa se assumirmos também, por outro lado, que ela não deseja morrer queimada. Se, apenas por hipótese, o desejo de não morrer queimada não fizesse parte do “*set motivacional*” dessa pessoa, então não faria realmente sentido afirmarmos que ela tem uma “razão” para deixar sua própria casa. A suposição bastante trivial de que as pessoas, de modo geral, não apenas não desejam morrer queimadas, mas desejam também fortemente e tanto quanto possível evitar situações em que esse tipo de coisa possa ocorrer é fundamental para o surgimento de uma série de convenções sociais que regem, por exemplo, os termos da ajuda mútua e obrigações recíprocas em situações de perigo. A própria inteligibilidade da palavra “perigo” envolve a suposição de que as pessoas, de modo geral, reconhecerão e evitarão certas situações, corretamente denominadas “perigosas”, que representam uma ameaça para a vida delas.⁸ Nós nos esforçamos para construir, por exemplo, carros mais seguros, medicamentos eficazes, e edifícios resistentes a terremotos, sob a pressuposição de que as pessoas, de modo geral, preferem sobrevivência e proteção a situações de insegurança. Diversas instituições humanas, assim como veículos, medicamentos e edifícios, também podem ser criadas e aperfeiçoadas para promover o fim básico da segurança, proteção, e sobrevivência. A moralidade, a meu ver, é uma instituição desse tipo, muito embora não seja a única.

Embora a moralidade positiva possa variar amplamente de uma comunidade para outra, ou modificar-se ao longo da história de uma mesma comunidade, ela pode ser mais ou menos propensa à realização desse fim. A pergunta pela capacidade que a moralidade positiva tem de realizar em maior ou menor medida esse fim é, basicamente, a pergunta que a moralidade crítica se coloca. E essa pergunta ela se coloca sem assumir que existam coisas como direitos naturais; ou que sejamos naturalmente dotados de um senso moral; ou que a razão seja

⁷ BENTHAM (1789/1970, p. 99). Cf. HUME *Tratado da Natureza Humana*, livro 2, parte 3, seção 3 (2000, p. 448-454).

⁸ HART (1961, p. 192).

capaz de descobrir princípios de justiça. Gostaria de propor a seguir uma interpretação da filosofia moral de David Hume como uma versão da moralidade crítica.

3 Justiça como convenção

As crenças e atitudes morais que movem as pessoas a se conduzirem de uma determinada forma, sobretudo frente a indivíduos com relação aos quais elas não têm nenhum vínculo afetivo especial, surgem, como Hume propõe no *Tratado da Natureza Humana* e em *Uma Investigação sobre Princípios da Moral*, “naturalmente” no âmbito das relações humanas. Mas dizer que certas crenças e atitudes surgem “naturalmente” no âmbito da interação humana não é a mesma coisa que dizer que essas crenças e atitudes sejam inerentes à “natureza humana”. Inerente à natureza humana é, por exemplo, a aversão à perspectiva nada agradável de morrer queimado em um incêndio, ou de perecer sob os escombros de um prédio, ou de ter a vida encurtada por conta de alguma doença tratável. Mas a *obrigação* que temos de cumprir as promessas que fazemos, ou de respeitar a propriedade privada, ou de ajudarmos qualquer pessoa na medida de nossas possibilidades, quando a vida delas estiver em perigo, não é, a meu ver, inerente à natureza humana. Esse tipo de obrigação decorre, como Hume afirma, de uma “convenção” “absolutamente necessária” para os fins da preservação da vida em sociedade.⁹ E viver em sociedade, com a perspectiva de ser protegido por outras pessoas em uma diversidade de circunstâncias, e de ser reconhecido por elas como um parceiro confiável para a participação nos diversos âmbitos de interação humana, é um interesse que podemos atribuir de modo não problemático a qualquer indivíduo. O caráter convencional, ou “artificial”, dos princípios que devem reger a interação entre os indivíduos é expresso com bastante clareza por Hume nessa passagem do *Tratado da Natureza Humana*:

Para que ninguém se sinta ofendido, devo aqui observar que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra *natural* como significando exclusivamente o oposto de *artificial*. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um senso da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão.

