

1



Hume e a Magna Carta: em torno do círculo da justiça

Maria Isabel Limongi

A chamada Magna Carta foi um documento assinado no século XIII pelo rei João e os barões e reafirmado por Henrique III, seu sucessor (sendo este o documento que ficou conhecido), que desde o século XVII, sob a influência dos comentários de Coke, passou a ser exaltado e cultuado como a principal garantia legal das liberdades inglesas.

Segundo Coke, sua importância está em ter sido “declaratória das leis fundamentais” ou “das antigas *common laws* da Inglaterra” (Coke, 1797, Proêmio, 3 e 5). A ideia de *lei fundamental* foi recorrente ao longo do debate constitucional inglês nos séculos XVII e XVIII; a ela recorreram realistas e defensores da causa do parlamento, a fim de justificarem suas posições (cf. Gough, 1992). Como mostrou e documentou Gough, o que era então tido por fundamental nas instituições legais – a Magna Carta, em especial – era a lei natural e a razão supostamente expressos por elas, os princípios de justiça, os direitos e deveres morais, que os estatutos positivos supostamente encarnam.

Hume se opõe ao longo da *História da Inglaterra* à ideia de uma lei fundamental e antiga constituição da Inglaterra (cf. Pocock, 1999, 204)¹ e terá uma leitura diferente acerca do significado e da importância desse documento. Se na leitura de Coke, sua importância está em ser ele a expressão bem acabada de princípios de justiça que já organizavam no plano dos costumes a vida civil inglesa antes mesmo de sua instituição, e que seriam imemoriais, isto é, remontariam a um período anterior aos registros históricos e, no limite, ao momento da fundação do corpo político inglês (o que Pocock denomina o mito da Antiga Constituição, que não é, portanto, uma constituição escrita), para Hume, sua importância está em ter sido o primeiro documento positivo em torno do qual se tornou possível erigir a liberdade inglesa. Sua ênfase recai sobre o caráter positivo do documento e sobre o senso de justiça que ele *produziu*, no lugar de confirmar e expressar, como queriam os *common lawyers*.

Minha proposta é a de reconstruir o modo como Hume pensou a Magna Carta na *História da Inglaterra*, enfatizando este seu aspecto produtivo. Quero com isso mostrar que esse tópico da *História* retoma e ilustra bem, além de esclarecer, a famosa passagem do *Tratado da Natureza Humana*, em que Hume apresenta a questão do “círculo da justiça” (T 3.2.1) e trata de sua origem em torno do artifício da lei (T 3.2.2). Minha leitura vai no sentido de indicar uma linha de continuidade entre a obra de juventude e a de maturidade. Começarei por retomar o que Hume diz no *Tratado* acerca da formação, pelo artifício da lei, do senso de justiça, para em seguida ver como esse esquema se espelha em sua compreensão do papel desempenhado pela Magna Carta na história civil inglesa.

* * *

Muita polêmica e discussão se criou em torno da seção 1 da parte 2 do livro 3 do *Tratado*, em que Hume apresenta o problema conhecido como o “círculo da justiça”. O que ele pretende ao apresentar o problema, se o problema é genuíno ou apenas um artifício retórico, se é solucionado e qual seria a solução – tudo isso se fez objeto de uma extensa literatura. Sem entrar no detalhe dessas discussões reconstruirei essa passagem do modo como a entendo, assumindo que o problema é genuíno e que Hume apresenta uma solução para ele.²

O círculo em questão está em que, segundo Hume, não há no caso da justiça, como para as outras virtudes ditas naturais, um motivo original que nos leve a agir justamente, ou seja, a respeitar regras de justiça. Isso é um problema porque, segundo as premissas da ética humeana (nesse ponto herdeira de Shaftesbury), para que haja valores morais, para que se possa falar em “virtudes” e “vícios”, é preciso haver determinadas motivações originais que, tendo sido *ulgadas* boas ou más, passam a valer como virtudes ou vícios. “Uma ação deve ser virtuosa antes que possamos considerá-la virtuosa (*before we can have a regard to its virtue*) (T 3.2.1.5 / 478).” Ou seja: uma ação deve remontar a motivos virtuosos que existem e operam em nós enquanto motivações para agir antes e independentemente do fato de que venham a ser considerados ou julgados virtuosos. Assim, por exemplo, com relação à virtude natural da benevolência, temos em nós impulsos que nos levam a agir benevolmente antes e como condição para que venhamos a considerar a benevolência uma virtude, o que só ocorre depois de termos refletido sobre suas consequências benéficas.

