

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VIDA SOCIAL E PODER POLÍTICO:
DAVID HUME CONTRA OS CONTRATUALISTAS DE SEU TEMPO

Gabriel Bertin de Almeida

São Paulo, junho de 2005.

Gabriel Bertin de Almeida

VIDA SOCIAL E PODER POLÍTICO:
DAVID HUME CONTRA OS CONTRATUALISTAS DE SEU TEMPO

Dissertação realizada sob a orientação do Prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH/USP, como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

São Paulo, junho de 2005.

RESUMO

Partindo das teorias políticas predominantes no século XVIII, o *contratualismo* e a *obediência passiva*, personificadas pelos dois principais partidos políticos da Inglaterra àquela época (*Whig* e *Tory*), a presente dissertação pretende mostrar como Hume discorda de ambas. Porém, o objetivo central é, sem dúvida, sua refutação ao contratualismo. Para tanto, o texto traz duas linhas de argumentos aptos a tanto: a primeira delas, referente ao conceito de artifício em Hume, significativamente diferente do artifício criado pelos contratualistas, oposição esta a que a tradição de comentaristas da filosofia política humeana de maneira geral não faz referência, especificamente quando se trata da refutação ao contratualismo; a segunda linha de argumentação refere-se à refutação mais direta feita por Hume, a que se pode chamar “oficial”, em que estão presentes as discussões a respeito do papel do consentimento, da existência de estado de natureza e do pacto expresso ou tácito, da obrigação decorrente das promessas, da origem do governo e da obediência.

ABSTRACT

Starting from the most popular political theories in the 17th century, *contractualism* and that of *passive obedience*, represented by the two main political parties in England at that time (*Whig* and *Tory*), this paper intends to show how Hume disagrees with both. However, his main objective is, without a doubt, refuse contractualism. To achieve its end, the text brings two sets of arguments: the first one concerns the concept of artifice in Hume's theory, which is very different from the artifice created by the contractarians. This opposition is not in general mentioned by the tradition of commentators, especially when the subject is the refutation of contractualism. The second set of arguments concerns the more direct refutation made by Hume, which we can term the “official” one. Here we can include the discussions about the role of consent, the existence of the state of nature and the explicit or tacit contract, the obligation derived from promises, the origin of government and allegiance.

AGRADECIMENTOS

Devo especial gratidão ao Prof. João Paulo Monteiro, meu orientador na presente dissertação, pelos vários comentários, lições e discussões, não só sobre Hume, mas também sobre diversos outros assuntos. Agradeço também aos amigos Aguinaldo Pavão e Luís André Wielewicki, este último pelo generoso auxílio, que tornou muito mais fácil minha vida em São Paulo. À minha família e à Janaína, que

carinhosamente torceram para que tudo corresse bem. Finalmente, agradeço ao CNPQ, pelo auxílio financeiro concedido.

ABREVIATURAS

Dois Trat. – *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, de John Locke. As referências foram retiradas de Locke (1994).

EPM – *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (1998).

EHU - *An Enquiry concerning Human Understanding*, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (1999).

Leviatã – *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, de Thomas Hobbes. As referências foram retiradas de Hobbes (1996).

Do Cid. – *Do Cidadão*, de Thomas Hobbes. As referências foram retiradas de Hobbes (1998).

THN – *Treatise of Human Nature*, de David Hume. As referências foram retiradas de Hume (2002).

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| 1. Introdução. | 08 |
| 2. A Superstição e o Entusiasmo. | 14 |
| 2.1. A Superstição. | 14 |
| 2.2. O Entusiasmo. | 19 |
| 3. A justiça como virtude e a vida em sociedade. | 24 |
| 3.1. A sociedade familiar (<i>family-society</i>). O papel do hábito e alguns vínculos entre filosofia política e teoria do conhecimento. | 24 |
| 3.2. A justiça como virtude artificial. | 31 |
| 3.2.1. A justiça no <i>Tratado</i> : uma meia-virtude ainda é virtude? | 35 |
| 3.2.2. A justiça na segunda <i>Investigação</i> : uma virtude inteira. | 51 |
| 3.2.3. A justiça humeana e o artifício contratualista. | 61 |
| 4. A refutação declarada ao contratualismo. | 65 |
| 4.1. Estado de natureza e origem da vida social. | 67 |
| 4.2. Contrato tácito e expresso. | 71 |
| 4.2.1. Existe de fato o contrato? | 71 |
| 4.2.2. Uma refutação “mais filosófica” ao contratualismo. | 79 |
| 4.2.3. A origem do governo e a obrigação de obediência. | 84 |
| 4.2.4. O fundamento da obediência. | 96 |
| 5. Conclusão. | 98 |
| 6. Bibliografia. | 103 |
| 6.1. Obras de Hume. | 103 |
| 6.2. Obras sobre Hume. | 104 |

6.3. Outras obras.

106

1. INTRODUÇÃO.

David Hume é conhecido sobretudo por sua teoria do conhecimento, capaz de “acordar” Kant de seu sono dogmático. Sua obra é referência indispensável para todos os que estudam os problemas dessa disciplina. Sua filosofia política, assim como sua teoria moral, em que pese não terem a mesma repercussão, têm sido também objeto de inúmeros e importantes estudos, que mostram sua originalidade e sofisticação.

Particularmente, com relação à explicação da vida em sociedade e do poder político, Hume não só trouxe importantes contribuições, mas também serviu para melhor esclarecer e criticar teorias formuladas por filósofos que o precederam. Essas críticas a modelos filosóficos precedentes são valiosas.

Antes de vê-las, gostaria de começar a introdução ao tema do presente trabalho por um de seus ensaios, chamado *Da Superstição e do Entusiasmo*. Nesse pequeno texto, Hume descreve o que chama de duas “formas corruptas da verdadeira religião”¹, ambas igualmente perniciosas, embora contrárias.

A primeira delas, a superstição, é um estado de espírito sujeito a temores e apreensões incompreensíveis, atribuídos a agentes desconhecidos. São

¹ *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 75.

suas fontes a fraqueza, o medo, a melancolia, juntamente à ignorância. Contra aqueles temores invisíveis são utilizados métodos igualmente incompreensíveis, “como cerimônias, proibições, mortificações sacrifícios, oferendas e toda a espécie de práticas, por mais absurdas e frívolas que sejam, capazes de serem aconselhadas pela loucura ou pela patifaria a uma cega e atemorizada credulidade”².

A segunda, o entusiasmo, é um estado de incompreensível exaltação e presunção. Suas fontes são o sucesso, a prosperidade, a abundância de saúde, o caráter ousado e confiante, junto à esperança, ao orgulho, à presunção e, também, à ignorância. Essa situação provoca uma série de arrebatamentos, de vôos da fantasia, muito além do alcance de nossas faculdades normais³.

Assim, a superstição torna mansos e abjetos os homens, enquanto o entusiasmo é uma enfermidade própria dos temperamentos ambiciosos e ousados. Hume passa então a divagar sobre os efeitos desses males sobre o governo e a sociedade, dizendo que, em relação ao primeiro, o homem se vê “em cores tão desprezíveis que ele aparece a seus próprios olhos como indigno de se aproximar da divina presença, e naturalmente recorre a qualquer outra pessoa (...)”⁴. Quanto ao segundo, o orgulho e a confiança fazem com que o homem considere-se

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Idem.*

“suficientemente qualificado para se aproximar da Divindade sem qualquer mediador humano”⁵.

Provocativamente, diz Hume que as teorias políticas de sua época teriam fortes vínculos com essas duas falsas religiões, e sua tarefa é demonstrar que são filosoficamente malconcebidas, empiricamente insustentáveis e, se levadas a seus limites, politicamente perigosas⁶. Vê-se, então, que seu objetivo é demonstrar os equívocos dessas duas maneiras de se pensar a política. Os partidos Whig e Tory, que disputavam o poder na Inglaterra do século XVIII e que, em suas formas mais radicais, teriam raízes no entusiasmo e na superstição, enquadram-se na crítica humeana.

Em outro ensaio, mais conhecido (*Do Contrato Original*), Hume assim comenta as características básicas dos dois partidos políticos de maior influência em seu tempo:

“Um dos partidos, filiando o governo à Divindade, procura torná-lo tão sagrado e inviolável que constitui pouco menos que um sacrilégio, por mais tirânico que seja, feri-lo ou violá-lo no menor aspecto. O outro partido, fazendo o governo depender inteiramente do consentimento do povo, supõe a existência de uma espécie de *contrato original*, mediante o qual os súditos se reservaram tacitamente o direito de resistir ao seu soberano, de cada vez que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que a ele, para certos fins, voluntariamente confiaram.”⁷

⁵ *Idem*.

⁶ HAAKONSEN, Knud. The structure of Hume's political theory. *In: The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D.F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 182.

⁷ *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 399.

Algumas vertentes do partido Tory, defensor de irrestrita obediência passiva, em que pese ter maior simpatia de Hume⁸, representam a superstição, pois o supersticioso aceita a existência de poderes inerentes à natureza das coisas, inclusive a existência de uma hierarquia natural, que o faz aceitar ser o poder monárquico a única forma de autoridade derivada do direito divino. Algumas facções do partido Whig representam o entusiasmo, personificado pelo contratualismo. Para os entusiastas, o auto-governo é o único que possui legitimidade. Assim, defendem teorias contratualistas porque dependem do consentimento e favorecem a proteção dos direitos e liberdades individuais⁹, em maior ou menor grau.

É importante notar que Hume demonstra grande preocupação em refutar os entusiastas defensores do contratualismo. Quanto aos supersticiosos *tories*, dedica menor número de linhas. Duncan Forbes diz que a teoria do contrato era a que mais incomodava o criticismo de Hume, pois a crença no direito divino e na obediência passiva tinha perdido espaço em uma situação de maior progresso cultural e de liberdades¹⁰. Era a teoria do contrato, portanto, como diz o próprio Hume no *Tratado*, o “sistema político da moda”¹¹. Nesse contexto, o presente trabalho tem por objeto central a crítica humeana ao contratualismo. Quanto à superstição, trataremos brevemente dela (como faz Hume) no capítulo que se segue

⁸ FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 91.

⁹ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 183.

¹⁰ *Ibidem*, p. 92.

¹¹ TNH, III,II, VII, p. 347.

à presente introdução, a fim de podermos ver, esparçadamente, em algumas passagens, quando tratarmos da teoria humeana, porque conteria impropriedades.

No decorrer do texto, será ainda curioso notar, em algumas passagens, a concordância de Hume com alguns pontos sustentados pelos contratualistas ou por teorias que rotula como “supersticiosas”. Isso se deve ao fato de que sua pretensão não é a de demolir a teoria do direito natural, da obediência passiva, ou a do contrato, mas apenas dar-lhes novos fundamentos, para uma nova época, secular, científica e pós-revolucionária, em que as necessidade humanas eram predominantemente econômicas e em que os velhos conflitos sobre lealdade, política e religião eram ou deveriam ser irrelevantes¹². No ensaio *Do Contrato Original*, diz que as mencionadas teorias são “justas”, embora não no sentido em que os partidos Whig e Tory querem dar-lhes¹³. O problema, então, são as distorções decorrentes de paixões partidárias. Daí a necessidade de novos e reais fundamentos.

Na elaboração do trabalho utilizaremos os principais textos com conteúdo moral e político de Hume: o livro III do *Tratado da Natureza Humana*, os vários *Ensaio*s e a *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Muito embora Hume tenha afirmado que o livro III do *Tratado* independe tanto de sua teoria do conhecimento como de sua teoria das paixões (livros I e II do *Tratado*)¹⁴, o estudo

¹² FORBES, Duncan. *Op. Cit.*, p. 91.

¹³ *Ensaio*s ..., p. 399-400.

¹⁴ TNH, III, advertência, p. 292.

desses temas revela o contrário. A leitura isolada dos textos morais e políticos é possível, mas sua boa compreensão impõe no mínimo algumas noções da filosofia anterior de Hume, como poderemos ver.

Para alcançar os objetivos acima propostos, o trabalho será estruturado da seguinte forma: primeiro, continuaremos a descrever e comparar a superstição e o entusiasmo. Na seqüência, trataremos de duas linhas de argumentos aptos a refutar o contratualismo: a primeira delas, referente ao conceito de artifício em Hume, significativamente diferente do artifício criado pelos contratualistas, oposição esta a que a tradição de comentaristas da filosofia política humeana de maneira geral não faz referência, quando se trata da refutação ao contratualismo, pelos motivos que poderemos ver no capítulo 3; a segunda linha de argumentação refere-se à refutação mais direta feita por Hume, a que se pode chamar “oficial”, em que estão presentes as discussões a respeito do papel do consentimento, da existência de estado de natureza e do pacto expesso ou tácito, da obrigação decorrente das promessas, da origem do governo e da obediência.

2. A SUPERSTIÇÃO E O ENTUSIASMO.

2.1. A Superstição.

Já vimos acima que o supersticioso aceita a existência de poderes inerentes à natureza das coisas, inclusive a existência de uma hierarquia natural. Essa passividade permite a obediência irrestrita ao poder do monarca porque seu poder derivaria da vontade divina. A origem disso que Hume chama ironicamente de superstição está em Aristóteles, cujas idéias foram propagadas durante séculos pela Escolástica, origem esta de que Hume estava bastante consciente¹⁵. O filósofo grego propunha uma explicação teleológica da natureza, defendendo a existência de uma finalidade prévia, a que tudo se submeteria, substituída, séculos depois, pela divindade cristã e seus preceitos. Vejamos mais de perto essa teoria a que Hume atribuí a origem da superstição.

Aristóteles se diferencia sensivelmente de outros filósofos, que propõem teorias que justificam a vida em sociedade e o poder político, pois ele não prioriza tal explicação, isto é, a demonstração do motivo que leva os homens a viver em sociedade, sob as ordens de um governo, mas sim como esses homens devem viver para ser felizes. E ao buscar seu objetivo, acaba, por via oblíqua, justificando a vida em sociedade e a formação das Cidades, dizendo que tal fato se dá de forma

¹⁵ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 184.

“natural”. O que se deve fazer, então, é analisar esse fragmento da filosofia política de Aristóteles e verificar como se dá, segundo ele, a formação naturalista das Cidades.

As primeiras uniões entre pessoas, incapazes de existir sem a presença dos outros, devido a uma necessidade natural, são, segundo Aristóteles, fonte de todas as outras formas sociais posteriores, que evoluem naturalmente daquelas, até atingirem a forma de Cidade. Aquelas primeiras uniões ocorreram devido a dois instintos básicos dos homens: o de perpetuação da espécie e o de autopreservação, que une senhor e escravo ¹⁶.

O povoado, ou aldeia, por sua vez, é a união entre várias famílias, para a satisfação de algo mais que as simples necessidades do dia-a-dia. Conforme afirma David Ross, Aristóteles não diz explicitamente quais são essas novas necessidades, “mas podemos conjecturar que no seu pensamento a aldeia torna possível uma divisão maior do trabalho, e, desde então, a satisfação de necessidades mais variadas, bem como uma proteção mais completa...”¹⁷. Por fim, as Cidades seriam a reunião de vários povoados, “após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa”¹⁸. Vê-se, dessa forma, que a partir das instâncias pré-políticas (família, povoado etc.), onde o homem preocupa-se com sua subsistência e a de sua família, surge a Cidade, onde, além dessa subsistência,

¹⁶ *Política*, 1252 b.

¹⁷ ROSS, David. *Op. Cit.*, p. 244.

¹⁸ *Política*, 1253 a.

preconiza-se, vale dizer, não só viver, mas bem viver, isto é, busca-se a atividade moral e intelectual, com a valorização das virtudes: amizade, felicidade etc. É o que David Ross chama de “diferença específica do estado”, a realização do desejo de boa vida¹⁹.

Na transformação da unidade familiar em outras formas de estados pré-políticos, e até o estado político, há uma relação de continuidade. “Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos foi o maior dos benfeitores”²⁰. Daí conclui Aristóteles que o homem é um animal político²¹, mais ainda do que as abelhas e outros animais gregários²². Diz também que a natureza de alguma coisa é seu estágio final. O estágio final da família, ou de qualquer forma de agrupamento pré-político, é a auto-suficiência. A auto-suficiência completa é uma característica das Cidades. Por isso, as formas pré-políticas tendem naturalmente, segundo Aristóteles, a transformarem-se em Cidades:

“(…) assim, ao mesmo tempo em que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família. Mais

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 244.

²⁰ *Política*, 1253 a.

²¹ Na tradução de Mario da Gama Kury consta “animal social”, e não político. No entanto, preferimos esta última, pois o adjetivo “social” é gênero de “político”. E isso porque Aristóteles atribuiu sociabilidade a outros animais (às abelhas, por exemplo). Assim, pode-se ser social sem ser político. O homem, para diferenciarse de outros animais, é não só um ser social, mas também político. Aliás, Aristóteles fala em *zoon politikon*.

²² *Política*, 1253 a.

ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada - sua finalidade - é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor.”²³

Essa é, de maneira sucinta, a teoria naturalista de explicação da Cidade, segundo Aristóteles, que, em busca de uma base estável, parte da idéia de natureza, sobretudo da natureza humana, onde já está imanente o valor respectivo, fundindo-se assim os aspectos ontológico e axiológico, o que faz com que fim e natureza andem juntos, sendo o fim natural do homem a vida em sociedade. Assim, o significado e a natureza das coisas, inclusive da sociedade e da Cidade, “devem ser procurados no fim do seu ser”²⁴.

Como se vê, a teoria aristotélica de explicação da Cidade tem como ponto central a naturalidade da contínua evolução da família ao estado político. Essa naturalidade poderia parecer, em uma primeira análise, impor a falta de deliberação dos homens quanto à formação da sociedade em que vão viver. Dessa forma, de maneira precipitada, poder-se-ia simplesmente dizer que os homens tendem a viver na Cidade auto-suficiente. Tal confusão poderia ocorrer devido a passagens em que Aristóteles afirma que o desejo de viver na cidade existe mesmo que não houvesse necessidades externas: “por isto, mesmo que os homens não necessitem de assistência mútua, ainda assim eles desejam viver juntos.”²⁵ E ainda: “é evidente que os homens em sua imensa maioria se apegam à vida ainda que tenham de

²³ *Idem.*

²⁴ ROSS, David. *Op. Cit.*, p. 243.

²⁵ *Op. cit.*, p. 89.

enfrentar muitos infortúnios, como se ela contivesse em si mesma um certo encanto e doçura inerentes à sua própria natureza.”²⁶

No entanto, a aceitação pura e simples da teoria nesses termos faria com que devêssemos acreditar que os homens estariam fadados a viver na Cidade, pois não poderiam contrapor-se à sua natureza política. Evidentemente, não é isso o que diz Aristóteles. A naturalidade não é mera consequência da ação dos instintos. Toda ação humana, segundo Aristóteles, resulta de deliberação. Se a ação humana é desejo deliberado e, portanto, contém tanto a razão quanto a paixão, não se pode admitir a naturalidade da vida em sociedade e do poder político em termos meramente instintivos:

“Ao descrever o estado como natural, Aristóteles não pretende significar ser ele independente da volição humana. É pela volição humana que ele se forma e é mantido, e é pela volição humana que pode ser moldado de modo ‘mais conforme ao desejo do coração’. Mas afirma ser natural no sentido em que se enraíza na natureza das coisas e não nos caprichos dos homens.”²⁷

A naturalidade da vida em sociedade e da constituição da Cidade está, portanto, no fato de que as coisas tendem a seu fim, da mesma forma que a ação do homem é meio para um fim preestabelecido. Assim, podemos dizer que, no processo natural de constituição da Cidade, o fim é a vida feliz, sendo o meio a vida na Cidade, cujo meio, por sua vez, é a união dos povoados, cujo meio é a união das famílias, que, por fim, forma-se pelos instintos de perpetuação da espécie e de sobrevivência.