⁹ HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1961, 276).

Embora as regras da justiça sejam *artificiais*, não são *arbitrárias*. Tampouco é impróprio utilizar a expressão *Leis Naturais* para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie.¹⁰

Como nenhuma sociedade humana poderia subsistir sem a criação e a observação da instituição da justiça, que regula os termos da cooperação social para benefício mútuo, é “natural” que essa instituição tenha surgido de modo espontâneo no âmbito das relações humanas. Mas a despeito da naturalidade ou espontaneidade com que surgiu, a instituição da justiça continua sendo o resultado da mesma inventividade que produziu outros artefatos fundamentais para os fins da conservação humana, tais como medicamentos e casas. Seres humanos, como Hume sugere, são naturalmente “inventivos” e “sagazes”, e isso lhes permite lidar de modo engenhoso não apenas com aquelas circunstâncias do mundo físico que possam representar uma ameaça às suas vidas, mas também com as mesmas circunstâncias do mundo social. Da mesma forma que medicamentos e casas podem ser aperfeiçoados, evoluindo em sua funcionalidade ao longo do tempo, a moralidade também é passível de evolução.

À medida em que uma sociedade vai crescendo, a instituição básica da justiça deve se estender a um número cada vez maior de indivíduos. A instituição da justiça deve passar a reger também formas cada vez mais complexas de interação entre as pessoas. Começam então a surgir outras instituições menos básicas do que a instituição original da justiça: podem surgir por exemplo tribunais para garantir a obediência aos princípios da justiça, reis, chefes de Estado, força policial, parlamentos, mercados, leis de trânsito, códigos de honra, empresas de seguro, dioceses, sindicatos, presídios, bolsas de valores, associações de moradores, brigadas de incêndio, organizações para proteção de direitos humanos tanto ao nível doméstico quanto ao nível internacional, medalhas e estátuas

¹⁰ HUME: *Tratado da Natureza Humana* (2000, 524-525). Cf. HUME *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1961, 279): “The word NATURAL is commonly taken in so many senses and is of so loose a signification, that it seems vain to dispute whether justice be natural or not. If self-love, if benevolence be natural to man; if reason and forethought be also natural; then may the same epithet be applied to justice, order, fidelity, property, society. Men’s inclination, their necessities, lead them to combine; their understanding and experience tell them that this combination is impossible where each governs himself by no rule, and pays no regard to the possessions of others: and from these passions and reflections conjoined, as soon as we observe like passions and reflections in others, the sentiment of justice, throughout all ages, has infallibly and certainly had place to some degree or other in every individual of the human species. In so sagacious an animal, what necessarily arises from the exertion of his intellectual faculties may justly be esteemed natural.”

em reconhecimento aos méritos de alguns indivíduos do passado e do presente, templos, redes sociais online, etc. Sociedades diferentes (ou a mesma sociedade em épocas diferentes) podem então começar a ter crenças diferentes acerca, por exemplo, da relevância da existência dessa ou daquela instituição. Elas podem também atribuir pesos ou valores diferentes a instituições que consideram mais importantes por oposição àquelas que consideram menos importantes, ou mesmo inteiramente desnecessárias. Essas “crenças” e “valores” podem, inclusive, se tornar parte da identidade de muitas pessoas. Surgirão então diferentes “ambientes éticos”, diferentes “moralidades positivas”. A moralidade crítica diz respeito à pergunta pela avaliação moral da moralidade positiva, ou do ambiente ético em que vivemos. Mas a moralidade crítica não avaliará a moralidade positiva a partir de princípios teológicos, imperativos categóricos, direitos naturais, ou por meio de qualquer outro tipo de parâmetro cuja existência independa da existência da convenção humana mais básica que é a convenção da justiça, ela própria subordinada aos interesses da sociedade como um todo, e de cada indivíduo em particular. Hume afirma o seguinte com relação aos fundamentos da instituição da justiça:

[...] o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias.¹¹

Afirmar que os princípios morais básicos, expressos pela convenção básica da justiça, podem ser reconduzidos aos interesses da sociedade como um todo, e de cada indivíduo em particular, não é o mesmo que afirmar que esses princípios sejam “arbitrários”, como o próprio Hume, aliás, enfatiza: “*Embora as regras da justiça sejam artificiais, elas não são arbitrarias.*” E porque não são arbitrários, os termos que regulam a interação entre os indivíduos podem não apenas se modificar com o tempo. Eles podem também se tornar melhores ou piores conforme a capacidade que têm de promover aquilo em função de que eles foram criados em primeira instância.¹²

¹¹ HUME: *Tratado da Natureza Humana* (2000, p. 619). Cf. HUME: *Treatise of Human Nature* (1988, p. 498-499): “After men have found by experience, that their selfishness and confined generosity, acting at their liberty, totally incapacitate them for society; and at the same time have observed, that society is necessary to the satisfaction of those very passions, they are naturally induced to lay themselves under the restraint of such rules, as may render their commerce more safe and commodious.”

¹² HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1961, 192): “History, experience, reason sufficiently instruct us in this natural progress of human sentiments, and in the gradual enlargement of our regards to justice, in proportion as we become acquainted with the extensive utility of that virtue.” Cf. HUME: *Treatise of Human Nature* (1988, p. 500-501). Cf. também BAIER (1991); RADCLIFFE (1994, 37-58).

Subjacente à convenção da justiça há um interesse básico em dispormos de regras para regular nossa interação com indivíduos com os quais não temos ainda – ou com os quais jamais teremos – nenhum vínculo afetivo especial, nenhuma relação de gratidão, nenhum forte sentimento de benevolência, nenhum laço de família. Quanto mais complexa se torna a sociedade, mais frequente e inevitável será nosso encontro com indivíduos desse tipo. Hume percebeu que a disposição predominante nesse tipo de interação é o autointeresse.¹³ É portanto do *meu* interesse poder dispor de um tipo de procedimento que impeça que a implementação do interesse de um indivíduo com o qual interajo seja deletéria à implementação do meu próprio interesse, ou do interesse das pessoas com as quais *eu* mantenho algum vínculo afetivo especial. E isso é percebido, de modo geral, por todos os indivíduos. Mas a criação desse procedimento, segundo Hume, não deve ser compreendida como resultado de um empreendimento coletivo cuidadosamente planejado por indivíduos autointeressados. Para Hume, portanto, não se trata de compreender esse procedimento como resultado de um “contrato social”. Na verdade, Hume se compreende a si próprio como um crítico da tradição do contrato social. Por outro lado, alguns autores têm procurado mostrar contemporaneamente que, em alguns aspectos fundamentais, a teoria moral de Hume poderia ser compreendida como uma versão do contratualismo moral.¹⁴ Robert Sugden, por exemplo, afirma o seguinte:

Para Hume, uma convenção envolve um *senso geral de interesse comum*; cada membro da sociedade tem esse senso e está consciente de que os outros também o tem. O conteúdo de uma convenção é *recíproco*: cada indivíduo restringe suas próprias ações como parte de uma prática geral na qual as pessoas restringem as delas.¹⁵

¹³ HUME: “On the original contract” (1994, p. 196): “The second kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected. It is thus justice, or a regard to the property of others, fidelity, or the observance of promises, become obligatory, and acquire an authority over mankind. For as it is evident that every man loves himself better than any other person, he is naturally impelled to extend his acquisitions as much as possible; and nothing can restrain him in this propensity but reflection and experience, by which he learns the pernicious effects of that license, and the total dissolution of society which must ensue from it. His original inclination, therefore, or instinct, is here checked and restrained by a subsequent judgment or observation.”