Que deva haver uma motivação para a ação virtuosa precedente à e independente da consideração de que ela é

virtuosa é uma consequência da assunção de que é no âmbito do juízo refletido sobre a ação e não imediatamente no âmbito da ação – no plano do espectador e não do agente – que se tece a distinção entre a virtude e o vício, uma consequência que Hume elabora nos termos de uma máxima: “nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa a menos que exista na natureza humana um motivo que a produza, distinto do senso de sua moralidade” (T 3.2.1.7 / 479). Trata-se de um princípio que baliza as suas explicações sobre a moral. Sendo assim, é preciso encontrar qual seria a motivação por trás da prática da justiça distinta da consideração de que a justiça é uma virtude a fim de explicá-la.

Hume passa em revista alguns candidatos – o interesse e a benevolência privados e públicos – para descartá-los e chegar à conclusão que “não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade senão a equidade ou mérito dessa observância”. Como essa conclusão fere a máxima anteriormente estabelecida, há aqui, diz ele, “um raciocínio em círculo” (T 3.2.1.17 / 483). O círculo está na necessidade de se recorrer ao caráter virtuoso da justiça para explicar porque agimos justamente – em pressupor, portanto, que a justiça é uma virtude no lugar de explicar como chegamos a avaliá-la como tal, como se faz para as outras virtudes.

Hume enuncia o círculo para logo em seguida apontar uma saída para ele:

a menos que queiramos admitir que a natureza estabeleceu um sofisma e o tornou necessário e inevitável, devemos admitir que o senso de justiça ou injustiça não é derivado da natureza, mas provém artificialmente, ainda que necessariamente, da educação e das convenções humanas” (T 3.2.1.17 / 483).

A passagem é elíptica e por isso perturbadora: ficamos sem saber no que consiste esse senso artificial de justiça e de que maneira ele resolve – se é que resolve – o problema de se encontrar uma motivação para agir com justiça antecedente à consideração de que a justiça é uma virtude. Hume fecha a seção 3.2.1 com esta explicação em suspenso. Longe, porém, de deixar o problema em aberto, ele cuidará de explicar como se forma o senso de justiça, sem incorrer no círculo, na seção seguinte (T 3.2.2), que trata da origem da justiça.³

Nessa seção, Hume distingue duas perguntas que devem ser postas e respondidas para que se possa dar conta desta origem. Primeiro, é preciso explicar como as regras de justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens; depois, cabe explicar o que nos leva a considerar a disposição para abraçar e seguir essas regras uma virtude. Ao separar as duas questões e ao respondê-las nessa ordem, Hume está oferecendo, penso eu, a explicação de como se dá a saída para o círculo. Ele explica primeiramente como se forma artificialmente o senso de justiça, que é o motivo para se agir com justiça, independente da consideração de que a justiça é uma virtude, para, em seguida, num segundo momento, mostrar como esse motivo se faz objeto de um juízo que o qualifica como virtuoso.

A explicação de como se forma o senso de justiça coincide com a explicação de como se formam as regras de justiça (regras de partilha da propriedade, dentre os quais a lei civil). A ideia é que tais regras não pressupõem, mas *produzem* o senso de justiça – uma motivação que não existia antes de sua instituição e que não é outra senão o interesse comum pela regra.

Segundo ele, somos levados a instituir tais regras porque elas *interessam* a cada um em particular: a sociedade

é vantajosa (*advantageous*), e sendo as disputas em torno da posse dos bens externos um obstáculo para a vida social, é do interesse de cada um convencionar regras de propriedade. A convenção satisfaz nosso interesse próprio e parcial (cf. T 3.2.2 / 489). Assim não é preciso recorrer a um “senso de justiça” para explicar como somos levados a estabelecer regras de justiça (o que seria raciocinar em círculo). É o interesse particular o que leva à sua instituição.

