Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e [illegible] Humanas
Departamento de Filosofia

A TEORIA HUMEANA DAS VIRTUDES

E O CONTEXTO JUSNATURALISTA

Cícero Romão Resende Araujo

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação do prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

- São Paulo, setembro de 1994 -

AUTORIZADO o fornecimento de cópias da tese a interessados.

Para dona Dina, seu Meton e Thereza

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer, em primeiro lugar, ao CNPq, cujo apoio financeiro, aqui no Brasil como em Montreal (onde permaneci dois anos), foi decisivo para a redação desta tese.

Agradeço também ao prof. João Paulo G. Monteiro, pela orientação e estímulo.

Ao prof. David Fate Norton e sua mulher, Mary, pela orientação e pela carinhosa acolhida em Montreal.

Ao prof. Rolf Kuntz e ao prof. Renato Janine Ribeiro, pelas críticas e sugestões.

A Andrei Koerner, pela revisão e observações precisas.

A Thereza, minha mulher, pelo apoio em todas as horas.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....1

I. *A herança grociana*.....7

II. *Hobbes: A lei natural e as virtudes da paz*.....37

III. *Hutcheson: O jusnaturalismo e o* ***moral sense***.....79

IV. *Hume (1): A teoria das virtudes*.....125

V. *Hume(2): A teoria da justiça e da propriedade*.....173

VI. *Hume (3): Direito, lei natural e virtude*.....236

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....327

BIBLIOGRAFIA.....331

ABREVIATURAS USADAS NESTE TRABALHO

T Hume, D., **A Treatise of Human Nature.** Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. (Seguido pelo número da página),

EPM Hume, D., **An Enquiry concerning the Principles of Morals.** Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. (Seguido pelo número da página).

EHU Hume, D., **An Enquiry concerning Human Understanding.** Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. (Seguido pelo número da página).

ES Hume, D., **Essays, Moral, Political and Literary.** Indianapolis: Liberty Fund, 1987. (Seguido pelo número da página).

HL Hume, D., **The Letters of David Hume.** 2 v. Ed. J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932. (Seguido pelos números do volume e da página).

DIBP Grotius, H., **De iure belli ac pacis Libri Tres [Le Droit de la Guerre et de la Paix].** Tr. e notas de J. Barbeyrac. Repr. da ed. 1724. Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1984. (Seguido pelos números do livro, do capítulo, seção e subseção).

P Grotius, H., **De iure belli et pacis Prolegomena [Prolegomena to the Law of War and Peace].** Tr. Francis W. Kelsey. New York: The Liberal Arts Press, 1959. (Seguido pelo número da seção).

DIP Grotius, H., **De indis** ou **De iure praedae commentarius [Commentary on the Law of Prize and Booty].** Tr. G. L. Williams and W. H. Zeydel. Oxford: Clarendon Press, 1950. (Seguido pelos números do capítulo e da página).

DING Pufendorf, S., **De iure naturae et gentium Libri Octo [Le Droit de la Nature et des Gens].** Tr. e notas de J. Barbeyrac. Repr. da ed. 1738. Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987. (Seguido pelos números do livro, do capítulo e da seção).

DC Hobbes, T., **De cive [The Citizen, or Philosophical Rudiments concerning Government and Society].** Tr. atribuída ao próprio autor. Ed. B. Gert. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1991. (Seguido pelos números do capítulo e da seção).

DH Hobbes, T., **De homine [Man].** Tr. C. T. Wood, T. S. K. Scott-Craig e B. Gert. Ed. B. Gert. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1991. (Seguido pelos números do capítulo e da seção).

L Hobbes, T., **Leviathan**. Ed. C. B. Macpherson. London: Penguin, 1985. (Seguido pelos números do capítulo e da página).

IBV Hutcheson, F., **An Inquiry into the Originals of Our Ideas of Beauty and Virtue**. Repr. of the 1725 ed. Hildesheim: Georg Olms, 1971. (Seguido pelos números do tratado, da seção e do artigo).

SMP Hutcheson, F., **A System of Moral Philosophy**. Repr. of the 1755 ed. Hildesheim: Georg Olms, 1971. (Seguido pelos números do livro, do capítulo e da seção).

TT Locke, J., **Two Treatises of Government**. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. (Seguido pelos números do tratado e da seção).

OBS.: Salvo indicação em contrário, as traduções de textos neste trabalho são de minha responsabilidade.

INTRODUÇÃO

Trabalhos recentes sobre Hume têm se guiado por duas linhas centrais de interpretação de seu pensamento moral e político. Por um lado, afirma-se que sua teoria moral pode ser descrita como uma forma mitigada de "realismo". Por outro, que sua teoria da justiça pode ser compreendida à luz do aparato conceitual da tradição jusnaturalista moderna[1]. Estas interpretações têm explorado com sucesso o contexto intelectual - especialmente o contexto do século XVIII escocês - da obra do filósofo, revelando-nos valiosas informações tanto a respeito da comum preocupação dos *literati* escoceses com o problema da fundamentação da moral em "virtudes", quanto da forte influência da escola jurídica de Grócio e Pufendorf em seus escritos.

Alguns comentadores têm disputado, porém, a respeito da compatibilidade entre a linguagem das virtudes, que apresenta certas peculiaridades, e a linguagem dos direitos e obrigações (a linguagem jurídica), de que se vale uma boa parte dos filósofos e moralistas dos séculos XVII e XVIII[2].

O presente trabalho explora como Hume procura conciliar, de um lado, as noções de "virtude" e "obrigação moral" presentes em sua teoria moral mais geral e, de outro, as de "propriedade", "direito" (e seu correspondente "dever") e "lei natural" de sua teoria da justiça. O estudo deste problema exigirá um duplo esforço de contextualização. Em primeiro lugar, será necessário fazer uma reflexão preliminar sobre o aparato conceitual da chamada escola jusnaturalista "moderna", tal como desenvolvido a partir de Hugo Grócio, considerado o "pai" da escola e

---

1 Para a primeira linha de interpretação ver D. Norton (1982); para a segunda, D. Forbes (1975) e S. Buckle (1991).

2 No caso dos escoceses, este problema foi identificado no pensamento moral e político de Hutcheson (cf. Moore e Silverstone, 1990; e Haakonssen, 1990).

uma das figuras mais influentes do pensamento jurídico europeu nos séculos XVII e XVIII. Não é minha intenção fazer uma síntese do jusnaturalismo como um todo, dado que a escola é extremamente diversa, envolvendo várias e não raro divergentes teorias. Minha intenção é apenas apontar alguns conceitos centrais - os quais são por mim referidos como "a herança grociana" -, e então procurar mostrar no decorrer do trabalho como são polidos, modificados e criticados por outros autores.

Em segundo lugar, vou mostrar como dois autores - Thomas Hobbes e Francis Hutcheson -, cujas teorias são tidas como representando os antípodas do pensamento moral britânico no período histórico que vamos percorrer, apresentam suas reflexões sobre os fundamentos da lei natural usando para isto uma teoria das virtudes. A despeito de suas profundas diferenças, será explorado o curioso fato de ambos conceberem uma compatibilidade entre esta e a linguagem jurídica, inscrevendo-as numa única teoria moral.

A obra de Hutcheson vai nos interessar particularmente, por nos dar informações preciosas sobre o contexto escocês do debate sobre a racionalidade da moral e os fundamentos da propriedade, do direito e da lei natural, e sobre os laços deste debate com autores como Samuel Pufendorf, Robert Filmer e John Locke. O contexto escocês também será importante por causa da predominante influência que o pensamento jusnaturalista ganhou nas universidades daquele país, como bem nos lembra J. G. A. Pocock:

> Os escoceses estudaram em universidades holandesas, o que os ingleses raramente faziam, e na era de Pufendorf e Barbeyrac eles encontraram a lei natural... como o principal modo de organizar grandes tradições de filosofia moral, social e política. Mesmo aqueles, como David Hume, que não tinham vocação para o direito, estudaram a natureza humana e as letras [polite letters] num clima permeado por aquilo que uma vez foi conhecido como "a teoria da lei natural modernizada". (Pocock, 1983, p.246)

Pocock está preocupado em destacar aqui que, diferentemente do inglês, o pensamento escocês do século XVIII está mais aberto à influência simultânea de duas tradições que, de resto, são vistas por ele como conflitantes - a tradição "republicana" ou "cívico-humanista", e a "teoria da lei natural modernizada". O próprio autor reconhece, porém, que o conceito de **virtude** no qual se ancora a primeira tradição é unilateralmente identificado com a virtude **política** - aquela da qual cidadãos de uma república teriam de estar imbuídos, a fim de poderem participar ativamente nos negócios do Estado. Acontece que, como será mostrado neste trabalho, Hume, tanto quanto Hobbes (um inglês, por sinal) e Hutcheson, usam o termo num sentido muito mais amplo, de modo que não se trata propriamente de saber como as duas tradições acima confluem em seus escritos, mas como, repito, certos elementos teóricos ligados a um conceito **geral** de virtude se coadunam com termos peculiares da linguagem jurídica.

As figuras de Hobbes e Hutcheson, ademais, estão associadas a Hume de uma maneira bem particular. Desde sua estréia literária (**A Treatise of Human Nature**, 1739-40), a filiação de seu pensamento em moral tem sido atribuída a um ou a outro, dependendo do tema tratado. E. Mossner, por exemplo, nos conta que, numa resenha do **Treatise** publicada em 1741 na revista **Bibliothèque raisonée des ouvrages des savans de l'Europe** (com base em Amsterdam), Hume é visto como "puro Hutcheson em relação ao sentimento [moral]", enquanto é considerado "puro Hobbes no que concerne à origem da justiça e dos direitos de propriedade" (1947, p.39). Contemporaneamente, a mesma tendência aparece entre os *scholars* humeanos que, seguindo a divisão que o próprio Hume propõe entre a "virtude da justiça" e as demais virtudes (ditas "naturais"), procuram mostrar a

influência de um ou de outro autor nestes campos[3]. Mais recentemente ainda, D. Norton tem argumentado que a teoria moral humeana como um todo traz a marca de Hutcheson na medida que ambos compartilham a concepção de que as distinções morais são "baseadas em existências reais que são independentes da mente do observador (uma posição metafísica)"; e que "estas distinções podem ser conhecidas (uma posição epistemológica)" (Norton, 1982, p.120). O mesmo comentador admite, contudo, que Hume aceita alguns "*insights* de Hobbes e Mandeville que, quando incorporados em seu sistema moral, afastam-no do de Hutcheson" (p.148).

Que o pensamento de Hume recebe a influência de ambos os autores não será disputado aqui[4]. O que me parece interessante notar nestas diferentes leituras é a idéia subjacente de que, no fundo, a teoria moral humeana compreende dois distintos subsistemas, como se independentes um do outro. Como cada qual é dito receber influências de autores incompatíveis entre si, é como se sua concepção moral estivesse impregnada de alguma inconsistência. Hume, porém, as concebe como uma só teoria, convicto como estava de que a virtude da justiça está ligada às

---

3 "Havia uma conexão geral entre o utilitarismo de Hume e a ética hobbesiana, especialmente quando Hume argumentava que certas virtudes, particularmente a justiça, eram **artificiais**, e tinha a utilidade pública por seu **único** objeto.... Em particular, a teoria da 'justiça' (a qual tinha a ver principalmente com a propriedade) era intencionalmente hobbesiana." (J. Laird, 1934, pp.286-7)

"A tese pela qual vou argumentar é que foi sob a influência direta de Francis Hutcheson que ele [Hume] foi levado a reconhecer que os julgamentos de aprovação e desaprovação moral, e de fato julgamentos de **valor** de qualquer tipo, são baseados não num *insight* racional ou evidência, mas apenas no sentimento" (K. Smith, 1941, pp.12-3).

4 Hume reconhece explicitamente que Hutcheson, entre outros, inspira seu pensamento (cf. T xvii). As referências a Hobbes, contudo, são sempre críticas. Repare-se, por exemplo, a ácida referência feita na **History of England**: "a política de Hobbes é adequada apenas à promoção da tirania, e sua ética a encorajar a licenciosidade. Embora um inimigo da religião, ele não compartilha nada do espírito do ceticismo; mas é tão positivo e dogmático como se a razão humana, e sua razão em particular, pudesse ter uma convicção completa nestas matérias." (VI, p.153) Esta observação, porém, não parece fazer justiça à influência no mínimo metodológica que o pensamento hobbesiano exerceu sobre o autor.

outras virtudes pelos mesmos princípios. Com efeito, ele pensava poder conciliar em algum nível a justiça, os sentimentos morais e as virtudes "naturais". Independentemente de sua consistência, minha tarefa principal será expor como Hume realizou esta empreitada, e como, através deste esforço, sua teoria acaba de fato se distanciando das outras duas em pontos fundamentais.

Ainda que não constituindo a maior preocupação deste trabalho, o tema do ceticismo em "moral subjects" será contemplado no seguinte sentido. Tanto no contexto do jusnaturalismo quanto no escocês, vários autores se apresentam com o interesse comum de refutar posições que atribuem a filósofos céticos. Esta intenção é explícita em Grócio, e se apresentará a toda a Europa não só através de seus textos, mas no de seus seguidores. A refutação do ceticismo, por exemplo, será o tema introdutório do longo prefácio que o jurista Jean Barbeyrac acrescentará à sua tradução para o francês do *De iure naturae et gentium*, um texto que será lido amplamente, no continente quanto nas ilhas britânicas. A mesma intenção manifestada por Hutcheson e outros autores escoceses. Em todos eles, o cético aparece como uma figura que ridiculariza a existência de uma "lei natural" – de regras de justiça comuns a todos os homens –, assim como os esforços filosóficos de fundar em princípios universais as variadas, e não raro contrárias. Apesar de Hume declarar-se um escritor de inspiração cética, este trabalho vai mostrar que, pelo menos em relação a estes dois pontos, o filósofo distancia-se, não só do ceticismo que é caricaturado pelos escritores acima, mas do pensamento cético historicamente reconhecido como tal.

No que diz respeito aos textos de Hume, a referência básica deste trabalho será o **Treatise of Human Nature** (ou **Treatise**), complementada

pelo **Enquiry concerning the Principles of Morals** (ou segundo **Enquiry**). Os dois textos serão vistos como expressando pontos de vista basicamente coincidentes, embora algumas diferenças sejam assinaladas. Outros textos, como os **Essays, Moral, Political and Literary**, a correspondência do autor com Hutcheson e o **Enquiry concerning Human Understanding** também serão usados para enriquecer a análise dos dois primeiros. O leitor, contudo, terá que percorrer os capítulos dedicados a Grócio, Hobbes e Hutcheson, antes de chegar à análise do pensamento do próprio Hume. Estes capítulos iniciais não pretendem fornecer uma análise exaustiva dos autores tratados, mas apenas introduzir certos temas, conceitos e visões que serão retomados e explorados nos capítulos subsequentes. Mas penso que esta tarefa de colecionar material de outros autores para a leitura de Hume é quase tão importante quanto a de análise de seu texto.

É ocioso, todavia, ficar discutindo abstratamente as possíveis virtudes e fraquezas deste método, pois umas e outras estão consubstanciadas no trabalho. A ele então.

CAPÍTULO I

A HERANÇA GROCIANA

1. A noção de que Hugo Grócio é o "pai" da tradição jusnaturalista moderna se formou desde muito cedo, e ganhou especial impulso a partir dos escritos de Pufendorf e as conseqüentes traduções comentadas de ambos pelo jurista francês Jean Barbeyrac[1]. Hoje, porém, o assunto é controverso, e há quem diga que Grócio bebeu de fontes medievais muito mais do que se supunha, a ponto de se colocar em questão a própria natureza da ruptura que sua obra teria estabelecido em relação a tradições passadas[2]. Mas os detalhes históricos dessa discussão não me interessam aqui. Nem é minha intenção dar uma nova contribuição à leitura do jurista. Pretendo apenas apresentar, sinteticamente, o aparato conceitual por ele desenvolvido, e reter a idéia de que as respostas e os problemas que tal aparato oferece serão pontos de referência obrigatórios de futuras gerações de teóricos da lei natural (cf. K. Haakonssen, 1985, pp.239-65).

2. Do sistema grociano, as noções básicas que gostaria de destacar em primeiro lugar são as de "direito natural" e "lei natural".

Em seu **De iure belli ac pacis** (1625), Grócio apresenta uma teoria geral sobre a lei natural através de uma digressão um tanto quanto sinuosa sobre o que é "direito" (*ius*), esforçando-se por conciliar os

---

1 Ver a introdução histórica que Barbeyrac acrescentou à sua tradução do **De Iure naturae et gentium**, onde ele escreve: "Com efeito, quem foi que introduziu o estudo metódico da Lei Natural no último século, e foi o primeiro a tentar nos dar um Sistema daquela ciência, tão vasto e tão necessário? Não foi nenhum homem da Igreja ou teólogo de profissão; e sim o ilustre Grócio" (J. Barbeyrac, 1732, p.LXVIII).

2 Ver, por exemplo, os livros de C. S. Edwards, 1981; e J. St. Leger, 1962.

sentidos usuais do termo com o sentido técnico que pretende lhe atribuir[3]. Há três maneiras diferentes, diz ele, de definir "direito". Primeiro, uma definição aparentemente trivial, e abstrata, que simplesmente identifica direito com "aquilo que é justo" - o *ius* "objetivamente" considerado, de acordo com a terminologia adotada por certos juristas contemporâneos[4]. Grócio prefere apresentar essa definição "negativamente", dizendo que, como uma primeira aproximação, *ius* nada mais é que "aquilo que é feito sem causar injúria" a outros (DIBP I.1.iii.1). Como o sentido de injúria é deixado em aberto aqui, o autor parte para uma segunda definição, na qual *ius* vai se referir concretamente a "pessoas". Neste caso, direito - o *ius* "subjetivamente" considerado - é uma qualidade moral que autoriza uma determinada pessoa a **possuir** ou **fazer** "certas coisas" (I.1.iv.1).

Como uma qualidade moral, o direito pode ser considerado, ou uma "faculdade", ou uma "aptidão". Enquanto "faculdade" (*facultas moralis*), o direito é qualificado como **perfeito**; enquanto "aptidão" (*aptitudo*), o direito é dito **imperfeito**. Tal distinção é central para Grócio, pois é enquanto **direito perfeito** que *ius* será definido em seu sentido "rigoroso e próprio" (I.1.v.1). Mas o que diferencia "faculdade" e "aptidão"?

Segundo Grócio, a distinção é comparável àquela que na terminologia escolástica se faz entre o "ato" e a "mera potência". Como faculdade, o direito denota aquilo que um indivíduo pode **ativamente** exigir aos outros que seja respeitado. Ativamente, isto é, constranger se necessário. Mas respeitar o quê? Grócio vai expressar esse "o quê" através da retocagem de uma fórmula tradicional: pode-se exigir algo - uma ação ou objeto - dos outros (ativamente) se este é "próprio de cada um". Frequentemente Grócio se refere ao "próprio de cada um" como *suum*, o que lhe permite

---

3 O leitor será agora introduzido a uma relativamente complexa - e talvez um pouco enfadonha - rede de definições e distinções. Como se trata de uma síntese, não pretendo examiná-las exaustivamente, mas espero que a importância dos pontos abordados fique evidente mais à frente.

4 Cf. M. Villey, 1962, pp.109-66, e 1964, pp.99-110; L. Hart, 1955, p.182n.10.

vincular seu *ius* perfeito com o famoso ditado de Ulpiano[5]. Aquilo que o indivíduo tem como **próprio** pode ser classificado como: um "poder"; ou uma "propriedade" (I.1.v.1). Por sua vez, "poder" é, ou o poder sobre si mesmo e seus atos (*libertas*), ou sobre outros (*imperium* ou *autoritas*: o poder paternal, poder do senhor sobre seus escravos, do soberano sobre seus súditos). "Propriedade" (*dominium*) é o direito sobre bens materiais, o qual discutirei em detalhe mais à frente. Quando o que é de outro é extorquido ou invadido, esse direito aparece também na forma de uma "faculdade de exigir o devido" (*creditum*), isto é, de exigir a reversão da injúria ou algum tipo de reparação. Em outras palavras, o termo **direito perfeito** indica a capacidade moral do indivíduo de exercer um controle parcial ou absoluto sobre atos, pessoas, ou bens materiais. E, como tal, essa capacidade tem por correlato a **obrigação** moral de todos os demais indivíduos, ou de **não impedir** seu exercício, ou de garantir o que é "devido" ao detentor do direito (I.1.v.2-4).

Por outro lado, como aptidão, o direito indica apenas aquilo que é "conveniente", "digno", "honroso" ou "meritório" que o indivíduo **receba** (I.1.vii). Grócio não trabalha muito essa questão, mas é evidente - como o próprio termo **imperfeito** dá a entender - que ele quer evitar atribuir a esse tipo de direito o caráter compulsório que ele dá ao outro. Grócio está tratando das delicadas questões relativas "à guerra e à paz" e, portanto, é levado a abordar o direito natural de forma a encontrar uma demarcação a mais exata possível entre aquilo que intitula "seres inteligentes" (morais) ao uso legítimo da força, e o que não intitula. Essa preocupação vai emergir mais claramente na sua terceira definição de *ius*.

Desta vez, *ius* é identificado com "lei", isto é, com "uma regra de

---

5 A fórmula "Justiça é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o que é seu" ("Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi") é atribuída a Ulpiano e pode ser encontrada na **Digesta** (I.1.10). Segundo Tuck (1979, pp.13-4), é bem provável que Ulpiano tenha usado esta fórmula apenas para expressar a trivial idéia de que um juiz deve sempre procurar o justo resultado de uma disputa.

ação moral obrigando àquilo que é bom e louvável". Grócio insiste em dizer "obrigando", pois a seu ver "lei" é um conceito radicalmente distinto de "preceito" ou "conselho", os últimos denotando **permissibilidade**, a possibilidade de se fazer ou não, ainda que fosse o caso de ser "prudente" ou "razoável" seguir o conselho dado (I.1.ix.1). Porém, a própria lei pode ser entendida num sentido amplo, pois o "bom e louvável" a que a regra obriga pode significar muito mais do que é "justo" no sentido próprio e rigoroso. E aqui é reintroduzida a distinção entre direito **perfeito** e **imperfeito**: nessa terceira definição de direito (isto é, enquanto "lei"), pode-se tanto falar em "lei" em sentido estrito - como uma regra que obriga àquilo que é **justo em sentido rigoroso e próprio** (em resumo, "respeitar aquilo que é dos outros"); quanto falar em "lei" como uma regra que obriga ao exercício das outras virtudes morais que não a justiça propriamente dita ("liberalidade", "compaixão" ou "caridade", "sábia conduta do governo"); isto é, lei em sentido amplo. A "lei" em sentido estrito obriga, portanto, ao respeito do direito **perfeito** dos indivíduos; em sentido amplo, ao direito **imperfeito** (I.1.viii.2).

Outra vez, no que diz respeito à lei em sentido estrito, Grócio apresenta uma nova subdivisão: a lei pode ser **natural** ou **voluntária**. A primeira é definida como a "regra e ditado da reta razão [*dictamen rectae rationis*], mostrando a adequação ou deformidade moral de um ato qualquer, de acordo com sua adequação ou não a uma natureza racional" (I.1.x.1). Ela é dita "natural" porque, expressando a regra de ação própria de seres dotados de inteligência e linguagem, corresponde à parte "nobre" da natureza humana. Em seus **Prolegomena** ao **De iure belli**, o autor chega a dizer que um ser inteligente é capaz de perceber o que constitui a lei natural de forma tão evidente quanto as coisas que percebemos pelos sentidos externos, quando em funcionamento normal, ou tão evidente quanto uma operação matemática (P 39; DING I.1.x.5). Disso Grócio conclui que, sendo Deus a mais perfeita natureza racional, nem

ele próprio poderia agir em dissonância com essa lei; pois "o próprio Deus não pode fazer com que dois mais dois não sejam quatro; e nem pode ele, portanto, fazer com que o que é intrinsecamente mau não seja mau". Isso, aliás, é uma impossibilidade, pois contraditório com a natureza perfeitamente racional da Divindade: a lei natural é tão eterna e imutável quanto a essência mesma de Deus (DIBP I.1.x.5; e P 11). Mas Grócio tem o cuidado de afirmar que isso não significa que, em relação aos seres humanos, Deus não "comande" ou "ordene" essa lei. Deus é o criador da natureza humana e, portanto, é por vontade dele que a humanidade é capaz de percebê-la e obedecê-la (P 12).

A lei natural, porém, não determina senão um conjunto mínimo e essencial de ações: por exemplo, é incontestável que "vida e membros, e liberdade" são e serão sempre "propriamente de cada um", e portanto o seu respeito necessariamente faz parte da lei natural (II.1.v.5; II.20.xliii.1)[6]. Mas há uma série de ações cuja adequação ou não a uma natureza racional não é evidente; ou, mesmo que evidente, não se coloca como absolutamente necessária; e, portanto, do ponto de vista da lei natural, é considerada "permissível". é aqui que a **lei voluntária** tem sua razão de ser: tanto a vontade livre de Deus quanto a dos homens pode ter seu sentido melhor definido dentro do campo de permissibilidade deixado pela lei natural. Deus tem esse direito pelo simples fato de ser nosso criador (P 11) - num certo sentido nós "pertencemos" a ele; e a lei assim oriunda de sua vontade é chamada **divina**. Já os seres humanos, por comum consentimento, podem regular suas próprias ações através das promessas e pactos que fazem uns aos outros. Pois, embora nenhum ser humano "pertença" naturalmente a outro (a não ser num sentido provisório, no que diz respeito a pais e filhos), a liberdade e as ações futuras de cada um podem ser legitimamente limitadas, ou transferidas

---

6 Ocasionalmente, Grócio também considera a "honra" como pertencendo propriamente a cada um. Daí o direito (perfeito) que todos possuem de conservar seu "bom nome" (cf. DIBP II.1.vii; DIP VII, p.67).

(tal como os bens materiais podem ser transferidos de uma pessoa para outra - cf. II.11.i.6), pelo próprio possuidor de tais direitos. A lei que daí emerge é chamada **humana**. Ao jurista parece evidente que é inadequado à sua natureza racional que um agente (Deus incluso) atue no sentido contrário àquilo que ele próprio prometeu ou consentiu: "a necessidade de cumprir as Promessas provém das Regras de uma Justiça imutável, comum a Deus e a todos os Seres Inteligentes" (II.11.iv.2; cf. P 8).