²⁶ *Idem.*

Então, pode-se dizer que essa inclinação para a vida em sociedade e para a constituição da Cidade está no fato de que as coisas tendem a seu fim. Se o fim do homem é a felicidade, e se a felicidade dá-se mais facilmente na vida em sociedade, o homem naturalmente tende a ela (animal político). Por isso, sua sociabilidade é inata.

À teleologia da natureza e ao inatismo da sociabilidade humana somou-se ainda, a partir da Idade Média, algo inexistente em Aristóteles: uma hierarquia natural que pretende justificar o poder monárquico, a que se atribui origem divina. Frente a este poder, derivado da “natureza das coisas”, nada restaria a não ser a obediência passiva irrestrita. Como poderemos notar, Hume discorda desses três corolários da filosofia política de origem aristotélica, a que chama de supersticiosa. Vale mais uma vez mencionar que essa discordância de Hume revelar-se-á incidental e esparçamente abaixo, uma vez que o foco estará centrado na refutação ao entusiasmo contratualista.

2.2. O Entusiasmo.

O entusiasmo, como mencionado, é algo carregado de exaltação e presunção, que permite conclusões fantasiosas e exageradas, dando ao homem mais poder do que de fato tem, chegando a igualá-lo à Divindade, como faz, por

²⁷ ROSS, David. *Op. Cit.*, p. 245.

exemplo, Hobbes, ao afirmar que as leis de natureza, criadas pela razão, são também leis divinas, pois, se a razão foi outorgada por Deus, os preceitos da razão devem coincidir com os divinos²⁸.

Diz Hume que o Contratualismo é uma forma de entusiasmo, pois procura fundamentar a vida social e o poder político em uma pouco provável situação consensual, que continuaria fundamentando a sociedade e o governo, mesmo depois do improvável pacto. Enfim, há, para Hume, um certo exagero na afirmação de que o consentimento é o único fundamento da vida social e do poder político.

Essa espécie de teoria política veio para contrariar a superstição, negando a existência de uma sociabilidade inata e de uma hierarquia natural. Em política, não há teleologia ou hierarquia: a sociabilidade é adquirida e o homem decide a quem obedecer. Os deveres morais e políticos não derivam da natureza das coisas. Vejamos a seguinte passagem de Hobbes, em que comenta a teoria política de Aristóteles:

“Aristóteles inclui, entre os animais a que chama políticos, não apenas o homem mas diversos outros – como a formiga, a abelha etc. - que, embora careçam da razão, não obstante *consentem*: isto é, perseguindo ou fugindo das mesmas coisas, dirigem de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita a nenhum tipo de sedição. Mas apesar disso tal reunião não constitui um governo civil, e portanto tais animais não podem ser considerados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o

²⁸ *Do Cid.*, I, IV, § 1º, p. 75.

mesmo objetivo, não sendo – o que é necessário no governo civil, uma vontade única.”²⁹

O modelo contratualista, que utiliza a dicotomia estado de natureza-estado civil, mediado pelo pacto ou contrato, que pretende representar essa “vontade única”, quebra a continuidade da vida familiar para a vida na Cidade, em que pese alguns contratualistas sustentarem um estado de natureza social. No entanto, mesmo para estes entusiastas, ainda assim o poder estatal seguramente não é um prolongamento do poder familiar, pois, ao invés de uma tendência natural para a sociedade, há, na verdade, o interesse que nos move, produto de um cálculo racional. Assim, a sociedade política é criação humana, derivada da vontade, desvinculada de qualquer força inerente à natureza das coisas. Por isso, o fundamento da legitimidade do estado civil não pode ser buscado na sociedade doméstica ou senhorial.

Vemos, então, que as teorias a que Hume chama supersticiosas e entusiastas têm maneiras bem diferentes de fundamentar a vida social e o governo. De maneira geral, Hume discorda de ambas, embora seja possível encontrar, como já mencionado, pontos que lhes são comuns. Não faremos uma descrição pormenorizada de uma ou algumas das teorias contratualistas, mas, conforme a necessidade de contrastá-las com a teoria humeana, não negligenciaremos expor e debater seus pontos centrais. Para tanto, utilizaremos as teorias de Thomas Hobbes, segundo o *Do Cidadão* e o *Leviatã*, e de John Locke, segundo os *Dois*

²⁹ *Do Cid.*, II, V, § 5º, p. 94.

Tratados sobre o Governo, ambos conhecidos por Hume e, pode-se dizer, os maiores contratualistas de seu tempo.

Por fim, gostaria de mencionar a existência de duas tendências contratualistas, uma adotando apenas um contrato, simultaneamente de associação ou união (*pactum societatis*) e submissão (*pactum subiectionis*), e outra mencionando a existência de dois pactos distintos, o primeiro de associação e o segundo de submissão a um governo. Alguns teólogos da Idade Média e, posteriormente, Pufendorf, defendiam teses contratualistas bipartidas.³⁰

Hobbes afirma existir apenas um contrato, ao mesmo tempo de associação e submissão. Nesse único pacto já há cessão do direito de autogoverno a um terceiro ou terceiros, conforme esclarece uma famosa passagem do *Leviatã*³¹. Diz ainda, no *Do Cidadão*, que o contrato de associação não é suficiente: “De modo que o consentimento ou o contrato de associação, sem um poder pelo qual os particulares sejam governados por medo ao castigo, não basta para constituir aquela segurança que é requisito para o exercício da justiça natural”³². Para derivar do contrato o fundamento da associação e da obediência, Hobbes exclui um deles,

³⁰ Bobbio assim comenta o assunto: “Segundo Pufendorf, quando uma multidão de indivíduos quer proceder à instituição de um Estado, deve antes de mais nada estipular entre si um pacto, 'com o qual manifeste a vontade de se unir em associação perpétua', e depois, num segundo momento, após ter deliberado qual deverá ser a forma de governo, ..., deve chegar a 'um novo pacto, para designar aquela pessoa ou aquelas pessoas às quais deve ser confiado o governo da associação.’” BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos N. Coutinho. Ed. Brasiliense. 1986, p. 66.

³¹ “...autorizo e cedo meu direito de governar-me a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de cederes teu direito a ele, autorizando todas as suas ações da mesma maneira.” *Lev.*, XVII, § 13, p. 114.

³² *Do Cid.*, II, V, § 5º, p. 95.

deixando ainda de fora o soberano, que dele não participa. Assim, a multidão transformada em povo contrata a associação e a submissão a alguém em um mesmo ato, excluindo a fraqueza do sistema dualista, decorrente da participação do soberano no contrato, o que implica maior comprometimento e obrigações. Nessa formulação unitária, o soberano sai fortalecido.

Locke também menciona um só pacto, que serve para ratificar a associação (admite um estado de natureza social) e instituir o governo³³. Hume, por sua vez, ao refutar o contrato, de maneira geral fala em apenas um, sugerindo, porém, em algumas ocasiões, a bipartição. O título do ensaio *Do Contrato Original*, no singular, indica a primeira situação. No quarto parágrafo do mesmo texto, diz que “só o consentimento de cada um poderia, ao princípio, levá-los a se associarem e submeterem a qualquer autoridade”³⁴, sem mencionar se esse consentimento dá-se uma ou mais vezes. No *Da Origem do Governo*, diz que “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito. Na sua evolução subsequente, essa mesma criatura é levada a instituir a sociedade política...”³⁵, sugerindo, portanto, uma evolução que poderia ter paralelo (antagônico) na tese do contrato bipartido. De qualquer forma, é importante notar que a crítica humeana às teses contratualistas inclui as duas tendências mencionadas, servindo seus argumentos para refutar o contratualismo em geral, seja por um único pacto, seja por pacto bipartido.

³³ *Dois Tratados*, II, VIII, § 97, p. 140.

³⁴ *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 400.

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

3. A JUSTIÇA COMO VIRTUDE E A VIDA EM SOCIEDADE.

O presente capítulo tem por finalidade verificar qual é o sentido dado por Hume ao termo “artifício”, no contexto da diferenciação entre virtudes naturais e artificiais, e em que esse conceito difere do artifício utilizado pelos contratualistas. Acredito ser possível estabelecer uma diferença significativa entre ambos, o que torna possível incluir a construção do conceito de justiça artificial como argumento contrário às teses do contrato. Nessa discussão, veremos inicialmente quais são as circunstâncias iniciais da vida humana que possibilitam o artifício. Poderemos ainda ver como a teoria do conhecimento tem vínculos próximos com sua teoria política, diferentemente do que afirmou. Na seqüência, veremos mais longamente o estatuto do artifício, primeiro no *Tratado*, depois na segunda *Investigação*, que, como poderemos perceber, guarda posição intermediária entre a superstição aristotélica e o voluntarismo entusiasta dos contratualistas³⁶.

3.1. A sociedade familiar (*family-society*). O papel do hábito e alguns vínculos entre filosofia política e teoria do conhecimento.

Diz Hume que, relativamente a suas necessidades (comida, habitação, habilidade, força...), o homem é, entre os animais, o que tem menos recursos e que, portanto, depende de maior esforço para consegui-las³⁷. Assim, para suprir essas deficiências e adquirir uma superioridade frente aos outros animais, o

³⁶ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 186.

homem precisa viver em sociedade. Três são as vantagens daí decorrentes: (i) pela conjunção de forças, o poder aumenta; (ii) pela repartição de atribuições, a competência se aprimora; (iii) pela assistência mútua, há menos exposição à sorte e aos acidentes³⁸.

Mas para que a sociedade possa se formar, além da vantagem que lhe é peculiar, é necessário que os homens tenham consciência dessa vantagem³⁹, o que seria impossível aos homens em estado inculto e selvagem, através de simples reflexão sobre o assunto e *sem antes terem experimentado tal situação*, conforme preconizam os entusiastas defensores do chamado estado de natureza.

Para demonstrar a possibilidade da experimentação da vantagem acima referida, Hume afirma que inicialmente é imperativa uma outra necessidade, que pode ser considerada como “o princípio primeiro e original da sociedade humana”⁴⁰, que é o instinto sexual, que serve como princípio de união. É, então, “um único elemento da natureza biológica do homem”, isto é, o sexo, puro instinto, “suficiente para impor-lhe uma forma primitiva de vida grupal”⁴¹.

Depois dessa explicação inicial, diz Hume que o fundamento da origem da sociedade é, em última instância, a uniformidade da natureza humana. Nossos hábitos e paixões, assim como nossas associações de idéias, são uniformes

³⁷ TNH, III, II, II, p. 312.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

e possibilitam uma teoria política da mesma forma que a uniformidade da natureza possibilita a física⁴². Como a possibilidade do conhecimento, para Hume, impõe a prévia observação, e, não sendo possível a observação da origem da sociedade, a solução está em observar “o sujeito humano – diretamente ou através de documentos históricos – e encontrar nestes as causas, ou algumas das causas, desta criação”⁴³, pois as causas das ações humanas estão em sua natureza e, assim, “Supondo a permanência de, pelo menos, os traços essenciais dessa natureza, torna-se legítimo encontrar nesta as causas da origem da sociedade”⁴⁴.

O hábito, como princípio uniforme da natureza humana, é importante para explicar essa fase inicial de associação, pois após a experiência da vida em uma sociedade familiar (*family-society*⁴⁵, decorrência necessária de nosso instinto sexual), na qual se encontra o homem quando nasce, atua decisivamente na viabilização da vida em sociedade, mostrando as vantagens daí decorrentes, impondo sua força no espírito das pessoas.

Como já citado acima, Hume diz que “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito⁴⁶.” Essa inclinação natural é melhor entendida quando se esclarece o papel do hábito como instrumento viabilizador da vida em sociedade, pois permite

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia. São Paulo: Ática, 1975*, p. 49.

⁴² MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 36.

⁴³ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 37.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ EPM, III, p. 88.

“prever” o futuro pela experiência de acontecimentos semelhantes no passado, que dá origem à crença. O que é necessário que fique claro nessa discussão é que o hábito, como elemento justificador da vida em sociedade, não significa um mero habituar-se à cooperação mútua. É mais do que isso: “trata-se aqui de um problema de conhecimento”⁴⁷.

Do que foi exposto, pode-se concluir que no homem, segundo Hume, não há uma natureza política no sentido de sociabilidade inata, como querem os “supersticiosos”. O surgimento da crença, no que se refere aos benefícios da vida em sociedade, proporcionada pelo hábito, mostra que a sociabilidade do homem é adquirida, embora a explicação dessa aquisição seja bem diferente da elaborada pelos contratualistas. Assim, nega a existência de estado pré-social, afirmando que a *family-society* é o núcleo inicial necessário que permite a atuação da razão experimental, que nos mostra as vantagens da vida para além desse círculo social reduzido.

Ainda sobre a refutação da superstição de origem aristotélica, é interessante notar que a teoria do conhecimento de Hume não se harmoniza com uma sociabilidade inata inerente à natureza das coisas (teleologia da natureza). Sobre esse ponto, é oportuno fazer uma incursão um pouco mais detida na teoria do conhecimento de Hume. Ao discorrer sobre o conceito de causa e conexão necessária, Hume menciona as opiniões de diversos filósofos sobre a causalidade,

⁴⁶ *Ensaio...*, p. 43.

que afirmaram agir os corpos ou por sua forma substancial, ou por seus acidentes ou qualidades, ou por sua matéria ou forma, ou ainda por sua forma e acidentes, para concluir pela suspeita de que nenhuma delas possui solidez ou evidência⁴⁸. Tal suspeita aumenta quando se vê que os mencionados “princípios (formas substanciais, acidentes e faculdades) não constituem, na realidade, nenhuma das propriedades conhecidas dos corpos, sendo antes completamente ininteligíveis e inexplicáveis”⁴⁹. Por isso, conclui Hume que nenhum exemplo pode mostrar onde se situa o princípio da força de uma causa, motivo pelo qual “é em vão que o buscamos nas qualidades conhecidas da matéria”⁵⁰.

Conforme sua clássica divisão, as percepções humanas são impressões ou idéias. As primeiras são mais fortes e vivas enquanto as últimas são cópias das impressões correspondentes, mais fracas⁵¹. Como todas as idéias derivam de impressões, a idéia do poder de uma causa também deve ter por base uma impressão anterior. Como não é possível afirmar a existência na matéria de um princípio que determine a causalidade, pois tal evento não é observável, uma teoria supersticiosa da causalidade (baseada em diferentes causas amparadas em um “Primeiro-Motor” ou na Divindade Cristã) não poderia ser bem sucedida. Assim, não se pode atribuir o poder de uma causa a uma qualidade desconhecida; nas qualidades conhecidas da matéria não encontramos qualquer indício desse poder; logo, “segue-se que estamos enganando a nós mesmos quando imaginamos possuir

⁴⁷ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 44.

⁴⁸ TNH, III, II, II, p. 106-107.

⁴⁹ *Idem.*

uma idéia dessa espécie, da maneira como normalmente a entendemos”⁵². Como nunca tivemos impressão do poder de uma causa, não podemos ter idéia desse poder.

Quando tomamos, por exemplo, objetos que estão sempre em conjunção uns com os outros, concebemos uma conexão entre eles. No entanto, a “repetição de casos perfeitamente singulares não pode nunca, por si só, gerar uma idéia original que seja diferente da que se encontra em um caso particular”⁵³. A idéia de poder (de uma causa) é uma nova idéia, que não deriva de casos singulares. O papel da repetição, portanto, é o de revelar algo novo que seja a fonte dessa nova idéia. Mas o que a repetição nos revela de novo? Não podemos responder a tal questão com base nos objetos, que continuam não revelando nada de novo, pois a repetição ou semelhança de movimentos não cria neles qualquer nova qualidade que pudesse representar a idéia de poder. De outro modo, e aqui está a resposta dada por Hume, a semelhança observada na repetição cria uma “nova impressão na *mente*; e é essa nova impressão que é seu modelo real”⁵⁴. Portanto, os casos singulares são todos distintos uns dos outros, apesar de apresentarem movimentos semelhantes, o que implica que sua união se dá na mente de quem os observa, e não nos objetos observados. Assim, a conexão necessária que observamos entre as causas e seus efeitos resulta do hábito, que seria uma impressão interna. Vejamos, sobre o tema, uma importante passagem do *Tratado*:

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ EHU, II, p. 97.

⁵² TNH, III, II, II, p. 108.

“Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal idéia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor idéia dela se a considerarmos como qualidade dos corpos.

(...)

A eficácia ou energia das causas não se situa nem nas próprias causas, nem em Deus, nem na concorrência desses dois princípios.”⁵⁵

Vale aqui lembrar que Hume já se antecipava à crítica consubstanciada na afirmação de que *as operações da natureza independem de nosso pensamento*, o que expressamente admitiu⁵⁶. Segundo tal crítica, a afirmação de que a causa está na determinação da mente implicaria na sua não operação frente à ausência de uma mente que as contemplasse. Seria como se a matéria permanecesse imóvel frente à ausência de um observador. Sobre o assunto, depois de afirmar a independência das operações da natureza em relação ao pensamento, Hume apenas diz que, mesmo assim, a idéia de causalidade só pode derivar de um sentimento ou impressão interna, e nunca do objeto.

Assim, há um visível descompasso entre a teoria do conhecimento de Hume e uma explicação inatista da sociabilidade humana, que Hume nega. A

⁵³ TNH, III, II, II, p. 110.

⁵⁴ TNH, I, III, XIV, p. 111.

⁵⁵ TNH, I, III, XIV, p. 111-112.

⁵⁶ TNH, I, III, XIV, p. 113.

sociabilidade é, então, adquirida, e o hábito é decisivo nessa aquisição. Portanto, é necessário um “artifício” que explique a sociabilidade.

3.2. A justiça como virtude artificial.

Como foi visto, o instinto sexual e o papel do hábito, aspectos uniformes de nossa natureza, são os argumentos que servem como princípios de união entre os homens. Veremos nos sub-itens abaixo, primeiro como Hume define o artifício que dá origem ao conceito de justiça no *Tratado*, para, na seqüência, vermos se existem diferenças entre essa definição e o tratamento dado posteriormente ao tema, na segunda *Investigação*.