Ocorre, porém, que esse interesse já não é mais o mesmo a partir da instituição da regra. Pela existência da regra como um elemento de regulação da conduta, o interesse particular se transforma num interesse comum – o interesse pela regra, que passa a ser experimentada como o objeto de um interesse comum. A convenção, diz Hume, consiste num “general sense of common interest”, pois é a percepção desse interesse comum que faz cada um seguir a regra na expectativa que o outro faça o mesmo. Ou seja, se a regra não se fizer objeto de um interesse comum, ela não se consolida enquanto regra, pois cada um segue a regra sob a suposição de que os outros também a façam, ou seja, sob a suposição do interesse geral pela regra, e é isso que faz da regra uma regra, um elemento regulador da conduta (cf. T 3.2.2.10 / 490). Contudo, não é o interesse comum e sim o particular que leva a instituição da regra.

Parece-me importante para a solução do círculo a separação entre esses dois momentos. Há interesses particulares que conduzem à instituição da regra e há a percepção desse interesse comum ou a consideração pelo o que na regra se faz objeto de um interesse comum, que pressupõe a regra. Uma coisa é aceitar o esquema na medida em que ele me interessa; outra é aceitá-lo na medida em que ele interessa a mim e aos outros e se faz o objeto de um interesse comum. Essa segunda disposição consiste no senso de justi-

ça, que é a motivação levada em consideração quando a justiça é considerada uma virtude (ver EPM 3). Não se trata de uma motivação original no homem, mas de uma motivação que se forma pelo redirecionamento do interesse privado em interesse comum por intermédio da convenção.⁴

O papel desempenhado pela convenção nessa passagem do interesse privado ao comum – logo: na formação de um senso de justiça – é ilustrado de maneira esclarecedora pelo modo como Hume descreve na *História da Inglaterra* a instituição da Magna Carta.

* * *

Segundo Hume, a Magna Carta “concedeu ou assegurou liberdades e privilégios importantes para todas as ordens de homens no reino: ao clero, aos barões, ao povo” (H, I, 443). Tratou-se, segundo ele, de “um tipo de contrato original, que limitou a autoridade do rei ao mesmo tempo em que garantiu a submissão condicional de seus súditos” (H, II, 7). As afirmações são eloquentes e mostram que, assim como Coke e a historiografia *whig*, Hume considera a Magna Carta uma carta da liberdade, chegando a endossar a ideia de que se tratou de um “tipo de contrato original” – o que não deixa de ser surpreendente da parte de um notório crítico dessa ideia tipicamente *whig* (cf. *Do contrato original*, Hume, 1985).

É que, de um modo geral, na *História da Inglaterra*, Hume não se opõe frontalmente aos mitos da historiografia *whig* que quer combater, mas os acata para reinterpretá-los e atribuir-lhes um significado novo. É o que ele faz com relação a Magna Carta. Tratou-se de uma carta da liberdade e mesmo de um tipo de contrato, como querem os *whigs*. Mas não de um contrato que *reconheceu* os direitos fundamentais

dos ingleses e sim de um contrato (um acordo, uma convenção) que *produziu* direitos. Enquanto a primeira constituição escrita da Inglaterra, a Magna Carta é, para Hume, a causa, não um efeito, da liberdade inglesa.

A motivação que esteve por trás de sua instituição não foi o interesse comum pela justiça. Supor tal interesse para explicar a origem das instituições legais seria raciocinar em círculo (como fazem Coke e os *whigs*). No lugar disso, Hume mostra no volume I da *História da Inglaterra* que o que levou à celebração da Carta foi o interesse particular dos barões, que a impuseram pela força ao rei.

Hume aprendeu com Harrington que as instituições feudais não eram estáticas, mas possuíam uma dinâmica interna, relacionada ao modo de circulação da propriedade. Segundo Harrington, às monarquias góticas correspondia uma certa “balança da propriedade”, isto é, um certo modo de distribuição da propriedade, segundo o qual a terra estava concentrada nas mãos de uma aristocracia, que dava sustentação (entenda-se: força militar) à monarquia. Quando essa balança se alterou, quando o povo começou a ser proprietário, a monarquia acabou tendo que necessariamente dar lugar a um governo de tipo republicano: eis como Harrington compreende os acontecimentos da guerra civil inglesa que deram origem ao regime republicano durante o *interregnum*.