Embora todas as regras voluntárias que resultam dessas duas últimas leis (divina e humana) não pertençam estritamente ao campo da lei natural, Grócio insiste que a legitimidade delas é derivada da lei natural (I.1.x.3)[7] já que, como disse, o caráter obrigatório das promessas é, para o jurista, auto-evidente. Este ponto, como ficará mais claro abaixo, é de central importância para compreender sua teoria da propriedade, particularmente o fato de ele nos apresentar uma teoria em que a forma da propriedade sobre bens materiais é mutável de acordo com as diferentes circunstâncias históricas atravessadas pela humanidade. E permite a Grócio afirmar que o caráter eterno e imutável da lei **natural** é compatível com a mutabilidade da lei **humana** sobre a propriedade (I.1.x.4).

Finalmente, a própria lei **humana** é dividida em três grandes grupos: a lei civil, a lei "menos extensa" que a civil e a "mais extensa" que a civil. A primeira deriva sua legitimidade do **poder** civil que, por sua vez, representa uma associação de indivíduos que voluntariamente "se juntam para desfrutar em paz de seus direitos, e para sua comum utilidade". Já a lei menos extensa que a civil é simplesmente constituída pelas "ordens que o pai dá a seus filhos", ou o "senhor a

---

7 "É uma regra da lei natural que os pactos obriguem (pois foi necessário que entre os homens houvesse algum método de obrigá-los uns aos outros, e nenhum outro método natural pode ser imaginado), a partir da qual os corpos da lei municipal [as leis particulares de cada Estado] foram erigidos" (P 15).

seus escravos". A lei mais extensa que a civil é a **lei das Nações**, que deriva sua autoridade da "vontade de todas, ou pelo menos de muitas, nações", por expressar os interesses comuns, não de um país ou outro em particular, mas da "grande sociedade dos estados" (I.1.xiv.2-4; P 17)[8].

Em princípio, como disse linhas acima, há uma clara demarcação entre a lei natural e a lei positiva, com base no critério de que a primeira, sendo expressão pura da natureza racional dos seres humanos, é "imutável" tanto quanto o é a diferença entre o verdadeiro e o falso; e a segunda, dependendo da vontade arbitrária dos interessados, é "mutável" no tempo e diferente em diferentes lugares (P 30). Contudo, tal é o peso dado à parte da lei das Nações extraída do consenso universal, que Grócio tende a considerá-la uma lei natural de segunda ordem[9], isto é, uma lei natural inferida, não a partir da "natureza mesma da coisa" (que ele diz ser um método "mais sutil e abstrato"), mas daquilo que é seriamente aceite por todas as nações, ou pelo menos pelas "mais civilizadas" (I.1.xii.1). Esse segundo método de inferência, chamado "a posteriori" (em oposição ao método "a priori") será aquele de que Grócio lançará mão com maior frequência em seu texto já que, embora não providencie a máxima certeza, é "muito provável", e é capaz de dar maior concreção ao enunciado mais geral, porém abstrato e vago, da lei natural deduzida *a priori*. Mas a principal razão apresentada pelo jurista para usar o método *a posteriori* é que, dado que "um efeito

---

8 Chamo a atenção para o fato de que, em Grócio, tanto a lei civil quanto a lei das Nações podem ser "escritas" ou "não-escritas". Isto é, a sua autoridade não provém apenas da vontade positiva e claramente expressa dos soberanos, mas também de uma "prática perpétua" delas. E, embora a "obra do tempo e do uso" não retire o caráter positivo (voluntário) destas leis, ainda assim tal "obra" é considerada uma fonte legítima de sua autoridade (I.1.xiv.5).

9 No **De indis** (conhecido pelos historiadores modernos como **De iure praedae commentarius**), um trabalho juvenil que permaneceu em manuscrito (apenas descoberto em 1864), Grócio denomina a lei natural estritamente como "lei natural primária", enquanto essa parte da lei das Nações é denominada "lei natural secundária" ou "lei das Nações primária" (cf. p.12). Por outro lado, a parte da lei da Nações que é "uma espécie de mistura da lei das Nações primária com a lei municipal" é chamada "lei das Nações secundária" (p.26).

universal supõe uma causa universal", somos fortemente inclinados a pensar que "uma opinião tão geral [tal como se espera da lei das Nações] não pode senão vir daquilo que se chama o senso comum". A famosa sentença de Cícero, de que "o consenso de todas as nações deve ser considerado um preceito da lei natural", é então convocada para endossá-lo (I.1.xii.2).

Assim sendo, a demarcação pretendida por Grócio é traçada com maior precisão pela lei natural **stricto sensu**, mais a parte da lei da Nações inferida do consenso universal (que em conjunto constituem como que uma lei natural ampliada), em oposição à lei voluntária (ou positiva), derivada da vontade dos homens em diferentes tempos e lugares[10]. Exatamente por constituir um corpo de princípios legais, ou "imutáveis", ou "universais", a lei natural ampliada pode ser objeto de uma investigação sistemática (P 30). Tal demarcação, vale destacar, serve não apenas para separar a lei natural da lei positiva "humana", mas também da lei positiva "divina", ou seja, daqueles princípios legais derivados diretamente da "vontade livre de Deus", e conhecidos apenas por revelação em textos sagrados ou fontes similares. Isso permite a Grócio reafirmar a idéia, já bastante difundida em seu tempo, de que o **conhecimento** da lei natural depende apenas do uso rigoroso da razão, e não da fé, tomando o cuidado, é claro, de registrar que essas duas fontes de conhecimento da lei não são conflitantes, mas complementares (P 48).

Por outro lado, ao não se restringir, em sua investigação da lei natural, ao método *a priori*, atribuindo, pelo contrário, grande peso ao

---

10 Essa interpretação parece entrar em conflito com a idéia de que a lei das Nações é parte integrante da lei "voluntária". Daí que C. S. Edwards (1981, pp.104ss) insista na estrita separação entre **ius naturale** e **ius gentium**, a qual parece estar mais claramente delineada no DIBP do que no DIP. Cf. também O. Gierke, 1934, p.234n.27. Mais conciliatoriamente, penso que Grócio pretende de fato que boa parte da **ius gentium** é lei "voluntária". Digo, aquela parte que é **mutável**, transitória, resultante de circunstâncias particulares. A parte que reflete um estável consenso universal das nações pertence à lei natural.

método *a posteriori*, Grócio vai dar ao termo "razão" um sentido não apenas dedutivo, ou matemático, mas fortemente histórico. Isto é: se a "razão" é a fonte exclusiva do conhecimento da lei natural, essa "razão" é uma faculdade tanto capaz de deduzir princípios logicamente, quanto de inferir outros a partir de um estudo sistemático do testemunho de "filósofos, poetas, historiadores e oradores" e da própria Bíblia (não como texto revelado, mas fonte histórica) - ou seja, por meio daquela parte "educada" da humanidade que, através da história, presume Grócio, teria sido capaz de formular, ainda que dispersamente, "algum aspecto da verdade" (P 40 e P 42).

Em síntese, podem-se destacar as seguintes características básicas da lei natural grociana:

1) A lei natural é imutável, universal ou **quase** universal; enquanto a lei positiva é "mutável" no tempo e no espaço;

2) A lei natural apresenta um corpo mínimo de preceitos que, ou **proíbem** ou **ordenam**;

3) A lei natural, ao mesmo tempo que regula, deixa em aberto, sem prescrever, um enorme campo de ações "permissíveis"; e por aí se tece, conforme a necessidade e a circunstância, uma gama de preceitos mais limitados, baseados unicamente na vontade livre de pessoas que, separadamente ou em conjunto, "pactuam" entre si e transferem direitos uns aos outros; é isso que dá suporte aos contratos particulares entre indivíduos e aos contratos públicos de formação dos poderes civis que, por sua vez, sustentam o que Grócio chama de "leis municipais";

4) Esse campo de "permissibilidade" da lei natural, por outro lado, funciona como um demarcador das leis positivas legítimas, e isso em dois sentidos: num sentido **expansivo**, na medida que dá "permissão" a atos livremente criados por "pactos" ou por decisão dos poderes civis, cujos conteúdos, embora não prescritos pela lei natural, não são incompatíveis com ela: "as leis humanas podem providenciar muitas coisas que em nenhum lugar são ordenadas pela lei natural, embora não possam obrigar nada que

seja contrário a ela" (DIBP II.3.vi). E num sentido **restritivo**, ao "fechar", também através de decisões livremente adotadas, o campo de ações deixado em aberto pela lei natural: "embora as leis civis não possam ordenar aquilo que é proibido pela lei natural, nem proibir o que é ordenado por aquela lei, todavia elas podem restringir a liberdade natural, e proibir o que era naturalmente justo [isto é, não proibido]" (II.2.v.2)[11].

3. Como se vê, Grócio tende a atribuir um papel argumentativo central à fórmula geral e abstrata na qual sua teoria da lei natural é condensada: "há que se respeitar aquilo que é de cada um"; ou, negativamente (como Grócio às vezes a apresenta), "há que não se cometer injúria contra os outros" (P 8; passo a chamá-la de a **regra do *suum***). Tal fórmula lhe permite lançar, primeiro, algumas críticas importantes à tradição filósofica derivada de Aristóteles e, segundo, indicar a natureza da relação social que indivíduos guiados por essa regra são capazes de criar. Deixemos em suspenso o segundo ponto por um momento e falemos das críticas.

Em primeiro lugar, ao identificar a regra do *suum* com o direito **perfeito**, e desse modo atribuir-lhe o sentido "próprio e rigoroso" do termo *ius*, Grócio pretende descolorir um sentido de "justiça" especialmente caro à teoria aristotélica. Segundo o jurista, Aristóteles atribui pelo menos dois braços distintos ao seu sistema de justiça, a um denominando "justiça expletiva ou corretiva" e ao outro "justiça atributiva" (ou "distributiva"). A seu ver, porém, o direito **perfeito** - isto é, o sentido próprio de direito - se conforma unicamente à idéia

---

11 Há algo de redundante nesses dois sentidos aqui assinalados: "criar" uma lei, isto é, "expandir" o conteúdo da lei natural, significa de certo modo "restringir" o campo do permissível. Mas, seguindo o que me parece ser a intenção de Grócio, quero opor "expansivo" a "restritivo" em um sentido apenas: a lei positiva pode **sancionar** (tornar legal) atos que a lei natural não proíbe, e **proibir** atos que a lei natural não ordena.

expressa pela justiça expletiva, enquanto a justiça distributiva pode, na melhor das hipóteses, se adequar ao seu direito **imperfeito** (I.1.viii.1-2). E a razão disso se deve a que a chave de funcionamento do direito perfeito não é garantir aquilo que é "adequado" a cada um, ou que lhe é "meritório", mas o que é de cada um[12]. Daí que o jurista aplique ao direito perfeito a expressão "faculdade", a seu ver mais incisiva que "aptidão ou capacidade" (identificada com o direito imperfeito), para indicar que a vinculação entre o *suum* e a pessoa que o reivindica é mais fundamental e tem precedência sobre a relação entre a pessoa e sua "aptidão":

> Mas de uma mera aptidão ou adequação, o que é impropriamente chamado direito, e pertence à justiça distributiva, não resulta nenhuma propriedade verdadeiramente, e consequentemente nenhuma obrigação de restituir; porque um homem não pode chamar propriamente seu aquilo de que é apenas capaz, ou que tem aptidão. (II.17.ii.2)

Isso não significa que o direito imperfeito não tenha nenhum papel. A questão é que esse tipo de direito, estipulando exclusivamente aquilo que é "recomendável ou louvável", não forma uma base legítima para a determinação estrita e compulsória da lei, que é exatamente o que o direito perfeito providencia. E por isso é melhor exercido se deixado à livre vontade de cada um: seu papel é complementar[13].

---

12 Para ilustrar seu pensamento, Grócio lembra uma pequena anedota contada por Xenofonte, em que um dos mestres de Ciro aconselha seu jovem discípulo a fazer o julgamento sobre uma disputa de túnicas entre duas crianças, não a partir da adequação do tamanho das túnicas com o tamanho das crianças, mas a partir de a quem propriamente cada túnica **pertencia** (DIBP I.1.viii.4; cf. **Cyropaedeia** I.iii.17).

13 Uma provável fonte de inspiração da distinção entre direito perfeito e imperfeito é Cícero, que no **De officiis** (I.vii.20), diz que o "princípio de conservação da sociedade" possui dois braços: a "justiça" propriamente dita - cuja função primária é "prevenir que um homem faça injúria ao outro"; e "caridade" ou "benevolência" (cf. K. Haakonssen, 1990, p.314n.1). Grócio se apropria dessa idéia de tal maneira que acaba excluindo as obrigações relacionadas com a "benevolência" ou "caridade" do campo da justiça, um ponto que se tornará controvertido entre téoricos da lei natural. Também será controvertida a identificação da justiça distributiva aristotélica com o direito imperfeito (ver adiante, cap.III, sç.3B, e cap.VI, sçs.2A e 2B).

A segunda crítica que Grócio lança sobre a tradição aristotélica tem em mira a noção de "justiça" não como regra mas enquanto **virtude**. Na verdade, trata-se de uma crítica à teoria das virtudes como um todo, embora aplicada ao caso da justiça. Segundo Grócio, a tentativa de Aristóteles de estender para a justiça a idéia de que a virtude é um meio-termo entre duas paixões ou ações extremas é mal-sucedida porque:
a) Não encontrando nos agentes as duas paixões ou ações extremas entre as quais a virtude da justiça deveria se situar, Aristóteles tenta buscar o meio-termo não nas paixões/ações, mas naquelas coisas às quais a justiça supostamente se aplica. Ora, isso traz à cena uma nova classe de objetos, estranha aos pressupostos iniciais da teoria. E este é um modo de proceder que o próprio Aristóteles "corretamente censura nos outros".
b) Ainda que se consiga encontrar o meio-termo da justiça nas coisas, disso não se conclui que haja necessariamente injustiça no fato de se dar ou receber aquém ou além desse meio-termo. Pois é bem possível que uma pessoa aceite livremente receber **menos** do que lhe é devido, e ainda assim pode ser o caso de que nenhuma **injustiça** esteja sendo cometida. Isto não quer dizer que o fato de uma pessoa aceitar receber menos (ou dar mais) do que é devido nunca implique uma negligência moral - tal atitude pode, por exemplo, ser indício de um desprezo por si mesmo e pelos seus - mas a falta moral neste caso não se chama **injustiça** no sentido próprio: aceitar ou receber a mais ou a menos é plenamente compatível com a atitude de abster-se daquilo que é dos outros - e é isto exatamente o que denota a essência da virtude da justiça, repete o jurista (P 42-3).

Da crítica ao modo como Aristóteles trata a virtude da justiça, Grócio faz uma breve crítica à sua teoria das virtudes como um todo. A razão de ser de uma virtude, diz ele, não é a qualidade de ser um meio entre dois supostos extremos (chamados "vícios"), embora seja verdade que muitas virtudes produzam o efeito de moderar ações ou paixões que,

quando extremadas ou violentas, levam a faltas morais. Mas também é verdade que muitas virtudes atingem sua excelência exatamente quando se dirigem para os "extremos", sem que isso implique "excesso". Por exemplo, seria impróprio dizer que há um "excesso" na atitude de venerar a Deus; pois o vício associado a essa prática - a "superstição" - não é resultado da prática de se venerar demais, mas de fazê-lo "de um modo perverso". Em síntese, que algumas virtudes situem-se no meio e outras, ao contrário, nos pontos extremos, deve-se unicamente ao fato de as virtudes sempre seguirem as "máximas da reta razão" (P 45)[14].

4A. Ainda que eficiente como instrumento de crítica, a fórmula geral que orienta a teoria grociana deixaria muito a desejar se o jurista não se lançasse à tarefa, muito mais complicada, de estabelecer positivamente o que é o *suum*. Afinal, se é correto que a essência da virtude da justiça é o abster-se daquilo que pertence aos outros, então a teoria deve determinar o mais claramente possível como e em que circunstâncias certas coisas são ou podem vir a ser legitimamente "de cada um". Vejamos o que Grócio tem a nos dizer a respeito.

Primeiro, parece óbvio ao jurista que "a vida, membros e liberdade" **pertencem** a cada um naturalmente, "ainda que a propriedade privada (como é chamada hoje) não tivesse sido introduzida" e, portanto, qualquer atentado contra a vida, membros e liberdade dos outros é necessariamente uma injustiça (I.2.i.5; cf. II.17.i.1)[15].

---

14 Grócio está muito próximo de reproduzir aqui a definição geral que Descartes dá para "virtude": "uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão aconselha" (Descartes, 1966, vol.IV, p.265). Sobre a teoria de Descartes, ver L. Teixeira, 1990, esp. pp.101-126.

15 Mais à frente, porém, ao analisar o "direito de sepultura", Grócio diz que o direito à vida é mais propriamente pertencente a Deus, e não aos seres humanos. Daí que o suicídio seja uma grave falta moral (II.19.v). Isso leva J. Tully (1980, p.112) a interpretar que "vida e membros" não são exatamente um "direito" em Grócio (assim como em Pufendorf), enquanto a "liberdade" é. Pois, sendo a noção de "direito" a expressão da soberania de cada um sobre seu *suum*, é sempre possível transferi-lo ou aliená-lo (Idem, pp.70, 83 e 112). Mas a vida não pode ser alienada, enquanto a liberdade pode:

Mas a questão já não é tão óbvia quando se trata de saber em que medida se comete injúria em relação à propriedade de bens materiais (chamado "direito real"): Grócio entende que esta instituição não existiu desde sempre, tendo havido um tempo em que a humanidade desfrutava de todos os bens mundanos em comum. Ademais, destes bens, alguns (os oceanos e o ar, por exemplo) são definitivamente "inadequados" para a apropriação privada. Como os "adequados" a tal apropriação estavam igualmente à disposição de todos na origem dos tempos, o jurista propõe uma teoria de como a propriedade privada foi surgindo historicamente[16]. Seguindo o ensinamento bíblico, Grócio diz que, "após a criação do Mundo", Deus concedeu a todos os seres humanos o mesmo direito de **usar** os recursos naturais para garantir a conservação de suas vidas - um tipo de direito que comentadores modernos costumam chamar de "inclusivo"; e que essa concessão foi renovada "após o Dilúvio" (II.2.ii.1). Nessa época, portanto, ninguém poderia dizer que tinha um direito de aquisição de um pedaço de terra, ou de animais e plantas, de tal maneira que todos os outros fossem excluídos destes bens. Desde que todos tinham uma vida simples e selvagem, e o número de habitantes era relativamente pequeno, havia o bastante para todos, e nenhuma razão para definir uma absoluta exclusividade na posse de bens. Para ser mais preciso, o único direito por assim dizer "exclusivo" naquele tempo era o direito de **uso** - ao qual Grócio se refere como uma "propriedade imperfeita" - do primeiro que apreendesse aqueles bens passíveis de utilização alternada, mas que não pudessem sê-lo em comum

---

Grócio considera a escravidão legítima, quando os derrotados numa guerra aceitam trocar sua liberdade pela preservação da vida (cf. DIBP II.5.xxvii.2). Voltarei ao assunto na próxima seção.

16 "É evidente... que o atual conceito de distinções em propriedade foi o resultado, não de uma súbita transição, mas de um processo gradual cujos passos iniciais foram feitos sob a direção da própria Natureza." (DIP XII, p.228; ver **Mare liberum**, cap.V, p.24) Grócio diz "sob direção" da natureza por pensar, como veremos, que deve ter havido uma ordem "natural" de apropriação privada: primeiro, de coisas perecíveis, depois bens móveis e finalmente imóveis.

por serem ou perecíveis (consumo de alimentos, por exemplo), ou por impossibilidade de uso simultâneo[17]. (Os bens não passíveis de uso alternado deveriam ser simplesmente compartilhados.) E tal estado de coisas teria continuado indefinidamente, se os homens não tivessem decidido alterar seu modo de vida.

Esta mudança foi causada por diversos fatores. Entre outros, Grócio cita o desenvolvimento da agricultura e do pastoreio que, por um lado, levou as pessoas empenhadas nessas atividades a reivindicarem um privilégio sobre os frutos de seu trabalho e, por outro lado, aguçou a cobiça dos outros sobre aqueles bens. Além disso, após o Dilúvio, a humanidade começou a sentir o apelo de uma vida "entregue aos prazeres" e, sobretudo, entregue à paixão da "ambição", tornando mais frequentes a violência e a discórdia. Por fim, com o crescimento significativo da população, começou-se a vislumbrar a necessidade de atribuir certas porções da terra a diferentes famílias ou indivíduos. Foi assim que se passou a renunciar à "antiga comunidade", primeiro dos bens "móveis", em seguida dos "imóveis" (II.2.ii.5-9).

Contudo, essa espécie de renúncia coletiva à comunidade dos bens, e conseqüente apropriação privada de parte dos mesmos, não poderia ser feita sem que todos os interessados (isto é, a humanidade como um todo) combinassem entre si abster-se daquelas porções de terra ou bens que fossem atribuídos aos outros. Pois

> os bens não começaram a ser propriedade [privada] por um simples ato interior da alma, já que não se poderia adivinhar aquilo de que cada um desejava apropriar-se, para que os

---

17 Para ilustrar sua idéia, Grócio recorre ao famoso exemplo da ocupação dos lugares de um teatro, dado por Cícero: "Um teatro, diz ele, é comum: contudo, cada lugar é daquele que o ocupa." (II.2.ii.1; cf. Cícero, **De finibus bonorum et malorum** III.xx.67) A razão pela qual o direito de uso é uma propriedade "imperfeita" é que o objeto a que o direito se refere não pode ser alienado - ao contrário do que ocorre na propriedade "plena ou inteira" (II.6.i.2) -, embora Grócio não deixe bem claro se o próprio **direito** de uso pode ou não sê-lo. Provavelmente por causa disso, Pufendorf vai distinguir o direito de uso, uma qualidade "não-corpórea", e a posse (qualidade "corpórea"), e então afirmar que o primeiro é alienável (DING II.9.vi-viii).

> outros pudessem se abster; além disso, muitos poderiam querer a mesma coisa ao mesmo tempo; mas aquilo [a propriedade privada] foi o resultado de uma convenção, ou expressa, como numa divisão de coisas que antes eram usadas em comum; ou tácita, por ocupação. (II.2.i.10)[18]

Grócio não esclarece como é que a humanidade como um todo poderia ter se reunido para estabelecer essa convenção, embora ele sugira em outra passagem que isso foi possível graças ao ainda relativamente pequeno (embora crescente) número de habitantes (II.3.i.2). De qualquer modo, ao deixar a questão em termos muito vagos, a tese de que a propriedade privada surgiu pouco a pouco a partir de um grande "pacto" será objeto de numerosas críticas e objeções. Numa passagem famosa, por exemplo, Robert Filmer chega a ridicularizar a idéia:

> Certamente foi uma rara felicidade que todos os homens do mundo, ao mesmo tempo, tenham concordado por unanimidade em alterar a comunidade natural de todas as coisas para domínio privado: pois sem esse consentimento unânime tal alteração teria sido impossível. Assim, se apenas um homem deste mundo tivesse dissentido, a alteração teria sido injusta, já que aquele homem, pela lei natural, tinha direito ao uso comum de todas as coisas (R. Filmer, 1991, p.234).

Resolver os problemas criados pelo argumento envolvendo a comunidade primitiva de bens será uma das principais preocupações da teoria da propriedade de Pufendorf e, como é bem conhecido, da teoria de Locke[19].

Dando por garantido o consentimento de todos à divisão dos bens,

---

18 Essa passagem é citada por Hume em EPM 307n.1, quando ele faz um paralelo entre sua teoria da propriedade e a de Grócio. Este paralelo será discutido no capítulo V.

19 Para retirar ambigüidades na suposição da comunidade primitiva, Pufendorf vai fazer uma distinção entre "comunidade negativa" e "comunidade positiva" (DING IV.4.ii). O primeiro sentido, que ele adota, implica simplesmente que **ninguém**, originalmente, possui coisa alguma. No segundo sentido, uma comunidade de bens implica que **todos** são co-proprietários, e só neste caso se poderia dizer que há uma "injustiça" na apropriação privada. Ainda assim, porém, Pufendorf (ao contrário de Locke) continuará sustentado a necessidade de "pactos" para a legitimação da propriedade, tomando o cuidado de assinalar que isso não precisou ser feito de uma só vez, mas foi e pode ser feito em diferentes tempos e lugares (IV.4.vi). Para uma discussão sobre a posição de Grócio, as objeções de Filmer e as respostas de Pufendorf e Locke, ver S. Buckle, 1991, caps.1-3; e J. Tully, 1980, caps.4-5.

Grócio vai considerar com mais detalhe o problema do critério pelo qual o direito à propriedade privada poderia ser reivindicado. Grócio vislumbra apenas duas possibilidades: ou o direito de aquisição é "primitivo", ou é "derivado".

No primeiro caso, seguindo o raciocínio da passagem acima citada, o direito só pode provir, quando não diretamente da referida divisão da antiga comunidade de bens, de uma **ocupação**. Grócio diz que há uma concordância "tácita" a respeito do direito de propriedade, quando alguém ocupa um determinado bem e todos os demais deixam de o contestar imediatamente. Mas há algo mais neste raciocínio, pois o jurista retoma aqui a idéia daquele primitivo direito de **uso**, anterior à instituição da propriedade privada, para detalhar e justificar a legitimidade do critério da ocupação: embora a propriedade privada por ocupação seja consentida, a idéia de que o "primeiro ocupante" tenha esse direito é "natural", e não convencional, pois trata-se de uma extensão do direito estipulando que o primeiro que apreende um objeto necessário à conservação da vida se credencia a consumi-lo ou aplicá-lo a outros meios necessários àquele fim (II.3.iv.1)[20]. Ao mesmo tempo, tal raciocínio leva-o a descartar a validade do critério sugerido pelo jurisconsulto latino Paulo, de que o trabalho humano acrescentado a um objeto natural pode conferir direito de propriedade sobre aquele objeto. Seu argumento: o trabalho humano não cria uma nova matéria, mas simplesmente uma *nova* ***forma***. Aquela matéria preexistente, portanto, ou já pertence a alguém anteriormente, ou não pertence; e em ambos os casos, o título de propriedade vai se remeter, no final das contas, ao

---

20 Ainda assim, é importante distinguir o que Grócio entende por aquele primitivo direito de uso, do direito de propriedade adquirido pelo primeiro ocupante a que estou me referindo aqui. A lei natural determina diferentes coisas em diferentes circunstâncias. No primeiro caso, sendo o direito apenas de uso, o objeto usado não pode ser transferido. No segundo caso, a **propriedade** mesma pode ser transferida, pois o primeiro ocupante já obteve, por consenso, um direito exclusivo sobre o objeto. Esta idéia está na base da distinção feita no começo da obra, entre "propriedade plena ou inteira" e "propriedade imperfeita" (por exemplo, "usufruto" e "penhora") (I.1.v.3).

primeiro ocupante (II.3.iii). De um modo similar, Grócio vai arrolar vários outros casos redutíveis ao princípio da ocupação, e como tal inseri-los na matriz da "aquisição primitiva ou originária".