¹⁴ A interpretação contratualista da filosofia moral de Hume é discutida por exemplo por GAUTHIER (1979, p. 3-38); CASTIGLIONE (1994, p. 95-114); AINSLIE (1995, p. 289-314); SUGDEN (2009, p. 11-23); WHELAN (1994, p. 201-224); LEMMENS (1998, p. 3-17); LANGE (2009, p. 75-90).

¹⁵ SUGDEN (2009, p. 14).

Assim, uma vez que a convenção básica da justiça tenha sido criada, resultante de um “senso geral de interesse comum”, e que as relações humanas tenham se tornado mais complexas, outras instituições humanas vão sendo gradualmente criadas. Diferentes moralidades positivas ou “ambientes éticos” podem então surgir. Mas as mesmas circunstâncias que levaram à criação da convenção básica da justiça em primeira instância podem também levar os indivíduos a rever os termos da moralidade positiva, ou do “ambiente ético” em que vivem. A convenção básica da justiça pode ser compreendida então como o parâmetro com base no qual a moralidade positiva é avaliada. Com outras palavras, a convenção básica da justiça passa a funcionar como “moralidade crítica”. Mas como tanto a convenção básica da justiça quanto os termos mais particulares da moralidade positiva são gradualmente internalizados, o que se modifica com a evolução e aprimoramento da moralidade positiva não são apenas os princípios reguladores da interação humana, mas também as crenças e atitudes morais dos indivíduos, e isso inclui aquilo a que Hume se refere como “sentimentos humanos”.¹⁶ Dessa forma, o “set motivacional” dos membros de uma determinada sociedade pode ir se modificando com o tempo.¹⁷ Aquela disposição que, em uma determinada época, contava como uma “virtude” pode, assim, gradualmente vir a ser considerada como um “vício”.

Isso de fato ocorreu, por exemplo, com a disposição para tratar outras pessoas com “condescendência”. Em *Social Justice*, David Miller descreve como a condescendência podia ser considerada uma virtude em contextos em que se admitia a legitimidade de uma distinção de classes no seio da sociedade. Ser condescendente com uma pessoa significava tratá-la, como que num gesto de caridade, com uma deferência que o seu status social inferior não poderia legitimamente exigir. Mas a partir do momento em que a legitimidade de distinções de classe passou a ser questionada, quando um indivíduo trata alguém de modo condescendente ele estará arrogando para si um suposto status social superior que realmente não lhe cabe. Miller mostra, com relação a essa questão, como obras literárias nos permitem reconhecer, retrospectivamente, alguns momentos de transição na evolução da moralidade positiva.¹⁸ Mas como pretendo mostrar na próxima seção, obras literárias, elas próprias, também desempenham um papel relevante no modo como compreendemos e como reavaliamos a posição de certas crenças e atitudes morais em nosso próprio “set

¹⁶ Cf. FRAZER (2010, p. 46-56).

¹⁷ Desenvolvi em dois artigos a ideia de uma “ampliação” dos horizontes de nossos “sentimentos morais” tendo especificamente em vista a questão acerca da universalidade dos direitos humanos. Cf. ARAUJO (2012; 2014).

¹⁸ MILLER (1999, p. 239-240).

motivacional”. Esse é um ponto importante porque a descrição que propus até aqui da moralidade crítica parece reduzir nossa capacidade de avaliar criticamente os termos da moralidade positiva à pergunta sobre a capacidade que a moralidade positiva teria de promover ou não interesses básicos relativos à proteção, segurança, e autopreservação dos indivíduos. Contudo, isso parece deixar de lado a pergunta sobre outras coisas que podemos visar em nossas vidas por força das exigências da moralidade positiva, e que não são explicadas em termos de uma busca por segurança, proteção, e autopreservação. A moralidade positiva pode conter de modo substancial considerações acerca, por exemplo, da suposição de que haja um “fim último” para os seres humanos; considerações acerca da existência de “Deus”; ou considerações acerca da existência de “concepções de boa vida” essencialmente melhores do que outras. Em uma carta a Francis Hutcheson, Hume se dá conta desse problema, mas rejeita como “incerta e pouco filosófica” a discussão de tópicos como esses no contexto da filosofia moral:

Não posso concordar com o seu sentido de *natural*. Ele está fundado em causas finais, que é uma consideração que me parece bastante incerta e pouco filosófica. Pois, por favor, o qual é o fim do homem? Ele foi criado para felicidade ou para virtude? Para esta vida ou para a do além? Para si mesmo ou para seu Criador? Sua definição de natural depende da resolução dessas questões, que são inúmeras, e bastante fora de meu propósito. Eu nunca denominei a justiça de inatural, mas apenas de artificial.¹⁹

A discussão sobre a “finalidade” de nossa existência (*End of Man*), ou sobre um propósito último (*final Causes*) subjacente ao modo como organizarmos nossas vidas, ou ainda sobre a existência de Deus (*Maker*) pode, de fato, ser “incerta e pouco filosófica” (*uncertain & unphilosophical*). Mas se a moralidade positiva contiver de modo substancial teses metafísicas dessa natureza, que tipo de razões poderíamos então incluir na crítica da moralidade positiva? O que gostaria de propor a seguir é que a moralidade crítica pode incluir, além de argumentos filosóficos, a discussão de “obras de formação”. Essa discussão pode, de fato, ser “incerta e pouco filosófica” se comparada à sistematicidade e rigor da reflexão filosófica, mas ela não é a meu ver menos relevante para a crítica

¹⁹ HUME: Carta a Francis Hutcheson, 17, set. 1739 (2011, p. 33). Texto original: “*I cannot agree to your Sense of Natural. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the next? For himself or for his Maker? Your Definition of Natural depends upon solving theses Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose. I have never call'd Justice unnatural, but only artificial.*”

da moralidade positiva, e não torna a moralidade crítica menos racional. Gostaria de explicar melhor esse ponto na próxima seção.

4 Moralidade crítica e conversão

A crítica e eventual modificação da moralidade positiva não precisa necessariamente ser compreendida como resultado direto de um processo de “deliberação racional”, no sentido estrito do termo. Denominarei de “conversão” o modo como um indivíduo, ou grupo de indivíduos, pode vir a modificar o seu “*set motivacional*”, incluindo aí suas atitudes ou disposições morais, sem que essa modificação seja o resultado direto de uma deliberação racional no sentido estrito do termo, i.e. uma deliberação compreendida como uma atividade intelectual que envolveria uma cuidadosa reflexão acerca de diferentes razões tanto a favor quanto contra uma determinada crença ou atitude. Com efeito, em algumas circunstâncias, é possível que a moralidade positiva seja avaliada e modificada, não através do recurso a princípios mais gerais com relação aos quais os indivíduos possam já estar amplamente de acordo, mas, por exemplo, através da leitura de obras literárias, através visualização de filmes e documentários, ou através apreensão de relatos históricos e manifestações artísticas diversas acerca da opressão e sofrimento de outros indivíduos, ou grupo de indivíduos.²⁰ Se um indivíduo é levado a rever sua própria posição, não porque participou de um rigoroso debate filosófico sobre os fundamentos da moralidade, mas porque interagiu com obras literárias, filmes, ou reportagens acerca da opressão e sofrimentos de outros indivíduos, ele estará sendo menos racional por isso? Parece-me que não.

O termo “conversão” não tem aqui nenhuma conotação religiosa, pois para que obras literárias, filmes e demais elementos de uma cultura crítica tenham a capacidade de levar um indivíduo a rever sua própria posição é necessário que o seu “*set motivacional*” já contenha algumas crenças e atitudes que tornem essa revisão possível. Ocorre apenas que a racionalidade aqui em questão não opera pela subsunção de princípios menos gerais a princípios mais gerais, como sugeri acima com relação ao modo como A poderia apresentar a B razões para B rever sua própria posição. Williams sustenta, com relação a esse problema, que não podemos sequer demarcar com clareza a fronteira entre o “pensamento racional” e a “conversão”. Como ele afirma em “Internal and external reasons”:

²⁰ Cf. HUNT (2008, p. 36-69); ARPALY (2003); SINGER e SINGER (2005).