Hume entende que uma certa dinâmica da propriedade não apenas foi responsável pela superação das instituições feudais em função da ascensão dos comuns, como também pelas transformações internas dessas instituições, perpassadas por uma tensão permanente entre a autoridade do rei e o poder dos barões. Segundo ele, a estabilização da propriedade nas mãos dos barões resultou em poder para os mesmos, um poder que, fortalecido pelas re-

lações de dependência entre o senhor feudal e seus vassalos, passou a rivalizar com o do rei. Foi esse processo de empoderamento o que segundo ele levou à rebelião dos barões contra o rei João, cuja autoridade fraca e violenta, incapaz de proteger os ingleses das forças externas, assim como de fazer frente à força crescente de sua aristocracia, ofereceu a ocasião para a celebração da Magna Carta, limitando a sua autoridade, em prol do interesse dos barões.

Assim, foi o interesse e o poder dos barões o que levou à instituição da Magna Carta. Contudo, ela não atendeu apenas a esses interesses. Se assim fosse, pondera Hume, “a felicidade nacional e a liberdade teriam sido muito pouco promovidas por ela” (H, I, 444). E vimos que Hume entende que a Magna Carta efetivamente promoveu a liberdade. Como isso se deu?

Hume distingue entre as cláusulas da Carta que atendiam aos interesses dos barões em particular – como, por exemplo, a suspensão de certos serviços militares (H, I, 443) – das cláusulas que respondiam ao interesse geral, como que todos podem sair e voltar do reino segundo sua vontade e gozar livremente dos seus bens, que as cortes de justiça estão abertas a todos, que ninguém pode ser aprisionado sem julgamento prévio, que todos devem ser multados de maneira proporcional a sua falta e de maneira a que não venham a ser arruinados. A distinção entre as duas categorias de cláusulas é importante porque mostra que, se foi o interesse particular dos barões e não o interesse geral o que produziu a Magna Carta, ela teve como um efeito não calculado a promoção do interesse geral: “todas as medidas que os barões em benefício próprio foram obrigados a tomar a fim de assegurar uma administração livre e equitativa da justiça, tendiam diretamente ao benefício de toda a comunidade” (H, I, 444).

Vale frisar: o que motivou os barões a instituir a Carta não foi o desejo de “uma administração livre e equitativa da justiça”. Eles a promoveram em benefício próprio. Mas seu interesse pela Carta e pelos princípios que nela promovem “uma administração livre e equitativa da justiça” mostrou-se ser um interesse comum a todas as ordens. Nesse sentido, a Carta fez nascer esse interesse, que é o interesse comum pela própria carta em suas cláusulas gerais.

Nos termos de Hume, a Carta “promoveu (*provide for*) uma distribuição igual da justiça” e “o livre gozo da propriedade” – “os grandes objetos em vista dos quais toda sociedade política foi primeiramente fundada pelos homens”. (H, I, 445). Tais objetos – “uma distribuição igual da justiça” e “o livre gozo da propriedade” – são respectivamente a equidade e a justiça. Como nota A. Baier (Baier, 2010, cap. 6), Hume está preocupado com a questão da equidade, que não é para ele o mesmo que a justiça, mas que está em relação com ela. Segundo Baier, a equidade é para Hume uma virtude natural (uma tendência para a “distribuição igual”, naturalmente presente na mãe com relação aos filhos) que se enlaça à virtude artificial da justiça (à motivação para adotar esquemas de cooperação e seguir regras de justiça) como uma motivação para aplicar essas regras de maneira igual. Não estou certa de que a equidade seja para Hume uma virtude natural e que ela possa ser pensada separadamente da justiça e da convenção que ela envolve. Seja como for, quando a pensamos em sua relação com a justiça, a equidade só se vê aí concernida a partir do momento em que um estatuto legal positivo se apresenta como o objeto de um interesse comum. É a partir daí que ganha sentido a questão de saber qual é a parte que cabe a cada um na distribuição dos direitos pela lei, que é a questão da equidade.⁵

Assim, dizer que a sociedade se funda em vista da equidade e da justiça – e Hume está falando aqui das sociedades complexas, das sociedades em que há esquemas de cooperação desse tipo – não é dizer que o desejo de equidade e justiça é original e que é a causa da formação das sociedades e dos esquemas e estatutos que as sustentam. É dizer que, uma vez formados esses esquemas, o interesse comum que há neles sustenta a vida social das sociedades complexas.