Antes, porém, devemos fazer uma rápida incursão na filosofia moral de Hume, que engloba os conceitos de virtude natural e artificial, indispensáveis para a explicação do artifício que dá origem às regras de justiça. Para tanto, vejamos quais são as respostas às seguintes perguntas: os juízos morais baseiam-se na razão ou no sentimento? Ou em ambos? E em que medida? Para respondê-las, Hume analisa o que chama de atributos do espírito (hábitos, sentimentos e faculdades), que fazem com que alguém seja digno de estima ou desprezo. Os defensores da moral como ciência abstrata e universal entendem que a moralidade, assim como o entendimento, deve-se às idéias, à sua justaposição e comparação⁵⁷. No entanto, Hume afirma que o racionalismo, embora mais perfeito, “convém menos

⁵⁷ TNH, III, I, I, p. 294.

à imperfeição da natureza humana e é uma fonte de erro e ilusão, neste assim como em outros assuntos”⁵⁸.

Para Hume, a filosofia é em regra dividida entre especulativa e prática, e a moral pertence sempre à segunda. Assim, segundo ele, já se vê que a moral não trata somente de “juízos calmos” do entendimento. Pelo contrário, a razão nos domínios da moralidade é impotente⁵⁹, pois é responsável apenas pelo que é verdadeiro ou falso. O que não pode ser verdadeiro ou falso não pode ser seu objeto⁶⁰. O motivo de uma ação não é algo produzido pela razão, e então não é ela racional ou irracional, mas louvável ou reprovável⁶¹. Hume afirma:

“Extingam-se todos os sentimentos vívidos e propensões em favor da virtude e toda repugnância ou aversão ao vício, torne-se cada homem indiferente perante essas distinções, e a moralidade deixará de ser um estudo prático e de ter qualquer tendência para regular nossas vidas e nossas ações”⁶².

Assim, o motivo da ação é o sentimento, enquanto a razão somente direciona o impulso, dando os meios para atingir-se o resultado pretendido. No *Tratado*, diz Hume que a razão influencia nossa conduta quando suscita uma paixão e nos informa da existência de um objeto adequado, ou quando revela uma conexão de causa e efeito para a fixação dos meios para o exercício de determinada paixão⁶³. Tom L. Beauchamp diz que “Hume afirma que os sentimentos apresentam-nos nossos objetivos na vida e que a razão então nos assiste na obtenção desses

⁵⁸ EPM, I, p. 77.

⁵⁹ TNH, III, I, I, 294.

⁶⁰ TNH, III, I, I, p. 295.

⁶¹ *Idem*.

⁶² EPM, I, p. 75.

objetivos. Sendo incapazes de proporcionar por si mesmos esses fins, a razão descobre os meios para sua obtenção.”⁶⁴ Mais adiante voltaremos a falar do papel da razão no artifício e de sua importância para marcar a diferença entre o artifício humeano e o artifício dos contratualistas.

Ora, a virtude origina-se em uma impressão. Mas qual é a natureza dessa impressão? Diz Hume que o sentimento de prazer e desprazer indica também o que é moral ou imoral. Mas o “prazer moral” é diferente de outros prazeres. Portanto, não é qualquer sentimento desse tipo que possibilita tal julgamento. O prazer decorrente da apreciação de uma garrafa de vinho ou de uma obra musical⁶⁵ certamente não podem ser moralmente julgados. De outro modo, não são todos os sentimentos humanos que podem ser ditos moralmente bons ou maus. Somente o são os sentimentos em geral, sem referência a nosso interesse particular⁶⁶. Hume diferencia, assim, sentimentos interessados de sentimentos morais. No entanto, essas espécies de sentimentos, distintas entre si, são freqüentemente confundidas, pois dificilmente nosso interesse difere de nossa moralidade - por exemplo, normalmente julgamos nosso inimigo vicioso⁶⁷. Isso não impede que os sentimentos sejam distintos, como realmente o são. Segundo Hume, um homem sensato pode “preservar-se de tais ilusões”⁶⁸.

⁶³ TNH, III, I, I, p. 295.

⁶⁴ Editor's Introduction. In: EPM, p. 46.

⁶⁵ TNH, III, I, II, p. 303.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ TNH, III, I, II, p. 304.

⁶⁸ *Idem*.

Hume acredita não haver um senso natural comum para a definição do que é e do que não é virtuoso. Diz que é absurdo imaginar que em cada caso particular os sentimentos sejam produzidos por uma “qualidade original e uma disposição primitiva”, pois o número de nossos deveres é infinito, o que impossibilita que nossos instintos originais sejam “impressos no espírito”⁶⁹. Assim, em alguns casos (das virtudes artificiais) o prazer ou aprovação deve-se a um artifício ou invenção que resulta de circunstâncias e de necessidades próprias da natureza humana. Mas para que haja ação justa, ou qualquer outra ação virtuosa, é preciso que haja na natureza humana um motivo que a produza, distinto do senso de moralidade⁷⁰. Essa afirmação é necessária porque, equivocadamente, diz Hume, costumamos analisar a ação através do que lhe é exterior, ou seja, pelo seu resultado. Quando entendemos que um ato deveria ter sido praticado e não o foi, supomos que deveria existir no agente um motivo para praticá-lo, e que a falta desse motivo é que teria implicado sua não realização.

Hume diferencia *sign* de *motive*⁷¹. Para ele, as ações são “*signs of motives*”, isto é, o signo ou a exteriorização de um motivo, de um sentimento. Hume quer com isso dizer que a virtude (*motive*) precede à sua exteriorização (*sign*)⁷². Assim, o “primeiro motivo” de uma ação não é a preocupação com seu resultado, pois um motivo virtuoso deve precedê-la. Por isso, a ação, mesmo que não possa ter êxito devido a circunstâncias desconhecidas, pode ser virtuosa, desde que lhe

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ TNH, III, II, I, p. 308.

⁷¹ *Idem.*

preceda um motivo virtuoso⁷³. Como visto acima, a razão somente revela uma conexão de causa e efeito para a fixação dos meios para o exercício de determinada paixão, esta última, sim, determinante na distinção entre o moralmente louvável ou reprovável. O erro na escolha dos meios, por si só, não implica a imoralidade da ação, pois é defeito do entendimento, e não da paixão (sentimento). Assim, a suposição referida no parágrafo anterior, de que da inexistência ou insucesso de determinada ação dever-se-ia concluir a inexistência do motivo respectivo, e conseqüentemente sua imoralidade, não é correta, pois os meios podem ser mal escolhidos, sendo o motivo suficiente para aferir-se a moralidade da ação.

Para Hume, é ainda importante notar que o sentido da moralidade pode produzir uma ação, sem a intervenção de outro motivo, mas tal fato não infirma sua teoria, diz, pois essa ação não é moralmente louvável, porque o motivo virtuoso está ausente, substituído pelo sentido da moralidade⁷⁴. Mas qual seria o motivo que precede os atos de justiça, distinto do senso de moralidade?

3.2.1. A justiça no *Tratado*: uma meia-virtude ainda é virtude?

Vejam os primeiros capítulos do *Tratado*. Estabelecido que o homem é um “ser familiar”, Hume passa a afirmar que a natureza humana possui,

⁷² “Um motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude; é impossível que o motivo e a consideração pela virtude sejam a mesma coisa”. TNH, III, II, I, p. 309.

⁷³ “Se, após investigarmos melhor a situação, descobrimos que o motivo virtuoso estava presente em seu coração, embora sua operação tenha sido impedida por alguma circunstância que nos era desconhecida, retiramos nossa censura e passamos a ter pela pessoa a mesma estima que teríamos se houvesse de fato realizado a ação que dela exigíamos.” TNH, III, II, I, p. 307.

entre outras, duas paixões, o egoísmo e a generosidade limitada⁷⁵, que podem impossibilitar a convivência entre os homens. E essa situação de parcialidade, pois a generosidade é limitada porque diz respeito às pessoas que nos são próximas, é um perigo para a continuação da sociedade, devido à fragilidade da proteção dos bens de cada um.

Três são as espécies de bens que possuímos: a satisfação interior do espírito, a satisfação exterior do corpo e o gozo das posses adquiridas pelo trabalho e pela sorte⁷⁶. O usufruto do primeiro está “perfeitamente assegurado para todos”⁷⁷. O segundo pode nos ser tirado, mas não é útil a quem dele nos priva. Assim, somente o terceiro tipo de bem encontra-se exposto à violência e é também passível de transferência para outros⁷⁸. Além disso, esses bens não existem ou não estão disponíveis em quantidade suficiente para satisfazer a todos, de modo que sua precariedade e raridade são o maior obstáculo para a manutenção da sociedade.

Como é natural no homem, em razão do egoísmo e da benevolência limitada, primeiro uma maior preocupação consigo mesmo, segundo com sua família e, de maneira bem mais fraca, com as pessoas que lhe são estranhas, sua idéia primeira de moralidade é parcial na medida em que é reprovável o ato de quem negligencia sua família em favor de um estranho. Assim, essa idéia primitiva de

⁷⁴ TNH, III, II, I, p. 308.

⁷⁵ TNH, III, II, II, p. 312-313.

⁷⁶ TNH, III, II, II, p. 313.

moralidade, ao invés de remediar a parcialidade de nosso espírito, apenas com ele se conforma⁷⁹.

Por isso, a solução para a parcialidade de nosso espírito não é natural, mas artificial. Como os homens nascem pelo menos em uma sociedade familiar e são nela educados, desde logo tomam consciência, através da ação do hábito, dos benefícios da vida em grupo e da conversação e, para mantê-la, devem dar estabilidade às posses. O artifício que proporciona essa estabilidade tem, diz Hume, origem na convenção, que, por sua vez, deriva da inventividade dos homens e da ação do hábito. E essa convenção refere-se às regras de justiça, que provêm de um interesse comum e implicam a definição de regras de conduta, interesse esse que surge quando é mutuamente formulado e conhecido, produzindo um comportamento que lhe corresponda.

Pelo exposto, vê-se que para a explicação da vida em família basta o instinto sexual. Para a explicação da vida em sociedade é necessária, ainda, a força do hábito, a existência dos fatores externos mencionados, relativos à raridade dos bens cuja posse é pretendida e, mais, um artifício: a convenção que determina as regras de justiça.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ THN, III, II, II, p. 314.

A justiça é então o que Hume chama de “virtude artificial”, porque surge da adoção de um sistema de condutas. Ela não é como a beneficência e a moderação, por exemplo, virtudes naturais que independem de qualquer artifício. Só depois de instituída é que a justiça passa a ser “naturalmente” aprovada⁸⁰. Assim, uma das diferenças entre virtude natural e artificial é que o bem resultante da primeira surge de atos isolados, enquanto que um ato de justiça pode ser contrário ao bem do agente ou mesmo ao bem público se isoladamente considerado; “o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações.”⁸¹ Assim, a justiça depende da prática social. Daí a proximidade entre a explicação do artifício e a formação do vínculo social.

É interessante notar, como vimos, que atos de justiça podem ser contrários ao interesse das pessoas nele envolvidas ou mesmo ao interesse público. E isso torna mais difícil verificar porque devemos continuar a aprová-los e praticá-los. Para discutir o tema, vejamos a seguinte hipótese: se empresto dinheiro de alguém, porque o devolver? Um motivo poderia ser o interesse próprio em manter uma boa reputação para, por exemplo, ter a possibilidade de obter outros empréstimos no futuro. Hume de fato aponta a preocupação pessoal com a reputação como um meio de fortalecimento dos atos de justiça⁸². Mas, sem essa preocupação, seja porque motivo for não a tenhamos, não o devolveríamos. Nessa hipótese, o “mais promissor candidato a motivo da justiça é a preocupação com o

⁸⁰ THN, III, III, VI, p. 395.

⁸¹ THN, III, III, I, p. 370.

⁸² THN, III, II, II, p. 321.

interesse público..., mas mesmo esse não pode ser visto, sem complicações, como operativo em cada caso particular”⁸³. Isso porque o próprio interesse público pode sofrer em razão de um ato justo. É o que acontece, diz Hume, quando um homem de mérito devolve uma grande fortuna para um fanático sedicioso⁸⁴. Nesse caso, o homem agiu de maneira justa, mas o interesse público é prejudicado. Logo, esse interesse não explica sempre a devolução do dinheiro. De qualquer modo, Hume diz que ainda assim “esse mal momentâneo é amplamente compensado pela contínua progressão da regra e pela paz e ordem que se estabelece na sociedade.”⁸⁵ Portanto, a instituição da justiça traz efeitos colaterais. Como diz Stroud, esses efeitos são como as dores de uma cirurgia: “Apesar de inevitável, ..., ainda podemos ser motivados a submetermo-nos à cirurgia porque acreditamos que os benefícios compensam a dor.”⁸⁶ Essas considerações ilustram a dependência do conceito de justiça em relação a uma prática social e, ainda, o fato de que atos considerados isoladamente podem parecer absurdos e, mesmo assim, justos.

Continuemos então a buscar o motivo de agirmos segundo as convenções humanas quanto às regras de justiça, decorrentes dos inconvenientes originados da oposição entre alguns atributos de nosso espírito e da situação dos objetos exteriores. Os referidos atributos do espírito, já mencionados, são o egoísmo e a generosidade limitada, e a situação dos objetos exteriores é a de sua facilidade em mudar de mãos somada à sua raridade em relação às necessidades e desejos

⁸³ STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1995., p. 200.

⁸⁴ THN, III, II, II, p. 319.

⁸⁵ *Idem*.

humanos⁸⁷. Assim, é nos referidos atributos e na situação exterior dos bens que devemos buscar o motivo da justiça:

“Eis, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida por certa: *a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades.*”⁸⁸

Como a justiça é, para Hume, uma virtude, e como tal tem origem nas paixões, é certo que ela não deriva de uma relação de idéias, mas se funda nas impressões. Além disso, os homens usualmente não procuram o interesse público de maneira natural; pelo contrário, muitas vezes buscam seus próprios interesses, particulares, sem as precauções devidas. No entanto, o interesse e, conseqüentemente, os prazeres visados, conforme a teoria humeana das paixões, sempre estão presentes nas ações humanas, de forma que a justiça deve neles se fundar de algum modo.

O primeiro motivo da instituição da justiça é o interesse próprio, representado pelo desejo de fruir determinado objeto, e pela benevolência limitada aos nossos familiares e amigos. Por isso, pode-se dizer que o interesse próprio fundamenta o que Hume chama no *Tratado de obrigação natural* de justiça⁸⁹. Mas a procura da satisfação desse interesse próprio muitas vezes impede a convivência pacífica. É que nos homens não há a referida inclinação natural para a defesa do interesse público, mas somente do interesse particular. Como a procura deste último

⁸⁶ STROUD, Barry. *Op. cit.*, p. 206.

⁸⁷ THN, III, II, II, p. 317.

⁸⁸ THN, III, II, II, p. 318.

instauraria violência generalizada, devem ser “artificialmente” instituídas as regras de justiça. Por isso, a teoria humeana das paixões afirma que a paixão dominante é o interesse próprio ou particular, movido pelo desejo de algo que proporcione prazer imediato e, sobretudo, futuro. Para que houvesse uma defesa natural do interesse público seria necessária uma nova paixão, pelo bem público, o que não se dá, segundo Hume, com freqüência, *pois os homens têm por característica preferir um proveito imediato a algo mais distante*. Assim, o interesse público exige uma análise mais atenta, pois não é a própria estabilidade da sociedade que é prazerosa e auto-suficiente. O que é objeto da paixão são as *conseqüências* dessa estabilidade, ou seja, a situação do grupo social em que se torne possível a fruição tranqüila e segura dos objetos que produzem prazer.

É importante notar que a observância das regras de justiça nas sociedades familiares é mais forte do que nas sociedades mais numerosas⁹⁰. Depois de verificarem que a sociedade é necessária para a satisfação de suas paixões, os homens passam naturalmente a respeitar determinadas regras. No entanto, nas sociedades mais numerosas os prejuízos causados pelos atos contrários à convenção, isto é, às regras de justiça, são mais dificilmente verificados, pois “se perdem em um campo de experiência mais complexo”⁹¹. Por isso, o interesse no respeito às regras de justiça é menor. Assim, inicialmente, a convenção quanto às regras de justiça é conveniente para todos, a fim de que possam viver em sociedade

⁸⁹ THN, III, II, II, p. 320.

⁹⁰ THN, III, II, II, p. 320.

⁹¹ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 67.

e colher os benefícios que dela decorrem. Quando os prejuízos causados pela transgressão das regras que determinam a manutenção das posses tornam-se mais difíceis de ser verificados, o interesse perde sua força como paixão determinante da justiça. Como toda ação é motivada por uma impressão, perdendo força essa impressão, diminui-se sua qualidade de crença, possibilitando-se o aparecimento de outros interesses e sentimentos, mais próximos e vivos, que constituem os móveis da ação, contrários às regras de justiça. Assim, nas sociedades mais numerosas, pode-se muitas vezes perder de vista o interesse que nos faz seguir tais regras.

Por isso, a *simpatia*, que hoje chamaríamos mais propriamente de *empatia*, possibilita o sentimento de desagrado em situações que não afetam o interesse pessoal. Assim, “uma *simpatia* pelo interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude”⁹². No entanto, a simpatia “é fraca demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”⁹³. A passagem de John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, abaixo transcrita, serve para ilustrar o que é essa *simpatia* pelo interesse público, chamada de *aprovação*:

“Para simplificar podemos supor, como faz Hume algumas vezes, que a aprovação é um tipo específico de prazer que se origina mais ou menos intensamente diante da contemplação do funcionamento das instituições e de suas conseqüências para a felicidade daqueles que nelas estão engajados. Esse prazer especial é o resultado da compreensão da situação dos outros. Na explicação de Hume, ele é

⁹² THN, III, II, II, p. 321.

⁹³ *Idem*.

literalmente uma reprodução, em nossa experiência, das satisfações que reconhecemos que os outros sentem”⁹⁴.

Portanto, em resumo, há uma de obrigação natural de justiça, através da qual o homem age, em geral, de acordo com seus interesses particulares (egoísmo) e segundo interesses de pessoas que lhe são próximas (benevolência parcial). Esse interesse evita que se pratiquem atos lesivos ao pequeno grupo social e ao próprio indivíduo. Além desse grupo, como não há na natureza humana interesse público ou sentimento de humanidade que sirva de móbil para a ação, a existência das sociedades mais numerosas estaria comprometida. Por isso, dependem do artifício, isto é, da convenção humana sobre as regras de justiça:

“Agora a justiça surge porque os seres humanos, conscientes dos perigos que corre a sociedade e sensíveis a seus benefícios, caminham para preservar esses benefícios protegendo-se contra tais perigos. Eles instituem um sistema de justiça, de acordo com o qual cada indivíduo tem direito a sua própria propriedade enquanto respeitar a propriedade dos outros. Por isso a justiça é artificial. Ela não tem origem em um motivo ou afeição natural, mas surge como uma tática que inventamos para preservar os benefícios da sociedade”⁹⁵.

Essa tática ou artifício que inventamos completa o que Rawls chama, em outra obra, de sistema humeano de “dois estágios de desenvolvimento”⁹⁶: o primeiro, referido acima, da obrigação natural, suficiente em uma sociedade familiar, e o da obrigação moral, necessário em uma sociedade mais numerosa. Nesse sistema de justiça, que surge porque não somos benevolentes o suficiente para abstermo-nos das posses dos outros, haveria uma “alteração da

⁹⁴ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 162.