Há uma indeterminação essencial naquilo que pode ser tomado como um processo de deliberação racional. O raciocínio prático é um processo heurístico, um processo imaginativo, e não há fronteiras fixas no contínuo que vai do pensamento racional à inspiração e conversão. Para alguém que acha que razões para ação devem ser basicamente compreendidas em termos do modelo de razões internas isso não é uma dificuldade.²¹

Esse tipo de “indeterminação” no “processo de deliberação racional”, a que Williams se refere, não compromete a racionalidade de nossas crenças e atitudes morais. O que está aqui em questão é a constatação de que a moralidade crítica pode recorrer a elementos que não dizem unicamente respeito à deliberação racional no sentido estrito do termo. A moralidade crítica pode também envolver uma espécie de debate com uma diversidade de elementos da cultura moral de uma determinada época, sem que esse debate possa ser adequadamente redescrito em termos de uma reflexão sistemática sobre razões para termos as crenças e atitudes morais que temos. Além de Williams, outros autores também chamam atenção para a ideia de “conversão” como um fenômeno que deve ser levado em consideração no modo como examinamos a racionalidade de nossas crenças e atitudes morais. Michael DePaul, por exemplo, chama de “equilíbrio reflexivo radical”, por oposição ao “equilíbrio reflexivo amplo” e ao “equilíbrio reflexivo estreito”, o tipo de procedimento deliberativo que também leva em consideração a possibilidade de uma “conversão moral” dos indivíduos:

Embora os filósofos não tendam a lhes conceder mais do que um crédito meramente retórico, existem algumas experiências diferentes da consideração de argumentos filosóficos que podem produzir uma reordenação das crenças morais de uma pessoa, e essas outras experiências não foram, mas deveriam ser, reconhecidas como desempenhando um papel significativo e legítimo no desenvolvimento de uma visão moral coerente. De fato, revisões radicais propostas pela filosofia são raras quando comparadas às revisões iniciadas por essas outras experiências. Tenho em mente aqui coisas tais como vivenciar uma situação na qual decisões morais sérias devem ser tomadas, imaginar vividamente tais circunstâncias (talvez através da literatura, teatro, ou filmes), travar contato com pessoas que endossam sistemas de valores muitos diferentes, ou compreender ou apreciar subitamente um tal sistema [...].²²

A diferença entre a posição defendida por DePaul, por um lado, e a posição que defendo aqui, por outro lado, é que para DePaul a “conversão”

²¹ WILLIAMS (1981).

²² DEPAUL (1987, p. 470). DePaul emprega a expressão “moral conversion” em várias passagens do seu artigo. A expressão é usada também em diversas passagens de DEPAUL (1993).

poderia, inclusive, envolver o surgimento de novas crenças e atitudes morais que não poderiam ser explicadas em função das crenças e atitudes morais que já estavam no “set motivacional” do indivíduo.²³ Contudo, ainda que esse fenômeno exista, e seja empiricamente verificável, não me parece que, nesse caso específico, poderíamos redescrever a “conversão” como um processo de deliberação racional. Mais recentemente esse tema foi retomado, por exemplo, por John Arras, em uma discussão sobre o uso do “equilíbrio reflexivo” como método predominante no âmbito da bioética. Assim como DePaul, Arras também salienta que a efetiva revisão de nossas crenças e atitudes pode resultar de um processo de deliberação suficientemente amplo para poder incluir também a percepção de “obras de arte formativas tais como romances e filmes”.²⁴

Evidentemente, a constatação de que “obras de formação”, compreendidas aqui em um sentido bastante amplo, desempenham um papel relevante na formação e revisão de nossas crenças e atitudes morais não é uma descoberta recente. Diversos autores do século XVIII tais como, por exemplo, Adam Smith²⁵, Denis Diderot²⁶, e Lord Kames²⁷ buscaram chamar atenção para a capacidade que obras literárias teriam de despertar no leitor um sentimento de “empatia” (ou *sympathy*) pelos personagens fictícios de romances ou peças teatrais. O leitor, dessa forma, para esses autores do século XVIII, terminava por desenvolver uma disposição para se colocar no lugar do outro, e de rever sua própria posição relativamente, por exemplo, à posição da mulher na sociedade,

²³ Agradeço a Tiaraju Andrezza por ter chamado minha atenção para esse ponto.