Hume mostra no volume II da *História da Inglaterra* como a Carta se tornou um documento ao qual as diversas ordens da sociedade puderam recorrer a fim de assegurar, conquistar, produzir direitos – os nobres recorrem a ela contra o rei (cf. H, II, 119-20), o rei contra os nobres (cf. H, II, 163), e, mais importante ainda, os comuns, que começavam a se fazer representar no Parlamento, recorreram a Carta contra o rei (cf. H, II, 277) e os barões (cf. H, II, 287).

A Carta, é verdade, não foi capaz de se contrapor ao poder dos barões, cujas desordens e ultrajes ocupam a maior parte da narrativa do volume II, sendo a marca do período que se estende da sua proclamação à consolidação da autoridade real, com os Tudor. Tampouco foi muito respeitada. Ao contrário, Hume assinala inúmeras ocasiões em que ela foi violada por parte do rei e dos barões (por ex: 29, 31, 142 e 215). Ainda assim, muito embora “as práticas arbitrárias frequentemente prevalecessem”, sob Eduardo I, a Carta estava “finalmente estabelecida”, no sentido que, dali para frente, sua validade “não esteve mais formalmente em disputa” (H, II, 122). Isso quer dizer que a Carta se consolidou como um estatuto ao qual as diversas ordens podiam e de fato recorriam a fim de reivindicar direitos. Particularmente importante é o modo como os comuns o fizeram, num movimento que, de acordo com Hume, levou ao fim do

feudalismo e ao despertar, ainda que tímido, do governo popular na Inglaterra.

A ascensão dos comuns ao longo dos séculos XIV e XV é o mais importante tema do volume II da *História da Inglaterra*. Ali, Hume mostra como a formação da casa dos comuns no parlamento se deu em função de uma série de causas sociais.

Novas situações produziram novas leis e instituições: e as grandes alterações nas finanças e no poder militar da coroa, tanto quanto na propriedade privada, foram a fonte de iguais inovações em toda parte da legislatura (*legislature*) ou governo civil. (H, II, 101)

Hume se refere aqui à necessidade que os reis passaram a ter de barganhar com o parlamento os montantes necessários para cobrir os gastos das guerras contra a França e a Escócia – sendo a guerra externa um elemento importantíssimo na sustentação da autoridade do rei e na pacificação das lutas de facção entre os barões. Em virtude da oposição crescente entre os barões e o rei, a coroa já não sendo mais capaz de reunir um exército em torno de si, a não ser em troca de pagamento, e diante de barões cada vez mais arreios e exigentes, os reis passaram a adotar a “salutar política (*policy*)” de convocar os representantes dos burgos ao parlamento, já que se tratava de uma industriosa classe de homens que, não apenas não tinha força para se opor ao rei, como tinha interesse em suportar a coroa e a lei contra a opressão dos barões, sendo esta uma maneira de conseguir o seu consentimento para a taxação das mercadorias produzidas e comercializadas por ela (cf. H, II, 105). Junte-se a isso as mudanças apontadas por Harrington na balança da propriedade pela subdivisão das baronias, levando à formação de

uma classe de barões menores que também “encontraram proteção legal à sombra do trono” (H, II, 104), e cuja amizade o rei cortejava como uma maneira de enfrentar o poder dos barões maiores, e o que se segue é uma nova correlação de forças, que conduziu à formação da casa dos comuns como uma câmara separada no parlamento.

O processo de ascensão social e política dos comuns é contemporâneo do processo de consolidação da Magna Carta, sendo difícil discernir o que veio primeiro, se as mudanças sociais ou legais. Se o novo jogo das forças sociais sustentou a autoridade formal da Carta (bem como de outros estatutos positivos do período), na medida em que serviu aos interesses dos comuns, em ascensão, a Carta criou as condições legais (a proteção das atividades comerciais) sem a qual essa ascensão não teria sido possível.

Em todo esse processo, o que está em jogo é a consolidação de uma constituição civil, como um instrumento comum de reivindicação e instituição de direitos. O modo como Hume entende esse processo espelha a explicação do *Tratado* acerca da formação do senso de justiça pelas convenções legais. A Carta não foi produzida por ser justa e equitativa e ser percebida desse modo. O que motiva a sua instituição é o interesse particular de uma determinada ordem social. Mas, quando esse interesse particular produz um estatuto, tal como a Carta, ele produz um interesse comum pela lei e, a partir daí, um interesse por uma distribuição equitativa dos direitos e das garantias legais – um interesse pela justiça e equidade, que sustentará, como uma motivação diferente do interesse particular, as práticas legais. É nisso que consiste o senso de justiça, a motivação artificial qualificada como virtuosa quando se julga a justiça uma virtude.