⁹⁵ MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge: 1999, p. 94.

⁹⁶ *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 66.

direção” de nosso interesse⁹⁷ (*enlightened self-interest*). Abstemo-nos de atos lesivos a outros porque isso nos favorece na medida em que possibilita a vida em sociedade e a manutenção de nossos bens. Forbes diz que a “justiça e a sociedade humana foram possíveis porque a paixão socialmente destrutiva foi redirecionada pelo entendimento⁹⁸. Assim, o mesmo interesse que põe em risco a sociedade serve, com o auxílio do entendimento, à sua preservação.

Portanto, a distinção entre obrigação natural e moral serve para opor a primeira obrigação, que é natural porque independe de que o sujeito tenha consciência dela, à segunda, que é moral porque pressupõe que o sujeito adquiriu essa consciência, o que Hume esforça-se para explicar. João Paulo Monteiro, em obra recente, esclarece essa distinção:

“Tudo parece indicar que esse segundo tipo de obrigação recebe este adjetivo, 'moral', devido a sua ligação com a 'moralidade', mas é importante ver que este é mais um caso em que as aparências iludem. No vocabulário filosófico humeano, como aliás na língua inglesa falada e escrita no século XVIII, quando 'moral' se opõe a 'natural', como no presente caso, o que é natural é-o independentemente de qualquer passagem pela *mente* do sujeito, e o que é moral é assim adjetivado apenas porque depende de algo *mental* (...). Cada um de nós tem a obrigação natural de cuidar do que é de seu interesse, quer saiba disso quer não – mas só se pode ter uma obrigação moral quando se adquire consciência dessa mesma obrigação.”⁹⁹

⁹⁷ THN, III, II, I, p. 316.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 69.

⁹⁹ *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003, p. 166-167.

Quando Hume diz que agimos em conformidade a um sistema geral de ações em razão de nossa simpatia pelos “interesses da sociedade”¹⁰⁰, que é a fonte da aprovação moral da justiça, pode-se notar uma impropriedade. A simpatia, segundo o conceito humeano, bem descrito por Rawls na passagem acima já transcrita, diz respeito a ações ou sentimentos de outras pessoas, e não diretamente ao interesse público, ou a qualquer outra idéia. “A simpatia consiste na capacidade enfática de *detectar* o estado mental de outras pessoas e, como resultado, de ter uma experiência similar àquela da pessoa em consideração.”¹⁰¹ Portanto, como se trata de detectar estados mentais, só pode haver simpatia entre pessoas, e não também entre pessoas e idéias, ou uma simpatia “pelo interesse público”. Esse estado mental é, mais precisamente, uma operação da imaginação que pressupõe uma primeira impressão, relacionada à experiência que temos da observação da situação de outras pessoas, de dor ou de prazer, que se liga a uma idéia de uma impressão anterior, que, por sua vez, em razão de sua vivacidade, é transformada em uma outra e nova impressão, de prazer e desprazer, aprovação ou desaprovção, correspondente àquela primeira impressão. Em razão desse mecanismo, Rawls diz que a simpatia age como uma infecção, não porque discerne os estados mentais dos outros, mas porque faz inferências em razão de seus comportamentos e ações externas¹⁰².

¹⁰⁰ TNH, III, II, II, p. 321.

¹⁰¹ BAILLIE, James. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Morality*. London: Routledge, 2000, p. 56.

¹⁰² *Lectures on the History...*, p. 86. No *Tratado*, encontramos o seguinte: “Nenhuma paixão sentida por outra pessoa se descobre imediatamente ao espírito”. TNH III, III, I, p. 368.

Baillie diz que a “simpatia não é algo que ‘fazemos’ intencionalmente, mas que toma lugar involuntariamente em um nível de irreflexão natural. Não é um produto da razão..., nem a manipulação deliberada da imaginação para colocar uma pessoa no lugar da outra.”¹⁰³ Hume fala em “princípio da simpatia ou comunicação”¹⁰⁴, isto é, quer dizer que a simpatia não é uma paixão ela própria, como a piedade ou a compaixão, por exemplo, mas sim um sentimento com características específicas, de conhecimento e absorção de sentimentos de outras pessoas, ou seja, um canal de comunicação de estados mentais, e não propriamente uma paixão: “Não é ela (a simpatia) mesma uma paixão, pois não tem qualidade própria. Então, como mencionado acima, não pode ser confundida com piedade.”¹⁰⁵ Assim, não é uma paixão benevolente que nos move, pois não há paixão pelo bem dos outros, suficiente para mover-nos.

Em outra passagem, Hume diz:

“Suponhamos um homem que pratica muitas boas ações; alivia os sofredores, reconforta os aflitos e leva sua bondade até os mais desconhecidos. Nenhum caráter poderia ser mais amável e virtuoso. Vemos essas ações como provas de um grande sentimento de humanidade. Esse sentimento de humanidade confere um mérito às ações. O respeito pelo mérito é, portanto, uma consideração secundária, derivada do princípio antecedente do sentimento de humanidade, que é meritório e louvável.”¹⁰⁶

Segundo essa passagem, o sentimento de humanidade (*humanity* – mais utilizada na segunda *Investigação*), conceito que às vezes Hume indica ser

¹⁰³ *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁰⁴ TNH, II, III, VII, p.273.

¹⁰⁵ BAILLIE, James . *Op. Cit.*, p. 59. No mesmo sentido: STROUD, Barry. *Op. Cit.*, p. 197.

similar à simpatia “pelo interesse público”, poderia ser visto como móbil da ação justa. No entanto, Hume afirma em várias passagens do *Tratado* que esse tipo de sentimento não é forte o suficiente para mover-nos: “Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor ao gênero humano, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”¹⁰⁷; ou: “Portanto, se a benevolência pública ou uma consideração pelos interesses da humanidade não pode ser o motivo original da justiça, muito menos a *benevolência privada*, ou seja, *uma consideração pelos interesses do outro*.”¹⁰⁸ Vivemos em sociedade, então, por interesse próprio, ou seja, porque nossa razão assim calcula, atendendo a nosso desejo de manutenção de nossas posses.

Enfim, segundo se depreende da leitura do *Tratado*, a virtude da justiça tem origem, em última análise, em nossos interesses privados (motivo: egoísmo e benevolência limitada), sendo o artifício um meio de assegurá-los¹⁰⁹, com o fim de manter a estabilidade das posses, o que acaba coincidindo com o interesse público, porque promove a convivência pacífica.

¹⁰⁶ THN, III, II, I, p. 308.

¹⁰⁷ THN, III, II, I, p. 309.

¹⁰⁸ THN, III, II, I, p. 310.

¹⁰⁹ “O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos.” THN, III, II, II, p. 314.

Vê-se, assim, que a teoria moral de Hume é uma teoria dos sentimentos morais e, ao mesmo tempo, uma teoria das virtudes¹¹⁰, pois há, visivelmente, uma diferença de pontos de vista: o do agente e o do observador. A virtude é encontrada no agente; o sentimento moral no observador. Embora exista uma diferença de pontos de vista, é evidente que o agente pode ser seu próprio observador. De qualquer forma, a justiça, considerando-se o ponto de vista do agente, deriva do interesse pessoal e da benevolência limitada. Do ponto de vista do observador que a aprova o ato, é “virtude”, porque, via simpatia, identifica um pretenso sentimento moralmente louvável (sentimento de humanidade ou de preocupação com os demais) em um terceiro. Mas essa identificação dá-se em razão dos efeitos do ato (*sign*), e não do motivo. Assim, agimos de acordo com nossos próprios interesses; quando esses interesses coincidem com o bem público, nossa ação é “virtuosa”, porque quem contempla seus efeitos assim a vê. A utilidade pública é só um efeito da ação observada, mas parece que é um desígnio compartilhado¹¹¹. Como esclarece Cícero Araújo, “este fato apenas mostra que o sentimento do observador e a virtude do agente são interdependentes, e não que são idênticos”¹¹². O problema é que, sendo assim, Hume não pode afirmar que os motivos dos atos de justiça são virtuosos; logo, não pode afirmar que a justiça é virtude.

¹¹⁰ ARAÚJO, Cícero Romão R. Hume on virtues and rights. *In: Manuscrito*, vol. XIX, nº 2, Campinas, out. 1996, p. 147.

¹¹¹ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 190.

¹¹² *Op. cit.*, p. 148.

Por isso, a justiça passaria a ser uma virtude menos nobre, ou mesmo uma negação da virtude, porque derivada do interesse próprio, e não de sentimentos distantes da auto-satisfação. Somente quem observa a ação, como sinal de um motivo, supõe, em razão dessa coincidência com o bem comum, que esse motivo não é auto-interessado, embora de fato seja. São moralmente bons ou maus apenas os sentimentos em geral, sem referência a nosso interesse particular¹¹³. Como mencionado, Hume diferencia sentimentos interessados de sentimentos morais. Os primeiros, segundo o texto do *Tratado*, são os que determinam a ação. Portanto, a justiça, assim considerada, perderia sua característica mais elementar: seu caráter de virtude. A obrigação de agirmos racionalmente em nosso próprio interesse não pode ser considerada uma virtude. Não em Hume, ou no século XVIII em geral. A noção de "virtude intelectual", diferente da artificial, tomou lugar mais recentemente. A justiça de que ora tratamos só faz sentido como virtude se for respeitada em razão de uma obrigação independente do interesse pessoal.

Portanto, só agimos em benefício do bem público por dever, isto é, em acordo a um senso de moralidade, o que, como já mostramos, não constitui para Hume motivo do ato justo. Isso porque o observador que aprova o comportamento justo como se derivasse de um motivo louvável, ao perceber que lhe falta o mesmo motivo, sente-se portador de um déficit moral, desaprovando-se a si próprio. Assim a

¹¹³ THN, III, I, II, p. 303-304.

internalização de uma “vontade social”¹¹⁴ supriria, via senso de moralidade, o motivo faltante, corrigindo nosso caráter. Mas o motivo diverso desse senso continua ausente, o que expõe uma falha grave na teoria humeana, conforme exposta no *Tratado*. Assim, embora consiga explicar como anexamos a idéia de justiça, ou de um senso de justiça, o problema referente ao motivo permanece.

Rawls interpreta esse problema de maneira bastante original. Inicialmente transcreve a famosa passagem do *Tratado* sobre o motivo da ação virtuosa e seu distanciamento do senso de moralidade (“Pode-se estabelecer como máxima indubitável *que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, se não houver na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do senso de moralidade*”¹¹⁵), dizendo que é difícil de ser interpretada¹¹⁶. Afirma que os parágrafos que sucedem a passagem transcrita a contrariam, pois dizem que, quando somos educados segundo as práticas de uma sociedade civilizada, podemos devolver uma soma de dinheiro em razão de um senso de moralidade. Por isso, os itálicos (passagem acima, entre parênteses) de Hume referir-se-iam apenas à origem da convenção sobre as regras de justiça, e não à sua continuação. Originariamente, agimos por motivos diferentes do senso de moralidade (egoísmo e benevolência limitada); posteriormente, contrariando Hume, diz que o motivo é o senso de moralidade.

¹¹⁴ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 191.

¹¹⁵ TNH, III, II, I, p. 308.

¹¹⁶ *Lectures on the History...*, p. 54.

Para justificar seu entendimento, supõe Rawls que, com relação ao homem em uma “sociedade civilizada”, Hume teria dito o seguinte: “Pode-se estabelecer como máxima indubitável *que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, se não houver na natureza humana algum motivo que a produza, distinto de um motivo sancionado por um comando divino.*” Assim, Hume distinguir-se-ia de outros expoentes de teorias do direito natural, como os contratualistas Grotius, Pufendorf e Locke, para quem a obrigação moral depende de uma lei de natureza de origem divina, que impõe sua observância não porque são boas para a sociedade, mas porque, antes disso, derivam de Deus. Para Hume, é a utilidade dessas regras, somada a um mecanismo inato, que faz com que internalizemos uma prática social de respeito a elas, e não um comando superior.

A interpretação de Rawls, além de flexibilizar exageradamente o texto do *Tratado*, não exclui o problema de que a virtude continua tendo um motivo de origem duvidosa (o que ele não procurar excluir), pois, do ponto de vista do observador, o julgamento das pessoas depende de dois fatos: primeiro, de que a pessoa dotada de um bom motivo tenha êxito no resultado de sua ação, pois só temos acesso aos sinais dela, e, em segundo lugar e inversamente, se houver êxito, de que os sinais derivem de fato de um bom motivo, o que não podemos afirmar. Enfim, a justiça continua uma meia-virtude.

Stroud, por sua vez, diz que a justiça não pode ser considerada uma virtude de segunda classe, pois embora as regras de justiça sejam artificiais, ou fruto

da convenção, a aprovação que damos a elas é natural¹¹⁷. Em outras palavras, do ponto de vista do observador, adquirimos o sentido da moralidade de maneira natural, através da simpatia. Insisto, porém, que o problema permanece, pois a naturalidade do mecanismo de aquisição do senso de justiça não determina o caráter virtuoso do motivo da ação. Mas talvez seja possível, através da leitura da segunda *Investigação*, esclarecê-lo, dando uma outra interpretação ao conceito de artifício, apta não só a diferenciá-lo, com maior facilidade, do conceito dado pelos contratualistas (o que evidentemente já é possível pelo texto do *Tratado*), mas, sobretudo, apta a melhor refutar as teses do contrato.

3.2.2. A justiça na segunda *Investigação*: uma virtude inteira.

É bastante conhecida a eloqüente advertência que precede as *Investigações*, renegando o *Tratado* e informando ter corrigido algumas *negligências* que lá existiam. Seu texto merece ser transcrito:

“A maior parte dos princípios e raciocínios contidos neste volume foi publicada numa obra de três volumes intitulada *Tratado da Natureza Humana*. Obra esta já projetada pelo Autor antes de ele sair do colégio e por ele publicada não muito tempo depois. Todavia, verificando que ela não encontrou sucesso, tomou consciência do seu erro de ter ido cedo demais ao prelo e espera ter corrigido algumas negligências nos seus raciocínios anteriores, e mais ainda na expressão. Apesar disso, diversos escritores que honraram a filosofia do autor com réplicas tiveram o cuidado de dirigir suas baterias contra aquela obra juvenil, a qual o autor jamais a reconheceu como sua, e pretenderam ter triunfado em quaisquer vantagens que imaginaram ter obtido sobre ela. Prática esta inteiramente contrária a todas as regras da honestidade e da

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 204.

lealdade, e flagrante exemplo daqueles artifícios polêmicos que a zelosa credence se considera autorizada a utilizar. Daqui em diante, deseja o autor que os textos que se seguem sejam os únicos que se considere encerrarem os seus princípios e opiniões filosóficos.”¹¹⁸

Uma dessas negligências corrigidas diz respeito ao papel da simpatia, que “talvez Hume tenha sentido ter levado muito longe”¹¹⁹. Por isso, algumas modificações eram necessárias. Porém, em que pese Hume tenha feito correções em seus novos textos, a interpretação padrão de sua teoria moral continua sendo aquela que vimos no item acima, que afirma ser a justiça uma virtude artificial baseada também no interesse próprio de longo prazo, que acreditamos ter suporte mais arraigado no *Tratado*. Nesse sentido são os comentários de Forbes, Stroud e Mackie¹²⁰. Acredito, como mencionado, ser possível dar uma outra interpretação ao tema, para, entre outros motivos, abaixo expostos, atender ao reclame do próprio Hume, contido na *Advertência* acima transcrita.

Como já mencionado, Hume passa, na segunda *Investigação*, a utilizar mais o conceito de sentimento de humanidade e menos o de simpatia. De outro modo, elimina as referências à distinção entre obrigação natural e moral de justiça. Vejamos as conseqüências disso.

¹¹⁸ EHU, advertisement, p. 83.

¹¹⁹ RAWLS, John. *Lectures on the History...*, p. 102.

¹²⁰ FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, capítulo II; STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1995, capítulo IX; MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1995, capítulo IV, seções 1 a 3.

Hume diz que não há qualidades que merecem mais nossa aprovação do que a “beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie”¹²¹. Portanto, a virtude suprema é tudo o que se afasta do interesse próprio, aproximando-se das ações desinteressadas e das que visam o interesse público.

Diz que o mérito da virtude da justiça deve-se aos benefícios sociais que dela decorrem, ou seja, de sua utilidade pública¹²². Repetindo o que afirmou no *Tratado*, menciona que em situações de extrema abundância ou penúria, no que se refere aos bens, ou de extrema humanidade ou malícia, no que se refere ao caráter, a justiça seria desnecessária¹²³. Nossa condição seria a de um meio termo entre esses extremos, pois somos “naturalmente parciais para conosco mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime”¹²⁴. Ou seja, somos parciais, mais equânimes.

Mas o que significa ser parcial e equânime ao mesmo tempo? Significa mover-se por egoísmo e humanidade ao mesmo tempo? O sentimento de humanidade passaria a ser também móbil da ação, mesmo que parcialmente? No *Tratado*, como foi visto, o sentimento que nos movia era o próprio interesse privado,

¹²¹ EPM, II, I, p. 79.

¹²² EPM, III, I, p. 83.

¹²³ EPM, III, I, p. 96.

¹²⁴ *Idem*.

dirigido pelo entendimento e transformado em senso de moralidade, em que pese algumas passagens sugerirem o contrário. Porém, na segunda *Investigação*, entre várias outras passagens que elastecem o papel do sentimento de humanidade, Hume afirma que a “mais óbvia objeção à hipótese egoísta é que, dado que é contrária ao sentimento comum e a nossas idéias mais imparciais, constitui um paradoxo extraordinário cujo estabelecimento demanda um imenso contorcionismo filosófico”¹²⁵. Em seguida, diz que é evidente que existem no homem disposições como a benevolência, a generosidade, a amizade, a compaixão, entre outras¹²⁶.

Ora, Hume está, então, corrigindo uma negligência do *Tratado*, presente na passagem referida acima, em que afirmou ser o sentimento de humanidade o interesse próprio modificado¹²⁷, isto é, alterado pelas circunstâncias exteriores e pela ação do entendimento.