²⁴ ARRAS (2007, p. 68): “If DePaul is right about this, then our efforts to achieve RE [reflective equilibrium] would need to be supplemented, as I have suggested above in conclusion 1, by traditional Aristotelian concerns about character formation and training in virtue. And within the story of RE’s development, we would have to dust off and rehabilitate Rawls’s initial emphasis, dropped from later versions of the method, on the important role of ‘competent moral judges’ in this scheme (Rawls 1951). Were we to go this route, then the cultivation of good judgment would share center stage with the cultivation of consistency and coherence; and formative works of art, such as novels and films, would assume much greater importance both in moral education and in our quest to improve the output and reliability of RE.” Uma discussão recente do texto de Arras se encontra em DALLAGNOL (2011).

²⁵ Em diversas passagens de *A Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith se refere à capacidade que romances e tragédias teriam de promover os “sentimentos morais” dos leitores. Com relação a esse ponto, alguns autores destacam a influência de David Hume sobre Adam Smith. Cf. e.g. GRISWOLD (2006, p. 22-56).

²⁶ Cf. e.g. HUNT (2008, p. 54): “In this new view, novels worked on readers to make them more sympathetic toward others, rather than just self-absorbed, and therefore more moral, not less. One of the most articulate defenders of the novel was Diderot, author of the article on natural right for the *Encyclopaedie* and himself a novelist.”

²⁷ Cf. e.g. JAYNE (1998, p. 70): “The human moral sense was capable of improvement. Kames believed the feelings of the mind that constituted this sense could be strengthened by exercise in the form of attending plays and reading good literature. While participating in such exercise, one experienced an attraction toward characters who performed moral acts and an aversion to those who committed moral transgressions.”

ou à legitimidade das demandas das classes mais pobres da população, ou dos indivíduos que tinham orientações religiosas diferentes. Por outro lado, é bem mais recentemente que tem havido, no âmbito do debate filosófico, uma tentativa de se compreender esse fenômeno como parte de um processo mais amplo de deliberação racional por meio da qual nossas crenças e atitudes morais podem se tornar não apenas mais coerentes com a cultura moral de nossa própria época, mas se tornar também passíveis de justificação frente aos indivíduos com os quais interagimos no âmbito de nossas práticas cotidianas.²⁸

Referências

- AINSLIE, D. "The problem of the national self in Hume's theory of justice". *Hume Studies*, 21, 2 (1995), p. 289-314.
- ARAUJO, M. Kontraktualismus. In: LOHMANN, G.; POLLMANN, A. (Ed.). *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2012, p. 193-198. <<http://dx.doi.org/10.4013/fsu.2014.152.02>>.
- _____. Três imagens do contrato social: Estado, moralidade e direitos humanos. *Filosofia Unisinos*, 15, 2 (2014), p. 101-115.
- ARPALY, N. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ARRAS, J. The way we reason now: reflective equilibrium in bioethics. In: STEINBOCK, B. (Ed.). *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 46-71.
- AUSTIN, J. [1832]. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. <<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511521546>>.
- BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.
- BENTHAM, J. [1789]. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Londres: Athlone, 1970.
- BLACKBURN, S. 2003. *Being Good: A Short Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press. <<http://dx.doi.org/10.1093/actrade/9780192804426.001.0001>>.
- CASTIGLIONE, D. History, reason and experience: Hume's argument against social contract theories. In: BOUCHER, D.; KELLY, P. (Ed.). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Londres: Routledge, 1994, p. 95-114.
- DALL'AGNOL, D. "Equilíbrio reflexivo na bioética". *Dissertatio*, 34 (2011), p. 139-159.
- DEPAUL, M. "Two conceptions of coherence methods in ethics". *Mind*, 96, 38 (1987), p. 463-481. <<http://dx.doi.org/10.1093/mind/XCVI.384.463>>.
- _____. *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*. Londres: Routledge, (1983).