REFERÊNCIAS

- BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge. London: Harvard University Press, 2010.
- COKE, E. *The second part of the Institutes of the law of England*, London: Brooke, 1797 (re-print ULAN press).
- GARRET, D. “The first motive to justice: Hume’s circle argument squared”, *Hume Studies*, 33, 2007, 257-88 (reeditado in: Haakonsen, Whatmore, eds. *David Hume*, Ashgate, 2013).
- GOUGH, J. W. *Fundamental Law in the English Constitutional History*, Oxford University Press, 1955. Trad. francesa; Paris: PUF, 1992.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HUME, D. *Enquiries concerning the principles of morals*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975. |EPM|
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, D. *The History of England*, 6 vols, Indianapolis: Liberty Fund, 1983. |H|
- HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*, E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1985. |E|
- HUME, D. *A Treatise on Human Nature*, Selby-Bigge/Nidditch (eds), Oxford: Clarendon Press, 1989. |T|
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
- POCOCK, J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*. New York: Norton library, 1967.
- POCOCK, J. G. *A Barbarism and Religion*, II, Cambridge University Press, 1999.

THOMPSON, F. *Magna Carta, its role in the making of the English constitution (1300-1629)*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1948.

Notas

- 1 Desenvolvo esse ponto em “O volume I da *História da Inglaterra* e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, 2015.
- 2 Sobre essa discussão ver Garret, 2007 e Baier, 2000, nos quais ela vem em boa parte reconstituída. Como eles, trata-se também para mim de buscar compreender o que seria a solução humeana para o círculo. Comparo a minha própria leitura com a deles nas notas de rodapé que se seguem, mas também, como se verá, no corpo do artigo, no que concerne à leitura que A. Baier faz da questão da equidade.
- 3 Nesse ponto estou de acordo com A. Baier na crítica que ela faz às leituras de Norton e Cohen: se Hume entendesse, como eles defendem, que um sentimento moral – o juízo de que a justiça é uma virtude, a aprovação moral – é constitutivo da motivação para agir com justiça, ele incorreria no círculo (Cf. Baier, 64-65), o que ele não faz. Garret faz a mesma objeção à leitura de Darwall (Cf. Garret, 263). Como Baier e Garret, penso que Hume oferece uma saída satisfatória para o círculo e que essa saída passa pela identificação de uma motivação para agir com justiça diferente do sentimento moral que a aprova.
- 4 Nesse ponto, minha leitura se afasta da de A. Baier e corrobora a de Garret pela ênfase que deposita no papel desempenhado pela convenção na formação da motivação independente da justiça. Na base das práticas de justiça não está desde sempre presente um sentimento de um interesse comum do qual o meu interesse próprio é uma parte (Cf. Baier, 66), pois esse interesse comum tem que ser criado pela convenção, consistindo, precisamente, no interesse comum *pela convenção*. É preciso então pensar – o que Baier não faz – um movimento de transformação do interesse, um processo de formação da motivação justa *a partir da convenção*, cuja instituição deve poder ser explicada sem que se recorra ao interesse comum. É isso o que se pode

fazer quando se entende que o interesse que conduz à instituição da convenção não é o mesmo que ela produz e que a consolida enquanto prática social. Garret insiste nesse ponto: o motivo virtuoso da justiça é criado pela convenção; é um motivo novo que não existe sem ela (Cf. Garret, 271).

- 5 Isso responde então à pergunta que se faz Baier: por que Hume não diz que é a equidade (que segundo ela seria uma virtude natural) a motivação independente da justiça? Baier entende que Hume poderia ter recorrido à equidade, embora não o tenha feito nessa passagem do *Tratado*. Mas, penso que ele não poderia fazê-lo porque a questão da equidade (o da distribuição de direitos) resulta – é um produto e não o ponto de partida – das práticas jurídicas efetivas (no que reside uma diferença importante entre ele e Rawls).