Essa correção é mais evidente em um dos apêndices da segunda *Investigação*, em que menciona dois posicionamentos filosóficos comuns sobre o tema¹²⁸: o primeiro diz que toda benevolência é mera hipocrisia, que sempre buscamos nossos interesses e que nossas demonstrações de amizade, espírito público e fidelidade são apenas maquinações; o segundo diz que, seja qual for o afeto que alguém possa sentir ou imaginar que sinta pelos outros, nenhuma paixão é desinteressada. Tudo é, então, modificação do amor a si mesmo. Nossa imaginação

¹²⁵ EPM, Apêndice II, p. 166.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ THN, III, II, I, p. 316.

e a reflexão fazem com que nos imaginemos isentos de considerações egoístas. Note-se que, como visto, essa era a posição de Hume no *Tratado*. Ao final, diz, porém, que ambas são equivocadas. Agora, então, sua teoria tem os seguintes contornos:

“Se é fato que o homem pode sentir as alegrias e os infortúnios dos outros e assim considerar o bem estar deles, o que não é simplesmente uma função do interesse próprio, então esse é um importante fato para a filosofia moral, e especialmente para uma filosofia moral, como a de Hume, que é baseada em uma explicação da natureza do homem. (Esse é apenas um dos temas em que a atitude otimista do *Tratado* não sobreviveu muito após sua publicação; e as duas *Investigações* são muito mais modestas em suas afirmações)”¹²⁹

Revista a negligência, vê-se que o sentimento de humanidade é algo tão natural quanto nossos instintos egoístas, sendo que a virtude da justiça não é mais apenas uma obrigação de agirmos em nosso próprio interesse. O sentimento de humanidade é também um princípio geral da natureza humana, assim como o egoísmo e a benevolência limitada, que não pode ou não precisa ter sua causa descoberta:

“Quando escreveu a *Investigação*, Hume tratou a existência da simpatia (ou humanidade, como agora prefere chamá-la) como um fato básico e inexplicado. 'É desnecessário prosseguir nossa pesquisa para perguntarmos porque temos sentimento de [pp26 dade ou amizade por outros. É suficiente que isso tenha sido experimentado como um princípio da natureza humana. Devemos parar em algum lugar nossa investigação das causas; e existem, em toda ciência, alguns princípios gerais além dos quais não esperamos encontrar nenhum princípio mais geral (*EPM* v ii 47 ni 219ni)”¹³⁰.

¹²⁸ EPM, Apêndice II, p. 164-166.

¹²⁹ KEMP, J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*. London: MacMillan, 1970, p. 36.

¹³⁰ KEMP, J. *Op, cit.*, p. 36.

Vejamos outra passagem em que Hume enfatiza a atuante função do sentimento de humanidade para influenciar nossa ação e nossa aprovação dos atos dos outros:

“Levamos com certeza em consideração a felicidade e a desgraça dos outros ao pesar os diversos motivos para uma ação, e inclinamo-nos para a primeira sempre que considerações de caráter privado não nos levem a procurar nossa própria promoção ou vantagem à custa do prejuízo de nossos semelhantes. E se os princípios de humanidade são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. Os graus desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas não há como negar que a realidade de sua existência deve ser admitida em qualquer sistema ou teoria.”¹³¹

Se a teoria for interpretada desse modo, a distinção entre obrigação natural e moral de justiça, conforme explicada no *Tratado*, deixa de existir, pois o que determina a ação e a aprovação é esse mesmo sentimento de humanidade. Para explicar a justiça como uma “verdadeira” virtude, fundada em um sentimento desse tipo, era necessário, então, livrar-se de algumas afirmações feitas no *Tratado*, sobre a dicotomia do conceito de justiça e sobre a impotência do sentimento de humanidade como móbil da ação virtuosa. Enfim, essa sensível reformulação da teoria pode ser considerada como o reconhecimento de uma das negligências contidas no *Tratado*, que veio, a reformulação, nesse caso, através da segunda *Investigação*, para admitir a existência do sentimento de humanidade também como móbil da ação e, ainda, para reconhecer a impossibilidade de atribuir-lhe uma causa, motivo pelo qual foi erigido à condição de princípio da natureza humana.

¹³¹ EPM, V, II, p. 114.

Se o sentimento de humanidade não fosse móbil possível da ação, não haveria propriamente ação virtuosa, se se entender como tal a ação desinteressada. Nesse caso todas as ações seriam interessadas. Como a moralidade da ação é medida por seu motivo, a aprovação desse tipo de ação seria auto-contraditória, tendo lugar apenas como apreciação equivocada de seus sinais (*signs*).

Tais conclusões, porém, poderiam sugerir que a justiça teria passado a ser uma virtude natural, pois a ênfase no sentimento de humanidade poderia indicar uma predisposição a colocá-lo em prática. Não é isso o que ocorre. O artifício continua sendo necessário, pois a justiça deriva de uma *reflexão* sobre a tendência que temos para agir de acordo com a utilidade pública¹³². Aliás, é essa reflexão sobre as vantagens proporcionadas pela vida em sociedade “que tem um controle mais completo sobre nossos sentimentos”¹³³. Em um dos apêndices, Hume repete o *Tratado*, quando disserta sobre a naturalidade da justiça, dizendo que o entendimento é natural ao homem, e que em “um animal tão sagaz, aquilo que surge necessariamente do exercício de suas faculdades intelectuais pode com justiça ser considerado natural”¹³⁴. Portanto, o papel da razão tem relevante importância para trazer à tona nossa humanidade. Acredito que é possível dizer que Hume substitui o “interesse próprio *enlightened*” do *Tratado*, entendido aqui como a coincidência entre

¹³² EPM, III, II, p. 97.

¹³³ EPM, III, II, p. 98.

¹³⁴ EPM, Apêndice III, p. 173.

interesse próprio e público, na medida em que o primeiro proporciona o segundo, pelo “sentimento de humanidade *enlightened*” da segunda *Investigação*, que, apesar de ser desinteressado, é também artificial, dependendo, portanto, do entendimento para cumprir seu papel. O primeiro era modificado pelo entendimento, enquanto o segundo é apenas realçado ou reavivado por ele.

É interessante notar que esse mesmo problema continua sendo discutido, o que demonstra sua atualidade. Amartya Sen, em seu *Desenvolvimento como Liberdade*, ao comentar a expressão “escolha racional” e o conceito de simpatia em Adam Smith, diz que é importante distinguir entre simpatia e comprometimento¹³⁵. Diz que no caso da simpatia, nosso auto-interesse leva em conta a consideração por outras pessoas, em uma noção mais ampla de bem-estar do indivíduo. Já o comprometimento vai além, pois é uma disposição para “fazer sacrifícios para promover outros valores, como justiça social, nacionalismo ou bem-estar da comunidade”:

“A distinção pode ser ilustrada com um exemplo. Se você ajuda uma pessoa miserável porque essa miséria faz com que você se sinta infeliz, essa terá sido uma ação baseada na simpatia. Mas se a presença da pessoa miserável não o deixa particularmente infeliz, porém faz com que você se sinta absolutamente decidido a mudar um sistema que considera injusto (ou, de um modo mais geral, se sua resolução não é totalmente explicável pela infelicidade criada pela presença daquela pessoa miserável), então essa seria uma ação baseada no comprometimento.”¹³⁶

¹³⁵ *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 306-307.

Assim, o Hume do *Tratado* aproxima-se, ao tratar da justiça e de seus motivos, da descrição de simpatia feita por Sen, enquanto que o Hume da segunda *Investigação* aproxima-se da descrição de comprometimento. Porém, a “escolha racional” de que trata Sen é bem diferente da de Hume. Vejamos um pouco mais sobre o papel do entendimento no que chamei de sentimento de humanidade *enlightened*, para vermos porque a virtude da justiça continua sendo artificial.

Como já sabíamos desde o *Tratado*, apesar de afirmações como a de que a “razão é escrava das paixões”, ou de que “a moralidade é mais propriamente sentida do que julgada”, Hume não nega ao entendimento um papel relevante. Apenas diz que a razão, sozinha, não é capaz de determinar nossas crenças morais e nossas ações¹³⁷. Seu papel é o de influenciar nossa conduta quando suscita uma paixão e nos informa da existência de um objeto adequado, ou quando revela uma conexão de causa e efeito para a fixação dos meios para o exercício de determinada paixão¹³⁸.

O que nos move é a paixão. As paixões violentas usualmente são as que mais nos afetam, mas “as paixões calmas, quando confirmadas pela reflexão e apoiadas pela resolução, são capazes de as dominar nos seus momentos mais furiosos”¹³⁹. Uma pessoa com maior firmeza de caráter é capaz de dominar esses momentos furiosos com maior freqüência. Assim, o sentimento de humanidade,

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 307.

¹³⁷ RAWLS, John. *Lectures on the History...*, p. 28.

¹³⁸ TNH, III, I, I, p. 295.

como paixão calma, está também apto a sobrepor-se ao interesse próprio, usualmente composto de paixões violentas (fome, sede, esperança e medo, amor e ódio, inveja, desejo...), desde que “confirmado pela reflexão e apoiado pela resolução”.

Para Rawls, a razão humeana não pode criar ou eliminar paixões inexistentes, mas pode alterar seu grau de influência ou fazer-nos ver que temos uma paixão sobre a qual não nos tenhamos dado conta, o que influencia significativamente nossa conduta¹⁴⁰. A resolução é uma virtude construída pelo costume e pelo hábito, pois aprendemos a utilizá-la e com a prática dessa capacidade vemos que esse exercício nos dá prazer. Quem tem firmeza de caráter está mais inclinado a agir assim, pois as paixões calmas podem exercer um controle maior sobre nós. De qualquer modo, as pessoas, em diferentes graus, com a prática da resolução, têm prazer em fazê-lo e exercitam sua crescente capacidade de fazer prevalecer as paixões calmas sobre as violentas.

Desse modo, o sentimento de humanidade *enlightened* é o “confirmado pela reflexão e apoiado pela resolução”, que pode controlar nossas paixões mais interessadas e violentas. É esse o artifício que permite a prevalência das regras de justiça e a existência da vida social. O artifício da justiça, assim, deixa de ser algo exclusivamente interessado (interesse imediato ou de longo prazo), ou seja, uma meia-virtude, para transformar-se em uma virtude inteira.

¹³⁹ TNH, II,III,VIII, p. 295.

3.2.3. A justiça humeana e o artifício contratualista.

Acredito que os argumentos acima expostos, sobre a construção do artifício da justiça em Hume, representem uma maneira incomum de contrapor-se ao artifício criado pelos contratualistas, e não menos eficiente.

Dois são os principais pontos de divergência entre as teorias humeana e as contratualistas em geral, no que se refere ao artifício: o papel da razão na formação do pacto e, sobretudo, o processo da construção do artifício, ambos interligados. Em Hume, como visto, a razão ajuda a fazermos com que nossas paixões mais calmas, como o sentimento de humanidade, prevaleçam e guiem nossas ações. O processo pelo qual a construção do artifício tem lugar é o da prática social, do uso reiterado da razão, apenas para determinar o grau de influência de nossas paixões, aumentando a de umas e diminuindo a de outras.

Já no caso do artifício elaborado pelos contratualistas, a razão realiza desejos, sejam os derivados do medo da morte no estado de guerra de todos contra todos (Hobbes), sejam os existentes em uma situação menos periclitante, não beligerante, mas em que não deixa de haver uma inquietude que nos moveria na busca de maior conforto e estabilidade, proporcionados pelo contrato (Locke), como poderemos ver mais detidamente no próximo capítulo. Quanto ao processo de

¹⁴⁰ *Lectures on the History...*, p. 40.

elaboração, o artifício dos contratualistas não decorre da prática ou da evolução social, mas, como diz Forbes, do arbítrio¹⁴¹. O pacto surge de um cálculo interessado, o que o Hume da segunda *Investigação*, nos termos acima expostos, nega mais claramente. Esta é a maneira pela qual acredito que uma interpretação desprendida daquela que podemos considerar a interpretação padrão, ou oficial, pode propiciar uma maneira singular de refutação do contratualismo, não mencionada pelos comentaristas de Hume.

Para Hobbes, a lei de natureza, que tem caráter obrigacional e contrapõe-se ao direito de natureza, que por sua vez representa a liberdade reinante no estado de natureza, é criação eminentemente racional, não consensual e nem socialmente construída:

“Portanto, a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo.”¹⁴²

O próprio Hume, na segunda *Investigação*, situa Hobbes entre aqueles que pensam ser nossas paixões sempre interessadas, mesmo as mais beneficentes. Assim, o interesse próprio *enlightened*, que propiciava o artifício no *Tratado*, guardadas as devidas diferenças, tem a mesma finalidade da razão arbitrária de Hobbes, isto é, definir o artifício como um cálculo interessado, embora

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 70.

¹⁴² *Do Cid.*, I, II, § 1º, p. 38. O *Leviatã* traz definição similar: *Lev.*, cap. XVI, § 2º, p. 85.

para o primeiro esse cálculo decorra de uma prática social que influencia nossas paixões, enquanto que para o segundo decorra da prevalência da razão:

“Um epicurista ou hobbesiano admitirá prontamente que existe no mundo a amizade, sem hipocrisia ou disfarce, embora possa tentar, por uma química filosófica, reduzir os elementos dessa paixão, por assim, dizer, aos da outra, e explicar todas as afecções como sendo o amor a si mesmo distorcido e moldado, por um viés particular da imaginação, em uma diversidade de aparências.”¹⁴³

Para Locke, a lei de natureza é a própria razão, que nos foi dada por Deus¹⁴⁴ (assim como em Hobbes). O pacto decorre dela, e a instituição de um governo faz parte da convenção não porque vivemos em uma situação de guerra, mas porque é melhor abrir mão da justiça privada e atribuí-la a um magistrado único. Também aqui o artifício não precisa de uma prática social, pois a razão antecipa-se a ela e pretensamente resolve o problema, o que, da mesma forma, conflita com a teoria humeana:

“(As virtudes) são artificiais porque são criações humanas. Ao mesmo tempo, Hume deixou de lado a simples explicação racionalista dessas instituições como expressões da vontade. Em sua explicação, propriedade e contrato devem existir como práticas sociais antes de qualquer ato de vontade relativos a elas.”¹⁴⁵

Enfim, para Hume, o entusiasmo contratualista é arbitrário porque é carregado de exaltação e presunção, dando ao homem mais poder do que de fato tem, atribuindo à razão até mesmo uma ascedência divina. Assim, como em Hume não temos essas potencialidades, é necessária a explicação de um mecanismo de produção de uma vontade social, decorrente de um prática prévia, o que não se dá

¹⁴³ EPM, Apêndice II, p. 165.

¹⁴⁴ *Dois Tratados...*, II, II, §§ 6º e 8º, p. 84-85.

em Hobbes e Locke. Além disso, e o que é mais importante, a redução do artifício a um cálculo meramente interessado é contrariada por Hume, segundo a interpretação sugerida no presente capítulo, que acredito possa ser incluída entre os argumentos humeanos de refutação ao entusiasmo contratualista.

¹⁴⁵ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 188.

4. HUME E A REFUTAÇÃO DECLARADA AO CONTRATUALISMO.

No item 2.2, já tivemos oportunidade de descrever brevemente o contratualismo com uma das falsas religiões mencionadas por Hume. Como anunciado, seu objetivo era refutá-lo. Vimos no capítulo anterior uma maneira pela qual entendo ser possível dizer que Hume refuta os contratualistas. Agora, gostaria de tratar da “refutação oficial”, expressa e declarada por Hume, sobretudo no *Tratado* e em alguns ensaios posteriores. Na segunda *Investigação*, o tema é tratado mais ligeiramente. Nessa refutação declarada, estão presentes as discussões a respeito do papel do consentimento, da existência de estado de natureza e do contrato expreso ou tácito, da obrigação decorrente das promessas, da origem do governo e, ainda, da obediência.

Vimos que os contratualistas, além do método racional, adotam um modelo próprio para explicar a vida social, o governo e a obrigação de fidelidade ou obediência. Esse modelo é composto por três conceitos básicos: o de estado de natureza, o de pacto ou contrato e o de estado civil. O contrato é firmado porque não há uma sociabilidade inata e porque não há uma hierarquia natural, como defendido pelas teses ditas supersticiosas, de origem aristotélica. Assim, o homem adquire a sociabilidade, porque precisa dela para sobreviver, ou ao menos para viver melhor. Além disso, precisa também de um poder que garanta a aplicação de regras que permitam uma convivência pacífica. Como diz Hobbes, o pacto de associação,

sozinho, é inútil. O contrato, fruto do consentimento de todos, transformados em vontade única, serve, então, de fundamento à vida social e à existência de um governo, bem como à obediência a este ser artificial.

Para Hume, o homem torna-se social também porque precisa dos outros e porque vive melhor em comunidade e sob a tutela de um governo. A justiça, que possibilita a vida social, deriva de um artifício. O artifício humeano, porém, tem suas peculiaridades, mostradas acima, que o diferenciam do contrato original. Em Hume, não há estado de natureza e o referido contrato original, ao menos nos mesmos moldes propostos por Hobbes ou Locke. Como veremos abaixo, Hume chega a admitir a importância do consentimento para a vida social e a obediência ao governo, mas ainda assim discorda da abordagem contratualista.

Vejamos então em que consiste a refutação oficial de Hume ao contrato. Iniciarei expondo como Hume lida com a idéia de estado de natureza. Na seqüência, veremos se é possível falar de um contrato, expresso ou tácito, ocasião em que Hume refuta sua historicidade. Veremos ainda a refutação “mais filosofia” ao entusiasmo contratualista, constante da discussão sobre a convenção e a promessa dela decorrente, que, diz Hume, não serve de fundamento às instituições políticas. Por fim, depois da refutação, veremos como Hume explica a existência do governo e da obrigação de obediência.

4.1. Estado de natureza e origem da vida social.

Os contratualistas têm por característica opor ao estado civil uma situação anterior, primitiva, que costumam chamar de estado de natureza. Hobbes ilustra esse primeiro estado como algo caótico e inseguro, em que vige o direito de natureza, que dá a todos ampla liberdade para saciar suas necessidades e vontades e que, por isso, implica uma situação de potencial beligerância. Já Locke pinta-o em cores mais suaves, também de liberdade, mas ausente a beligerância e menos dominado pelo medo. Vejamos a descrição que cada um desses filósofos faz do estado de natureza:

“Se agora, a essa propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo, graças ao qual um com todo o direito invade, outro, com todo o direito, resiste, e portanto surgem infinitos zelos e suspeitas de toda a parte; ... não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e não de uma guerra qualquer, mas um guerra de todos contra todos. Pois o que é guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz.”¹⁴⁶

“Para compreender corretamente o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens se encontram naturalmente, que é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e de suas pessoas do modo como julgarem adequado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão nem depender da contade de nenhum outro homem.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Do Cid.*, I, I, § 12, p. 38.

¹⁴⁷ *Dois Tratados...* II, II, § 4º, p. 83.

Três são as discussões que costumam ser feitas em torno desse conceito: se é um estado de guerra ou de paz, se de fato existiu ou é hipotético e, por fim, se é um estado social ou de isolamento. A primeira delas deixaremos de lado, por não interessar diretamente ao problema da refutação que Hume faz ao contratualismo. Trataremos brevemente das duas outras discussões.

O problema do caráter histórico do estado de natureza em Hobbes deve ser considerado da seguinte maneira: podemos falar de um estado de natureza universal, em que os homens viveriam permanentemente em situação beligerante, descrita acima. Esse estado certamente nunca existiu e Hobbes não defende sua historicidade. Podemos ainda falar em estado de natureza parcial, restrito a determinadas relações entre determinados grupos e em certas circunstâncias de tempo e lugar, como, por exemplo, em uma guerra civil, em que é dissolvida a sociedade política. Esse estado de natureza parcial poderia ser historicamente identificado.

Locke, por sua vez, depois de se perguntar “onde estão, ou (se) algum dia existiram, os homens em tal estado de natureza?”, responde que não é todo pacto que põe fim ao estado de natureza (como os simplesmente comerciais, por exemplo) e, por isso, estão nesse estado natural dois homens na Soldânia ou um suíço e um índio nas florestas da America¹⁴⁸. Assim, embora em Hobbes e

¹⁴⁸ *Dois Tratados...* II, II, § 14, p. 85.