²⁸ Gostaria de expressar minha gratidão a Fábio Shecaira, Maria Clara Dias, Alcino Bonella, e Tiaraju Andreeza pelas críticas e sugestões a uma primeira versão deste artigo.

- FRAZER, M. *The Enlightenment of sympathy: Justice and the moral sentiments in the eighteenth century and today*. Oxford: Oxford University Press, 2010. <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195390667.001.0001>>.
- GAUTHIER, D. David Hume, contractarian. *The Philosophical Review*, 88 (1979), p. 3-38. <<http://dx.doi.org/10.2307/2184777>>.
- GRISWOLD, C. Imagination: morals, science, and arts. In: HAAKONSSSEN, K. (Ed.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*, 2006, p. 22-56, Cambridge: Cambridge University Press. <<http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521770599.002>>.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- _____. *Law, Liberty, and Morality*. Stanford: Stanford University Press, 1963.
- HERODOTUS. *Histories*. Londres: Penguin, 2006.
- HUME, D. [1751]. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. New York: Ed. Henry Aiken/Hafner Publishing Co., 1968.
- _____. [1739/1739]. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Ed. L. A. Selby-Bigge/At the Clarendon Press, 1988.
- _____. On the original contract. In: HAAKONSSSEN, K. (Ed.). *David Hume: Political Essays*. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). 1994, p. 186-201.
- _____. [1751]. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. J. Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- _____. [1739/1739]. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. *The Letters of David Hume: 1727-1765*. [S.l.]: Ed. J. Y. T. Greig, 2011, v. 1.
- HUNT, L. Torrents of emotion: reading novels and imagining equality. In: *Inventing Human Rights: A History*. New York: W. W. Norton & Company, 2008, p. 36-69.
- JAYNE, A. *Jefferson's Declaration of Independence: Origins, Philosophy, and Theology*. Lexington: The University of Kentucky Press, 1998.
- LANGE, M. "Exploring the theme of reflective stability: John Rawls' Hegelian reading of David Hume". *Public Reason*, 1, 1 (2009), p. 75-90.
- LEMMENS, W. "Reason and tradition in politics: David Hume's critique of the 'original contract'". *Ideas y Valores*, 15, 1 (1998), p. 3-17.
- MACCORMICK, N. H. L. A. *Hart*. California: Stanford University Press, 1981.
- MILLER, D. *Social Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- NEURATH, O. Protokollsätze. *Erkenntnis*, 3 (1932/1933), p. 204-214. <<http://dx.doi.org/10.1007/BF01886420>>.
- RADCLIFFE, E. Hume on motivating sentiments, the general point of view, and the inculcation of "morality". *Hume Studies*, 20, 1 (1994), p. 37-58.
- SHECAIRA, F. Hume and Noncognitivism. *History of Philosophy Quarterly*, 28, 3 (2011), p. 267-287.
- SINGER, P.; SINGER, R. *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Oxford: Blackwell, 2005.
- SUGDEN, R. Can a Humean be a contractarian? *Rationality, Markets and Morals (Perspectives in Moral Science)*, ed. M. Baumann e B. Lahno, 0 (2009), p. 11-23.

WHELAN, F. Hume and contractarianism. *Polity*, 27, 2 (1994), p. 201-224.

WILLIAMS, B. Internal and external reasons. In *Moral Luck: Philosophical Papers: 1973-1980*, 101-113, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. <<http://dx.doi.org/10.2307/3235173>>.

Endereço postal:

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Departamento de Filosofia

Rua São Francisco Xavier, 524 , 9º andar, Bloco F, sala 9037 – Maracanã

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Data de recebimento: 10/11/2014

Data do aceite: 15/02/2015