O segundo caso de aquisição do direito de propriedade é chamado "derivado" exatamente porque as únicas vias legítimas de alguém tornar-se proprietário, que não pela ocupação originária, derivam de algum modo dela: ou através da transferência voluntária do bem pelo ocupante original, ou por quem recebeu esse direito do ocupante original, e assim sucessivamente; ou então por um ato do poder civil, autorizado a fazer tal transferência pelo fato de todos os cidadãos terem consentido em sujeitar seus direitos privados ao direito "superior" do Estado (II.6.i; I.1.vi).

Como consequência da redução dos casos de aquisição legítima de bens a estes dois grandes conjuntos, o jurista vai concluir que objetos que não podem ser ocupados (por serem muito extensos, ou encontrados abundantemente na natureza), não podem se tornar propriedade privada - o que lhe permite retomar a tese de seu **Mare liberum** (1608), sobre a inexistência de bases filosóficas e jurídicas para a reinvidicação da propriedade dos mares (II.1.iii)[21].

4B. Além do "direito real" (*ius reale* - a propriedade sobre bens materiais), um outro ponto importante de definição do *suum* é o "direito pessoal" (*ius personale*): o direito, entre outros, do pai sobre o filho e do marido sobre a mulher, o direito de exigir o cumprimento de uma promessa na qual duas ou mais pessoas se engajam, o direito do senhor sobre o escravo e o direito do soberano sobre seus súditos. Desses casos, os três últimos vão me interessar mais particularmente aqui, pois eles trazem à tona, de forma aguda, o problema do direito à liberdade e

---

21 Para uma exposição mais detalhada do argumento sobre a propriedade dos mares - e as mudanças na posição assumida pelo jurista entre o **De iure praedae** e o **De iure belli** - ver F. De Pauw, 1965, pp.35ss e pp.67-73.

de sua transferência.

Como disse, Grócio considera que a liberdade é propriedade natural de cada um, e consequentemente o direito de se dispor dela, compatível com o mesmo direito dos demais, não pode ser obstado sem que se cometa injúria. Contudo, em caso de extrema necessidade, um indivíduo pode transferir esse direito para outro, que em troca lhe fornece os meios para sua sobrevivência. Os casos de extrema necessidade envolvem tanto o de indivíduos que se encontram em situação de total indigência; ou o de indivíduos derrotados no campo de batalha e que se encontram na iminência de serem mortos pelos inimigos. Em ambos uma barganha entre o direito à conservação da vida e o direito a agir com liberdade pode ser feita legitimamente, quando o indivíduo não dispõe de recursos próprios para exercer o primeiro. E com base nessa barganha a parte que se encontra em situação favorável adquire uma propriedade sobre as ações da outra parte, escravizando-a.

Mas insisto no fato de o indivíduo não dispor de recursos próprios. Pois Grócio, de uma forma que não deixa de ser conflitante com a legitimidade atribuída a esta barganha, diz que, também em caso de extrema necessidade, um indivíduo pode reivindicar para si o retorno provisório ao direito comunitário de uso dos recursos necessários à vida (II.2.vi.1-2); e se é assim, o problema da escravização poderia ser teoricamente descartado, já que qualquer indivíduo teria a chance de impor esse direito sobre os demais, como uma espécie de direito "superior" (ainda que provisório) ao direito exclusivo de bens. Aparentemente, contudo, Grócio confere ao indivíduo a dupla opção de escolher esta alternativa ou a "auto-escravização", em que a barganha tem efeito[22]. Este fato põe em relevo duas características da teoria grociana:

---

22 Para mais detalhes a respeito do "direito de necessidade" e o problema da escravidão em Grócio, ver S. Buckle, 1991, pp.45-52.

Primeiro, a primazia do direito à conservação da vida, de tal forma que ele se torna uma espécie de fator de desempate, quando dois ou mais direitos se encontram em conflito. Tal primazia é inferida da natureza humana mesma, que por instinto procura de todas as formas disponíveis preservar-se: "desde que Deus planejou a criação e quis sua existência", diz ele no **De iure praedae**, "toda parte individual a partir daí recebeu Dele certas propriedades naturais através das quais aquela existência poderia ser preservada e orientada em direção ao seu próprio bem" (DIP I, p.9). Segundo, o tratamento que é dado ao direito de liberdade de ação sugere um paralelo mais rigoroso entre este e o direito de propriedade sobre bens do que no caso do direito à preservação da vida. Pois, como fica claro na questão da "auto-escravidão", o jurista admite plena possibilidade de transferência ou alienação da liberdade, o que não ocorre no caso do direito à preservação da vida (ver n.15 acima). E ainda que seja excessivo dizer que Grócio reduz a noção geral de "direito" à noção de propriedade **exclusiva** (como sugere J. Tully), é verdade que o direito à liberdade é tratado como um caso de propriedade "plena ou inteira", na medida em que a característica central desta última é exatamente a possibilidade de alienação (II.6.i.2). O direito à vida, como se pode inferir de sua condenação do suicídio, é considerada uma espécie de direito de usufruto: "Por natureza, a vida de um homem é propriamente sua, não para destruir, mas para salvaguardar" (II.17.ii.1).

Se analisarmos a questão mais de perto, o que temos aqui é uma ambigüidade na noção grociana de direito. Quando Grócio se refere ao direito à **conservação** da vida, a identificação entre "direito" e "propriedade" se complica, pois mesmo que seja verdadeiro que a vida é minha, de tal maneira que nenhum outro ser humano possa reivindicá-la com igual título, por que esse fato me daria o direito de exigir que os **outros** cedessem alguns de seus bens materiais para preservá-la, em caso de extrema necessidade? A resposta de Grócio é que Deus originalmente

providenciou esses bens para a sobrevivência da espécie, e quando esta sobrevivência está em questão o direito à conservação da vida prevalece sobre o direito exclusivo a bens. Neste caso, porém, temos duas noções gerais de direito em funcionamento: um direito da espécie (inclusivo) a um estoque comum de bens, contraposto ao direito do indivíduo (exclusivo) de exercer completa soberania sobre o que é seu.

Vejamos agora o caso do "direito pessoal", ligado à promessa. Na verdade, trata-se de um ponto decisivo na amarração do direito que deriva de toda e qualquer transferência voluntária. Porém, o próprio argumento que procura mostrar o caráter obrigatório do cumprimento das promessas se ancora numa analogia com a transferência de bens materiais (II.11.i.6). Isto é, a promessa é considerada um ato de transferência do meu direito de liberdade de ação projetado para o futuro; e da mesma forma que transfiro meus bens a outro, posso transferir aquele direito à pessoa a quem prometo, deste modo restringindo num tempo futuro determinado o grau de liberdade de minhas ações. De qualquer modo, Grócio sugere no argumento que o fato moral decisivo, tanto no caso da promessa quanto no da alienação de bens, não é exatamente a transferência em si, mas a livre e clara indicação, por sinais incontroversos da pessoa que promete ou aliena, que essa é sua vontade. Pois essa indicação da vontade, ao criar uma expectativa de um ato futuro naquele(s) que recebem a promessa, causaria uma injúria aos mesmos se o autor da promessa resolvesse frustrar tal expectativa - o que é o mesmo que forjar uma mentira, atitude evidentemente contrária à natureza racional dos seres humanos e, portanto, à lei natural[23].

---

23 Em seu **Inleidinghe tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd** (1631; trad. ingl.: **The Jurisprudence of Holland**), Grócio associa a necessidade do cumprimento da promessa, menos à natureza racional do que à natureza **social** dos homens: "Mas dado que a verdade considerada em si mesma implica nada mais que a correspondência da linguagem com a mente no momento em que a linguagem é usada, e dado que a vontade humana é por natureza mutável, meios tiveram que ser encontrados para fixar aquela vontade no tempo por vir, e tais meios são chamados "promessas"." (1926, pp.294-5; citado por R. Tuck, 1979, pp.69-70). Nesta passagem, Tuck observa, Grócio estaria nos indicando que o caráter

Integrada à lei natural, a obrigação de cumprimento das promessas vai dar lastro moral a toda aquela parte de seu sistema relacionado à lei **voluntária**. E, especialmente, à criação das leis e do poder civis (cf. P 16), com as correlatas noções de soberania e do direito do soberano. Como adiantei linhas acima, nosso autor define o poder civil como o resultado de um consentimento mútuo de todos em submeterem seus direitos privados a um direito "eminente ou superior", motivados pela expectativa de que tal poder protege melhor aqueles mesmos direitos e promove a utilidade geral. Mas uma vez dado esse consentimento, o direito "superior" passa a ter primazia sobre o direito privado de cada um (I.1.vi). De tal modo que surge a questão sobre até que ponto o direito público se estenderia: estaria o soberano autorizado a dispor a seu bel-prazer, e sem contestação, de todos os direitos dos cidadãos, inclusive a própria vida? A questão é controversa, e não pretendo discuti-la aqui. De passagem, contudo, gostaria de apontar dois pontos da teoria grociana da soberania que parecem conflitar nesta questão:

O primeiro está relacionado com o direito de punição que, segundo Grócio, todo o indivíduo possui naturalmente (I.1.x.7; tal direito autoriza-o a corrigir injustiças não apenas contra si próprio, mas contra qualquer pessoa) antes de renunciar a ele em favor do poder civil. Como uma das funções essenciais do soberano diz respeito exatamente à correção das injustiças cometidas, é de se supor que os súditos tenham renunciado, não a todos os seus direitos, mas especificamente àquele direito original de punição (cf. K. Haakonssen, 1985, p.246). Ao mesmo tempo, porém, a própria noção de um direito público que tem supremacia sobre todo e qualquer direito individual pode dar livre curso à leitura de que, em última instância, o soberano pode tudo. Leitura que é, aliás, reforçada pela estreita correlação entre *ius*

---

obrigatório de uma promessa "é parte da lei natural precisamente por causa da utilidade de tal cooperação [aquela resultante dos compromissos mútuos assumidos na promessa]" (Idem, p.70).

e *suum*: o soberano, ao adquirir o **direito** de exercer o poder civil, passa a ter aquilo que é "propriamente seu" e, conseqüentemente, um controle "superior" sobre o próprio *suum* dos cidadãos (cf. J. Tully, p.85). Ora, um conflito de direitos, em teoria e prática, parece se desenhar aqui, se se levar em conta, não o direito à ação livre, mas sim o direito à conservação da "vida e membros" o qual, ao que tudo indica, Grócio quer que seja intransferível, mas ao mesmo tempo quer que o direito "superior" do soberano jamais seja obstado, mesmo que a própria vida do súdito fique ameaçada (I.4.ii e xix; II.2.xviii). Não por acaso, Grócio será visto por alguns filósofos do século XVIII como um apologista dos regimes absolutos[24].

5. Como já foi observado, Grócio abraça firmemente a tese de que a lei **natural** pode ser conhecida com o uso exclusivo da razão humana, sem necessidade de recorrer a fontes reveladas. Mas isto não implica que, na edificação de sua teoria, ele prescinda inteiramente da idéia de Deus. Que há um Deus, que ele é o criador do mundo e da raça humana e promulgador da lei natural que rege suas ações - e que isso não é apenas uma questão de fé, mas de crença racional -, Grócio não tem a menor dúvida. A questão que seu texto põe a respeito (especialmente a famosa passagem do §11 do **Prolegomena**), não é se Deus quer e ordena a lei natural a toda raça humana, mas se o que ele ordena depende, para ser observado e respeitado pela raça, da **natureza** daquilo que ele ordena; ou pura e simplesmente do fato de que ele a **ordena**.

A primeira vista, trata-se de um típico problema das teorias metafísicas e epistemológicas do final da Idade Média e do século dezessete, transportado para o campo da filosofia moral. Mas o problema a que o autor pretende se remeter aqui não diz respeito à capacidade

---

24 "Grócio... não poupa esforços para roubar do povo todos os seus direitos e investir os reis com eles, por qualquer artifício possível." (Rousseau, 1987, p.155)

humana de **conhecer** a lei natural (o que Grócio considera assente), e sim sobre a capacidade da raça de perceber a força desta lei no sentido de **orientar** suas ações.

Para responder a esta questão, nosso autor parte do pressuposto de que Deus criou o mundo e seus habitantes com um certo propósito. No caso da humanidade (e provavelmente este é o caso para toda a criação), a única maneira de apreender o propósito divino é através de uma investigação racional da natureza humana: em se descobrindo seus "traços" essenciais, nós estaremos descobrindo ao mesmo tempo a vontade de Deus (P 6 e 12). Grócio é bastante breve em suas asserções antropológicas, mas o pouco que diz é suficiente para os propósitos da presente análise. Em resumo, ele afirma que:

a) Os seres humanos têm um desejo instintivo, natural, para a vida em sociedade e, portanto, a tese de que "todo animal é impelido por natureza a procurar apenas seu próprio bem não pode ser concedida" (P 6). Grócio quer, ao contrário, mostrar um forte compromisso com a tese (tradicionalmente atribuída aos estóicos) da "socialidade", afirmando que mesmo se os homens não necessitassem nada um do outro, ainda assim eles desejariam viver juntos (P 16);

b) Esse desejo de viver em sociedade não é um desejo qualquer, mas um que se coaduna ao tipo especial de animal social que é um ser inteligente. E a sociedade adequada a esse tipo é "pacífica e organizada na medida de sua inteligência", isto é, uma sociedade organizada segundo princípios gerais, expressos na forma de leis (P 7);

c) A relação entre esse ser inteligente e a vida social regulada pela lei é tão estreita que se costuma dar a "lei" o significado mesmo de uma norma condizente com a natureza de entes racionais. E, embora considere que este significado é "mais amplo" que o dado à sua lei natural, Grócio adere à idéia de que a lei natural deve fazer parte desse sentido geral de lei (P 8-10).

Este último ponto é decisivo no argumento que visa mostrar a

sensibilidade dos seres humanos à lei natural. De outro modo, diz Grócio, eles jamais seriam capazes de perceber o apelo, a força moral, da lei natural enquanto regra de suas ações em sociedade. Afinal, apenas normas que se conformam à razão podem ter capacidade de exercer alguma influência sobre entes racionais: tudo que é "agradável" à natureza de entes racionais é considerado "desejável" e "bom" em si mesmo; e o contrário, "mau" e "repulsivo". Em consequência, a lei natural em sentido estrito, ao ordenar o respeito àquilo que é de cada um, também ordena, pelo menos parcialmente, o que é "bom" e "desejável"[25]: a ciência da lei natural é parte integrante da ciência da **moralidade**; e, num certo sentido, provar a existência da lei natural é simultaneamente providenciar um fundamento para nossas crenças morais.

Esta estreita vinculação entre razão e moral explica por que Grócio se sente pouco compelido a insistir na idéia - recorrente na jurisprudência de origem protestante - de que a lei natural é fundamentalmente dependente do fato de ser uma **ordem** divina. E, até pelo contrário, inclina-se mais para seguir os passos da escola neotomista espanhola (Vasquez e Suarez), ao sugerir que sua lei natural continuaria tendo um "grau de validade mesmo se concedêssemos, o que não pode ser concedido sem a mais profunda vilania, que não há um Deus, ou que os negócios humanos não lhe interessam" (P 11). Ou, ainda, que Deus não pode fazer que o mau se torne bom, ou vice-versa, do mesmo modo que não pode fazer que dois mais dois não sejam quatro, pois isto seria inconsistente com a própria natureza de um ente racional perfeito

---

25 Parcialmente porque nem tudo que é "bom" e "desejável" é objeto de ordens da lei natural em sentido próprio. Lembremos que há certos atos "bons" e "desejáveis" que são expressos apenas pelo direito **imperfeito**, e não pelo **perfeito**. Por isto Grócio prefere formular o sentido rigoroso de sua lei natural na forma negativa: ela ordena **não fazer** o que é "mau" e "repulsivo", ao invés de **fazer** o que é "bom" e "desejável".

(I.1.x.5)[26].

Embora reiteração de uma tese tradicional, esse ponto de vista aparece no pensamento de Grócio num contexto cheio de possibilidades novas. Primeiro, indica a possibilidade - que, é bom lembrar, Grócio recusa - de se fundar uma teoria da lei natural e, mais extensamente, de uma teoria moral, **completamente** livre de pressupostos teológicos, vindo ao encontro de uma crescente demanda do pensamento europeu moderno. Mas principalmente, em segundo lugar, providencia um *insight* de como tal teoria poderia ser desenvolvida. Basta partir de uma formulação da lei natural que identifique aquele **mínimo**, porém essencial, de comportamento moral que torna possível a convivência pacífica e organizada dos seres humanos. Este mínimo, como vimos, é expresso pela regra do *suum*.

Em outras palavras, a teoria grociana traz dentro de si a idéia de que a demanda humana por uma vida moral e social "na medida de sua inteligência" não exige mais do que o puro e simples respeito ao direito de cada um à conservação de sua "vida, membros e liberdade", e aos bens terrenos de que inocentemente venha a se apropriar - o que é uma aplicação da tese da "socialidade natural" que, certamente, nem a tradição estóica, nem a tradição aristotélico-tomista, iriam subscrever. Pois, apesar de insistir na "socialidade" dos estóicos, o jurista concretiza-a numa teoria em que o tipo de relação social exigido é aquele em que cada qual se preocupa essencialmente, não com o "bem comum", mas com o que é seu, e respeita o que é dos outros. E, portanto, se é verdade que os seres humanos possuem naturalmente o desejo de uma

---

26 Para um contraste com a teoria jusnaturalista de origem protestante, ver K. Haakonssen, 1991, pp.21-4; sobre a influência de Vasquez e Suarez, ver C. S. Edwards, 1981, pp.27-69. Como é bastante conhecido, a analogia, para não dizer identificação, de proposições lógicas e matemáticas com asserções morais é tema de extenso debate filósofico nos séculos XVII e XVIII, especialmente entre autores de língua inglesa. Diga-se de passagem, é provável que Samuel Clarke - um dos expoentes do chamado "Ethical Rationalism" britânico - tenha desenvolvido suas idéias a partir de Grócio (cf. K. Haakonssen, 1985, p.252; e J. Finnis, 1980, pp.36-48).

vida social justa, este desejo é meramente o de não cometer injúria uns para com os outros.

Esta aplicação um tanto original da "socialidade" estóica também oferece a Grócio uma estratégia para refutar aqueles filósofos (os céticos) que, no decorrer de diferentes épocas, teriam insistido em afirmar que a palavra "justiça" não passa de uma quimera. (Grócio acha que tais filósofos chegaram a esta conclusão porque pensavam que todos usam a palavra "justiça" de acordo com seus próprios interesses.) É verdade que a refutação grociana se insere num contexto em que a preocupação central é refutar a idéia de que a noção de "guerra" e as de "justiça" e "lei" são incompatíveis (cf. P 2-3). Mas ele quer extrair consequências mais amplas, na medida que a "lei da guerra", se existe, prova também a existência da lei natural, sobre a qual a primeira se sustenta. E se a lei natural existe, então a "justiça", e a moralidade em geral, não são quimeras. A estratégia de refutação escolhida, porém, aceita *ex hypothesi* uma parte da tese cética para em seguida mostrar que ela, levada ao limite, sustenta aquilo que o cético pretende solapar. Vejamos:

Grócio inicia seu argumento escolhendo um "representante" da tese filosófica que pretende refutar: Carnéades, o expoente dos Acadêmicos. O jurista atribui a Carnéades o seguinte pensamento:

> que, por razões de utilidade, os homens impuseram sobre si mesmos leis, que variam de acordo com os costumes, e que entre os mesmos povos frequentemente mudam conforme mudam os tempos; além disso, que a lei natural não existe, porque todas as criaturas, tanto homens quanto animais, são impelidos por natureza a procurar fins vantajosos para si mesmos; que, consequentemente, não há justiça, ou, se há, ela é suprema extravagância, desde que faz violência a seus próprios interesses quem consulta o que é vantajoso aos outros. (P 5)[27]

Grócio, num primeiro movimento, não aceita de forma alguma que a

---

27 Como nenhum texto de Carnéades sobreviveu à posteridade, Grócio baseia-se num sumário do pensamento deste filósofo escrito por Lactâncio, em seu **Divinarum institutionum** (livro V, cap.17).

lei natural e a justiça se assentem no "interesse" (ou "utilidade"), seguindo cuidadosamente a crença ciceroniana de que o "útil" (*utile*) pressupõe o "honesto" (*honestum*), e que o "desonesto" não pode ser consistentemente "útil"[28]. Um verso do poeta latino Horácio (lembrado com frequência na literatura jusnaturalista) - *Atque ipsa utilitas justi prope mater et aequi*[29] - é lembrado nesse momento para mostrar suas reservas para com as inclinações epicuristas do poeta. No parágrafo seguinte, porém, ao analisar os fundamentos da lei dita "municipal", o jurista vai admitir que a lei natural pode ser "reforçada" pela utilidade, pois "o autor da natureza quis que como indivíduos fôssemos fracos, e desprovidos de muitas coisas necessárias a uma vida adequada, a fim de sermos mais constrangidos a cultivar a vida social." E, assim, não seria equivocado afirmar que as pessoas, ao livremente estabelecerem pactos entre si (que dão origem à lei municipal), fazem-no tendo em vista alguma vantagem mútua (P 16). Ora, diz o jurista, a admissão deste fato **não prova**, como quer Carnéades, que a lei natural e a justiça sejam quimeras. Pois Carnéades, ao vislumbrar apenas dois tipos de lei, a lei natural - que ele recusa - e as leis particulares de cada Estado (a "lei municipal", na terminologia de Grócio) - cuja necessidade ele admite -, esquece-se inteiramente de um componente importante do sistema da justiça humana estreitamente ligada à lei natural: a "lei das Nações".

---

28 Cícero insiste várias vezes neste mote em seu **De officiis**, especialmente no livro III.

29 "A utilidade é como a mãe da justiça e da equidade" (**Satirae** I.iii.98). Segundo Moore (1993, p.11), o verso é uma ironia lançada contra o ensinamento dos estóicos. O fato de Grócio citar um poeta de inspiração epicurista no contexto de sua crítica a Carnéades pode induzir, equivocadamente a meu ver, a uma confusão entre epicurismo e ceticismo. Carnéades, porém, não quer **fundamentar** a lei natural na utilidade, pois isto seria aderir a uma tese dogmática - e o epicurismo é uma escola dogmática aos olhos da Nova Academia -, mas apenas a apresenta como "um exercício dialético, para ilustrar que a justiça pode ser atacada tão persuasivamente quanto defendida" (E. Curley, 1990, p.220n.51). É curioso, neste sentido, que no **De iure praedae** Grócio refira-se favoravelmente ao mesmo verso de Horácio (p.9), enquanto a crítica a Carnéades é mantida (p.13).

Se a tivesse considerado, Carnéades seria forçado a concluir que, assim como para cada indivíduo é vantajoso respeitar as leis de seu país, todos os países deveriam respeitar a lei da Nações se quisessem obter vantagens mútuas.

Mas se isso é verdade, então respeitar uma regra que extrapola as leis mutáveis e particulares de cada país ou Estado não é uma "extravagância". Também não seria extravagante, em consequência, afirmar a existência de uma regra **universal** - a lei natural - que é vantajosa, não para esta ou aquela sociedade, ou para um grupo restrito de países, mas para a "grande sociedade dos estados"; e que considera, não interesses efêmeros e particulares, mas os interesses permanentes da raça humana como um todo (P 17-18).

Grócio, assim, simula uma aceitação da premissa do argumento carneadiano (os seres humanos só seguem leis por interesse) exatamente para rejeitar sua conclusão (como os interesses dos estados são diferentes um do outro, e variam com o tempo, a lei dita "universal e imutável", ou lei natural, não tem fundamento). Esta estratégia do jurista, comenta R. Tuck, não deixa de lembrar a **forma** como Descartes pensou refutar o cético no campo da metafísica - isto é, levando seus pressupostos às últimas consequências e extraindo disso um resultado positivo que o próprio cético não poderia recusar[30]. Contudo, o Grócio estudioso da lei natural carece daquele rigor com que Descartes, o metafísico, constrói seus argumentos. Seu texto é, pelo contrário, ambíguo e sincrético, expressão de um notável esforço de síntese - esforço este, como observa Haakonssen (1985, p.241), dramaticamente condensado na tentativa de fundir sua nova teoria do direito, com fortes pendores individualistas, com elementos tradicionais da teoria da lei

---

30Esta interpretação é defendida por Tuck em dois artigos: 1987, pp.109-12, e 1988, pp.258-60. Para uma interessante discussão sobre a estratégia cartesiana, e sua relação com a chamada "crise pirrônica" nos primórdios do pensamento europeu moderno, ver R. Popkin (1960, cap.IX).

natural, dos quais o princípio da "socialidade" é o exemplo mais flagrante. E, portanto, talvez seja excessivo afirmar que ele tenha usado a noção de "interesse" ou "utilidade" não só como uma estratégia contra o cético mas como um fio condutor de toda sua obra. Porém, a idéia é no mínimo sugerida no texto, e será explorada por alguns de seus sucessores.