Locke se possa falar da existência de algo parecido com um estado de natureza parcial, e, ao mesmo tempo, da impossibilidade de afirmar-se a existência de estado de natureza universal, tais afirmações não são importantes para ambos. Importa mais que o estado de natureza seja instrumento de justificação de governo do que uma possibilidade histórica. Para a maioria dos contratualistas, o contrato é uma simples idéia da razão, de forma que não há necessidade de demonstrar sua real existência. Portanto, o estado de natureza não é historicamente anterior, mas apenas precede logicamente o estado civil, justamente por ser mera hipótese racional¹⁴⁹. Logo, não é necessário que a passagem do estado de natureza para o estado civil tenha de fato ocorrido.

Hume, no *Tratado*, diz que a regra que visa à estabilidade da propriedade é tão evidente que se pode considerar como o primeiro estado do homem um estado social, pois é difícil crer que o homem tenha ficado no chamado estado de natureza por muito tempo¹⁵⁰. Assim, o estado de natureza deve ser considerado tão fictício quanto a “idade de ouro” inventada pelo poetas, em que, ao invés de guerras, violência e injustiça, havia a mais intensa paz e tranqüilidade¹⁵¹. Para Hume, o estado de natureza hobbesiano impossibilitaria a vida social. Na segunda *Investigação*, Hume diz que os “seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos pelos pais em alguma

¹⁴⁹ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, Tradução de Carlos N. Coutinho. Ed. Brasiliense. 1986, p. 49.

¹⁵⁰ THN, III, II, II, pp. 316-317.

¹⁵¹ THN, III, II, II, p. 317.

regra de conduta e comportamento”¹⁵². Ora, Hume quer apenas negar um estado de natureza não social, constituído de indivíduos isolados, fora do grupo familiar. Qualquer outra forma de estado pré-político pode ter acontecido.

O problema, então, é definir se o estado de natureza é ou não social e, então, poderemos afirmar sua historicidade. Aqui chegamos à segunda discussão, referente à sociabilidade ou isolamento dos indivíduos nesse estado. Embora Hobbes afirme no *Leviatã* que no estado de natureza nem a sociedade seria possível¹⁵³, ele não nega, assim como Locke, que a família ou uma sociedade familiar faça parte desse estado. O que se exclui é que a sociedade política seja, como em Aristóteles, uma continuação da sociedade natural ou familiar, embora ambos admitam que uma família possa dar origem a um estado civil, como acontece nos pequenos estados hereditários¹⁵⁴. A sociedade política é artificial porque é criação dos indivíduos, resultado de conjunção de vontades. Essa é a fonte de sua legitimidade. Por isso, o protagonista é o indivíduo singular, com paixões, interesses, razão, direitos (os de natureza), e, após o pacto, além de direitos, também deveres.

Para Hume, a consideração do indivíduo como átomo não é algo relevante. Nascemos em sociedade familiar e tal fato basta. Apesar disso, como nos lembra Forbes, Hume também nega a continuidade da sociedade familiar em sociedade civil, pois, como veremos mais adiante, é na experiência militar que

¹⁵² EPM, III, p. 88.

¹⁵³ *Leviatã*, XIII, § 9º, p. 84.

¹⁵⁴ *Do Cid.*, I, IX, § 10, p. 150 e *Dois Tratados...* II, VI, § 76, p. 127.

vislumbramos melhor a utilidade do governo¹⁵⁵. Hume considera “essa razão mais natural do que a razão tirada do governo patriarcal, ou da autoridade de um pai, a qual, segundo se diz, primeiro tem lugar numa família e habitua seus membros ao governo de uma só pessoa”¹⁵⁶.

Assim, vê-se que a afirmação de Hume, de que nossa primeira situação social é a familiar, não traz originalidade ou conteúdo crítico apto a refutar os contratualistas. Vejamos então quais os desdobramentos dessa situação inicial, isto é, como os contratualistas fazem a transição para o estado civil, e como Hume critica essa explicação.

4.2. Contrato expresso e tácito.

4.2.1. Existiu de fato o contrato?

O problema da historicidade do estado de natureza desdobra-se na do contrato original, instituto que, para os contratualistas, intermediaria aquele estado e o estado civil. Locke, ao responder à objeção de que não há notícia de um contrato expresso entre os homens, diz o que segue:

“À primeira objeção há a seguinte resposta: não é de admirar, em absoluto, que a história forneça apenas um breve relato sobre homens que viviam juntos no estado de natureza. Os inconvenientes dessa condição e o amor e o desejo de sociedade, tão logo

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 75.

¹⁵⁶ THN, III, II, VIII, p. 346.

juntavam certo número deles, em seguida os uniam e incorporavam, se tencionavam continuar juntos. E, se pudéssemos supor que os homens jamais estiveram no estado de natureza, porque pouco sabemos deles em tal estado, também podemos supor que os exércitos de Salmanasser ou de Xerxes nunca foram crianças, porque pouco sabemos deles antes que se tornassem homens e se incorporassem em exércitos. Em toda parte, o governo antecede aos registros, e raramente a literatura se introduz num povo enquanto um longo período de sociedade civil não tenha, por meio de outras artes mais necessárias, lhes proporcionado segurança, conforto e abundância. E então os povos começam a pesquisar a história de seus fundadores e a buscar suas origens... Vemos, portanto, como era provável que pessoas naturalmente livres e, por seu próprio consentimento, submetidas ao governo de seus pais ou reunidas a partir de diferentes famílias para formar um governo, em geral colocassem nas mãos de um único homem, escolhendo estar sob direção de uma só pessoa, sem condições expressas a limitar ou regular seu poder, o qual julgavam estar assegurado por sua honestidade e prudência;¹⁵⁷

Locke procura, então, afirmar a possível existência de um contrato expreso entre os homens, afirmando que a inexistência de registro histórico não implica sua impossibilidade. Porém, parecendo notar o alto teor especulativo dessa afirmação, diz que “Ninguém dúvida de que o consentimento expreso de qualquer homem, ao entrar numa sociedade, faz dele um membro perfeito dessa sociedade, em súdito desse governo”, mas “a dificuldade está no que deve ser considerado como consentimento tácito e até que ponto ele obriga – isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido...”¹⁵⁸. A solução para essa dificuldade é a seguinte: todo homem possuidor de qualquer bem ou que usufrui qualquer serviço do governo dá a ele seu consentimento tácito e, por isso, está obrigado a obedecê-lo¹⁵⁹. Assim, um pacto tácito, consistente na simples posse de algo ou no

¹⁵⁷ *Dois Tratados...* II, VIII, § 101, p. 141-142.

¹⁵⁸ *Dois Tratados...* II, VIII, § 119, p. 153-154.

¹⁵⁹ *Idem.*

usufruto da proteção do estado, e não na concordância, mesmo que velada, fundamentaria a vida em sociedade e a obediência ao governo lá vigente.

Hume, por sua vez, afirma que um contrato tácito só existiria se houvesse um consentimento implícito de cada indivíduo, mesmo que de forma mais difusa do que por palavras¹⁶⁰. No entanto, reforça, essa possibilidade não substitui ou reduz a necessidade da presença efetiva da vontade de viver em sociedade ou de submeter-se a um poder comum: “mas tem de haver certamente no caso uma vontade e esta não pode nunca escapar ao conhecimento da pessoa que a exercitou, mesmo silenciosa ou tacitamente¹⁶¹. Portanto, Hume diz o seguinte: a simples ausência de oposição não pode implicar, necessariamente, consentimento implícito.

O exemplo do camponês iletrado¹⁶², que não conhece a língua de países estrangeiros, que vive o dia-a-dia com pequenos rendimentos, bem serve para demonstrar um caso de inexistência de oposição a um acordo tácito e, ao mesmo tempo, de inexistência de consentimento implícito. Tal hipótese é para Hume a mesma coisa que dizer que “um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para

¹⁶⁰ TNH, III, II, VIII, 351.

¹⁶¹ *Idem*.

¹⁶² *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 407.

bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio”¹⁶³.

Situação curiosa é a que decorre da teoria do contrato, sobretudo a hobbesiana, que admite a possibilidade de restarem pessoas à margem do pacto, além do soberano, que não o integra. Sobre tais pessoas, afirma que quem não faz parte do pacto permanece no estado de natureza e, por isso, tudo pode ser feito contra elas¹⁶⁴. Seriam essas pessoas, assim, assemelhadas, em parte, ao *homo sacer* descrito por Agamben¹⁶⁵, na medida em que não poderá ser punido quem atenta contra suas vidas, pois ficam à margem da lei. No entanto, o que se vê é que quem não adere às normas vigentes é punido por elas, da mesma forma que os pactuantes, ou seja, não há diferença entre contratantes e não contratantes. Dentro do estado civil não há lugar para anomia. O desobediente civil que afirma não estar subordinado a seu governo e que não admite pagar impostos, por exemplo, sofre exatamente as mesmas conseqüências que os inadimplentes que admitem a subordinação. A hipótese hobbesiana, também por isso, só poderia ser admitida, portanto, quando se tem o contrato como simples idéia racional, destituída de facticidade. A lei que implica a renúncia ao direito natural a todas as coisas “só é racional – tendo em vista a escala absoluta da racionalidade que é a autopreservação – se todos concordarem com ela, por isso o condicional ‘quando

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Leviatã*, XVIII, p. 84.

¹⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer -O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

outros também o façam”¹⁶⁶. De fato, uma renúncia que não comporte todos os indivíduos não atinge o fim pretendido: a paz.

Ora, é exatamente esse tipo de consequência que Hume quer evitar. Uma escolha que não é conhecida de quem escolha não faz sentido: “Hume então acha incoerente a sugestão comum de que há um contrato 'tácito', de que as pessoas nada sabem ou pensam”¹⁶⁷. Nascemos sob determinado governo e as chances e maneiras de nos livrarmos dele são poucas e complexas. Porém, “Pessoas de uma particular forma de entusiasmo podem, é claro, dizer que há sempre a chance de morrer ao invés de viver com o que consideram um governo tirânico. Essas são exatamente as pessoas a que Hume mais teme, porque seu fanatismo pode destruir o governo existente e seu temperamento selvagem pode nunca apoiar um governo”¹⁶⁸.

Locke também trata desse assunto, ao mencionar uma segunda e usual objeção à existência do contrato: a de que todos nascemos sob um governo, a quem se deve submissão, não havendo liberdade para fundar outro¹⁶⁹. Ora, essa refutação, que soa similar à de Hume, é contrariada por Locke, que diz ser possível a todos tornarem-se governantes ou súditos de qualquer outro governo, diferente daquele em que tenha nascido. Essa liberdade seria inegável. Para Hume, essa liberdade, potencial, mas muitas vezes distante, senão impossível, como no caso do

¹⁶⁶ PAVÃO, Aguinaldo. A Fundamentação do Poder Político em Hobbes. In: *Crítica – Revista de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina*, v. 2, n. 7, abr./jun. 1997, p. 263.

¹⁶⁷ HAAKONSEN, Knud. *Op. Cit.*, p. 192.

camponês iletrado, não é algo que permita a afirmação de que o consentimento fundamente a vida social e a obediência ao governo.

Hume cita como “o exemplo mais autêntico que se pode verificar” de consentimento tácito, “o do estrangeiro que se instala em qualquer país, conhecendo previamente o príncipe, o governo e as leis a que irá submeter-se”¹⁷⁰. Em uma circunstância como essa, seria possível falar que o consentimento de fato ocorreu, mas disso não se segue que o contrato sempre, ou mesmo com freqüência, fundamente a vida social e o governo. Uma situação como a do estrangeiro é exceção, e não regra.

Hume diz ainda que o consentimento tácito poderia ocorrer se os homens fossem como os bichos-da-seda ou as borboletas, que se sucedem por inteiras gerações e que escolhem sua própria forma de constituição¹⁷¹. Essa afirmação enseja a possibilidade de uma breve digressão que gostaria de fazer, ainda a respeito dos comentários de Hume sobre a historicidade do contrato, seja expresso, seja tácito, para tratar da relação entre consentimento popular e governos eleitos, pouco comuns no século XVIII. Embora não impliquem sucessão de gerações, como ocorre com os bichos-da-seda mencionados por Hume, as eleições também fazem com que seja possível, pelo voto, a aferição do consentimento (popular). Vence o que tiver mais apoio, ou seja, aquele candidato que obtém o

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Dois Tratados...* II, VIII, § 101, p. 141-142.

¹⁷⁰ *Ensaaios...*, p. 408.

“maior consentimento”. Esse sistema, tão comum no mundo atual, talvez seja o que de mais próximo pode-se chegar de um pacto entre cidadãos (nesse caso, expresso, ao menos para os que votam). Sobre o assunto, há comentários de Hume em dois ensaios. No *Que a Política pode ser Transformada numa Ciência*, comenta os problemas da democracia direta quando há aumento territorial e ainda afirma ser mais vantajoso o governo hereditário¹⁷². Já no *Do Contrato Original*, pergunta “que coisa é essa tão louvada, a eleição?”. E responde:

“Ou é uma combinação entre alguns grandes homens, que decidem por todos e não permitem oposição alguma, ou é o furor de uma multidão que segue um sedicioso cabeça de motim, o qual talvez não seja conhecido por uma dúzia entre eles, e deve o lugar que ocupa apenas à própria impudência ou ao capricho momentâneo dos seus companheiros.”¹⁷³

Continua dizendo que as eleições são desordenadas e muito raras e que na república de Atenas, “a mais ampla democracia de que nos fala a história”, “se levarmos devidamente em conta as mulheres, os escravos e os estrangeiros, esse regime não foi criado, nem jamais qualquer lei foi votada, pela décima parte daqueles que eram obrigados se lhe submeter”¹⁷⁴. Por esses motivos, Hume nega que um governo eleito tenha de fato por fundamento o consentimento, concluindo ainda que “Não é de se esperar que surjam novas descobertas nestes domínios”. Ora, a democracia, nos moldes atualmente vigentes nos Estados Democráticos de Direito, apesar de suas deficiências e de não implicar mudança de constituição ou de sistema legal, mas apenas de governante, parece ser uma “nova descoberta”

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, pp. 28 e 29.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 404.

política, talvez imperceptível no século XVIII, que torna mais fácil de se verificar o consentimento dado pelos cidadãos. De qualquer forma, seja pela inexistência de bons exemplos à época, seja porque os contratualistas não a defenderam, a democracia eletiva não entra nesse debate de fundamento do governo de forma significativa, mas apenas para ser prontamente descartada.

Em resumo, para Hume, não é o consentimento, expresso ou tácito, representado pelo contrato, o que fundamenta a vida social e o governo. Vejamos a passagem abaixo, que parece dirigir-se a Locke:

“Se se objetar que, pelo fato de continuar a viver sob o domínio de um príncipe que seria possível abandonar, cada indivíduo manifesta um consentimento *tácito* à sua autoridade e lhe promete obediência, tal consentimento implícito só pode ter lugar se cada indivíduo pensar que o caso depende de sua escolha.”¹⁷⁵

Vê-se, então, que Hume preocupa-se amplamente com a existência efetiva do contrato, expresso ou tácito, para negá-la. Locke, como vimos, procurou defender sua existência efetiva. Hobbes, por sua vez, mostra-se menos preocupado com as evidências empíricas. Esta última é, aliás, a postura mais bem definida por Hume como entusiasta, pois o consentimento é um simples instrumento que permite a passagem do estado de natureza para o civil, seja ele factível ou não. Hobbes vai além ao afirmar, citando Aristóteles (passagem já transcrita acima), que, entre os animais políticos, não apenas o homem, mas outros – como a formiga e a abelha – também consentem, embora careçam da razão, porque perseguem ou fogem das

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 405.

¹⁷⁵ *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 401.

mesmas coisas, dirigindo de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita à sedição¹⁷⁶. Em que pese o consentimento, “tal reunião não constitui um governo civil, e portanto tais animais não podem ser considerados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo – o que é necessário no governo civil, uma vontade única.”¹⁷⁷ Portanto, Hobbes vai além do simples consentimento decorrente da conjunção de muitas vontades, propondo como necessária uma vontade *única*, representativa do todo e, logo, destituída de facticidade. Assim, não é necessária a historicidade do contrato. Basta sua afirmação como instrumento teórico apto a justificar a vida social e o poder político.

Nesses termos, Hobbes, se tivesse conhecido a obra de Hume, poderia simplesmente dizer: não é necessário mostrar que o contrato, expresso ou tácito, é um fato histórico. A filosofia política é uma ciência com princípios próprios, que trata das ações arbitrárias de indivíduos racionais. Preocupar-se com a historicidade do contrato é tratar as ações humanas como se fossem fatos naturais ou efeitos da natureza. Por isso, a legitimidade do poder político nada tem com a origem de determinada sociedade ou governo. Aliás, quando compara o Estado por instituição ao Estado por aquisição, diz que são equivalentes¹⁷⁸. “Conseqüentemente, a fundação do Estado por meio da força natural (aquisição) é

¹⁷⁶ *Do Cid.*, I, IV, § 1º, p. 94.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Leviatã*, XVII, § 15, p. 115-116. Os parênteses são nossos.

posta no mesmo plano da proveniência contratual (instituição): as duas têm a mesma pretensão legítima à obediência civil”¹⁷⁹.

Depois de refutar o contrato quanto à sua historicidade, Hume faz ainda uma refutação “mais filosófica”, talvez dirigida às teorias mais efusivamente racionalistas, ou, como diria Hume, entusiastas, como a de Hobbes, que tem a pretensão de deixar a historicidade em um plano bastante inferior. Vejamos em que consiste.

4.2.2. Uma refutação “mais filosófica” ao contratualismo.

Essa outra maneira de refutação ao contrato é anunciada na seguinte passagem do *Tratado*:

“Que a regra moral que ordena o cumprimento das promessas não é *natural*, mostram-no suficientemente estas duas proposições: *uma promessa não poderia ser compreendida antes das convenções humanas; e, mesmo que pudesse ser compreendida, não seria acompanhada de qualquer obrigação moral.*”¹⁸⁰

Hume explica a primeira proposição dizendo que a convenção, que não é arbitrária, mas natural, é apenas um sentido geral do interesse comum (note, não arbitrária), onde a ação do hábito, pela experiência repetida, gera a crença nos benefícios causados pela instituição da sociedade. A noção de justiça é uma consequência da convenção, pois a “necessária anterioridade do *fato* da posse

¹⁷⁹ HERB, Karlfriedrich. O futuro da República – Sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 33. São Paulo: Discurso, 2003, p. 77.

estável em relação à *idéia* da justiça é uma evidente conseqüência da teoria humeana do sujeito”¹⁸¹. E isso porque a relação de propriedade dá-se em dois tempos: primeiro alguém toma posse do objeto e, em segundo lugar, outro acredita nisso e obedece, reconhecendo o direito do primeiro; da *idéia* do objeto ligada à *idéia* do sujeito nasce a relação de propriedade, devido ao fato de a convenção ter atribuído àquele sujeito a posse permanente do objeto. Assim, se a *idéia* de justiça depende inicialmente da *idéia* de posse estável, porque surge da necessidade de tutelá-la, só pode ser posterior à convenção, pois a noção de posse e sua estabilidade inexistem antes dela¹⁸².