CAPÍTULO II

HOBBES: A LEI NATURAL E AS VIRTUDES DA PAZ

1. A intenção do presente capítulo - para reiterar o que disse na Introdução - é menos fazer um comentário global do pensamento moral e político de Hobbes, do que trazer para a discussão subsequente deste trabalho elementos do pensamento daquele filósofo que, a meu ver, representam um enfrentamento dos problemas teóricos deixados pelo que chamei no capítulo anterior de "herança grociana". Tal enfrentamento expressa uma não menor reformulação do arcabouço conceitual de Grócio, e estará no centro do debate sobre o fundamento da lei natural travado pelos círculos intelectuais europeus na segunda metade do século XVII e no século XVIII.

(O que se segue baseia-se na versão inglesa do **De cive** e no **Leviathan**, com eventuais referências aos **Elements of Law** e ao **De homine**.)

2. A reformulação hobbesiana já começa com a própria definição que o filósofo apresenta de "direito natural" ("right of nature"). Talvez a mais relevante característica deste conceito (como diversos comentadores já apontaram) é o fato de que, em princípio, o fato de um indivíduo reivindicar tal direito não implica necessariamente um correspondente **dever** ou **obrigação** dos demais indivíduos em respeitá-lo. O curioso neste ponto é que, apesar de Grócio certamente não contemplar tal possibilidade em sua definição estrita de *ius*, Hobbes nada mais faz do que extrair todas as consequências da idéia - como vimos, já presente no jurista - de que o direito à preservação da "vida e membros" é um dos direitos fundamentais, senão o mais fundamental. Grosso modo, o argumento segue assim:

Primeiro, Hobbes concorda com Grócio que "direito" é tudo que é feito sem que se cometa "injustiça". Se é assim, tudo que é feito sem ser contrário à "reta razão" é feito justamente (isto é, isento de injustiça). Segundo, a natureza humana repele a morte (e a perda de partes do corpo) por um impulso tão inevitável quanto "a queda das pedras", de tal modo que a morte é unanimemente considerada o mais repulsivo dos males naturais. Mas então usar de todos os meios ao nosso dispor para repelir este mal não pode ser contrário à reta razão nem, por consequência, injusto: tal é o "fundamento" do direito natural de preservação da vida e membros. E o "direito", propriamente, não significa outra coisa senão uma "irrepreensível liberdade" de recorrer aos nossos poderes e habilidades naturais para preservá-los (cf. DC I.7; L XIV, 189)[1].

Apetrechado desta definição de direito natural, Hobbes se vê em condições de derivar a seguinte conclusão: se, hipoteticamente, os seres humanos se encontrassem numa situação em que não se pudesse esperar com razoável segurança a preservação da vida e membros - hipótese que Hobbes figura através de seu famoso "estado de natureza", para contrapor ao que entende por uma situação de razoável segurança (presença de um poder coercitivo comum, chamado "estado civil") - o direito natural de cada um desses indivíduos implicaria necessariamente um outro, adequado a essa situação: o "direito de todos a tudo". Mas não se trata apenas daquele direito de desfrutar todos os recursos naturais do mundo em comum que Grócio, baseado no ensinamento bíblico, considerou aplicável aos primeiros tempos da Criação. A hipótese que Hobbes apresenta se destina

---

1 Hobbes nem sempre é suficientemente claro a respeito do que entende por "preservação da vida e membros". Não estando livre de ambiguidades, a expressão pode sugerir a idéia da mera preservação biológica da vida. Mas tal idéia se choca com a tendência hobbesiana de incluir o direito de se locomover (isto é, a "liberdade", não no sentido de "liberdade de escolha", mas de ausência de impedimentos externos ao movimento físico) como fazendo parte do direito à vida (cf. L XIV, 199). Para uma interessante discussão sobre questões relativas à ampliação do sentido de "direito à vida" na teoria de Hobbes, ver J. Hampton, 1986, pp.197-207.

a mostrar que o direito à conservação da vida, em tal situação, exige não só a "liberdade" de cada indivíduo de se apropriar indiscriminadamente dos bens materiais, mas, no limite, da vida mesma dos demais indivíduos

> não há nada de que ele possa fazer uso, que não seja para ajudá-lo a preservar sua vida contra seus inimigos; disso se segue que, em tal condição, todo homem tem direito a tudo; mesmo ao corpo do outro. (L XIV, 190; v. DC I.10).

Em outras palavras, o meu direito à conservação da vida, nessa situação, não implica que eu deva respeitar o direito dos outros a conservarem a sua, e vice-versa.

Mas se o próprio Hobbes admite ser tal estado meramente hipotético, a que propósito vem a conclusão acima? Há inúmeras maneiras de encarar a *finalidade metodológica do estado de natureza hobbesiano*. Do ponto de vista da minha análise, gostaria de enfatizar particularmente o seguinte: a hipótese do estado de natureza permite a Hobbes mostrar que não existe uma convergência preestabelecida entre a nova idéia de que o direito de preservação da vida e membros é primário e fundamental, e a tradicional suposição - de que, como vimos, Grócio ainda lança mão - da "socialidade" natural do ser humano. Se, portanto, Grócio quer estabelecer o direito à vida como um dos pilares da teoria da lei natural - com o que Hobbes está em perfeito acordo -, o outro pilar da teoria, isto é, a vida social pacífica e "justa", já não pode ser mais assumida como "natural" pura e simplesmente (DC I.2). Pelo contrário, a imagem do estado de natureza mostra que existe até mesmo a possibilidade de que o primeiro leve à antítese do segundo - a condição de guerra. Pois o direito de guerra não é decorrência direta da **violação** do direito à vida e seus correlatos (como pretende Grócio), mas, pelo contrário, há um sentido em que o primeiro é uma consequência necessária da **observância** do último.

Hobbes não se limita a mostrar a incompatibilidade teórica entre esses dois pilares: há que se expurgar um deles. E há pelo menos dois

motivos pelos quais o filósofo assimila o direito à preservação da vida e expurga a "socialidade" estóica. Primeiro, Hobbes acredita que a última, derivada do pensamento clássico grego, está excessivamente embebida de um raciocínio finalista ou providencialista, que a seu ver é incapaz de produzir qualquer conhecimento positivo (L III, 97-8): os autores que insistem em dizer que "os homens nascem talhados para a sociedade" não apontam que impulsos naturais (desejos e aversões, que para Hobbes servem como "causas eficientes" das ações humanas) garantem esta asserção, mas limitam-se a hipostasiar um invisível desígnio divino ou da própria natureza[2]. Em segundo lugar, tal axioma, mesmo quando inspirado por um método correto (identificação de desejos ou aversões correspondentes), é incapaz de resistir a um escrutínio cuidadoso da natureza humana. Aqui, uma preocupação maior de Hobbes com antropologia e psicologia leva-o a estabelecer as premissas de sua teoria do direito com muito mais cuidado e rigor que Grócio. Assim, mesmo admitindo-se (e Hobbes o admite) que os homens possuem um desejo natural de viver em sociedade, tal não implica automaticamente que eles sejam talhados por natureza para viver dessa maneira:

> Pois uma coisa é desejar, outra ter capacidade para nos adequarmos ao que desejamos; mesmo aqueles que, por causa de seu orgulho, recusam-se a submeter-se a condições iguais, sem as quais é impossível que qualquer sociedade exista, ainda assim desejam viver em sociedade. (DC I.2n)

Além disso, esse desejo de viver em sociedade, muito frequentemente, não é um desejo em si, mas é motivado por algum outro mais fundamental. Se fosse um desejo em si, nada impediria que todos os seres humanos se amassem uns aos outros igualmente, sem preferências. O fato, porém, é que nossos laços afetivos são muito desiguais, em geral resultantes das diferentes "vantagens ou honras" que cada qual espera obter ou obtém dos demais - estas "desejamos primariamente", enquanto a

---

2 Para um contraste entre Hobbes e o teólogo Richard Hooker a respeito, ver R. J. Ribeiro, 1984, pp.199-205.

sociedade por si mesma, apenas "secundariamente" (DC I.2). Portanto, se há um desejo social natural, Hobbes o vê submetido a enormes restrições, tornando-o uma causa de pequenas proporções, bem inferior àquela necessária à constituição de um estado civil.

Mas o que é o estado civil? Até agora me referi a este termo apenas como oposto ao estado de natureza. Hobbes, porém, procura enriquecer o conceito fazendo duas outras contraposições bastante significativas:
a) O estado civil se opõe a "multidão": esta última significa simplesmente um grupo de duas ou mais pessoas; porém tal grupo não expressa uma só vontade, um só comando e, portanto, apesar do nome "multidão" ser expresso no singular, ele não guarda nenhuma analogia com uma "pessoa natural", que é exatamente a analogia que Hobbes procura fazer com sua idéia de estado civil, também chamado "pessoa artificial" (L XVI, 217; DC VI.1). Mas enquanto não houver uma só vontade, um só comando, enquanto não se estabelecer um só poder comum, haverá sempre uma alta possibilidade de discórdia. E, em consequência, uma subjacente situação de insegurança que leva cada um, por um irrepreensível ditado da "reta razão", a continuar traduzindo seu direito à vida por um direito a tudo (DC V.3-4).
b) O estado civil se opõe a agrupamentos de "poucos homens ou famílias": esta oposição é bem prática, pois o problema aqui não é tanto se tais agrupamentos possuem ou não um poder comum. Mesmo que seja este o caso, o poder que eles, isoladamente, são capazes de reunir não é suficiente para afugentar o temor de que, a qualquer momento, um agrupamento hostil o sobrepuje. Assim, é necessário um grupo de indivíduos suficientemente grande, organizado por um poder comum, para que se constitua um estado civil apropriado (DC V.3; L XVII, 224).

Hobbes entende que apenas quando satisfeitas estas duas condições - estabelecimento de uma só vontade, um só comando, e a superação de pequenas sociedades -, é que a "condição de guerra" característica do estado de natureza pode ser ultrapassada com razoável segurança no

sentido de um estado de relativa paz social (figurado pelo estado civil)[3]. E só então a "reta razão" deixa de determinar como irrepreensível que o direito à preservação da vida e membros signifique o direito de todos a tudo.

Para a compreensão do conceito de direito natural, porém, muitos comentadores de Hobbes têm insistido na necessidade de levar a sério os termos "reta razão" e "irrepreensível" que estou reproduzindo aqui, insistentemente associados a ele. Estes termos indicam um esforço de Hobbes para estabelecer um limite ao campo de funcionamento do direito natural, a despeito de, ao aplicá-lo ao estado de natureza, tal intenção ficar obscurecida. Bem sucedido ou não, Hobbes expressa essa preocupação numa nota adicionada ao **De cive**, dizendo que o direito natural é usado com legitimidade (no sentido negativo, grociano, de "sem injustiça") quando a **intenção** de seu exercício é garantir a vida e membros contra ataques hostis. Mas na medida em que a ação ultrapassa esse objetivo, isto é, na medida em que alguém "quiser de algum modo fazer crer que [sua ação] tende necessariamente à sua preservação, e contudo não pensa que assim é", então o direito deixa de existir, exatamente porque a partir daí a ação, ao perder o suporte da reta razão, passa a ser repreensível e injusta (DC I.10n).

---

3 Visto sob essas duas oposições, o estado de natureza não precisa ser visto como uma condição rigorosamente de guerra de **todos** contra **todos**, a não ser se encarado na hipótese mais extremada em que os indivíduos encontram-se totalmente dessocializados, o que o próprio Hobbes admite representar um cenário irreal (L XIII, 187). O cenário mais realista do estado de natureza é exemplificado pela relação entre diferentes estados civis; contudo, a situação **interna** de tais estados é vista por Hobbes como de "relativa" (pois "absoluta" é impossível - cf. DC VI.3) paz social. Mas há situações intermediárias: diferentes famílias ou pequenos agrupamentos, não reunidos por um poder comum, estariam em estado de natureza entre si e a situação interna de tais agrupamentos certamente **não configuraria**, ao ver de Hobbes, uma relativa paz social. A teoria hobbesiana, portanto, pode admitir a existência de **limitadíssimas** forças de coesão social no estado de natureza (sustentadas, por exemplo, por laços familiares, que constituiriam pequenos "parental kingdoms"), sem com isso provocar um embaçamento da distinção estado de natureza/estado civil. Ver B. Gert (1991, pp.10-12). Este comentador é de opinião que a teoria moral e política de Hobbes não é baseada numa psicologia de tipo estritamente "egoísta", pondo em questão uma interpretação tradicional do filósofo.

As palavras "repreensível" e "injusta", adicionadas à idéia de intenção (que, como veremos, voltará a ser usada nos preceitos da "lei natural"), de certo modo sugerem um conteúdo moral do direito natural hobbesiano. Mas é precipitado falar em "moral" enquanto não procurarmos esclarecer o que Hobbes entende por isso (ver seção 5 abaixo). É certo porém que, embora seja impossível trabalhar objetivamente as idéias de intenção, repreensibilidade e injustiça no interior da hipótese do estado de natureza, elas permitem a Hobbes fazer uma distinção conceitual entre o direito à vida e membros, que é o direito natural propriamente dito, e o direito de todos a tudo. E é isso, a meu ver, que explica a insistência de Hobbes em dizer que o direito é uma "liberdade" (isto é, uma "permissão", como Grócio iria dizer) de agir na medida em que a ação não seja contrária à reta razão; e não um puro e simples poder de agir, sem discriminação, tão extenso quanto o sejam a potência e habilidade naturais do agente[4].

Por outro lado, o termo "liberdade" ou "permissão", crucial na diferenciação entre *ius* e *lex*, traz à tona o caráter não determinista que Hobbes empresta à sua definição. Isto, a despeito do filósofo dizer que a aversão à morte, que dá fundamento ao conceito, é tão inevitável nos seres humanos quanto o é a queda dos corpos. O que chega a cobrir a teoria com uma nuvem de paradoxo. Mas penso que, em consonância com uma

---

4 A idéia de que "o poder faz o direito" parece melhor aplicável ao conceito de direito natural em Spinoza do que em Hobbes. Assim, diz o primeiro, "o direito natural da Natureza inteira, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto puder" (Spinoza, 1983, p.307). Não por coincidência Spinoza recusa-se a usar o termo "reta razão" em sua definição. Pois, insiste ele no **Tractatus theologico-politicus**, "no respeitante aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da Natureza, tanto está no seu pleno direito aquele que ainda não conheceu a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude e vive simplesmente pelas leis do instinto, como aquele que rege a sua vida pelas leis da razão.... O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência" (Spinoza, 1988, p.309). Para um mais extenso contraste com Hobbes, ver A. G. Wernham, 1958, p.14ss.

O conceito de "reta razão" em Hobbes será apreciado com mais detalhe abaixo.

determinada linha de interpretação entre os estudiosos do filósofo, o fato de Hobbes fundar o direito à vida num "impulso natural", a princípio involuntário, não é necessariamente incompatível com o fato de a definição de direito natural deixar ao agente a "liberdade" de usá-lo ou não. Assim, a força do impulso natural que é a aversão à morte é sem dúvida forte o bastante para a teoria reivindicar a idéia de que ninguém, a não ser o próprio indivíduo que dispõe do direito, pode exigir deste indivíduo que ele abra mão deste direito[5]. Ao mesmo tempo, porém, ninguém pode exigir deste mesmo indivíduo que ele faça valer, em qualquer circunstância, o direito de que dispõe. Por exemplo, é bem possível que, numa particular circunstância - exposição a torturas, uma imensa e interminável dor, uma doença incurável etc - a morte (mesmo sendo, em geral, o "pior dos males"), ao invés de causar aversão, torne-se um bem desejável (ver DH XI.6; cf. E. Curley, 1990, p.174). E desejar a morte, nesses casos, não pode ser considerado contrário à reta razão, e portanto incompatível com o direito natural, se esta for a vontade do indivíduo que dele dispõe.

3A. Voltemo-nos agora para o conceito de "lei natural".

No espírito da teoria grociana, Hobbes distingue *lex* ("lei") e *ius* ("direito"). Enquanto *ius* é, como vimos, associado a "liberdade" ou "permissão", *lex* é associado a "obrigação" ou "dever" (L XIV, 189). Mesmo concordando com a distinção, Hobbes separa-se de Grócio no que diz respeito ao conteúdo da *lex naturalis*. O argumento que o sustenta é

---

5 Por mais polêmica que seja a conhecida interpretação de H. Warrender como um todo, e independente de eventuais divergências com a minha própria leitura de Hobbes, subscrevo a formulação que este comentador dá ao conceito hobbesiano: "um direito à vida ou auto-preservação, na doutrina de Hobbes, não significa que o indivíduo tem direito à vida, no sentido de que outros homens ou o soberano tem um dever de preservá-lo; ele significa que o indivíduo não pode ser obrigado a renunciar à sua vida e, desse modo, resistir ou escapar a atentados contra sua vida é sempre consistente com o dever " (H. Warrender, 1957, p.20). Para uma tentativa de compatibilizar o caráter voluntário, não determinista, do direito natural de Hobbes e sua teoria psicológica, ver o artigo de T. Lott, 1992.

bastante sutil, e por vezes nos induz a confundi-lo com o argumento que fundamenta a sua definição de direito natural. Em alguns aspectos cruciais, porém, os dois argumentos são bem diferentes.

A diferença já transpira na enunciação, no **Leviathan**, de uma "regra geral da Razão" em que a "**lei** fundamental da natureza" é introduzida. A regra é a seguinte:

> Que todo homem deve procurar a Paz, na medida em que tem esperança de obtê-la; e quando não puder obtê-la, que procure, e use, todos os recursos, e vantagens da Guerra. (L XIV, 190)

Logo em seguida, porém, a regra é quebrada em duas partes: a primeira sendo a **lei** fundamental de natureza propriamente dita - "procurar a paz, e respeitá-la". E a segunda apenas uma outra forma de enunciar o **direito** natural - "defendermo-nos, por todos os meios que pudermos". A despeito de certos textos em contrário, Hobbes deixa explícito aqui o que já se poderia deduzir da conceituação do direito natural em si mesma: do ponto de vista do **indivíduo**, a preservação de sua própria vida é uma "liberdade", não uma "obrigação". O que o indivíduo não está dispensado de fazer - sua "obrigação", portanto - é a busca da paz, toda vez que as circunstâncias lhe dêem esperança de obtê-la. Por isto a última é enunciada como lei.

O motivo dessa distinção, outra vez, reside no fato de que Hobbes não vê como o direito natural, em si mesmo, pode garantir e sustentar a vida social. Do ponto de vista do indivíduo, ele é apenas uma garantia de defesa, uma espécie de último recurso contra a ação de outros, - quando este for o caso -, não uma regra positiva de ação. Já a lei natural é trabalhada exatamente no sentido de revelar os meios racionais para garantir o estado civil que, segundo Hobbes, é a única condição em que não só o direito fundamental da vida, mas qualquer outro direito, pode ser desfrutado com relativa segurança.

Como no caso da noção de direito, Hobbes vai buscar na natureza humana os tais "impulsos" ou "causas" suficientemente fortes e

permanentes para sustentar seu enunciado da lei fundamental. Mas agora o problema que ele se coloca não é o de encontrar uma orientação defensiva, negativa, da ação. O que plausivelmente significaria, do ponto de vista da psicologia hobbesiana, encontrar um "desejo" básico, não uma "aversão". A construção dessa linha de argumento, porém, esbarra numa séria dificuldade: encontrar o "melhor dos bens" não é tão simples quanto encontrar o "pior dos males". Em outros termos: ainda que o *summum malum* possa existir, o *summum bonum* é simplesmente uma ficção das velhas escolas filosóficas. A felicidade nada mais é que um "contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro", e portanto é impossível estabelecer o fundamento que Hobbes precisa a partir dela (L VI, 130 e XI, 160; cf. L. Strauss, 1952, pp.15-6).

Essa constatação, longe de encerrar a investigação, apenas altera o seu rumo: ao invés de identificar o "melhor dos bens", a questão passa a ser localizar que espécie de "bem" poderia ser considerado condição **sine qua non** para o contínuo e estável "progresso do desejo de um objeto para outro". Se este "bem" existir e puder ser encontrado pela razão, então ele poderá ser visto como um **meio** para realizar qualquer outro fim, pois "o objeto do desejo humano não é apenas desfrutar uma vez, e por um instante de tempo; mas assegurar para sempre o caminho de seu futuro desejo" (L XI, 161). E se tal é desejável para todos, independente da incontável variação de qualquer outro desejo de cada indivíduo, então a reta razão aponta como uma "regra geral" da ação humana a perseguição desse bem: e cá estamos de volta à forma geral da noção de lei.

Qual é esse bem? Por vezes, Hobbes simplesmente parece fazer uma inversão do raciocínio usado na fundamentação do direito: se a morte é um mal a ser repelido, então a vida é um bem a ser desejado, e essa é a resposta procurada. Mas por que o filósofo, em momentos cruciais de definição da lei natural, responde "paz" e não pura e simplesmente "vida"? (cf. DC II.2, III.31-2; L XIV, 190 e L XV, 215-6). Penso que

Hobbes dá como óbvio que a aversão à morte e o desejo da vida são exatamente a mesma coisa. O caso é distinto com relação à paz. É evidente que a condição de paz "tende" à preservação da vida de cada um, assim como quem procura a condição de guerra "tende" a encontrar a "destruição de sua Natureza pela violência" (L XV, 215). Mas buscar a paz envolve uma gama de atividades e preceitos, positivamente **determinados** e não apenas permitidos, muito mais amplos e complexos do que a mera preservação da vida. Trata-se de uma orientação geral que **inclui** a auto-defesa, mas não só. Este ponto ajuda a explicar por que Hobbes e Grócio, apesar de coincidirem na opinião de que a vida é o ponto de partida básico da conceituação do direito natural, divergem radicalmente no enunciado geral da lei natural.

Para entender esse ponto, voltemos à hipótese do estado de natureza. Como vimos, Hobbes entende que, dadas certas características da natureza humana, o direito natural, visto em si mesmo e isoladamente, leva ao estado de natureza e, pois, à condição de guerra. Em tal condição, o direito à auto-preservação equivale ao direito de todos a tudo. Contudo, por serem os indivíduos aproximadamente iguais em poderes e habilidades naturais (e a prova disso é que eles têm a mesma capacidade de se matarem uns aos outros - v. DC I.3), a condição de guerra é por si mesma, se não a curto prazo, pelo menos a longo prazo, inconsistente com a manutenção daquele direito. Em outras palavras, o direito a tudo acaba tornando-se incongruente com o próprio direito que lhe dá razão de ser, o direito à vida (DC I.10; L XIX, 190). A saída é então o estado civil. E o único meio de alcançá-lo (ou preservá-lo, quando já se está nele) é <u>a firme e constante determinação da vontade</u> de buscar a paz.

A ênfase nos termos acima servem aqui para fazer o contraste com a lei natural de Grócio. Já vimos que a fórmula básica da sua teoria é o respeito ao *suum*, isto é, a firme e constante vontade de se abster daquilo que é propriamente de cada um; e que um dos esforços centrais da

sua teoria do direito é exatamente definir o que é o *suum* (v. as seções 2 e 3 do capítulo I). Assim são consolidados, como especificações da lei natural, o respeito à vida, membros, liberdade, propriedade de bens e às promessas feitas, entre outras. E tal é determinado independentemente da contraposição estado de natureza/estado civil - o último, aliás, tendo como objetivo fundador produzir meios para uma melhor preservação do *suum*, definido de antemão. Mas Hobbes, consistente com a idéia de que no estado de natureza o direito natural é o direito de cada um a tudo, só vê a possibilidade de definir "mine and thine" com o estabelecimento de um poder comum, e não independentemente dele (L XIII, 188; DC VI.15). E isso envolve mais do que os bens materiais: em última instância "corpo" e "liberdade" (de ir e vir) também pertencem a todos (ou, para ser mais exato, a ninguém); daí que seja "irrepreensível", no estado de natureza, lançar mão até mesmo deles para fazer valer o direito natural (L XIII, 184 e 190). Em princípio, o direito à vida não é um título de propriedade, algo eminentemente "meu", embora sob o guarda-chuva do estado civil ele se torne assim (cf. C. Coady, 1987, pp.169-71).

Para Hobbes, consequentemente, a fórmula de Grócio não redundaria em outra coisa que não perpetuar o estado de natureza ou mesmo provocar a dissolução do estado civil. Não só os indivíduos, se **estivessem** na situação de extrema instabilidade do estado de natureza, não teriam motivos fortes o bastante para estabelecer o que é próprio de cada um, carentes que estariam de um padrão comum para medir e acomodar suas reivindicações conflitantes; como, **estando** ao abrigo de um poder comum, a tarefa de definir "mine and thine" é desse poder, e não dos súditos - caso contrário, eles estariam recriando as mesmas condições pelas quais é impossível chegar a uma acomodação a este respeito no estado de natureza. Logo, a função mais importante do poder comum não pode ser a de garantir o *suum*. Nem, paralelamente, a lei natural pode ser enunciada nesses termos.

Hobbes pensa que o caso é diferente se, ao invés do *suum*, o

conteúdo da lei natural estiver calcado diretamente no objetivo da paz. E parece-me que este é o ponto: ao construir sua teoria da lei natural, o filósofo esforça-se por encontrar um termo que seja, acima de qualquer outro, efetivamente consistente com o direito de preservação da vida. É quanto a essa questão (e não quanto ao problema em si do direito de auto-preservação) que Hobbes está particularmente insatisfeito com os teóricos da lei natural, em especial Grócio. E a hipótese do estado de natureza lhe serve para tornar transparente que tal estado, ao figurar com particular agudeza os horrores da condição de guerra, é a maior ameaça à vida. O termo que melhor se coaduna com o direito natural, portanto, deve ser a antítese da condição de guerra. Logo, a paz. E uma "firme e constante vontade" de buscá-la deve ser o primeiro e fundamental passo de uma série para obtê-la, quando distante dela, ou perpetuá-la, quando nela.

3B. Não é meu objetivo discutir em pormenor todas as "leis naturais" que Hobbes propõe como especificações necessárias do enunciado de sua lei fundamental. Mas duas delas vão nos ajudar, aqui, a entender o significado geral de "lei" e "lei natural" que o filósofo trabalha em sua teoria. Veremos como Hobbes, mais uma vez, modifica o aparato conceitual grociano, ao mesmo tempo que coloca um novo problema para as próximas gerações de jusnaturalistas.

A primeira especificação da lei fundamental é um corolário direto dela: não há como obter a paz sem que os indivíduos renunciem ao direito a tudo que supostamente teriam no estado de natureza (DC II.3; L XIV, 190). Isto é, sem que deixem de traduzir o direito natural de auto-preservação em direito a tudo. Mas não há como fazer tal modificação a não ser que os indivíduos renunciem voluntariamente àquele direito - pois o que o indivíduo faz de acordo com sua própria vontade, o faz sem cometer, ou sofrer, injustiça (*volenti non fit injuria* - DC III.7). A forma como os indivíduos sinalizam sua vontade de renunciar a direitos

chama-se **contrato**. Assim, uma outra maneira de enunciar esse corolário da lei fundamental é que os indivíduos façam contratos.

Como o contrato é o mecanismo de renúncia e transferência de direitos, Hobbes faz uma ampla investigação de seu funcionamento, estipulando condições nas quais ele pode ser considerado "válido" (isto é, não injusto). Fica claro então que todo contrato que supõe a renúncia de uma das partes ao direito natural de preservação da vida jamais pode ser válido, pois o direito natural é "inalienável"; tal contrato, aliás, deve ser interpretado como se feito contra a vontade da parte que supostamente renunciou a ele (L XIV, 192 e 199; DC II.18). Além disso, se uma das partes manifesta algum sinal de desconfiança a respeito do cumprimento do contrato, ou tem justos motivos para desconfiar de que o contrato não será cumprido, este torna-se inválido. é o caso, por exemplo, de contratos envolvendo a prisão de um dos contratantes, pois esta é uma clara indicação de desconfiança da outra parte. Por outro lado, se o estado de natureza é uma condição em que as partes sempre têm justos motivos para desconfiar do cumprimento futuro das promessas feitas, segue-se que contratos hipoteticamente feitos em tal estado não são válidos (L XIV, 192, 196, 199 e 203; DC II.11 e 18).

Afora essas, e algumas outras exceções menores, todos os contratos são considerados válidos. E como a realização de tais contratos é, ao ver de Hobbes, essencial para a obtenção ou preservação da paz - pois esta é a única forma de separar o direito natural do direito a tudo -, segue-se o segundo corolário da lei fundamental da natureza: que as promessas, explícitas ou tácitas, que selam tais contratos, sejam cumpridas à risca (DC III.1; L XV, 201)[6].

A distinção entre o primeiro e o segundo corolários da lei fundamental envolve uma sutileza que ajuda a entender o que Hobbes quer

---

6 Para justificar o direito de governar por coerção ou conquista, Hobbes vai aceitar a controvertida idéia de que até mesmo as promessas obtidas pela força ou medo são válidas (cf. DC II.16; L XIV, 198).

dizer quando insiste na distinção entre "liberdade" ou "permissão" (termos associados ao direito), e "obrigação" ou "dever" (vinculados à lei natural). Em primeiro lugar, o filósofo diz que "liberdade" e "obrigação" são termos incompatíveis (L XIV, 189). Esta afirmação pode ser interpretada da seguinte maneira: sendo o direito uma permissão de fazer qualquer coisa que não seja contrária à reta razão; e sendo a lei uma "proibição" ou "ordem"; então, quando faço algo com "direito" não posso, ao mesmo tempo, ser "obrigado" a não resistir a qualquer tentativa de apropriação desse direito por outros. Assim, no estado de natureza, em que supostamente todos têm direito a tudo, a minha "liberdade" de agir é máxima, e assim deve ser enquanto não houver nenhuma esperança de se obter a paz. Mas a partir do momento em que a possibilidade da paz se vislumbra, então sou "obrigado" pela lei fundamental a buscá-la e, consequentemente, a fazer contratos.

Em segundo lugar, Hobbes diz que o contrato em si mesmo "obriga", e aqui nós nos deparamos com a sutileza mencionada acima, que o autor nem sempre deixa a salvo de confusões. Como o contrato é o mecanismo pelo qual cada um renuncia ou transfere direitos, Hobbes entende que, ao engajar-me um contrato, estou automaticamente prometendo **não resistir** à apropriação, pela outra parte, do direito a que renunciei. Se antes da promessa beneficiava-me de uma determinada "liberdade" de fazer algo, isto é, eu não poderia ser obrigado a não resistir à apropriação dessa liberdade por outrem, a partir da promessa a "obrigação" de não resistir passa a vigorar. Mas aqui a obrigação não se refere diretamente (embora ela seja seu pano de fundo) à obrigação de seguir a lei natural, mas a obrigação que contraí especificamente **com o outro contratante.** Em outras palavras, além da obrigação geral de todos de respeitar a lei natural, um indivíduo pode contrair obrigações específicas com outros indivíduos, e ambas são intimamente ligadas. Embora a lei natural não me obrigue a uma ação específica para um indivíduo específico, uma vez que prometo a alguém que vou fazê-la, eu contraio uma obrigação com esse alguém, por

seu turno suportada pela lei natural, que estipula a obrigação de cumprir as promessas feitas[7].

Numa breve passagem do **Leviathan**, Hobbes sugere termos diferentes para distinguir essas duas obrigações. Assim, os contratos criam uma "obrigação" ou "vínculo" ("bound") entre as partes; enquanto a "obrigação" geral de cumprir as promessas celebradas em contratos é um "dever" ("duty") estipulado pela lei natural (cf. L XIV, 191). O fato é que este ponto não é livre de confusões, especialmente porque Hobbes frequentemente embaralha a terminologia utilizada em sua filosofia moral com a utilizada em sua filosofia natural. Não raro ele identifica "liberdade" com liberdade de movimento físico, e "obrigação" com mero constrangimento físico. Mas, para efeito de uma consistente aplicação de sua teoria dos direitos, deveres e obrigações, Hobbes indica que não se trata de uma pura identificação, mas de uma analogia: "liberdade" ou "permissão", quando associados ao conceito de direito, significam mais propriamente "ausência de lei"; enquanto "obrigação", associada ao conceito de lei, é a restrição que a lei estabelece sobre aquela "liberdade" (cf. DC XIV.3; L XXI, 262-3)[8].

Paralelamente a essa vinculação entre lei e obrigação ou dever, porém, Hobbes é bastante claro ao assinalar que a lei não é lei por si mesma. Melhor ainda: ao contrário do que Grócio dá a entender em seus

---

7 Repare-se, entretanto, que a obrigação das promessas em Hobbes tem um fundamento diferente da vinculada ao "direito pessoal" (o direito a cobrar as promessas recebidas) em Grócio. Pois a última tende a ser justificada através da idéia de uma transferência da **propriedade** natural que cada um possui de seus atos futuros (ver a seção 4B do capítulo anterior). Mas para Hobbes não tem sentido falar em "propriedade natural", nem mesmo de nossos atos futuros.

8 D. D. Raphael (1962, p.348) leva às últimas consequências uma outra passagem (L XXI, 263; e **De corpore politico** II.iii.3), em que Hobbes contrasta "obrigação natural" e "obrigação artificial", o que faz o comentador a atribuir o termo "obrigação artificial" unicamente às obrigações derivadas de contratos, enquanto a "obrigação natural" é vista simplesmente como um impedimento físico à nossa liberdade de movimento. Raphael também sugere que Hume se beneficiou dessa terminologia hobbesiana para distinguir, em sua teoria das virtudes, as virtudes artificiais das naturais (p.351). Contudo, parece-me que esse comentador não toma seriamente a idéia, também presente em Hobbes, de que a lei natural "obriga" moralmente.

Prolegomena (v. seção 5 do capítulo anterior), o fato de a reta razão determinar certas coisas e proibir outras, não significa que tais determinações da razão sejam leis em si mesmas. Para que as leis sejam leis propriamente, é necessário que elas sejam "ordens" daqueles que naturalmente detêm o direito de ordenar, ou receberam esse direito por contrato (ver a distinção entre "ordem" e "conselho" em DC XIV.1 e L XXV, 303; XXVI, 312). Mas o único que detém naturalmente o direito de dar ordens aos outros é Deus. E, portanto, a lei natural só é lei propriamente se entendida como uma ordem de Deus; caso contrário, ela deve ser entendida apenas como uma "conclusão", um "teorema" ou "regra geral" que, se seguida, proporciona os **meios** para a conservação e defesa da vida (DC III.33; L XV, 217).

O ponto acima envolve uma série de questões paralelas e complexas - e que tem sido, como se sabe, objeto de interpretações conflitantes -, mas não é o caso de persegui-las aqui[9]. Gostaria, para concluir esta seção, de mostrar como, a partir dessa reformulação do significado do termo, Hobbes entabula uma classificação dos diferentes tipos de lei.

Em primeiro lugar, Hobbes distingue a lei "divina" da lei "humana" (DC XIV.4). Por sua vez, a lei divina é subdividida em dois campos: a lei "natural" e a lei "positiva". Tanto uma quanto outra são **ordens** de Deus, mas Hobbes toma o cuidado de assinalar - como Grócio - que a fonte do conhecimento da lei natural é a reta razão, enquanto o conhecimento da lei divina positiva se obtém unicamente por "revelação sobrenatural", e é endereçada apenas a um indivíduo ou povo em particular (L XXVI, 331; DC XIV.4). Já a lei humana é idêntica à lei "civil", que é sempre "positiva", e deriva do fato de os súditos terem concedido (por coerção

---

9 Voltarei, na seção 5 deste capítulo, a discutir o que Hobbes tem a dizer a respeito de tratar as leis naturais não como "leis" estritamente. De passagem, vale lembrar que a formulação de "lei" apresentada acima inspiraram A. Taylor (1965) e H. Warrender (1957), entre outros, a apontar uma teoria moral em Hobbes, como independente de sua teoria psicológica.

ou conquista, ou por terem assim instituído) o direito de comando a um determinado indivíduo ou assembléia de indivíduos (DC XIV.5; L XXVI, 312-3)[10].

O fato de essa classificação considerar como lei "humana" unicamente a lei **civil** reflete um estudado distanciamento da classificação grociana que, graças ao papel que esta atribui à "lei das Nações" - e sua ambígua presença tanto no campo da lei natural quanto no da positiva -, Hobbes deve ter considerado dispensável. Mas o principal motivo do distanciamento do filósofo deve-se à sua recusa de aceitar o método *a posteriori* de Grócio e, pois, a insistência do último em considerar como preceito da lei natural aquilo que provém do *consensus gentium*. A opinião consensual de toda a humanidade, diz Hobbes, ou dos povos mais civilizados (como quer Grócio), não pode ser um critério de reconhecimento da lei natural pois não só essa opinião é variável no tempo e espaço, como frequentemente é baseada puramente nos interesses e paixões dos homens, os quais

> condenam em outros as mesmas coisas que aprovam para si mesmos; por outro lado, recomendam publicamente o que privadamente condenam; e expressam suas opiniões mais por ouvir dizer, do que por qualquer especulação própria. (DC II.1)

Daí que o verdadeiro método para descobrir os preceitos da lei natural seja o que "começa com definições e exclusões de todo equívoco" e desencadeia um "ato de raciocínio" que procura (quando aplicado à teoria da lei natural) os meios necessários para um fim desejado por todos (a preservação da vida e a paz). A reta razão não é mais do que esse "ato de raciocínio" (DC II.1n). E se ela fornece o que é intelectualmente necessário para a obtenção dos preceitos da lei natural, sem causar

---

10 Uma outra maneira, mais tradicional, de que Hobbes lança mão para caracterizar a oposição entre "lei natural" e "lei positiva", ocorre quando ele diz que a lei natural é "imutável e eterna" - o que ela proíbe jamais pode ser "lawful", e o que comanda jamais pode ser "unlawful" - enquanto a lei positiva, ao preencher o espaço "permissível" deixado pela lei natural, pode variar de acordo com as circumstâncias, o tempo e a geografia (cf. DC III.29; L XV, 215).

equívocos, não tem sentido se apoiar no caos das opiniões de indivíduos e povos, por mais proeminentes que sejam. A "lei das Nações", portanto, é simplesmente uma extensão da lei natural, de indivíduos para "cidades inteiras e nações" (DC XIV.4).

4. Vejamos agora, sucintamente, o que Hobbes tem a dizer a respeito do direito de propriedade sobre bens, e o de soberania.

Já foi mencionado na seção anterior que Hobbes diverge da conceituação grociana no que diz respeito à propriedade. Na verdade, esta divergência apenas repercute uma mais ampla, que é a recusa hobbesiana de associar estreitamente direito, lei natural e *suum*. Em consequência, o direito de um indivíduo não requer, em princípio, a exclusão de outros do desfrute do mesmo direito, do mesmo modo que a reivindicação de um direito não implica necessariamente que os outros tenham o dever de respeitá-lo. No estado de natureza, esta idéia não se limita apenas aos bens materiais, pois nem mesmo "corpo" e "liberdade" são direitos exclusivos de cada um[11].

Mas também não deixa de ser verdade, por outro lado, que Hobbes concorda com Grócio que, "por natureza" (isto é, sem a interposição de contratos), o direito aos bens materiais é comum (DC III.16; L XV, 212). A concordância aparentemente se estende até mesmo à estipulação do "primeiro ocupante" como critério do direito **de uso** (que, como vimos, Grócio ilustra com a metáfora ciceroniana da ocupação dos assentos num

---

11 A dificuldade que muitos teóricos do jusnaturalismo têm de assimilar esta noção de direito é muito bem ilustrada pela seguinte crítica de Pufendorf: "Pois é ridículo dar o nome de direito a um poder do qual não poderíamos fazer uso, sem que todos os outros tivessem um igual direito de nos impedir. Concedo a Hobbes, que naturalmente cada qual tem o poder de se servir de todas as criaturas inanimadas, e toda sorte de bestas. Mas sustento que esse poder, considerado em si mesmo com precisão, não poderia ser propriamente chamado um direito;... pois que as coisas inanimadas e os animais destituídos de razão não estão em nenhuma obrigação de satisfazerem as nossas necessidades" (DJNG III.v.3). Ver crítica semelhante feita pelo jusnaturalista britânico R. Cumberland em **De legibus naturae [A Treatise of the Laws of Nature]** (1672), II.vi-viii.

teatro). Hobbes diz então que, quando um bem material não pode ser usado em comum, as partes devem usá-lo por turnos; quanto a quem deve usá-lo **primeiro**, é uma questão que deve ser decidida ou "arbitrariamente" (por um critério qualquer, consensual) ou "naturalmente", quando se admite que o primeiro a tomar posse adquire automaticamente um direito de usuário (DC III.17; L XV, 212-3).

Esta convergência de opiniões, porém, não pode nos distrair a respeito do contexto em que Hobbes aceita aquele critério. Não se trata de aplicá-lo ao estado de natureza, pois supostamente nele todos têm direito a tudo indiscriminadamente, carecendo de qualquer sentido dividir os bens entre aqueles que naturalmente podem (por sua abundância) ser usados em comum e aqueles que o não podem. No estado de natureza o que conta são os poderes e habilidades naturais de cada um para se apropriar do que for possível. Apenas quando a esperança da paz se vislumbra (o que é contraditório com a permanência no estado de natureza) é que se pode estipular um direito de uso, pois neste caso a lei natural, passando a vigorar, determina que todos abram mão do seu direito a tudo e que as partes busquem uma "eqüidade" ("equity") em suas disputas (DC III.14; L XV, 212) - no presente caso, uma eqüidade na regulação do uso dos bens.

A teoria hobbesiana se distancia mais ainda da de Grócio quando do direito **de uso** ela se volta para o direito estrito de propriedade (isto é, de posse **exclusiva** de bens). Hobbes rejeita qualquer possibilidade de que o direito de propriedade possa ser estabelecido independentemente da vontade do soberano: é a lei **civil** (expressão dessa vontade), e não a lei natural, que determina o "mine" e o "thine" (DC VI.15-16; L XVIII, 234). Consequentemente, é só com a lei civil que o conceito hobbesiano de direito se transforma naquele mais usual, em que a posse de um direito **autoriza** seu possuidor a excluir qualquer outro do mesmo direito. Mais uma vez: tal reversão não se aplica apenas aos bens materiais, mas ao corpo, liberdade, relações de matrimônio, etc - daí

que a definição do que é "roubar", "matar", "cometer adultério", etc, só é possível com a lei civil (DC VI.16; DC IV.4).

Essa reformulação do direito grociano de posse sobre bens, contudo, expõe a teoria a uma complicação: qual a relação entre o direito de uso estipulado pela lei natural e o direito de propriedade estipulado pela lei civil? Não são eles potencialmente conflitantes? Como esta questão nos remete para um problema mais amplo, isto é, o da relação entre a lei natural e a lei civil, é conveniente introduzir primeiro o direito de soberania.

Já vimos que, para Hobbes, a necessidade do soberano não provém da necessidade de melhor conservar o *suum*, mas de propiciar condições de relativa segurança para que o direito de preservação da "vida, membros e liberdade" seja efetivamente desfrutado. É só a partir do momento em que o direito natural recebe essa garantia que qualquer outro direito pode ser criado, inclusive os de punição e de propriedade. É verdade que uma das funções do soberano é preservar o último - uma vez criado por ele próprio -, mas esta não é sua função precípua. Sua razão fundamental de ser é preservar a paz, em consonância com a lei fundamental da natureza. Quanto ao direito de punição do soberano, este também advém do imperativo da paz, e não, como quer Grotius, de um suposto direito que cada indivíduo possuia, no estado de natureza, de punir a transgressão da lei natural. Para Hobbes, "danos" provocados a um inimigo (o que é sempre o caso no estado de natureza) jamais podem ser considerados casos de "punição", mas simplesmente "atos de hostilidade" (cf. L XXVIII, 356).

Entretanto, nosso autor diz também que o soberano **recebe** o direito de governar de seus súditos, pois a não ser que os últimos voluntariamente abram mão de seu direito a tudo, não há como constituir um poder comum. E o direito de soberania que assim se constitui, para ser consistente com o objetivo da paz, tem que ser tão extenso quanto for necessário para mantê-la, isto é, "absoluto" (DC V.5-8; L XVII, 226-

7). Isto significa que os súditos "perdem" o direito a tudo que possuíam no estado de natureza, para garantir unicamente o direito natural; enquanto o soberano continua retendo **parte** daquele primeiro direito (do estado de natureza)[12]. A razão da absoluta submissão dos súditos é que enquanto estes supuserem que possuem qualquer outro direito além do direito natural, a condição de guerra não será superada. E a razão da retenção do direito natural, mesmo sob o estado civil, se deve ao fato de que em relação a esse direito **ninguém** pode reivindicar de outro o **dever** de renunciá-lo.

Há duas maneiras pelas quais um soberano pode receber seu direito: ou por "aquisição", ou por "instituição" (L XVII, 228). No primeiro caso, a soberania se estabelece pura e simplesmente por iniciativa do soberano, que extorque de seus súditos a promessa de obediência em troca da preservação da vida e liberdade de movimento dos últimos. Na opinião de Hobbes, tal promessa é feita em estrita observância da lei natural, e portanto deve ser cumprida (DC II.16; L XIV, 198). No segundo caso, a soberania se constitui por iniciativa dos súditos que, em consonância com o preceito da lei natural que obriga os indivíduos a escolherem um árbitro para suas disputas (derivado, por sua vez, do dever de "eqüidade" mencionado acima), decidem transferir ao árbitro o direito de soberania. Neste caso, os súditos pactuam entre si aquiescer irrestritamente às decisões do árbitro/soberano. Mais uma vez, a lei

---

12 Digo "parte" porque, como veremos em seguida, embora o direito do soberano nunca possa ser limitado por lei humana, ele o é pela lei natural. Gostaria de assinalar, de passagem, que a interpretação desse ponto (a respeito do que exatamente os súditos renunciam em favor do soberano) não é incontroverso - como, de resto, a maioria dos pontos tratados neste capítulo. Mas destaco especialmente o ponto acima, porque é um daqueles em que a posição de Hobbes oscila consideravelmente de um texto para outro: R. Tuck, por exemplo, aponta que a idéia de que o direito à preservação da vida é inalienável ainda não está presente nos **Elements of Law**; e esse comentador, apoiando-se principalmente numa formulação do **Leviathan**, sugere uma leitura em que os súditos supostamente renunciam apenas ao direito de julgar por si mesmos o que é necessário para sua auto-preservação (cf. 1989, pp.64-6 e 110). Mas há quem aponte que, se essa leitura for correta, não há como conciliar tal renúncia com a retenção do direito natural (R. Ewin, 1991, p.163).

natural obriga ao cumprimento de tal pacto e, ao mesmo tempo, sanciona o direito de soberania absoluta do árbitro, pois este (para arbitrar) não deve prometer nada a nenhuma das partes (DC III.20-24; L XV, 213-4).

Como se vê, até aqui, Hobbes trata de garantir que nada do que é feito no sentido de constituir o direito de soberania seja contraditório com a lei natural. O mesmo esforço se observa - mas desta vez num tom mais familiar ao *approach* grociano - quando a teoria se volta para as leis civis. Assim, diz ele, aquilo que a lei natural proíbe não pode ser permitido pela civil; nem aquilo que a lei natural ordena pode ser proibido pela civil. Contudo, nada impede que aquilo que é **permitido** pela lei natural seja restringido pela lei civil: "pois leis inferiores podem restringir a liberdade permitida pelas superiores, embora não possam alargá-las" (DC XIV.3).

A dificuldade neste ponto, porém, é que, embora a obediência à lei civil seja de fato compatível com os preceitos da lei natural que sustentam o dever de obediência dos súditos (conservação das promessas feitas, escolha de um árbitro para decidir disputas, etc), Hobbes não garante em princípio que todos os atos do soberano, e as leis que cria, sejam sempre compatíveis com **todos** os preceitos da lei natural. Por exemplo, não é garantido (como já sugeri acima) que os preceitos da lei natural estipulando o direito de uso de bens materiais sejam sempre transformados em diretrizes para o estabelecimento do direito de propriedade criado pelo soberano; nem o é, por exemplo, que o soberano observe os preceitos da lei natural determinando "eqüidade" em decisões judiciais, ou "gratidão" àqueles que lhe oferecem presentes ("gifts") (DC III.8 e 23; L XV, 209 e 214).

Hobbes responde a essa dificuldade por um duplo raciocínio:

Em primeiro lugar, ele conserva a idéia de que os súditos jamais têm o direito de reivindicar qualquer dever do soberano (pois este não lhes transfere nenhum direito); ao mesmo tempo, porém, nem tudo que é feito pelo soberano é feito com **direito**, pois Hobbes não descarta a

possibilidade de que o soberano cometa excessos e viole a lei natural: apesar da impossibilidade de o soberano cometer um "crime", isto é, de agir contra a lei civil (pois que está acima dela), ainda assim ele pode cometer um "pecado" em relação à lei natural - um "pecado" por contrariar a vontade de Deus (cf. L XXVII, 336-7). Mas neste caso estamos diante de um conflito entre Deus e o soberano, não entre o soberano e seus súditos. Hobbes pode admiti-lo sem criar um choque entre o direito de soberania e o dever de obediência.

Contudo, um possível conflito entre Deus e o soberano não sugere já um conflito entre a lei civil e a lei natural? Hobbes parece estar ciente da dificuldade, o que o leva à segunda parte de seu raciocínio: toda lei necessita interpretação, mesmo a lei natural. Como no estado civil o único detentor do direito de interpretar a lei é o soberano, sua interpretação da lei natural não é outra coisa senão a própria lei civil. Portanto, não há como haver incompatibilidade entre uma e outra (cf. L XXVI, 314 e 322-3; DC XIV.13-15).

A despeito do grande esforço do filósofo para dissipar equívocos, não me parece que a resposta aqui deles esteja totalmente livre. O fato é que, ao admitir a possibilidade de que o soberano "peque" contra a lei natural, mesmo sem jamais desobedecer à civil, Hobbes está indiretamente admitindo que os súditos correm o risco de se submeterem a ordens do soberano (eventualmente expressas na forma de leis civis) que são contrárias a certos mandamentos da lei natural. Como a estrita obediência à lei natural é uma condição necessária para a preservação da paz, esta idéia pode nos levar a concluir que a obediência incondicional ao soberano pode, em certos casos, ser uma ameaça à paz. Simultaneamente, porém, se a teoria deixasse campo para a idéia de que os súditos devem seguir a lei natural independente da lei civil - isto é, que eles mesmos preservem o direito de interpretar a lei natural -, isto inevitavelmente abriria a possibilidade de um conflito não só entre o soberano e os súditos, mas entre os próprios súditos. Em outras

palavras, estar-se-ia recriando uma fonte de conflito tão ameaçadora para a paz quanto a anterior. Para garantir a obediência incondicional **ao soberano**, Hobbes é então levado a afirmar (no **Leviathan**, mais visivelmente que no **De cive**), não apenas a compatibilidade entre lei natural e lei civil, mas a pura e simples identificação entre ambas (cf. L XXVI, 314).

É bem possível que a preferência por esta última opção - isto é, pela obediência incondicional ao soberano, mesmo quando em hipotético choque com certos preceitos da lei natural - tenha sido uma calculada opção por um mal menor. Satisfatória ou não, tal saída, ao equalizar lei natural e lei civil, nos leva a encarar mais seriamente a afirmação hobbesiana de que os preceitos da lei natural, quando desvinculados da idéia de "mandamento", não são propriamente "leis", mas algo cujo significado ainda não pudemos interpretar.

Este problema já nos coloca dentro da próxima seção.

5. Recentes trabalhos sobre Hobbes têm procurado compreender sua teoria moral voltando-se para textos em que o filósofo esforça-se por mostrar que os preceitos **específicos** da lei natural correspondem a certas "virtudes morais"[13]. Esta leitura explora uma outra maneira pela qual Hobbes enfrenta questões morais e políticas, valendo-se de uma linguagem mais tradicional, de inspiração aristotélica (cf. Ewin, 1991, p.167), em que parte dos preceitos da lei natural - isto é, todos eles menos os dois primeiros axiomas gerais (buscar a paz e fazer contratos) - são tratados como qualidades pessoais de caráter ou "hábitos" que dispõem seus possuidores a certas ações. Hobbes lança mão dessa linguagem para complementar sua linguagem (jurídica) de direitos, leis e obrigações. Vejamos por que e como isso se dá.