Quanto ao ato de prometer algo, diz que as relações pessoais interessadas distinguem-se das relações não interessadas, pelo uso, nas primeiras, de “uma certa fórmula verbal inventada”¹⁸³: a *promessa*, que é a aprovação das relações interessadas. Quem diz “eu prometo” afirma que vai realizar certo ato e ainda se sujeita a uma sanção¹⁸⁴. O motivo do cumprimento das promessas é o interesse em não sofrer tal sanção. A teoria humeana das paixões afirma que a obrigação de justiça deriva de um artifício, que não é simplesmente racional. Por isso, para Hume, a obrigação referente ao cumprimento das promessas só é inerente ao ser humano após o artifício, ou seja, a promessa só faz sentido após a

¹⁸⁰ TNH, III, II, V, p. 331.

¹⁸¹ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 59.

¹⁸² “Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto, aqueles que usavam as palavras *propriedade*, *direito* e *obrigação* sem antes ter explicado a origem da justiça,... estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de alguma pessoa é um objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça”. TNH, III, II, II, p. 315.

¹⁸³ TNH, III, II, V, p. 335.

convenção, quando o homem já vive em sociedade. Sendo a convenção necessariamente anterior às regras de justiça, não se poderia pensar em uma promessa, e sobretudo na necessidade de seu cumprimento, se já não se conhecessem as referidas regras, e, particularmente, a que se refere à necessidade do cumprimento dos pactos realizados. Assim também entende Stroud: “Desde que as promessas, como a justiça, nascem das convenções humanas, o cumprimento delas, como a justiça, é uma virtude artificial. Logo, a convenção original deve ser entendida de outro modo.”¹⁸⁵

É interessante notar que Hume afirma que o único texto da Antiguidade que encontrou, “onde a obrigação de obediência ao governo é atribuída a uma promessa está no *Crítion* de Platão, no trecho em que Sócrates recusa fugir da prisão, por ter tacitamente prometido obedecer às leis.”¹⁸⁶ E continua: dessa situação, “tira uma consequência *tory* de obediência passiva, partindo do fundamento *whig* do contrato original”. Assim, Sócrates se submete ao julgamento injusto propiciado pelo soberano, obedecendo-o passivamente, não porque teria ascendência divina ou algo parecido, mas porque teria tacitamente dado seu consentimento às leis da cidade, numa alusão a um fictício pacto original¹⁸⁷.

Quanto à segunda proposição de refutação ao contratualismo, consistente na afirmação de que da promessa não resulta obrigação, vejamos

¹⁸⁴ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 99.

¹⁸⁵ *Op. Cit.*, p. 211.

¹⁸⁶ *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 416.

inicialmente o que diz Hobbes. Depois de diferenciar contrato e convenção (ou pacto), explicando que o primeiro é aquele em que ambas as partes cumprem suas obrigações no momento da contratação, enquanto que convenção ou pacto é aquele em que uma ou ambas as partes deixam para cumprir o pactuado em um momento posterior, diz que a promessa, ou fé, que é a confiança que uma parte deposita na outra, só existe nessa última espécie¹⁸⁸. Dessa natureza é o pacto que fazem entre si as partes no estado de natureza, que implica obrigação. Em outra obra, Hobbes explica porque da promessa resulta a obrigação de cumpri-la:

“... as promessas feitas por algum benefício recebido (que também são convenções) são sinais de vontade – isto é, ... são sinais do último ato na deliberação, pelo qual a liberdade de não cumprir se vê abolida; e por conseguinte são obrigatórias. Pois, onde cessa a liberdade, então começa a obrigação.”¹⁸⁹

Hume, por sua vez, diz inicialmente que, como a moralidade depende de sentimentos, quando uma ação nos agrada de alguma forma dizemos que essa ação é virtuosa; quando negligenciá-la ou não a colocar em prática nos desagrada de alguma maneira, dizemos que estamos obrigados a ela¹⁹⁰. Assim, além de ser a promessa necessariamente posterior ao artifício, mesmo que ela fosse inteligível antes da convenção, não implicaria em obrigação: uma promessa cria uma nova obrigação; uma nova obrigação pressupõe novos sentimentos; a vontade não cria sentimentos novos; logo, nenhuma obrigação resulta naturalmente de uma

¹⁸⁷ Críton. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 111.

¹⁸⁸ *Leviatã*, XIV, § 11, p. 89.

¹⁸⁹ *Do Cid.*, I, II, § 10, p. 43.

¹⁹⁰ TNH, III, II, V, p. 332.

promessa¹⁹¹. Somente o sentimento do dever ou da moralidade poderia justificar o cumprimento de uma promessa. Como já foi visto, a moralidade depende de algum motivo anterior, diferente desse sentimento. Portanto, se o cumprimento da promessa depende do sentimento da moralidade, e não de outro motivo, ela não revela qualquer obrigação, de modo que não teríamos inclinação alguma para observá-la¹⁹². Pelo exposto, viu-se que não há inclinação natural, distinta do sentimento da moralidade, capaz de gerar fidelidade ao cumprimento das promessas. Conforme já foi esclarecido, somente os sentimentos morais impõem obrigação, o que não ocorre com os sentimentos interessados. Assim, sendo a promessa uma fórmula verbal utilizada nas relações pessoais interessadas, ela não implica obrigatoriedade.

Portanto, ao negar que a promessa seja natural, “Hume quer dizer que ela não é explicável pela psicologia individual anterior à convenção de sociedade. Isto é, só é inteligível pela psicologia do homem *civilizado*, não do homem *per se*.”¹⁹³ Nem pode a promessa ser simplesmente o querer algo no futuro, como se a vontade tivesse poderes para tanto, sem que houvesse mudança de sentimentos. Como diz Stroud, é evidente que “muitas pessoas cumprem suas promessas simplesmente porque acreditam que devam fazê-lo, ou porque é uma coisa boa que as promessas sejam cumpridas”, mas “Hume está tentando explicar

¹⁹¹ TNH, III, II, V, p. 332-333.

¹⁹² TNH, III, II, V, p. 333.

¹⁹³ BAILLIE, James . *Op. Cit.*, p. 181.

precisamente como essas pessoas podem chegar a tais crenças.”¹⁹⁴ Assim, mesmo que se admita um certo grau de consentimento na primeira instituição do governo, como veremos abaixo Hume afirmar em algumas obras, não é esse fato que nos obriga, pois a promessa não muda em nada nossas paixões.

4.2.3. A origem do governo e a obrigação de obediência.

No capítulo anterior e nos dois sub-itens acima vimos como Hume procura refutar os contratualistas de seu tempo, de três maneiras significativamente diferentes. Ao negar o contrato original nos termos formulados por Hobbes e Locke, precisa ainda mostrar qual é sua alternativa para a explicação da origem do governo e a obediência a ele devida, lembrando que a explicação da vida social já foi abordada acima. Segundo Haakonssen, essa explicação “envolve sorte, uma capacidade de previsão moderada e comportamento imitativo”¹⁹⁵. Vejamos.

Como já mencionamos, a estabilidade das posses, sua transferência por consentimento¹⁹⁶ e o cumprimento das promessas são as leis naturais, inventadas pelos homens, que possibilitam a vida em sociedade¹⁹⁷. No entanto, os

¹⁹⁴ *Op. Cit.*, p. 213.

¹⁹⁵ *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁹⁶ A transferência da posse por consentimento é tratada na seção IV da segunda parte do livro III do *Tratado*. No entanto, acreditamos não ser pertinente abordarmos o tema nesse trabalho. Mas vale ressaltar que Hume afirma que a estabilização das posses deve dar-se através da propriedade privada baseada na apropriação pessoal (pela sorte e pelo trabalho). Tal argumento, como expôs João Paulo Monteiro, não passa de argumento retórico, isto é, que não decorre necessariamente da teoria humeana, pois essa estabilização também poderia ocorrer pela propriedade coletiva ou mesmo pela propriedade privada não decorrente da apropriação individual: “O silêncio da teoria, e a eloquência da retórica, são os instrumentos de uma astuciosa justificação da propriedade privada”. *Op. cit.*, pp. 52-53 e 181.

¹⁹⁷ TNH, III, II, IV, p. 330.

homens em geral têm por característica predominante preferir algo que lhes seja proveitoso imediatamente, satisfazendo suas paixões momentâneas, em detrimento de algo mais distante, resultante da observância das regras de justiça. Assim, essa preferência pelo presente, em detrimento da estabilidade do futuro, faz parte da natureza humana. Não sendo possível modificá-la, nada resta a não ser transformar a observância das referidas regras de justiça em algo imediato e sua violação em algo distante¹⁹⁸. Mas como seria isso possível? Segundo Hume, tal mudança não pode ser feita na humanidade toda. Por isso, deve ela ocorrer somente nas pessoas que se ocupam da execução da justiça¹⁹⁹. Hume distingue, assim, entre governantes e governados²⁰⁰, dizendo que a situação dos primeiros leva-os a ter um interesse forte e imediato na execução da justiça, tanto no que se refere à sua própria conduta quanto a dos demais membros da sociedade:

“Na imaginação do governante, a idéia do bem comum é sempre próxima, sempre presente e intensa, e o jogo de suas paixões decorre de acordo com esta determinação. Mais: sua imaginação coincide predominantemente com seu entendimento. Princípio de prazer e princípio de realidade fundem-se no mesmo sujeito. O que significa simplesmente que o soberano é ‘obrigado’ a ser racional.”²⁰¹

E isso não significa que os governantes sejam superiores, mais virtuosos ou justos que os governados, porque não há neles uma natureza diferente ou uma modificação dessa natureza pelo fato do governo. O que ocorre é somente a modificação de sua situação, em que possuem interesse mais imediato na

¹⁹⁸ TNH, III, II, VII, p. 344.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ TNH, III, II, VII, p. 345. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 44.

²⁰¹ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 112.

observância das regras de justiça. Assim, o princípio de prazer continua presente na determinação da conduta das pessoas, ocorrendo, no caso, apenas uma alteração da relação sujeito-objeto (e não alteração do sujeito ou do objeto), onde o primeiro muda de situação, passando a interessar-se diretamente pela observância da justiça. A posição de mando do governante faz com que ele reforce seu interesse pré-existente na observância da justiça, que leva a idéia de bem comum a ficar mais próxima, tornando-se um benefício mais imediato.

Assim, a sociedade é necessária para a preservação do homem. A justiça é necessária para a preservação da sociedade. Só o governo pode preservar adequadamente a observância das regras de justiça. Logo, o governo é importante para a manutenção da sociedade e do próprio gênero humano. Mas até aqui não vimos como Hume explica a origem do governo. Tal explicação está em três textos: no *Tratado* e no ensaio *Do Contrato Original*, dá uma explicação diversa da elaborada no ensaio *Da Origem do Governo*, escrito posteriormente.

A explicação constante do *Tratado* e do ensaio *Do Contrato Original* tem os seguintes contornos: o estabelecimento de um governo, diferentemente do surgimento da sociedade, é posterior às regras artificiais de fidelidade e de cumprimento das promessas, o que as faz inteligíveis, de forma que a explicação humeana e, ao mesmo tempo, a refutação do contrato de sujeição (para os que adotam o contrato bipartido), ou do contrato original quanto à obrigação de sujeição (para os que falam em apenas um contrato), tem que ser de algum modo diferente

da refutação ao contrato de união. A anterioridade das regras de justiça ao governo, aliás, é mencionada expressamente por Hume:

“E direi ainda mais: seria natural supor que o governo, *quando se estabelece pela primeira vez*, deriva sua obrigação desse direito natural, particularmente da lei concernente ao cumprimento das promessas”.²⁰²

Hume então afirma a possibilidade de uma sociedade sem governo, mas nega a existência dessa sociedade sem observância das regras de justiça²⁰³, sobretudo a que diz respeito ao cumprimento das promessas. E a necessidade de cumprimento das promessas, existente depois que há vida em sociedade, independentemente da presença de um poder político, não significa que o dever de obediência ao governo tenha por fundamento um contrato ou uma promessa, como queriam “os contratualistas em voga entre nós”²⁰⁴, pois o dever de obediência possui uma obrigação e autoridade próprias, *diferentes das decorrentes do contrato*. Como o dever de obediência busca uma aplicação mais rigorosa das regras de justiça, e a necessidade do cumprimento das promessas é uma dessas regras, “sua exata observância deve ser considerada um efeito da instituição do governo, e não a obediência ao governo um efeito da obrigação de uma promessa”²⁰⁵. Portanto, embora o interesse fundamente ambas as obrigações, esses interesses são distintos: o primeiro é o interesse na preservação da justiça; o segundo é o interesse em que haja confiança mútua nas relações entre os homens²⁰⁶. Nessa situação o

²⁰² TNH, III, II, VIII, p. 347.

²⁰³ TNH, III, II, IV, p. 347.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 125.

²⁰⁶ *Idem*.

que ocorre é que a imaginação supõe que a obediência tem fundamento na promessa, quando na verdade é o interesse na preservação da justiça que a determina. Como os interesses são distintos, as obrigações também o são. Assim, embora “os deveres civis tenham sido inventados para impor os deveres naturais, ‘os fins, assim como os meios, são perfeitamente distintos’, e uma obrigação não pode ser considerada fundamento da outra.”²⁰⁷

Apesar de instituídas as leis naturais, os homens usualmente têm dificuldades de aplicá-las em sociedades mais evoluídas e complexas, e, por isso, precisam do novo artifício, isto é, do governo. O dever civil de obediência está para o governo civil assim como o dever de respeito à propriedade está para a vida em sociedade. “Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da equidade devem ser reforçados pelos da sujeição”²⁰⁸.

Voltando ao problema da historicidade, Hume admite que o consentimento pode levar à submissão à autoridade e afirma tal fato sobretudo quanto à “primitiva origem do governo”²⁰⁹. No entanto, esse consentimento não implica promessa. Mesmo se quiserem reconhecer o papel do consentimento para a instituição do governo nessas sociedades primitivas como um contrato, Hume deixa

²⁰⁷ *Idem.*

²⁰⁸ *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 44.

²⁰⁹ “Se lembrar-mos como todos os homens são aproximadamente iguais em força física, e mesmo em poder e capacidade mental, antes de cultivados pela educação, teremos necessariamente que admitir que só o consentimento de cada um poderia, ao princípio, levá-los a associar-se e submeter-se a qualquer autoridade. O

claro que o reconhecimento de um eventual pacto não implica que a promessa dele decorrente seja o fundamento da obediência (como foi mencionado, Hume afirma que o dever resultante do cumprimento das promessas é distinto do que resulta da obrigação de obediência), como querem os contratualistas. Assim, afirma Hume: “Ora, se é isto que se entende por *contrato original*, é inegável que todo governo assenta, de início, em um contrato, e que as mais antigas e toscas associações humanas se constituíram especialmente em virtude desse princípio.”²¹⁰ O seguinte comentário de Forbes serve para ilustrar essa passagem da filosofia política humeana:

“Hume argui, no *Tratado*, que na primeira formação do governo pode não ter havido outra obrigação além da promessa contida no contrato original, e até esse ponto ele concorda com os contratualistas, mas quando o governo assegurou os interesses sociais por algum tempo, isso se torna a base da obrigação de obediência. A obrigação política destaca-se da obrigação de cumprir promessas e carrega uma obrigação própria, independente de promessas e contratos, porque agora é o governo que assegura os contratos e o cumprimento das promessas. Os dois interesses, o de cumprir a promessa e o de obedecer o magistrado, são distintos, mas este último é superior porque sem ele o primeiro é impossível; é o governo que faz possível e reforça as promessas.”²¹¹

Ora, lembremos que se a promessa, mesmo que inteligível, porque posterior à convenção que determinou a vida em sociedade, através da elaboração das regras de justiça, não implica qualquer obrigação, conforme visto no sub-item precedente (porque uma promessa cria uma nova obrigação, que por sua vez pressupõe novos sentimentos; como a vontade não cria sentimentos novos,

povo, se remontar-mos à primitiva origem do governo nas florestas e nos desertos, é a fonte de todo poder e jurisdição;” *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002, p. 400.

²¹⁰ *Idem*.

nenhuma obrigação resulta naturalmente de uma promessa²¹²), ela, a promessa, só faz sentido enquanto ainda temos aquela paixão que nos moveu a prometer algo. Logo, só faria sentido como origem primeira do governo.

Afirma Hume ainda que a história e a observação do mundo à época mostrariam justamente o contrário do que queriam os contratualistas, isto é, que “quase todos os governos atualmente existentes, ou dos quais algo ficou registrado na história, assentaram inicialmente na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo.”²¹³ E nos poucos casos em que houve consentimento, ele é tão irregular, limitado e misturado à fraude e violência, “que não se lhe pode atribuir grande autoridade”²¹⁴.

Vemos, então, que a discordância entre Hume e contratualistas como Hobbes e Locke, reside em grande parte no fato de que a origem precária da vida social e do governo não restringe, para os últimos, a legitimidade de uma explicação com base contratual. Já para Hume, a teoria do contrato é deficiente não só porque não tem base histórica, mas também porque não tem amparo em uma filosofia moral que explique adequadamente o funcionamento das paixões do ser humano.

²¹¹ *Op. cit.*, p. 66.

²¹² TNH, III, II, V, p. 332.

²¹³ *Ensaio Morais...*, p. 403.

Assim, os contratualistas, por atribuírem ao papel da razão grande força, procuram criar uma racionalidade distante do que seria para Hume factível e coerente com o mecanismo de funcionamento de nossas paixões, segundo a situação natural dos homens. Não simplesmente o consentimento, mas sobretudo a razão, ou o consentimento visto somente pelos olhos da razão é o que possibilita, para os contratualistas, a instituição do governo. Já para Hume o consentimento é uma questão de fato, um acontecimento que se verifica em determinados casos, um sentido geral do interesse comum explicado por uma teoria das paixões bastante complexa.

Embora a teoria conforme exposta no *Tratado* e no ensaio *Do Contrato Original* sirva de refutação ao contratualismo, Hume ainda reformulou a explicação da origem do governo. Essa reformulação, como anunciado, consta do ensaio *Da Origem do Governo*. O foco da nova formulação é o seguinte: na explicação da vida em sociedade, Hume aponta o instinto sexual como o princípio que torna necessária a vida em grupo, isto é, em família, onde já se podem observar os benefícios advindos de tal fato. E o conhecimento dos referidos benefícios dá-se pela ação do hábito. No entanto, como poderiam ser afirmados, com base na teoria do conhecimento de Hume, os benefícios da instituição do governo - e não mais da vida em sociedade -, para a manutenção das regras de justiça, sem que tais benefícios fossem de alguma forma conhecidos? Assim, é necessário “algo” que faça o papel do sexo na explicação humeana da vida em sociedade e que, assim,

²¹⁴ *Ensaio Morais...*, p. 405.

possibilite a ação do hábito e o respectivo conhecimento da referida relação de causa e efeito (a instituição do governo - causa -, que possibilita a justiça – efeito). A simples distinção entre governados e governantes não supre essa necessidade. É necessário ainda explicar o que mostra que a existência de um governo é útil.