---

13 Cito dois que exerceram especial influência sobre o que vai ser dito nesta seção: Q. Skinner (1991) e R. Ewin (1991).

Já é bem conhecida entre os estudiosos de Hobbes a crítica de que o filósofo não pode sustentar consistentemente que as leis naturais sejam "mandamentos" de Deus, dada sua paralela teoria de que não podemos conceber por um mero ato de razão nenhuma imagem de Deus, exceto a de que ele é a "causa das causas" de tudo que existe ou acontece no mundo. Menos ainda demonstrar que Deus distribuirá prêmios e punições após a morte, pois não há como demonstrar que haja vida após a morte (cf., entre outras, L XI, 167 e XV, 206). E que portanto não há como conceber racionalmente Deus como um "legislador" ou "comandante" de nossas ações. A única possibilidade disso ocorrer é por revelação sobrenatural, mas esta não é a fonte da lei natural (cf. a crítica de M. Oakeshott, 1975, pp.104-7, à interpretação de Warrender).

Não é meu objetivo discutir esta crítica. A questão que desejo pôr em foco é a tentativa de Hobbes de mostrar que, **independentemente** dos preceitos da lei natural serem "mandamentos" de Deus ou não (isto é, "leis"), tais preceitos apontam para a prática das "virtudes morais". Em outros termos, que as "regras gerais" ou "teoremas" que providenciam os meios para a preservação da vida são **morais** a despeito de serem **leis** ou não. Hobbes acredita ter sido bem sucedido nesta tentativa, e tal convicção se expressa particularmente na seguinte passagem:

> todos os homens concordam nisto, que a Paz é um Bem, e portanto também o caminho, ou meios da Paz, os quais (como mostrei antes) são Justiça, Gratidão, Modéstia, Equidade, Compaixão, e o resto das Leis da Natureza, são bons; quer dizer, Virtudes Morais; e seus contrários Vícios, Maus. Ora a ciência da Virtude e do Vício é a Filosofia Moral; e portanto a verdadeira Doutrina das Leis da Natureza, é a verdadeira Filosofia Moral (L XV, 216).

O interessante nesta passagem é que Hobbes não está preocupado em mostrar que suas "regras gerais" ou "conclusões" da reta razão sejam morais por serem leis. Tanto que ele vai afirmar logo em seguida, e repetir diversas vezes depois, que tais regras não são leis necessariamente, a não ser se pensadas como mandamentos de Deus. Sua

preocupação maior aqui é mostrar que os preceitos da lei natural são "bons" e seus contrários "maus", e é isto que interessa para saber se eles são regras morais ou não. Pois, diz ele, a "Filosofia Moral nada mais é que a Ciência do que é Bom, e Mau, na conversação, e Sociedade humana" (L XV, 216; cf. DC III.31)[14].

Por outro lado, assim como moralidade e lei deixam de se vincular estreitamente, o termo tradicional associado à última - "obrigação" - deixa também de ser o demarcador por excelência da qualidade moral de uma ação. Agora, o vínculo essencial que Hobbes quer estabelecer é entre "bondade" e "virtude": trata-se de saber o que torna uma ação "virtuosa", antes mesmo de "obrigatória".

Mas o que é uma virtude moral? Hobbes se ocupa pouco em definir esta noção, e ainda assim esparsamente. Do que ele diz a respeito, é possível extrair as seguintes características definidoras: (a) virtudes são qualidades **do agente** que dispõem-no a certas ações - ações que se orientam para o "bem" - em detrimento de outras (DH XIII.1 e 8); (b) estas qualidades são chamados "bons costumes" ("good manners") ou "hábitos", justamente porque elas **dispõem** ou inclinam o agente a produzir ações que visam o "bem" (DC III.31; L XI, 160; EL I.xvii.14; DH XIII.8); (c) a virtude de uma ação é tal que o que a torna "boa" ou "má" não é apenas o resultado imediato que produz, mas a intenção ou o "esforço" ("endeavour": pequenos começos de movimento, dentro do corpo, antes de aparecer em qualquer ação visível) do agente para produzi-lo

---

14 É Pufendorf, outra vez, quem protesta contra esta tentativa de vincular moralidade e "bondade". Em sua opinião, o "bom" a que Hobbes se refere é apenas "material", enquanto o "bom moral" é necessariamente dependente da lei: "Nós chamamos moralmente Boas, as Ações conformes à Lei; e moralmente Más, aquelas que lhe são contrárias. Isto é, que a Bondade e a Malícia das Ações consistem essencialmente em seu vínculo com a Regra que deve lhes dirigir, quero dizer, a Lei" (DJNG I.vii.3). Esta noção de "bondade moral" lhe dará base para recuperar, em outro momento, o princípio ciceroniano da compatibilidade entre o "honesto" e o "útil" e, como o Grócio do **Prolegomena**, criticar as idéias de Carnéades sobre a lei natural (cf. DJNG II.3.x, onde também é criticado o mesmo verso de Horácio citado por Grócio: "Utilidade é como a Mãe da Justiça e da Equidade"). Ver também R. Cumberland, **De legibus naturae**, V.ix.

(DC III.30; L XV, 215 e VI, 119); (d) as virtudes são qualidades valorizadas por pessoas que não o próprio agente, isto é, são "louvadas" ("praised") (L VIII, 134-5 e XI, 162)[15].

Se virtude é uma qualidade que inclina o agente a uma "boa" ação (e o vício a uma "má" ação), a questão que precisa ser esclarecida é: o que é "bem" e "mal"? A resposta de Hobbes é difícil de apreender de um só golpe. Mas ela começa com um evidente tom epicurista: "bem" e "mal" são nomes dados a coisas que nos causam desejo e aversão, respectivamente. Tal fato, na opinião de Hobbes, configura inevitavelmente a seguinte situação:

> Mas as inclinações dos homens são diversas, de acordo com suas diversas constituições, costumes, opiniões; como podemos ver naquelas coisas que apreendemos pelos sentidos, saboreando, tocando, cheirando; mas muito mais naquelas que dizem respeito às ações comuns da vida, onde o que este homem recomenda, isto é, chama bom, o outro subestima, como sendo mau. Muito frequentemente, além disso, o mesmo homem em tempos diversos **preza e despreza a mesma** coisa. (DC III.31; cf. L XV 216).

Esta diversidade de opiniões a respeito do que é "bom" e "mau", conclui o filósofo, leva então à "discórdia" e "combate", e finalmente à guerra. E enquanto o "apetite privado" for a medida do bem e do mal, é esta situação que deve prevalecer indefinidamente. Mas se é assim, o que dizer das "virtudes" e "vícios", que supostamente são as qualidades dos agentes que os inclinam para o que consideram "bom" e "mau"? Sem dúvida, também estes termos estão submetidos à caótica variedade de opiniões, pois sendo o desejo e aversão de cada um a medida do bem e do mal, se "a boa ação de alguém causa desprazer num outro, aquela ação recebe o nome de algum vício vizinho" (DC III.32). E o resultado, outra vez, é discórdia e combate.

Não é esta situação uma outra maneira de caracterizar o estado de natureza? Sim e não. Sim, se se considerar o estado de natureza

---

15 Além das "virtudes morais" ou "bons costumes" Hobbes também fala das "virtudes intelectuais" (L VIII), mas são tratadas distintamente. Quando me refiro a "virtudes" neste capítulo, é sempre das virtudes **morais** que estou falando.

simplesmente como uma situação em que os indivíduos divergem radicalmente - e quando eles tomam por "bom" e "mau" seus próprios apetites e aversões, eles divergem radicalmente. Mas a questão não é tão simples. Pois Hobbes cria a hipótese do estado de natureza para mostrar que o direito de preservação da vida, por si mesmo, leva a uma condição de guerra. Isto é, de certo modo Hobbes está pressupondo que os indivíduos neste estado estão, hipoteticamente, em acordo sobre pelo menos um "bem" fundamental mesmo que, dada a ausência de um poder comum, eles possam fazer ou apreender **qualquer coisa** para garanti-lo (e é isso que significa o direito a tudo). Além disso, Hobbes insiste em afirmar, como já notei, que atos no estado de natureza perpetrados com outra **intenção** que não a de defender a vida são feitos sem direito, isto é, injustamente (cf. DC I.10n). Mas é verdade também que em tal condição torna-se impossível distinguir objetivamente (pois não há um tribunal humano que determine isso) se um indivíduo age apenas com vista a garantir este "bem" ou qualquer outro, o que propicia a criação de um caldo de cultura em que os indivíduos tendem a se entregar a ações que visam pura e simplesmente à satisfação de seus desejos imediatos. E, no entanto, a permanência no estado de natureza implica a destruição da vida por este último impulso. Para que isto não aconteça, um "bem" tem que se separar objetivamente do outro: uma outra maneira de dizer que o estado de natureza deve ser abandonado.

Por vezes, Hobbes representa este processo como uma separação entre "bens reais" e "bens aparentes" (DH XI.5). Mas como é possível que tal aconteça se a medida do "bem" e do "mal" não passa do puro e simples desejo e aversão de cada um? Já foi mencionado acima que, ao desenvolver os conceitos de direito e lei natural, o filósofo lança mão do termo "reta razão" para insinuar uma medida comum que delimita as fronteiras do que é feito com ou sem "injustiça". Naquela altura, porém, não foi discutido como Hobbes coordena este termo com seu axioma epicurista e seu método de se apoiar exclusivamente em causas eficientes ("desejos",

"aversões", ou "paixões") para explicar as ações humanas ou, de um modo geral, como aquele termo se compatibiliza com sua metafísica nominalista. Nem cabe aqui explorar tal problema na extensão e profundidade que merece. Gostaria simplesmente de fixar-me num ponto: para Hobbes, a reta razão não é uma "faculdade infalível" que por si mesma garanta a justeza da ação (DC II.1n). A reta razão é simplesmente um processo de raciocínio cuja função é calcular (quando se trata da atividade humana) as consequências das ações, **dados** certos antecedentes. E portanto ela não **causa** ações; o que as causa são "desejos", "aversões", ou "paixões"[16]. Se um processo de raciocínio envolve estas últimas, é inevitável que elas venham a interferir no seu resultado. Neste caso, quando os indivíduos reivindicam a reta razão para resolver suas controvérsias, eles estão na verdade trazendo para a cena "cada uma de suas paixões" - isto é, "traindo sua carência de reta Razão". Hobbes não vê outra saída senão "estabelecer por reta Razão, a Razão de algum árbitro, ou Juiz" (L V, 111-2).

Contudo, é evidente que esta saída só é possível **com** o estado civil, e não fora dele. Ora, os agentes hipoteticamente colocados no estado de natureza têm que unanimemente conceber esta saída **por si mesmos**, e não através da razão de um árbitro (do contrário eles não estariam no estado de natureza). E, para concebê-la, eles também precisam ser capazes de, por si mesmos, distinguir os "bens reais" dos "bens aparentes" **no mínimo** em "foro interno", pois só assim o estado civil deixa de ser apenas a razão de um indivíduo chamado Hobbes, mas uma solução desejável por todos.

O argumento que leva Hobbes a apontar a preservação da vida e a paz

---

16 "A razão assemelha-se à deliberação por serem ambas faculdades para computarem consequências, embora a deliberação é principalmente ocupada com proposições particulares, não gerais. Ambas, razão e deliberação, são escravas das paixões na medida que, por si mesmas, não podem providenciar um motivo para a ação, mas são relacionadas apenas com a manipulação de motivos" (H. Warrender, 1957, p.269). Mas veja uma interpretação radicalmente oposta em B. Gert, 1989, pp.83-92.

como os dois "bens reais" fundamentais já foi apresentado numa seção anterior. Mas aqui preciso acrescentar que a reta razão "determina" esses bens **apenas** no sentido de que ela computa todas as consequências de se os conceber ou não como bens, e então chega àquela conclusão: a vida tem que ser concebida como um bem acima de qualquer outro (ou a morte como o "pior dos males"), se se quer efetivamente preservar o moto contínuo do desejo/satisfação do desejo/desejo; por outro lado, se a vida é um bem, então os meios para garanti-la também o são. Logo paz, renúncia do direito a tudo e contrato. Em consequência, os meios que nos levam a perseguir esses outros meios - e preservar a vida -, isto é, a prática das "virtudes morais", também são bens:

> Os que, portanto, não concordam a respeito de um presente bem, concordam quanto a um futuro; o qual com efeito é um trabalho da razão; pois coisas presentes são óbvias aos sentidos, coisas por vir apenas à nossa razão. A razão declarando que a paz é boa, segue-se pela mesma razão, que todos os meios necessários para a paz são bons também; e portanto que modéstia, equidade, confiança, humanidade, compaixão... são bons costumes ou hábitos, isto é, virtudes. (DC III.31)

O que ainda não está claro é como esse cálculo, essa computação, pode se impor igualmente aos indivíduos no estado de natureza, onde por princípio não há a intervenção de um árbitro, e onde a reta razão é necessariamente a razão de cada um. Para não cair num raciocínio circular, Hobbes tem que recorrer às mesmas causas que, em princípio, impedem à razão de cada um de funcionar como uma medida comum. Ou seja, aos desejos, aversões e paixões típicas da natureza humana. É precisamente esta idéia que subjaz à passagem (para citar uma) em que Hobbes procura mapear as "paixões que inclinam os homens à Paz" - entre as quais: "Medo da Morte; Desejo de tais coisas necessárias a uma vida cômoda; e uma Esperança de obtê-las graças à sua Indústria" (L XIII, 188). Contudo, apenas as paixões não garantem a paz, pois nesta mesma página Hobbes diz que o que impele um indivíduo a escapar do estado de natureza consiste "parcialmente nas Paixões, parcialmente em sua Razão".

Como se dá esta combinação?

No **De homine**, nosso autor descreve as paixões como "emoções ou perturbações da mente", isto é, desejos e aversões que "frequentemente obstruem a reta razão" (DH XII.1). A julgar pela passagem do **Leviathan** acima citada, o mais exato seria dizer que, embora "frequentemente" certas paixões perturbem o uso da reta razão, é certo que outras vêm em seu auxílio, pois só assim é possível explicar como o "medo da morte", por exemplo, pode vir a ancorar aquelas ações que a reta razão aponta como necessárias para sair do estado de natureza (cf. B. Gert, 1989, p.85). Ou seja, é possível especular (embora Hobbes não seja claro a respeito disso) que, como as paixões são como que motores de toda ação humana, algumas inclinam os agentes a procurar a paz, outras à guerra e outras ainda à sua própria destruição. Tanto a procura dos meios da paz quanto a dos meios da guerra exigem, certamente, o uso da razão. Contudo, Hobbes entende que as que levam à própria destruição do indivíduo não podem estar sendo guiadas pela reta razão, pois (há que se supor) esta é escrava da vida, não da morte. Assim, quando os agentes estão, digamos, possuídos das paixões adequadas, o cálculo racional se faz com toda a sua potência e indica infalivelmente a cada indivíduo o que fazer para preservar-se e, quando possível, obter a paz.

O que dizer das virtudes então? Mais uma vez, no **De homine**, Hobbes diz que as "disposições, quando são de tal modo reforçadas pelo hábito que produzem suas ações com facilidade e sem a resistência da razão, são chamadas costumes [manners]". Se estes costumes são "bons", chamam-se virtudes; se "maus", são vícios (DH XIII.8). Vimos que Hobbes, a despeito já de seu axioma epicurista, tem que supor a existência de duas noções fundamentais de "bem" - vida e paz - que sejam comuns a todos os indivíduos para que a saída do estado de natureza seja possível. Ao mesmo tempo, para que a reta razão possa ser utilizada para encontrar os meios de obter esses bens, Hobbes supõe que certas paixões são necessárias para providenciar uma espécie de base emocional, afetiva,

para o trabalho da razão. Muito bem: as virtudes de Hobbes parecem estar no meio do caminho entre a atividade das paixões e a da razão. Elas nem são chamadas "paixões" - pois Hobbes tende a seguir a noção tradicional de que as paixões são erupções abruptas, violentas, de nossa estrutura afetiva -, nem são consideradas puras expressões da "razão" (que supõem o cálculo e a atenção contínua). De certo modo, elas providenciam o que a reta razão deveria providenciar se tivesse a capacidade de "comandar" nossas ações - isto é, produzem ações "boas" -, ao mesmo tempo que resgatam parte da força emocional das paixões, sem que se tornem abruptas e violentas. Daí, talvez, o uso do termo "hábito" para caracterizá-las. Mas como elas são adquiridas? A julgar pelo modo como os preceitos da lei natural são descritos no **De cive** e no **Leviathan**, poder-se-ia supor que a prática costumeira do que a reta razão aponta como necessário para a obtenção do "bem" cria tais hábitos. Contudo, é preciso tomar cuidado para não confundir a linguagem teórica, geométrica, usada para **demonstrar** os preceitos da lei natural e a linguagem mais prática, e portanto menos rigorosa, usada para descrever as virtudes. Uma confusão da qual, talvez, o próprio Hobbes não esteja totalmente livre, dada a freqüência com que, em seu texto, uma linguagem cruza-se com a outra. Por falta de bases textuais mais firmes, portanto, deixarei de perseguir em Hobbes uma teoria psicológica de como os "bons costumes" listados em sua teoria política são adquiridos. E vou assumir que a demonstração, tanto do direito natural quanto da lei natural, é como que uma reconstrução teórica daquilo que o próprio filósofo vê como "disposições" que os indivíduos tendem a adquirir pouco a pouco por si mesmos - embora menos sofisticadamente - quando a vida e a paz já estão fixadas como "bens" fundamentais.

Vejamos agora, concretamente, que qualidades Hobbes entende serem "virtudes". No **De cive**, capítulo III, e **Leviathan**, capítulo XV, uma lista delas (e dos "vícios" correspondentes), e suas respectivas definições, nos é apresentada. Algumas possuem nomes já consagrados nas

teorias morais tradicionais - embora nem sempre com as mesmas definições -; outras não são propriamente nomeadas, por ausência de um termo tradicional, mas apenas definidas.

A lista é basicamente a seguinte: (1) "justiça": o hábito de cumprir as promessas feitas; (2) "gratidão": o hábito de não deixar os benfeitores se arrependeram de seus benefícios; (3) "complacência": o hábito de ser "sociável", de não criar conflitos com os outros por qualquer motivo; (4) "compaixão": o hábito de perdoar por ofensas passadas; (5) o hábito de não procurar vingança senão por um bem futuro (Hobbes não dá nome para a virtude, apenas para o vício: "crueldade"); (6) o hábito de não mostrar desprezo pelos outros (nome dado para o vício: "contumélia"); (7) o hábito de reconhecer os outros como "iguais" (nome dado para o vício: "orgulho"); (8) "modéstia": o hábito de se comportar com reciprocidade no dar e receber direitos; (9) "equidade": o hábito de tratar as partes igualmente quando em posição de árbitro; (10) o hábito de dividir igualmente as coisas que são comuns ou, quando impossível de serem comuns, de dividi-las "por lote"; (11) o hábito de designar mediadores para resolver conflitos, e de se submeter a suas decisões; (12) o hábito de não reivindicar para si o papel de árbitro quando o próprio interesse está em jogo, ou quando a vitória de uma das partes lhe interessa; (13) o hábito de valer-se de testemunhas para julgar questões de fato.

Estas são as virtudes que dispõem as pessoas a buscarem e preservarem a paz, isto é, as virtudes sociais, próprias à conservação dos "homens em multidões". Embora não seja perfeitamente visível no texto, Hobbes apresenta um segundo grupo de virtudes que ele denomina "pessoais", e que são hábitos que, independentemente das circunstâncias apenas dispõem as pessoas a preservarem suas próprias vidas: "fortitude", "prudência" e "temperança" (DC III.32; L XV, 214; DH

XIII.9)[17]. Arrisco-me a dizer que esta divisão das virtudes em dois grupos corresponde à distinção, na linguagem jurídica usada por Hobbes, entre lei e direito naturais, com seus respectivos enunciados fundamentais: "Procurar a Paz, e segui-la", e "Defendermo-nos, por todos os meios que pudermos" (L XIV, 190).

Contudo, a correspondência entre a linguagem jurídica e a linguagem das virtudes apresenta algumas limitações. A primeira delas o próprio Hobbes aponta ao dizer que as virtudes em si mesmas não são leis porque elas não expressam "ordens" de alguém com este direito. Mas sob esta idéia existe uma razão que Hobbes não deixa bem explícita - qual seja, as virtudes sociais não são leis não porque elas não são "ordens", mas porque elas **não podem** sê-lo. Enquanto qualidades **dos agentes**, e tendo que se apresentar em intenção ("foro interno") antes mesmo que em atos, ou eles as praticam por vontade própria ou simplesmente elas deixam de ser virtudes. Como uma ordem pressupõe um sujeito distinto do agente para ordenar, se o próprio agente impõe a si mesmo a prática das virtudes, então por definição não há ordem (L XXVI, 313).

A segunda limitação diz respeito à analogia direito/virtude: do mesmo modo que nas virtudes sociais, os agentes têm que revelar disposição própria para praticarem as virtudes ditas "pessoais". É verdade que aqui a noção de "direito", sendo definida como "liberdade", se aproxima da idéia de que a virtude tem que ser exercida pela vontade do agente, e não por ordem de um superior. Mas "direito" é uma "liberdade" de fazer **ou não fazer**: mesmo quando eu não faço, a noção continua valendo, pois assim como tenho a liberdade de fazer, também tenho de não fazer. O mesmo não ocorre com a noção de virtude: se não manifesto a intenção de praticá-la, e nem a pratico efetivamente, eu não

---

17 No **De cive** (DC III.25), Hobbes define como social uma virtude oposta ao vício da "glutonia", mas ela é mencionada no **Leviathan** não como uma que dispõe propriamente à paz mas apenas à preservação pessoal (L XV, 214).

estou exercendo a virtude.

Apesar dessas limitações, a linguagem hobbesiana das virtudes é, a princípio, também aplicável à contraposição estado de natureza/estado civil. Assim, no estado de natureza, só tem sentido em falar da **prática** das virtudes "pessoais" (que dispõem à auto-preservação). E, dada a condição em que os indivíduos supostamente se encontram nesse estado, tais virtudes devem ser mais propriamente consideradas "virtudes da guerra" do que da paz. Quanto às virtudes da paz, como o próprio Hobbes registra, é impossível **praticá-las** no estado de natureza, embora seja necessário que haja **disposição** de praticá-las, pois esta é uma das condições para que elas as sejam efetivamente, tão logo haja esperança de se obter paz. Já no estado civil, são as virtudes "pessoais" que passam a ser mais disposições do que práticas efetivas, a não ser em situações (que mesmo no estado civil não podem ser descartadas) de ameaça direta à vida. Então são as virtudes da paz que, supostamente, ganham o terreno. É o caso mesmo de dizer que a transição do estado de natureza para o estado civil, traduzida na linguagem das virtudes, representa uma gradativa mudança geral de "hábitos" dos agentes, daqueles adequados exclusivamente à auto-preservação, para aqueles voltados para a edificação e conservação da paz.

6. Mesmo carecendo de uma teoria de como as virtudes morais são **adquiridas**, ou transformadas em "hábito", Hobbes pretende ter providenciado uma demonstração - que, segundo ele, as teorias morais até então tinham deixado de providenciar - de qual a sua "natureza" ou "causa" (DC III.32). Esta demonstração, como insisti acima, é construída a partir de uma teoria sobre o "bem" e o "mal", que está na base de sua "filosofia moral".

Hobbes frequentemente reclama que as teorias das virtudes morais então em voga falham em apontar a "causa" que explica o fato de elas serem geralmente "louvadas" ou "aprovadas". Na seção anterior vimos que

uma das características das virtudes, segundo o filósofo, é o fato de elas procurarem o "louvor" de outros, que não o próprio agente. Esta característica, porém, produz uma caótica variedade de qualidades "aprovadas" e "desaprovadas" que fatalmente levam à discórdia e ao combate. Pois quando indivíduos espontaneamente denominam certas qualidades como "boas", eles estão simplesmente confundindo tais qualidades com suas próprias paixões e interesses. Se, por exemplo, uma determinada ação é vista como produto de uma "virtude" por um determinado indivíduo, mas causa desprazer em outro, essa mesma ação será reinterpretada como resultante de um "vício vizinho".

Na opinião de Hobbes, a mais tradicional das teorias morais - de origem aristotélica - simplesmente reforça essa tendência. Tal teoria define como virtude uma "mediocridade" entre duas paixões ou ações extremas. Porém, diz o filósofo, se uma qualidade for "virtuosa" pela quantidade ou grau com que ela se apresenta, então é sempre possível converter tal "virtude" num "vício vizinho", e eis que a confusão e a discórdia reaparecem. Não se trata, portanto, de louvar a "mediocridade" e censurar os extremos, mas de localizar a "causa" que faz com que determinada qualidade seja considerada virtuosa ou não. Se a "causa" é aprovada, então a qualidade também o será. Assim, não é o "grau de ousadia" que faz "fortitude", nem a "quantidade de presentes" que faz "liberalidade"; e sim a causa pela qual um indivíduo age ousadamente ou dá presentes. Se a causa é "boa", então a disposição do agente de agir em sua direção é "boa" também. E se for possível encontrar "bens" que, por trás da incontável variedade de desejos e aversões humanos, sejam primária e universalmente considerados "bens" (e portanto "causas" de qualquer outro bem imaginável) então as qualidades que fazem tender a procurar tais bens também serão primária e universalmente consideradas "boas", isto é, verdadeiras virtudes, e não simples caprichos do indivíduo, do tempo ou da geografia. Mas estes bens **existem** efetivamente: eles são a preservação da vida e a paz; portanto, as

qualidades dos agentes que tendem para sua direção são as virtudes procuradas (DC III.32; L XV, 216).

Para retomar uma discussão iniciada no capítulo anterior, gostaria de considerar brevemente como esta demonstração se coloca diante dos argumentos céticos que põem em xeque exatamente a possibilidade dela.