É que Hume não poderia afirmar a crença, derivada do hábito, nos benefícios proporcionados pelo governo, sem antes afirmar a existência de algo a ele semelhante, com um fundamento original que não seja, portanto, fruto exclusivo do entendimento. Se esse “algo” não existisse poder-se-ia afirmar que sua explicação do governo seria meramente racional, o que contrariaria toda a teoria humeana do conhecimento.

Depois de afirmar que a obrigação decorrente da promessa é diferente da que decorre do dever de obediência, e ainda que o contrato não é factível (o que poderia haver seria, no máximo, um consentimento inicial, irregular e limitado), deve ser suprido o imperativo estabelecido pela própria teoria humeana, referente ao conhecimento da relação de causalidade que é proporcionado pelo hábito. Por isso, Hume entende que o “governo tem início de maneira mais acidental e imperfeita”, pois embora a necessidade da justiça esteja fundada em “evidentes princípios da natureza humana, não se pode esperar que os homens sejam capazes de antecipadamente descobri-los ou prever seus efeitos.”²¹⁵ Assim, continua Hume, é “provável que tenha sido durante um estado de guerra que pela primeira vez um

²¹⁵ *Ensaio Morais...*, p. 45.

homem tenha ganhado ascendente sobre as multidões; pois na guerra se revela de modo mais evidente a superioridade da coragem e do gênio...”²¹⁶ E, para Hume, basta um pequeno grau de experiência para mostrar como é difícil a vida em sociedade sem a centralização do poder²¹⁷.

No *Tratado*²¹⁸, Hume já havia afirmado que os primeiros rudimentos do governo surgiram, não devido a querelas internas entre membros de uma mesma sociedade, mas sim entre membros de sociedades diferentes, ou seja, de situações de guerra. Agora, porém, Hume procura isolar esse fato originário do governo, excluindo qualquer importância significativa ao consentimento, mesmo no “primeiro governo”:

“A teoria da lealdade de Hume também lhe proporciona um problema genético: como explicar as primeiras origens do governo. Em seus primeiros trabalhos... é possível ver a primeira instituição do governo como uma questão de tarefas mútuas. É claro, contudo, que sua preocupação está em desacreditar a idéia de que isso tem qualquer implicação na continuação da lealdade a um governo (T 3.2.8, 541-2; E-OC, 470-1). Depois de uma vida de reflexão sobre o problema e, sem dúvida, depois de discutir o tema com seu amigo Adam Smith, Hume alterou seu argumento no último ensaio que escreveu, 'Da Origem do Governo'. Neste ensaio, diz que o governo tem sua origem no hábito de submissão das pessoas aos líderes militares em tempo de guerra.”²¹⁹

Assim, nascendo os homens em família, posteriormente agrupando-se em uma sociedade rudimentar, passam a estar sujeitos às investidas de outros povos, de outras sociedades, ou seja, a situações de guerra. Nessas situações

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Ensaio Morais...*, p. 412.

²¹⁸ TNH, III, II, VIII, pp. 345-347.

beligerantes haveria a presença natural da autoridade militar, de alguma forma centralizada, organizada, o que possibilitaria a ação do hábito²²⁰ na verificação do fato de que essa centralização é benéfica para todos, propiciando o surgimento do estado. Portanto, é a naturalidade da existência da autoridade militar o que permite a ação do hábito para a explicação do poder político.

Efetivamente, tal argumento faz sentido. *Primeiro* porque se verifica a presença de um poder centralizador, embora não necessariamente militar, em qualquer forma de vida em grupo, desde os menores até os grandes centros urbanos, países, impérios etc. Nas civilizações antigas e selvagens, igualmente havia líderes (os faraós no Egito, os chefes de tribos indígenas...). Muitos outros exemplos nesse sentido poderiam ser dados. E mesmo que se admitisse a existência de sociedade sem poder central permanente, como faz Hume com relação aos “selvagens na América”, ainda assim, no caso de conflitos ou guerras, há naturalmente uma organização da defesa, o que se costuma dar de forma centralizada. Portanto, a instituição de uma autoridade, para Hume, surgiu devido às especificidades de cada caso, que passaram a ser cada vez mais freqüentes, em razão de sua evidente utilidade.

Em *segundo* lugar, embora pela teoria humeana não se possa afirmar que a vida em sociedade e menos ainda a instituição de um poder político

²¹⁹ HAAKONSEN, Knud. *Op. cit.*, p. 194. No mesmo sentido, FORBES, Duncan, *Op. cit.*, p. 76.

²²⁰ “O hábito depressa vem reforçar o que os outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que

são necessárias, Hume fundamenta sua teoria de forma a demonstrar a viabilidade de sua proposta. Como vimos, somente a vida em família é necessária. Viver em sociedade, sob o mando de um governo, é uma contingência. No entanto, apesar disso, a experiência repetida gera, pela ação do hábito, uma crença intensa na necessidade da existência de um poder político para a manutenção da vida em sociedade (mais um vez, o vínculo com a teoria do conhecimento). E esse sentimento de crença deve-se a uma “inexplicável disposição natural”, decorrente das várias inspeções sobre um único tipo de evento particular, que prevalecem sobre outro evento apoiado por um menor número de inspeções. Portanto, é essa grande probabilidade - que, para Hume, é o mecanismo pelo qual é gerada a crença, ou seja, é um problema de conhecimento - o que possibilita afirmar que, embora a autoridade militar não importe em uma explicação “tão natural” quanto a do instinto sexual na vida em família, exerce tal autoridade uma tamanha influência que quase se iguala em força a um instinto, propiciando, assim, a adequada justificação, segundo a teoria humeana, da existência do governo.

Assim, embora a instituição do governo não seja natural em um certo sentido, isto é, não decorra somente de nossos instintos ou de condições necessárias e inevitáveis para sua ocorrência, estabelecidas pela natureza, como ocorre com a vida em família, certamente o é em outro sentido, pois, assim como “não há princípio do espírito humano que seja mais natural do que um sentido de

ele e seus antepassados constantemente trialharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos.” *Ensaios Morais...*, p. 44-45.

virtude, de modo que não há virtude mais natural que a justiça²²¹, igualmente é natural, devido à inventividade da espécie humana, a criação de algo que possibilita sua sobrevivência em sociedade, para a manutenção das mesmas regras de justiça. Note-se, porém, que essa inventividade não implica em arbitrariedade ou exclusiva ação do entendimento, pois se fazem presentes as paixões, a observação e a conseqüente ação do hábito.

4.2.4. O fundamento da obediência.

Devido à sua raridade e à dificuldade de afirmar-se a existência de consentimento e também porque dificilmente imaginamos que seja ele o que confere poder ao soberano, é forçoso admitir-se um outro fundamento. Uma situação de guerra permite que vejamos a utilidade do governo em tais períodos, mas fora dessas situações talvez haja outro fundamento para a obediência.

Diz Hume que tal fundamento é a opinião, “e esta máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares”²²². No ensaio *Dos Primeiros Princípios do Governo*, Hume divide a opinião em duas espécies: de interesse e de direito. A primeira diz respeito aos benefícios gerados pelo governo e ao prestígio dos governantes. Esse interesse na existência do governo não diz respeito a um governo em particular, mas à necessidade da existência do poder político. Essa opinião, como diz Forbes, é um

²²¹ TNH, III, II, I, p. 311. Citação já feita no capítulo 2.

controle negativo do governo, e não uma força social positiva²²³. O consenso ou a vontade popular pode até desfazer um governo, mas não cria um.

A segunda forma de opinião diz respeito ao direito, que Hume subdivide em direito ao poder e à propriedade. Começamos pelo segundo: o direito à propriedade, assegurado pelo soberano, é, na verdade, uma espécie do gênero opinião de interesse, porque o sujeito obediente tem amplo interesse em que suas posses sejam protegidas. Porém, Hume quer diferenciar-se de alguns pensadores, como Locke:

“Um autor famoso fez da propriedade o fundamento de todos os governos, e a maior parte de nossos autores políticos parece tender para concordar com ele quanto a esse ponto. Isso é levar as coisas longe demais; todavia, é forçoso reconhecer que a opinião de direito à propriedade exerce grande influência nesta questão.”²²⁴

Assim, para Hume, a tutela do direito à propriedade é importante, mas não o único fundamento da obediência. Por isso, fala também da opinião de direito ao poder, dando ao poder político basicamente o mesmo fundamento que dá ao direito de propriedade²²⁵. Enfim, as opiniões das pessoas, sobre o fato de que seu governo preocupa-se com o interesse público, e de que tem o direito a exercê-lo, são o fundamento da obrigação de obediência.

²²² *Ensaio Morais...*, p. 39.

²²³ *Op. cit.*, p. 320.

²²⁴ *Ensaio Morais...*, p. 40.

²²⁵ GOYARD-FABRE, Simone. Hume et la critique du contrat social, esquisse d'une théorie de l'institution. In: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris: CNRS et CNL, n° 3, 1988, p. 352.

Hume pretende, portanto, apenas explicar como se dá a sujeição, e “não visa uma discussão do poder e seus fundamentos nos termos de uma legitimidade abstrata (...)”²²⁶. Por isso, sua tarefa é a de explicar como chegamos a ter tais opiniões, e, ao fazê-lo, refuta as teorias entusiastas do contrato, o que, através da presente dissertação, espero ter conseguido mostrar.

²²⁶ MONTEIRO, João Paulo. *Op. cit.*, p. 117.

5. CONCLUSÃO.

Na introdução ao *Tratado*, Hume anuncia que sua pretensão é a de construir uma ciência do homem, necessária à constituição de qualquer forma de conhecimento, inclusive à moral e à política. Essa ciência do homem diz respeito ao conhecimento do funcionamento da mente humana. Nas palavras de David Fate Norton, “Somente quando conhecemos e entendemos os poderes e operações da mente humana nós saberemos o que podemos razoavelmente esperar entender sobre outros assuntos.”²²⁷ Assim, Hume pretende explicar os diversos fenômenos da vida humana, em toda a sua complexidade, através de princípios gerais que nos são comuns.

Ao explicar a vida social e a existência do governo, utiliza-se dessa mesma ciência do homem e, dessa forma, diverge do “sistema da moda” em seu tempo, ou seja, diverge de contratualistas como Hobbes e Locke.

Nosso objetivo era expor essa divergência, explorando e discutindo-a. Vimos ainda, rapidamente, que Hume também procurou, com menor vigor, contrariar as teorias políticas a que chamou de supersticiosas, de origem aristotélica, não aceitando uma teleologia da natureza, o inatismo da sociabilidade humana e, por fim, uma hierarquia natural a ser obedecida.

²²⁷ Editor's Introduction. *In*: THN, p. 14.

Quanto à refutação do contratualismo, expusemos tal refutação utilizando uma dupla linha de argumentação. Na primeira delas, sugerimos que a reformulação de negligências constantes do *Tratado* pode ajudar-nos em tal empreitada. Nesse obra juvenil, Hume diz que há duas obrigações de justiça. Uma natural, outra moral. A primeira diz respeito ao nosso egoísmo e à benevolência parcial, que temos arraigada intensamente em nós, mas que, em sociedade mais complexas, em que os atos e seus efeitos já não são tão transparentes, impedem o convívio social pacífico. A obrigação moral depende de um mecanismo que faça com que tenhamos consciência de que devemos agir em acordo a certas regras. Nesse mecanismo tem grande importância a simpatia, como instrumento de comunicação de estados mentais. O problema, porém, é que essa comunicação é falha, pois só temos acesso aos sinais da ação do outro, e não ao motivo. O outro, por sua vez, age movido pelo interesse (próprio e pelos que lhe são próximos) iluminado pelo entendimento. Assim, do ponto de vista do agente, a justiça é interessada. Do ponto de vista do observador que aprova o ato, é uma pretensa virtude, porque, através da simpatia, identifica um virtual sentimento de preocupação com os demais em um terceiro. Ora, se a teoria dos sentimentos morais aliada, à teoria das virtudes, tem essas conseqüências, a justiça seria uma meia-virtude.

A maior parte dos comentaristas de Hume entende ser essa a explicação adequada da construção do artifício humeano da justiça e, assim,

continuam manobrando entre as dificuldades mencionadas. Porém, acredito ter sido possível propor uma outra maneira de interpretar o mesmo tema, com base na segunda *Investigação*. Nessa obra posterior, Hume dá maior ênfase ao sentimento de humanidade e ao papel do entendimento, que torna aquele sentimento mais atuante. Assim, a justiça, que continua a ser artificial, passa a ser uma virtude inteira, porque não apenas interessada.

Se essa interpretação é possível, Hume tem mais um argumento para refutar o contratualismo, pois ao cálculo interessado de Hobbes e Locke, fruto do arbítrio, opõe um artifício derivado da prática social e dotado também de sentimentos desinteressados.

A segunda linha de argumentação é a refutação oficial de Hume, baseada no ataque à historicidade inexistente do estado de natureza e do contrato e, ainda, em um refutação “mais filosófica”, referente à ininteligibilidade das promessas, de sua incapacidade de gerar obrigação e, por fim, da diferença entre dever de obediência ao governo e dever decorrente de promessa.

Assim, a ciência do homem construída por Hume implica a impossibilidade de explicação da vida social e do poder político através de um contrato. A ciência dos contratualistas tem regras próprias e diferentes das de Hume. Para Hobbes, o fato hipotético de que todos os homens, em todo o mundo, construam suas casas fundando-as sobre a areia não implica que assim deve ser feito. “O talento de fazer e preservar *common-wealths* consiste em certas regras, tal

como a aritmética e a geografia, e não (como o jogo de tênis) apenas na prática.”²²⁸ E essas regras erigem o consentimento, representado pelo contrato, como o fundamento da sociedade e do governo.

O contratualismo é, então, uma teoria estritamente racional e como tal possui grande coerência interna, às vezes sem a pretensão de historicidade ou de explicação da realidade psicológica dos indivíduos. O estado é um ente de razão por excelência, onde o homem realiza sua natureza de ser racional.

Hume, por sua vez, procura explicar mais profundamente a trama que compõe a natureza humana e, ao fazê-lo, consegue explicar os assuntos políticos sem recorrer ao entusiasmo, à presunção e à exaltação dos contratualistas. Goyard-Fabre, ao tratar da crítica de Hume ao contrato social, afirma que é um erro axiomático dos contratualistas valerem-se do abstracionismo dogmático, que não passa de idéia abstrata e que acaba por negligenciar a realidade psicológica dos indivíduos²²⁹. Um comentarista de Locke assim se refere aos defeitos acima apontados:

“Já foram mencionadas algumas falhas na obra de Locke, e seria fácil apontar outras. Fundamentalmente, seu defeito mais sério, que ele compartilha com toda a escola individualista a que pertence, é a artificialidade de sua teoria. Ele tem poucos conhecimentos de psicologia política, enfatiza muito a escolha racional pelos indivíduos, e parece não ter consciência da solidariedade, ou da

²²⁸ *Leviatã*, XX, § 19, p. 139.

²²⁹ GOYARD-FABRE, Simone. Hume et la critique du contrat social, esquisse d'une théorie de l'institution. In: *Revue de métaphysique e de morale*. Paris: CNRS et CNL, n° 3, 1988, p. 339.

força de laços como raça ou nacionalidade. Ele concebeu o corpo político como uma união artificial de indivíduos para propósitos limitados...”²³⁰

A teoria humeana de explicação da vida social e do governo faz parte, juntamente com as teses contratualistas, do que se convencionou chamar de Iluminismo ou Ilustração, que, como se vê, “não se trata de um movimento homogêneo; não sendo possível encontrar nele um sistema de idéias ou uma escola; dir-se-ia que é, acima de tudo, uma mentalidade, uma atitude cultural e espiritual, que não é somente dos filósofos, mas de grande parte da sociedade da época...”²³¹ Por isso é que vários pensadores, com idéias muito diferentes, podem ser chamados de Ilustrados. O Iluminismo consiste basicamente no uso da razão como guia da vida em seus mais variados aspectos e sobretudo no combate à arbitrariedade. A ciência é para os iluministas o núcleo ao redor do qual gravita o pensamento, sendo, portanto, o que dá segurança à razão. Na época, a ciência experimental fundamentou a crença no progresso, motivo pelo qual se acreditava também ser possível que o pensamento político fosse guiado pela razão.

A teoria de Hume, portanto, embora também possa ser considerada ilustrada, serve para mitigar o “excesso de racionalismo” das teorias contratualistas, proporcionando uma nova abordagem do tema, próxima a uma ciência do homem, que explica detalhadamente o funcionamento de nossa mente, e, também, mais fiel à história.

²³⁰ J. W. Gough. Introdução do Editor. In: *Dois Trat. ...*, p. 40.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

6.1. Obras de Hume.

a) em inglês:

A Treatise of Human Nature. Ed. Norton and Norton. Oxford: Oxford University Press, 2002.

A Treatise of Human Nature. L.A. Selby-Bigge, 2nd edition, P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press (Oxford University Press), 1978.

An Enquiry concerning the Principles of Morals. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998.

An Enquiry concerning Human Understanding. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

b) traduções.

Tratado da Natureza Humana. Trad. de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Calouste

²³¹ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. “Iluminismo”. *Dicionário de Política*.

Gulbenkian, 2001.

Investigação sobre os Princípios da Moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, 1995.

Investigação sobre o Entendimento Humano. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Ensaios Morais, Políticos e Literários. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro, Sara Albiéri e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002.

Diálogos sobre a Religião Natural. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

6.2. Obras sobre Hume.

ARAÚJO, Cícero Romão R. Hume on virtues and rights. *In: Manuscrito*, vol. XIX, nº 2. Campinas: UNICAMP, out. 1996, pp. 145/164.

BAILEI, James. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Morality*. London: Routledge, 2000.

FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

GOYARD-FABRE, Simone. Hume et la critique du contrat social, esquisse d'une théorie de l'institution. *In: Revue de métaphysique e de morale*. Paris: CNRS et CNL, n° 3, 1988.

HAAKONSEN, Knud. The structure of Hume's political theory. *In: The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D.F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KEMP, J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*. New York: St. Martin's Press, 1970.

MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1995.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.

_____. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

_____. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.

MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.

PENELHUM, Terence. *Hume*. New York: St. Martin's Press, 1975.

STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1995.

6.3. Outras obras:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer - O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Política*. 3ª edição, tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 4ª edição. Brasília: UNB, 1992.

HERB, Karlfriedrich. O futuro da República – Sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant. *In: Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 33. São Paulo: Discurso, 2003, pp. 75-87.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Ed. J. C. A. Gaskin. New York: Oxford, 1996.

_____. *Do Cidadão*. 2ª edição, tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

PAVÃO, Aguinaldo. A Fundamentação do Poder Político em Hobbes. *In: Crítica – Revista de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina*, v. 2, n. 7. Londrina: UEL, abr./jun. 1997, pp. 251-292.

PLATÃO. Críton. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Felipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi, 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.