R. Tuck (1987, p.115) nos lembra que o padre Mersenne (de cujo círculo Hobbes foi ativo participante) teria visto o **De cive** como uma "refutação ideal do ceticismo"[18], explorando com sucesso, no campo da moral, a estratégia que Descartes já estava levando à frente no campo da metafísica. Isto é, levando às últimas consequências os argumentos céticos, para então refutá-los através de suas próprias premissas. Hobbes teria visto que se o cético aponta que a "utilidade" (isto é, o interesse próprio do agente) está na base do que cada um chama de "justiça" e "eqüidade" (como diz o verso das **Satirae** de Horácio); então o cético não pode consistentemente concluir que a justiça não é uma qualidade real e universal. Pois para perseguir seu interesse próprio, cada agente deve compatibilizar este interesse com a preservação de sua vida; e portanto o cético tem que conceder que este objetivo (a preservação da vida como condição da "utilidade") deve ser considerado universalmente justo ou, pelo menos, como Hobbes prefere dizer, **não injusto.**

Tuck é de opinião que, ao fazer isso, Hobbes já tinha um antecessor em Grócio (cf. p.112). Contudo, é preciso notar que Hobbes absorve em sua demonstração certas linhas de raciocínio tradicionalmente associadas ao ceticismo, que mesmo Grócio não havia pensado em levar tão longe. A mais notável destas linhas é a admissão hobbesiana de que a "reta razão" não pode ser considerada a medida comum "do bem e do mal", e logo da virtude e do vício, pois também ela (a reta razão) é extremamente

---

18 Esta opinião foi expressa numa carta ao futuro tradutor do **De cive** para o francês, Samuel Sorbière, posteriormente incluída no prefácio da tradução, publicada em 1647 em Amsterdam (cf. R. Popkin, 1982, p.146n.14).

suscetível à influência de nossas paixões e interesses (cf. L V, 112 e XV, 112). Este problema é particularmente ilustrado na enorme dificuldade para se encontrar um denominador comum que determine o significado dos **nomes** das qualidades que a razão de cada um aponta como "virtudes": "Pois um chama Sabedoria, o que um outro chama medo; e um crueldade, o que um outro chama justiça; um prodigalidade, o que um outro chama magnanimidade, etc" (L IV, 109).

Trata-se de um ponto de vista que talvez nem mesmo Montaigne - um dos expoentes da filosofia pirrônica no Renascimento, e ainda influente no tempo de Hobbes - tenha expresso tão claramente, embora a linha de raciocínio seja bastante semelhante[19]. E certamente tal ponto de vista leva ambos a recusarem aquilo que para Grócio são pontos de partida fundamentais da teoria da lei natural, isto é, tanto a definição da virtude como o puro e simples "seguir as determinações da reta razão", como o **consensus gentium** enquanto a marca por excelência da lei natural (cf. DC II.1; ver também as seções 2 e 3 do capítulo anterior; e os **Essais** de Montaigne, II.xii, p.524).

Entretanto, Hobbes não pode aceitar a saída sugerida por Montaigne, a saber: que todos deveriam "absolutamente seguir as maneiras e formas costumeiramente recebidas" (**Essais** I.xxii, p.86). Porque seguir as "maneiras e costumes" por si mesmos, sem a autoridade de um poder civil comum, significa continuar seguindo uma infindável variedade de opiniões, e portanto adotar uma receita que leva mais "à discórdia e ao combate" do que à paz (L XI, 165-6; cf. Q. Skinner, 1991, p.49).

Já foi mencionado acima qual solução Hobbes apresenta aos seus

---

19 "Pois, o que nossa razão nos persuade ser o mais provável, geralmente é para cada homem obedecer as leis de seu país, como é o conselho de Sócrates, inspirado (segundo ele próprio) por uma persuasão divina. E o que esta significa, senão que nosso dever não tem outra regra, mas casual? A verdade deve fornecer uma mesma e universal visagem sobre todo o mundo. Se o homem conhecesse lei e justiça que tivessem corpo e essência verdadeiros, ele não as atrelaria aos costumes deste ou daquele país. Não seria de acordo com a fantasia dos Persas ou dos habitantes das Índias, que a virtude deveria tomar forma." (Montaigne, **Essais** II.xii, p.523; cf. Q. Skinner, 1991, pp.45-6).

leitores: escolher por reta razão "a razão de um árbitro ou juiz". Em outras palavras, pôr nas mãos de uma só figura - representativa do mais alto grau de **unidade** possível (no entender de Hobbes, uma **pessoa** "natural" ou "artificial") - o poder de decidir todas as controvérsias, inclusive aquelas oriundas da diversidade de opiniões a respeito do que é "bom" e "mau" - e, portanto, do que deve ser considerado "virtude" e "vício".

Apesar de representar uma séria tentativa de responder aos argumentos céticos, não me parece surpreendente que muitos dos contemporâneos de Hobbes (e seus leitores do século XVIII) tenham visto esta solução como uma nova, e ainda mais perigosa, forma de ceticismo[20]. Pois não quer ela significar, ou no mínimo sugerir, que de fato não há um fundamento real e universal para as virtudes?

Mas deixemos de lado o problema de saber quanto a teoria moral de Hobbes concede ao ceticismo. Basta reconhecer que este é, de fato, um ponto de imensa tensão na teoria, e apontar rapidamente, para finalizar o capítulo, qual é a meu ver a fonte dessa tensão.

Em síntese, penso que Hobbes não pode recorrer ao soberano como "árbitro ou juiz" sobre as disputas a respeito das virtudes, sem ao mesmo tempo pressupor, na base desta solução, as próprias virtudes que ele considera fundamentais para a obtenção da paz. No mínimo é necessário pressupor as virtudes específicas que, segundo Hobbes, expressam o hábito de escolher árbitros e, mais importante ainda, o hábito de **obedecê-los**. Sem estas virtudes, não só os indivíduos jamais se **disporiam** a escapar do estado de natureza, como nenhum soberano seria capaz de contar com a lealdade de seus súditos para a conservação da paz.

---

20 O próprio Skinner, divergindo de Tuck, é de opinião que esta saída - malgrado a intenção de Hobbes de providenciar os fundamentos da "ciência da virtude e do vício" - permanece profundamente comprometida com o ceticismo (cf. 1991, p.56). Ver também Popkin, 1982, pp.133-48.

Mesmo que nós consideremos, como certos comentadores de Hobbes sugerem, o problema da transição do estado de natureza para o estado civil como um falso problema (cf., por exemplo, R. Ewin, 1991, pp.120-4) - já que o estado de natureza é apenas uma hipótese, com fins estritamente metodológicos -, ainda assim existe o problema (muito real, e não apenas hipotético) da preservação e sustentação do estado civil. E o estado de natureza, de qualquer modo, representa muito bem a imagem de que esta (a tarefa de sustentação) não é uma tarefa exclusiva do soberano. Pois, em última instância, o que Hobbes quer dizer aqui é que o soberano não é nada sem a adesão voluntária dos súditos ao seu comando. Mas esta idéia de adesão **voluntária**, em "consciência" e não apenas em atos externos - como, aliás, o contraste hobbesiano entre "justiça de pessoas" e "justiça de ações" expressa tão agudamente (cf. DC III.5; L XV, 206-7) - revela que, ou os súditos adquirem por conta própria (independente portanto do "comando" do soberano) as virtudes que os dispõem a buscar e zelar pela paz, ou simplesmente a paz é impossível.

Este é o ponto central da afirmação de que tais disposições são "virtudes", antes mesmo de serem determinições da lei natural ("mandamentos" de Deus) - e, consequentemente, antes mesmo de serem "mandamentos" de qualquer poder terreno. Contudo, na outra ponta da teoria, Hobbes quer enfatizar que "antes do aparecimento da vida civil, não há um padrão comum para vícios e virtudes" (DH XIII.9). E, de fato, tal ênfase dificilmente pode ser considerada uma anomalia no pensamento de Hobbes, dada a base epicurista com que inicia sua análise sobre o "bem" e o "mal". Mas não me parece que ela possa ser conciliada com o decisivo papel que o filósofo atribui às "virtudes da paz" em sua teoria política.

Abstenho-me de opinar se esta tensão pode ser resolvida no interior

da própria teoria[21]. Do ponto de vista deste trabalho, sua exposição serve menos para indicar uma inconsistência, do que para chamar a atenção para o esforço hobbesiano - e para possíveis dificuldades daí decorrentes - de construir uma teoria da lei natural que vá além do horizonte determinado pela linguagem jurídica. Esforço, aliás, oriundo de uma crescente preocupação da própria tradição jusnaturalista moderna em conhecer as molas centrais da "natureza humana".

---

21 Para recentes tentativas neste sentido, tendo como guia de interpretação a chamada "Rational Choice Theory", ver D. Gauthier (1979, pp.547-559) e G. Kavka (1983, pp.120-133; e 1986).

CAPÍTULO III

HUTCHESON: O JUSNATURALISMO E A TEORIA DO *MORAL SENSE*

1. De entre os intelectuais discutidos neste trabalho, Francis Hutcheson é certamente o menos conhecido nos dias de hoje. Hutcheson, contudo, chegou a ser considerado estrela de primeira grandeza entre os *literati* britânicos do século XVIII, sobre os quais sua obra exerceu profunda influência, direta ou indireta.

Não é o caso de falar longamente da vida e do conjunto da obra deste autor. Mas como sua figura diz muito da atmosfera intelectual em que Hume estava mergulhado, vale dizer umas poucas palavras a título de biografia.

Nascido na Irlanda, Hutcheson iniciou sua carreira literária em Dublin, onde publicou seus dois maiores trabalhos sobre o "moral sense": **An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue** (1725) e **An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense** (1728). No início da década de 30 transfere-se para a Escócia, a convite da Universidade de Glasgow, onde ocupará a cadeira de Filosofia Moral até sua morte (1746). É como professor daquela universidade que Hutcheson ensina a teoria da lei natural, baseando-se nos textos de Pufendorf e nas anotações a estes textos feitas por Jean Barbeyrac e Gershom Carmichael (seu antecessor na cadeira de Filosofia Moral em Glasgow). Já bastante conhecido pelos escritos dublinenses, seus cursos atraem estudantes de toda a Escócia (entre os quais Adam Smith), e transformam-se em compêndios pedagógicos nos quais Hutcheson procura confluir sua teoria do *moral sense* e a tradição jusnaturalista. Um esforço que se transformará depois numa obra de maior envergadura - publicada postumamente -, intitulada **A System of Moral Philosophy** (1755).

Os livros de Hutcheson receberam várias edições ainda durante sua vida, e se difundiram por toda a Europa culta, chegando (através de *émigrés* escoceses) a atravessar o Atlântico, e a contribuir para a formação do pensamento de independência nas colônias da América do Norte. Graças à vasta influência exercida - tanto por sua obra escrita quanto por suas aulas - sobre a jovem intelectualidade escocesa, Hutcheson é considerado um dos inspiradores da grande ebulição cultural que toma conta desse país durante o século XVIII, conhecida depois como "the Scottish Enlightenment"[1].

(O que se segue baseia-se principalmente em **An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue** e **A System of Moral Philosophy.**)

2. A teoria hutchesoniana da lei natural representa, em certos aspectos, um importante *turning point* na tradição jusnaturalista. Embora sua teoria sistematicamente recorra a noções desenvolvidas por Grócio e Pufendorf, Hutcheson pretende questionar alguns pressupostos psicológicos que, a seu ver, contaminavam tais noções.

Como vimos, um dos grandes traços da teoria de Hobbes é justamente a apresentação e sistematização destes pressupostos psicológicos, que o leva a depurar a lei natural de asserções incompatíveis com o que ele considerava ser uma compreensão mais rigorosa da "natureza humana". Hutcheson aceita o princípio hobbesiano de que a teoria da lei natural deve espelhar rigorosamente os instintos, desejos e aversões fundamentais dos seres humanos (SMP I.1.i). Aceita, além do mais, a idéia de que o conhecimento destas inclinações naturais passa por um processo de auto-inspeção, de análise atenta e imparcial do que se passa em nossos próprios "corações" (IBV II.1.vii; cf. a "Introdução" ao

---

1 Mais sobre a influência de Hutcheson, ver G. Bryson, 1945, p.8ss; D. Adair, 1974, pp.93ss; T. Campbell, 1982, pp.167-8; J. Moore, 1990, pp.37-47, 58; D. Norton, 1976, pp.1547-68.

Leviathan). Porém, é exatamente neste terreno que sua investigação vai inovar: Hutcheson entende que o diagnóstico de Hobbes a respeito das molas centrais do comportamento humano é incompleto, para não dizer divergente do que experimentamos em nós mesmos e observamos cotidianamente.

Antes, portanto, de abordar a teoria da lei natural propriamente dita, vale a pena fazer uma breve retrospectiva da concepção hutchesoniana da "natureza humana" e da crítica que ela endereça a Hobbes.

Hutcheson é conhecido por ser um dos construtores da noção de "senso moral". Na verdade, ele não é o primeiro (entre os filósofos de língua inglesa) a falar sobre a experiência moral como um "sentimento": em seu *début* literário, Hutcheson mesmo reconhece estar seguindo os passos de um outro pensador, o Terceiro Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671-1713), cujas idéias ele diz defender contra os ataques de Mandeville[2]. O livro, porém, refina consideravelmente os argumentos de Shaftesbury, ordena e sistematiza idéias que ainda se encontravam desarticuladas e em aparente conflito, integrando-as numa **teoria mais geral** dos "poderes e disposições" da mente humana. A concepção que daí surge vai se apresentar, então, como uma alternativa não só às idéias de Mandeville, mas a todas às teorias morais - e Hutcheson inclui a de Hobbes entre elas - que sustentam ou pressupõem o caráter essencialmente egocêntrico do comportamento humano (IBV II, Introd.; IBV II.1.iii, ed.1738).

Mas como o senso moral hutchesoniano, ao voltar-se genericamente contras as doutrinas "egoístas" e tendo como ponto de partida Mandeville, pode servir de instrumento de crítica **específico** à doutrina de Hobbes, que é o que principalmente interessa aqui? Não haverá

---

2 Esta intenção é expressa já no subtítulo do livro (ed. 1725), que diz: "no qual os Princípios do último Conde de Shaftesbury são explicados e defendidos, contra o Autor da **Fable of the Bees**".

oportunidade para discutir com mais detalhe o pensamento de Mandeville neste trabalho. De qualquer modo, não é necessário insistir - e parece muito provável que Hutcheson tinha plena consciência disso - que significativas divergências separam Hobbes e Mandeville em relação a uma série de problemas morais e políticos (cf. M. Goldsmith, 1985, caps. 3 e 4). Mas nosso Hutcheson entende que ambos partem de uma base **psicológica** comum: que as ações humanas, e os valores morais que carregam consigo, devem ser compreendidos na medida em que se refiram ao "self-interest" ("interesse próprio") do agente. É sobre este ponto que se vai concentrar a presente seção.

O ponto de partida será uma passagem do **De cive** já citada, que indica claramente por onde Hutcheson desenvolve sua crítica. Hobbes diz naquela passagem que toda vez que os "bons costumes" (uma ação "virtuosa" qualquer) de alguém ferem os interesses de um outro, este último sempre tenderá a converter aquela "virtude" num "vício vizinho" (DC III.32). Esta afirmação, como vimos, parece sintonizar-se com a suposição de que as noções de "bem" e "mal", em última instância, expressam, ou as sensações imediatas de prazer e dor, ou os desejos e aversões de cada indivíduo. Do ponto de vista de Hutcheson, a suposição é correta em parte, mas não é ela que explica (como Hobbes pretende) o comportamento **moral** dos indivíduos.

Assim como Hobbes, ele entende que o fenômeno moral é particularmente identificável na prática das "virtudes" (IBV II.2.i; SMP I.11.i-iii). Mas a prática das virtudes produz um tipo de "bem" que não é de modo algum o "bem" a que Hobbes se refere. O último diz respeito **apenas** às vantagens que aquela prática traz, imediata ou mediatamente, ao próprio agente, mesmo quando ela beneficia outros (pois neste caso o benefício dos outros serve simplesmente como um intermediário do benefício próprio). Como explicar, porém, o fato flagrante de que os seres humanos frequentemente praticam todas aquelas virtudes listadas por Hobbes sem ter em vista nenhuma vantagem privada? Mais do que isto:

como explicar que a prática das virtudes seja "louvada" ou "aprovada" por outras pessoas que não o próprio agente que a pratica, **independentemente** de qualquer esperança que elas venham a ter - a curto ou longo prazo - de se beneficiar daquela ação (IBV II.1.ii)?

Para fornecer sua própria explicação, Hutcheson lança mão de duas hipóteses: a) Que além do instinto de auto-preservação e das paixões associadas ao interesse privado de cada um, a natureza humana é dotada de um "instinto amigável", irredutível aos primeiros e orientado exclusivamente para o bem-estar dos outros, denominado "benevolência"; b) Que a natureza humana também é dotada de um "poder" ou "senso interno" (o senso moral), especialmente capacitado para apreciar **desinteressadamente** - isto é, "aprovar" ou "desaprovar" - "ações, motivos e caráter de seres racionais".

Comecemos pela segunda hipótese. Na verdade, o senso moral é um dos vários "poderes" de percepção - talvez o mais importante para o nosso autor, mas não o único - a que Hutcheson recorre para explicar a capacidade humana de apreender diretamente certas qualidades de objetos que os chamados "sentidos externos" são incapazes por si mesmos de registrar. Assim, a natureza humana é dotada, *inter alia*, de um "sentido" que nos faz atribuir qualidades estéticas à "forma, harmonia e desígnio" de objetos. Enquanto os sentidos externos (tato, visão etc) percebem apenas as qualidades físicas desses objetos, o senso estético percebe um algo mais no arranjamento peculiar destas qualidades, fazendo a mente formar a idéia de um "belo" arranjamento. O mesmo ocorre com o senso moral, só que neste caso o que é percebido como "belo" não é o arranjamento de objetos (animados ou inanimados), mas a ação humana que - sendo causada por um ser inteligente - envolve tanto o ato em si quanto o seu motivo ou desígnio (IBV II.1.i; SMP I.5.viii). O aspecto exterior das ações, captado pelos sentidos externos, apenas fornece a "ocasião" para a recepção daquelas qualidades que uma outra faculdade vai perceber como "belas" moralmente. Para marcar essa diferença,

Hutcheson chama o senso moral (e assemelhados) de "interno" (IBV I.1.x-xi).

Nosso autor, contudo, faz questão de assinalar que ainda assim eles são "sentidos" numa acepção em que os sentidos externos também o são: tantos nos primeiros quanto nos segundos a percepção ocorre independentemente da vontade do receptor e do uso de sua razão. Pois assim como, em condições de funcionamento normal de minha visão, apreendo certas qualidades físicas nos objetos sem ter previamente desejado ou calculado vê-las, também sou capaz de perceber qualidades morais sem nenhum desígnio anterior. Além disso, a sensação de prazer (ou dor) que acompanha a percepção de certos objetos físicos (por exemplo, quando saboreamos uma "deliciosa" sobremesa), o que sempre ocorre na percepção de qualidades morais, também independe da vontade. Tal fato é especialmente importante no argumento, ao dar-lhe a oportunidade de afirmar que os seres humanos são "naturalmente" dotados da capacidade mental de registrar qualidades morais e estéticas do mesmo modo que o são de registrar qualidades físicas de objetos (IBV I.1.xiii-xiv; II.1.i). Evidentemente, tanto uma quanto outra podem ter seu desempenho alterado por influência do raciocínio e de atitudes deliberadas dos indivíduos. Mas estes últimos fatores são incapazes, por si mesmos, de produzir sensações[3]. (Ficará para a próxima seção a discussão do problema da relação entre razão e *moral sense*, e seu papel na teoria da lei natural.)

O que significa dizer que o senso moral do **observador** "louva", "aprova", ou então "desaprova" a ação do **agente**? No entender de Hutcheson, isto significa que o observador, ao "aprovar"/"desaprovar", recebe uma sensação agradável/desagradável ao registrar em sua mente a

---

3 Do ponto de vista epistemológico, aliás, Hutcheson considera que a hipótese do senso moral deixa sua teoria a salvo das objeções lockeanas contra o princípio das "idéias inatas" (IBV, Pref.; IBV II.1.viii).

qualidade moral da ação; e, **ao mesmo tempo**, manifesta um sentimento ("afecção") favorável/desfavorável - "amor" ou "repulsa", conforme o caso - em direção ao agente (IBV II, Introd.). Note-se, por um lado, que não é porque o observador sinta prazer ou dor ao perceber o desígnio do agente que ele então passa a "amá-lo". De acordo com nosso autor, a "sensação" e a "afecção" são paralelas, e a segunda é um efeito não da primeira, mas da percepção de uma qualidade **do agente**[4]. Por outro lado, a qualidade que o senso moral do observador "aprova"/"desaprova" não é propriamente a manifestação exterior da ação, mas aquilo que o caracteriza como um agente inteligente - seu desígnio (que neste capítulo denotará termos como "intenção" ou "motivo" do agente):

> A admirada qualidade é concebida como a perfeição do agente, e de uma tal maneira que é distinta do prazer tanto do agente quanto do aprovador;.... A percepção do aprovador, embora acompanhada de prazer, claramente representa algo bem distinto deste prazer; do mesmo modo que a percepção de formas externas é acompanhada de prazer, e contudo representa algo distinto deste prazer. Isto há de prevenir muitas objeções enganosas [cavils] a respeito. (IBV II.1.viii, ed.1738; cf. IBV II.2.viii)[5].

Tendo isto claro, a próxima questão a ser respondida é: que tipo de qualidades do agente o observador tende a aprovar, e que tipo a

---

4 Hutcheson rejeita a conexão entre o prazer que o observador sente ao "aprovar" uma ação virtuosa, e o "amor" que ele dirige ao praticante da ação, para evitar uma aparente concessão à tese egoísta. Pois neste caso poder-se-ia sugerir que o motivo do "amor" do observador seria a perspectiva de obter um prazer para si mesmo, e não a prática da virtude. Pela mesma razão, ele critica a hipótese da "simpatia" - a tendência do observador a sentir prazer ao contemplar o prazer que os beneficiados pela ação virtuosa sentem: "Alguns reivindicam que nossas afecções mais generosas são subordinadas ao interesse privado por meio de Simpatia, que faz dos prazeres e dores, felicidade ou miséria dos outros, as constantes causas do prazer ou dor de nós mesmos.... contudo esta Simpatia nunca poderia dar conta do amor e boa vontade que dirigimos a qualquer caráter que se representa para nós como eminente em excelência moral, antes que tenhamos quaisquer pensamentos, ou façamos quaisquer investigações a respeito de seu estado de felicidade ou miséria" (SMP I.3.v). Voltarei ao tema da simpatia quando discutir a teoria moral de Hume (ver capítulo IV, seção 3).

5 A distinção entre **observador** e **agente**, contudo, não significa que o agente nunca possa ser o observador de sua própria ação. Pelo contrário, é da natureza mesma do senso moral atuar como uma espécie de "consciência" (IBV II.1.v; SMP II.1.v). Trata-se de uma distinção que se refere menos a pessoas do que a pontos de vista.

desaprovar? Esta questão nos remete para a primeira hipótese de Hutcheson: qualquer que seja a qualidade específica em foco, seu "fundamento" não pode ser pura e simplesmente o instinto "egoísta" da natureza humana. Se este fosse o fundamento, todas as **ações** seriam igualmente aprovadas ou desaprovadas, independentemente do **desígnio** da ação. O que contaria seriam simplesmente as vantagens ou desvantagens "visíveis" que a ação traz ao beneficiário da ação: a hipótese do senso moral seria, em suma, desnecessária (IBV II.1.vi-vii). Mas Hutcheson apresenta um fato bem elementar da vida cotidiana que põe de lado essa possibilidade: mesmo quando o observador da ação recebe um benefício do agente, o senso moral aprecia diferentemente o seu resultado, dependendo do motivo do agente. Por exemplo, suponha-se que eu receba o mesmo benefício de duas pessoas diferentes - a primeira motivada apenas "pela Alegria de contemplar nossa Felicidade, e pelo Amor que nos devota"; a segunda, tendo em vista seu próprio interesse, ou algum constrangimento que a leva a fazê-lo. Ambas as ações são para mim igualmente benéficas, "e contudo nossos Sentimentos são bem diferentes" a respeito de cada uma (IBV II.1.i).

Para Hutcheson, fatos como este mostram que o senso moral tende sempre a aprovar qualidades do agente que têm como "fundamento" o instinto "altruísta" da natureza humana, a **benevolência.** São unicamente as qualidades que têm este fundamento que recebem o nome de "virtudes". Já as qualidades que têm como fundamento **apenas** o instinto "egoísta", ou tendem a ser desaprovadas (quando então são chamadas "vícios"), ou tendem a permanecer indiferentes ao senso moral - isto é, são no máximo "inocentes" (IBV II.2.i-ii; 3.iii-v; SMP I.4.viii). Isto não quer dizer que esses dois tipos diferentes de qualidades sempre se manifestem em estado puro. Pelo contrário, muito frequentemente eles aparecem como que misturados, o que provoca a confusão entre o "bem" que é produzido por motivos de interesse próprio (chamado "bem natural") e o "bem" que é produzido por motivos benevolentes (chamado "bem moral") (IBV II.1.ii;

em SMP II.3.i Hutcheson faz esta mesma distinção usando respectivamente os termos "bem material" e "bem formal").

Em uma palavra, portanto: segundo o professor da Universidade de Glasgow, Hobbes trata o "bem natural" e o "bem moral" como se fossem uma só coisa. E isto faz que, a despeito de sua teoria psicológica dar conta de uma parte considerável dos fenômenos humanos, ele perca de vista a especificidade daquilo que para Hutcheson é o mais importante - o fenômeno **moral**. Pois este último tem a ver exatamente com uma propriedade da natureza humana - o instinto benevolente - que Hobbes, ou considera irrelevante ou, quando relevante, pensa poder fundamentar no instinto de auto-preservação ou nas paixões auto-interessadas.

É muito disputado hoje em dia se de fato o autor do **Leviathan** tem em mente uma estrita redução de todas as emoções humanas a um instinto "egoísta" (ver nota da seção 2 do capítulo anterior). Hutcheson, certamente, não endossaria esta leitura dos escritos de Hobbes. Mas ainda que ela fosse plausível, a divergência entre ambos em relação à doutrina das virtudes permaneceria de pé: como se procurou mostrar no capítulo anterior, Hobbes pensa que as "virtudes sociais" por ele listadas têm como causa a busca da paz; e a busca da paz, por sua vez, é considerado **o** meio para a garantia da preservação da vida. A seu ver, portanto, não é necessário recorrer a inclinações benevolentes - de resto, extremamente limitadas - da natureza humana para fundamentar as virtudes. Hutcheson questiona exatamente este ponto. Ele assume que, se as qualidades de caráter ou "hábitos" que o outro filósofo lista são efetivamente "virtudes" - e todos parecem concordar que elas são -, tais qualidades têm que ter como fundamento algum motivo que é benevolente **em si**. Do contrário, Hobbes poderia até afirmar que os preceitos específicos da lei natural são meios necessários para a obtenção e preservação da paz, mas sua teoria falharia em explicar porque tais preceitos seriam "morais", isto é, "virtudes".

Existe ainda um outro fator que levaria Hutcheson a considerar

insatisfatória a teoria hobbesiana das virtudes. Pois uma característica central das virtudes é que elas são "louvadas" ou "aprovadas" por observadores, mesmo quando eles não vislumbram nenhuma vantagem pessoal - direta ou indireta, a curto ou longo prazo - na sua prática. Este fato, porém, não pode ser explicado adequadamente, se assumirmos (como Hobbes assume) que a causa fundamental das virtudes é a preocupação egoísta de todos - agentes e observadores - com a obtenção da paz e a preservação de suas próprias vidas. Hutcheson não nega, repito, a existência de tal preocupação: a presença do instinto "egoísta" é **tão natural** num ser humano quanto a do instinto "altruísta" (IBV II.2.iv; SMP I.1.v-vi). Mas se o primeiro fosse o único fator relevante na consideração das virtudes, seria necessário supor que os observadores "aprovam" ou "louvam" a sua prática **porque** de alguma forma são pessoalmente beneficiados por elas. Ora, dois elementos da teoria do senso moral já apontados aqui fazem nosso autor pôr de lado esta possibilidade:

Primeiro, o senso moral não depende, para funcionar, de um trabalho prévio da razão - que calcula as consequências das ações -, para então "aprovar" ou "desaprovar" os motivos dos agentes. Nem depende do hábito e da educação. É verdade que razão, hábito e educação podem causar alterações no seu funcionamento, tanto no sentido de "melhorá-lo" quanto "pervertê-lo"; mas não são eles que primordialmente determinam a reação negativa ou positiva do observador em relação a tais motivos (IBV II.6.viii; SMP I.4.iv). O fato da prática das virtudes ser "agradável" ao observador - e a prática de vícios "desagradável" - independente de qualquer cálculo das consequências das ações. Daí que Hutcheson insista que o senso moral é efetivamente um "sentido", pois trata-se de uma "faculdade" de apreensão **imediata** de qualidades de objetos (no caso, as qualidades morais dos agentes), e não **mediata**, como o é a faculdade racional.

O segundo elemento da teoria é quase um corolário do primeiro: se

Deus dotou os seres humanos de uma capacidade natural (espontânea) de reagir positivamente à prática das virtudes, esta reação indica que o senso moral, ao abstrair as consequências das ações, aprecia diretamente os motivos que levam os agentes a praticar as virtudes. É isto que explica por que as virtudes são aprovadas em "foro interno" (para usar uma expressão do próprio Hobbes) antes mesmo de em "foro externo". Mesmo que a ação correspondente não produza os resultados esperados; mesmo que ela não traga nenhuma contribuição aos interesses privados do observador; ainda assim o observador vai sentir uma sensação "agradável" e "amar" o agente, se ele "aprovar" o motivo. Não é verdade então, como quer o autor do **Leviathan**, que tendo a transformar os "bons costumes" de outros em algum "vício vizinho", sempre que eles me causam algum prejuízo. Ainda que efetivamente determinada ação me cause dano - digamos, graças à oposição que ele coloca ao progresso de meus interesses -, meu senso moral vai apreender não o dano em si, mas o desígnio do agente, discriminando portanto o "mal natural" e o "mal moral" (IBV II.1.vi, II.3.iv e vi; SMP I.4.i). Hutcheson, aliás, consideraria a distinção entre "dano" e "injúria" - que Hobbes aceita e usa (cf. DC III.3, V.5; L XVII, 226) - totalmente vazia de significado, não fosse pela suposição do senso moral.

Consideremos agora as virtudes do ponto de vista **dos agentes**, aplicando esses dois elementos da teoria. Para Hutcheson, é verdade que a prática das virtudes tende a beneficiar tanto os outros quanto o próprio agente. Um dos pontos frequentemente discutidos em seus textos é, por sinal, mostrar a inexistência de qualquer incompatibilidade entre uma coisa e outra (cf., por exemplo, IBV II.6.i e IBV II.7.ii; SMP I.7.iv). É verdade também que a prática das virtudes atrai para o seu praticante o "amor" dos observadores - isto é, a "honra" -, que não deixa de ser uma vantagem para o próprio agente. Admitir tais fatos, contudo, não significa que o praticante da virtude age assim apenas para obter tal benefício. Mais uma vez: o benefício é uma consequência da

ação, mas se a perspectiva de obtê-lo fosse o único motivo do agente, ele não ganharia o "amor" dos observadores. Praticar a virtude **apenas** com o objetivo de ganhar este último é incompatível com a própria virtude (IBV II.5.iv). Já me referi linhas acima ao **experimentum crucis** de que Hutcheson se vale para mostrar isso: nós apreciamos de maneira diferente uma mesma ação dependendo do desígnio que a causa. No caso da prática das virtudes, se a causa é uma sincera vontade de beneficiar outras pessoas que não o próprio agente, nós a "aprovamos"; se ela é simplesmente causada por um estudada atitude do agente de beneficiar os outros apenas para se beneficiar a si próprio , nós a "desaprovamos" ou no mínimo permanecemos indiferentes a ela. Ora, pensa Hutcheson, se de fato a prática das virtudes beneficia ao próprio agente e aos outros; e se, ao mesmo tempo, o que conquista o "amor" dos observadores é a intenção do agente de produzir benefícios aos outros e não a si próprio; então o fundamento da prática das virtudes é necessariamente um motivo benevolente. E é impossível que este motivo possa ser artificialmente adquirido meramente por determinação da razão, hábito ou educação, sem que haja uma disposição inata dos agentes em desejar (por si mesmo) o bem dos outros: tais artifícios seriam tão impotentes para criar "percepções" de qualidades morais quanto para criar "afecções" benevolentes (IBV II.2.ix-x; SMP I.2.ix).

O último argumento é especialmente endereçado contra a as idéias de Mandeville, que no entender de Hutcheson pretende basear a prática das virtudes num senso de "honra" de base egoísta, através do qual as instituições sociais e os *politicians* introjetariam valores morais no cidadão comum (IBV II.5.v-vi; cf. B. Mandeville, 1988, vol.I, pp.41-57). Mas ele volta-se também contra Hobbes, ao mostrar que é impossível explicar por que os "hábitos" ou "disposições" que ele lista são efetivamente **virtudes**, sem assumir a centralidade do instinto benevolente na constituição do mundo moral.

3A. A investigação sobre os fundamentos da moral permite a Hutcheson apontar um novo *approach* à teoria da lei natural. Não tanto porque agora ele pode fazer intervir, na base psicológica da teoria, uma força motivacional até então desprezada ou inadequadamente explorada pelos jusnaturalistas. Mas principalmente porque, com o *moral sense*, ele percebe-se capaz de retomar a tese estóica da "socialidade natural", montado numa teoria psicológica plausível. Já vimos que Grócio timidamente a reconhece nos seus **Prolegomena**, mas não consegue adequá-la satisfatoriamente à sua teoria do direito natural, marcadamente individualista. E Hobbes, em seguida, esforça-se por mostrar que só a idéia do direito natural à preservação da vida é compatível com o que o considera uma concepção verdadeiramente científica da natureza humana.

Hutcheson, por sua vez, questiona a cientificidade desta concepção e traz à cena o poder e a influência do instinto benevolente nas ações humanas. Porém, cuidadosamente evita disputar se este instinto é tão poderoso e influente, em termos de força motivacional, quanto o instinto egoísta. E chega mesmo a reconhecer, em algumas passagens, que o primeiro (do ponto de vista de um indivíduo) não se estende igual e universalmente a todos os outros indivíduos, mas é mais forte entre amigos e familiares do que entre desconhecidos (SMP II.2.iv; IBV II.5.ii) - o que poderia ser interpretado como uma concessão a Hobbes (que rejeita menos a idéia em si da benevolência do que a da benevolência **universal**). Para Hutcheson, contudo, tal concessão - se é que podemos chamá-la assim - é de nenhuma consequência para a teoria da lei natural. Pois a questão central a ser enfrentada pela teoria não é o de adequar a lei natural aos motivos dos indivíduos, mas o de mostrar <u>como a lei natural é uma lei moral</u> - um ponto que também Grócio e Hobbes se esforçam por estabelecer, mas (segundo Hutcheson) falham. Pois, se é verdade que a lei natural é uma lei moral, então o ponto de partida da teoria não pode ser o individualista direito natural à vida - o qual, considerado isoladamente, expressa a idéia de indivíduos preocupados

consigo mesmos, e não com os outros. Obviamente, a intenção de Hutcheson não é recusar o direito natural de cada um à preservação de sua vida, e sim apresentar um novo argumento que efetivamente o adeque ao ponto de vista de seres dotados de *moral sense*. O que implica um esforço teórico de justicar este e qualquer outro direito, a partir das ações benevolentes que propiciam.

Para mostrar isto, porém, Hutcheson é levado a alterar a forma de seus argumentos: ao invés de recorrer apenas às chamadas "causas eficientes", passa a lançar mão de "causas finais". Hobbes, como foi lembrado no capítulo anterior, recusa *status* científico a argumentos baseados nas últimas; mas o professor de Glasgow, seguindo aqui uma típica linha de pensamento em sua época, entende que eles estão perfeitamente afinados com o método experimental de inspiração newtoniana, quando aplicado à filosofia **moral**[6]. Assim, por exemplo, Hutcheson crê poder estabelecer a "Importância dos sensos internos para a Vida, e suas Causas finais" (IBV I.viii, tit.; cf. SMP I.1.ii); e para provar a existência de Deus, não reluta em lançar mão do tradicional argumento que se baseia nas "grandes evidências de desígnio, intenção, arte e poder" nas obras da natureza, animada ou inanimada (SMP I.9.ii).

Como, porém, este tipo de raciocínio pode ser empregado, quando se trata de conhecer o conteúdo da lei natural? Sem pretender entrar em todas as minúcias do argumento do autor, esta questão pode ser respondida partindo-se diretamente da definição de lei natural. Seguindo os passos da tradição jusnaturalista, Hutcheson distingue "lei natural" e "lei positiva" e apresenta dois critérios para esta distinção (SMP II.3.ix):

a) Pela maneira com que são "promulgadas". Enquanto as leis positivas são "promulgadas por palavras ou por escrito", os preceitos da lei

---

6 Sobre a bastante difundida crença entre moralistas britânicos do século XVIII, de que o método experimental newtoniano é compatível com raciocínios teleológicos em assuntos morais, ver J. Noxon, 1973, parte II, espec. pp.64-7.

natural aparecem apenas como "determinações morais do coração e conclusões da reta razão [feitas] a partir destas determinações e outras observações da natureza".

b) Pela diversidade da "matéria" de cada uma. A lei natural determina os meios "diretos e necessários de suporte da dignidade da natureza humana", de tal forma que preceitos opostos a ela seriam ou "perniciosos", ou não "igualmente úteis" à humanidade. Já as leis positivas, embora sempre tenham em vista "algum bom fim", nem sempre são os "únicos, ou necessários, ou preferíveis meios" de se obter este bem; e quando o "mesmo bem pode ser obtido por diferentes meios, e estes igualmente convenientes ou efetivos", a matéria desloca-se do campo da lei natural para o da lei positiva.

Estes dois critérios, combinados, bastam para apontar qual a direção de seu raciocínio. Como em Grócio, a distinção entre lei natural e lei positiva provém da necessidade de a investigação ancorar-se centralmente nos recursos que a razão natural ou "reta razão" providencia, e não naquilo que se apresenta por revelação divina. Não que a lei natural não expresse a vontade de Deus. Ela sem dúvida a expressa, mas indiretamente, através de uma "voz interior". Em Hutcheson, esta "voz interior" é uma combinação das determinições morais "do coração" e da "reta razão". A primeira, evidentemente, é uma outra maneira de se referir ao *moral sense*.

A necessidade dessa combinação deriva de dois postulados: primeiro, a reta razão por si mesma é incapaz de determinar que preceitos são "morais" ou não; segundo, embora a moralidade de um preceito dependa da "aprovação" do senso moral, este por si mesmo é incapaz de apontar se o preceito é necessário e universal, ou apenas restrito e circunstancial. Este ponto nos remete outra vez para o papel da razão na filosofia de Hutcheson. Nosso autor, como Hobbes, tende a atribuir um papel eminentemente instrumental à razão: ela não determina as ações, apenas a orienta. O que determina as ações são instintos naturais, que produzem

desejos e paixões, ou "afecções", que disputam o controle da "vontade":

> E é bem claro que a razão é apenas um poder subserviente às nossas últimas determinações, ou da percepção ou da vontade. O fim último é estabelecido por algum sentido, ou alguma determinação da vontade.... A razão apenas pode dirigir os meios; ou comparar dois meios previamente constituídos por outros poderes imediatos." (SMP I.4.iv)[7]

As afecções humanas são de dois tipos: as orientadas para o "self" (produzidas pelo instinto egoísta) e as orientadas para os outros (produzidas pelo instinto altruísta). Já vimos que as virtudes, as qualidades morais dos agentes, são orientadas para os outros. Mas nossa faculdade racional não necessariamente produz esta orientação, pois assim como posso usá-la para identificar as ações que melhor produzem vantagens próprias, posso usá-la para descobrir que ações são mais apropriadas para produzir benefícios aos outros. Em outras palavras: a razão pode ser usada para maximizar tanto o "bem natural" quanto o "bem moral" (ou "bem material" e "bom formal", respectivamente).

Hutcheson oferece então um modo de calcular o "momentum" de bem moral - que indica o grau de "estima" com que o senso moral tende a apreciá-lo. O "momentum" é proporcional tanto ao motivo quanto à "habilidade" do agente em produzir benefícios (IBM II, 3.xi): por exemplo, se duas ações são igualmente motivadas pelo mesmo desejo do agente de produzir benefícios aos outros, aquela que indicar o meio de produzir a maior quantidade de benefícios terá um "momentum" maior de bem moral. Os desejos benevolentes, porém, não são todos do mesmo tipo: alguns são "calmos", outros "violentos"[8]. Como as afecções "calmas" são

---

7 O problema da relação entre razão e moral é analisado com mais detalhe num outro texto de Hutcheson, chamado **Illustrations upon the Moral Sense** (1728), onde ele critica, entre outras, a teoria ultra-racionalista de William Wollaston (conhecido hoje menos por sua própria obra do que pelas críticas que Hutcheson, e principalmente Hume, lhe dirigem).

8 A oposição entre afecções "calmas" e "violentas" vale tanto para as de natureza egoísta quanto as de natureza benevolente (SMP I.1.vii). Mas só estas últimas são aprovadas moralmente. Isto não quer dizer que todas as afecções egoístas são desaprovadas moralmente: em geral, apenas as que tendem a prejudicar outros o são (SMP

aquelas que possibilitam uma intervenção mais eficaz da razão, elas tendem a produzir um maior *momentum* de bem moral, e portanto o senso moral tende a preferi-las às "violentas" (SMP I.4.x, II.2.ii; IBV II.3.vi, ed.1738). Por outro lado, se um bem material é acidentalmente produzido em outros, mas o agente o produz por motivos exclusivamente egoístas, seu *momentum* de bem moral é pequeno, mas não é menor do que os que são egoisticamente motivados e ao mesmo tempo prejudicam outros - estes últimos, aliás, produzem *momentum* "negativo" (digamos assim) de bem moral, isto é, *momentum* de mal moral (SMP II.2.i; IBV II.3.xii). Quando o agente é motivado pela benevolência mas, devido a um erro de cálculo, acaba prejudicando os que pretendia beneficiar, o *momentum* de bem moral produzido está num ponto alto da escala, embora aquém daquele que realiza uma feliz combinação entre motivo e habilidade; do mesmo modo, o *momentum* de mal moral é um dos maiores possíveis quando há uma "perversa" composição entre o motivo vicioso e a habilidade de produzi-lo. Finalmente, o *momentum* de bem moral é proporcional à extensão com que a ação benevolente é intencionada e produzida - quanto mais universal, quanto mais extensa no espaço e no tempo, maior é o bem -, de tal forma que o ponto máximo de bem moral é atingido quando há uma adequada combinação entre o motivo e a habilidade para se produzir a "maior felicidade para o mais amplo sistema de seres sensíveis" que a razão pode conceber (SMP I.1.vi, I.3.vi e I.8.iv; IBV II.3.vii).

O termo "felicidade" aqui não é casual. Hutcheson acredita que uma das tarefas centrais do moralista é exatamente estudar o que é a felicidade. Sem dúvida, se só existisse o bem natural ou material, a felicidade seria uma quimera, pois que não passaria de uma insaciável busca de um desejo após o outro, como quer Hobbes. Mas a teoria do *moral*

II.2.iii). Mas existe um tipo de afecção egoísta "calma" - "o calmo desejo de bem privado" - que Hutcheson considera "inocente"; e, embora não estimada moralmente, em certas condições pode ser considerada como uma "condição" para a realização de "boas ações" (SMP I.4.viii). Voltarei ao tema quando tratar da noção hutchesoniana de "direito".

sense mostra que o ser humano é dotado de faculdades que lhe permitem aspirar a um tipo superior de bem, garantindo-lhe uma satisfação que o outro jamais lhe daria. A simples existência do senso moral é o maior sinal de que Deus dedicou aos seres humanos um lugar especial no plano da criação. Pois se cada espécie animal é capaz de um tipo de bem à altura das faculdades que possuem, a espécie humana manifestamente possui uma combinação superior de faculdades - a inteligência, o senso moral e o instinto benevolente - que lhe abre o caminho para a obtenção do "bem supremo", daquele bem que é "bem por si mesmo", não condicionado por nenhum outro. A felicidade significa precisamente a posse deste bem (SMP I.7.viii).

Mas há uma importante peculiaridade nessas faculdades: Hutcheson (parafraseando Aristóteles) pensa que é essencialmente através da "ação" que elas se exercem; não qualquer "ação", certamente, mas "ações excelentes" - aquelas que são moralmente motivadas (virtuosas), isto é, que buscam o bem dos outros por si mesmo:

> Assim, de acordo com a justa observação de Aristóteles, "A principal felicidade de seres ativos deve vir da ação; e esta não é uma ação qualquer, mas aquela para o qual sua natureza é adaptada, e que é recomendada por natureza". Quando gratificamos os apetites corporais, há um sentido de prazer imediato, tais como os brutos sentem, mas nenhuma outra satisfação; nenhum senso de dignidade por reflexão, nenhuma boa disposição dos outros por ser assim empregado.... Existe uma manifesta gradação; alguns gostos refinados de engenhosas artes são... mais agradáveis; o exercício é agradável; os trabalhos são prazerosos ao espectador, e reputáveis ao artesão. O exercício de poderes mais elevados do entendimento, na descoberta da verdade, e do raciocínio justo, é [ainda] mais estimável, quando as matérias são importantes. Mas as mais nobres de todas são as afecções e ações virtuosas, os objetos do senso moral. (SMP I.2.vii)[9]

---

9 Hutcheson não cita o texto em que Aristóteles diz o que, nesta passagem, está colocado entre aspas. Mas a seguinte passagem da **Ethica Nicomachea** é bem sugestiva: "se este é o caso [e nós afirmamos que a função do homem é um certo tipo de vida, e esta uma atividade ou ações da alma implicando um princípio racional, e que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização destes, e se qualquer ação é bem realizada quando o é de acordo com a apropriada excelência: se este é o caso,] segue-se que o bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude, e se há mais que uma virtude, de acordo com a melhor e mais completa." (Aristóteles, 1941, p.943; **Ethica Nicomachea**,

Se é assim, a felicidade de cada um não é oposta à felicidade dos outros, pois é exatamente praticando "ações excelentes" (benevolentes) que a "natureza" atribuída por Deus aos seres humanos se revela plenamente. Sem a prática de ações virtuosas, os seres humanos deixam de exercer a mais "refinada" de suas faculdades, e portanto de obter (através desta faculdade) um prazer superior, incomparável ao mero prazer "corporal" que os sentidos externos são capazes de trazer. O indivíduo humano é um ser que necessita, pois - mais do que qualquer outro -, estabelecer laços sociais de tipo altruísta para alcançar sua própria felicidade. Daí que seja de sua "natureza" a socialidade (SMP I.8.ii; IBV II.7.ii).

Feitas essas considerações, podemos agora retornar ao problema do conteúdo da lei natural. Se esta expressa as "determinações morais do coração e as conclusões da reta razão"; e se as primeiras apontam que tipos de bens são os mais adequados para a realização dos fins da natureza humana; então a lei natural deve consistir naqueles preceitos que, de acordo com a última (a reta razão), tendem a nos engajar em ações que melhor produzam aqueles bens. Isto implica, na opinião de Hutcheson, dois preceitos fundamentais: em primeiro lugar, **desejar** sincera e constantemente a promoção da "felicidade universal" - "a maior felicidade do mais amplo sistema de seres sensíveis"[10] -, o que inclui o abster-se de atos que tendam a prejudicar este sistema. Em outras palavras, praticar a virtude "cardeal" da **justiça**. E, em segundo lugar, amar a Deus (SMP II.3.xi; SMP I.11.ii). Este último coloca-se como "fundamental" porque Hutcheson entende que a razão - ao conceber que o criador de seres capazes de ações virtuosas/benevolentes como o são os humanos só pode ser, ele próprio, o mais benevolente de todos os

---

1098a).

10 Ocasionalmente, Hutcheson a define como "a maior felicidade do maior número" ("the greatest happiness of the greatest number"), sugerindo assim uma espécie de cálculo, que hoje chamaríamos "utilitarista", para a lei natural (IBV II.3.viii).

seres possíveis - aponta para o senso moral um objeto capaz de originar o mais nobre e refinado prazer entre aqueles que este senso propicia e, portanto, um objeto decisivo na composição do "bem supremo" (SMP I.9.xiii; I.10.i).

Esses dois preceitos não admitem nenhuma exceção: qualquer que seja a circunstância de tempo e lugar em que nos encontrarmos, eles serão sempre válidos. Hutcheson os considera "imutáveis e eternos": "as disposições que dão origem a eles, e nas quais estão fundados, devem sempre tender ao bem geral, e o contrário delas ao prejuízo geral, num sistema de criaturas tal como nós somos" (SMP II.3.xi).

Como indicado linhas acima, nosso autor admite ainda um outro sentido para lei natural: a lei natural enquanto expressão da vontade de Deus. Sendo o conhecimento da natureza humana e de seus fins nada mais que o conhecimento da vontade divina, este fato mesmo introduz um motivo adicional para seguir e respeitar os preceitos da lei natural. Assim, conhecido o seu conteúdo através do senso moral e da reta razão, a própria associação deste conteúdo com a vontade divina leva o senso moral a "aprovar" um sincero desejo de submeter-se a esta última. E isto por duas razões: desejar obedecer a um ser capaz de exercer atos criadores da mais perfeita benevolência só pode favorecer a busca da "felicidade universal", e jamais prejudicá-la; em segundo lugar, todos os seres humanos têm como que uma dívida de "gratidão" para com um ser perfeitamente benevolente, que os criou capazes de praticar as virtudes, amar seus semelhantes e alcançar plena felicidade (SMP II.3.vii). O exercício da virtude da gratidão é um complemento necessário do preceito "amar a Deus", **independentemente** do fato de este ente necessitar ou não de tal gesto (e evidentemente Deus não necessita de coisa alguma, pois é "perfeito"). E a gratidão, quando referida **especificamente** a Deus, implica obediência (IBV II.3.ii; SMP II.3.vii).

Ao apontar essas duas razões, Hutcheson quer diferenciar-se daquelas teorias que entendem que o direito divino de governar os seres

humanos deriva exclusivamente de seu poder **infinitamente** superior ou "irresistível" (esta é a opinião de Hobbes em DC XV.7 e L XXXI, 397); e que a lei natural é "lei" porque é uma ordem divina que prevê recompensas e punições aos comandados. Nosso autor pensa, pelo contrário, que o direito divino de governar só é admissível pelo senso moral porque Deus é "justo" - isto é, infinitamente benevolente -, e não por causa de seu poder. Do mesmo modo, a lei - embora anexe sanções para tornar-se **mais** eficaz - só funciona eficazmente como "lei", e não como mera imposição, porque somos capazes de conceber que seu promulgador é "justo"[11]. Para Hutcheson, qualquer direito, inclusive o de governar, jamais pode ser *ius* (no sentido "subjetivo") sem antes passar pelo crivo do senso moral, que ao "aprovar" ou "desaprovar" ações e motivos, funciona em cada ser humano como uma medida do "certo" e do "errado".

3B. Quanto à noção de direito em Hutcheson, é necessário desde já assinalar a seguinte peculiaridade. Nos capítulos anteriores, vimos como o conteúdo da lei natural - segundo a formulação de Grócio e Hobbes - é derivada da noção de direito natural. De certo modo, só é possível compreender o que significa a lei natural nestes autores através da compreensão do significado do direito natural: a primeira reúne uma série de preceitos ditos "compatíveis" (embora jamais idênticos) com o segundo. Com Hutcheson, porém, este esquema sofre uma sutil alteração: agora é o direito que deve ser "compatível" com os preceitos fundamentais da lei natural. Esta reversão tende a ser pouco notada, pois a teoria é concebida de tal modo que, via de regra, a lei natural não se choca com o direito do indivíduo. E nem é o caso de dizer que a primeira tem prioridade sobre o segundo, em caso de conflito. Na verdade, a reversão implica apenas uma diferença de **ponto de partida** na edificação da teoria. Como o próprio Hutcheson observa, e ao contrário

---

11 Este assunto será retomado na seção 5, abaixo.

do que pensam Grócio e Hobbes, o *rectum*, estabelecido pelo senso moral e a razão, é o seu ponto de partida, sendo o *ius* um conceito apenas derivado (SMP II.3.i, nota; cf. K. Haakonssen, 1990, pp.79-81; S. Buckle, 1991, p.214)[12].

Pode-se perceber esta peculiaridade na própria definição de direito que o autor nos apresenta:

> um homem tem um direito a fazer, possuir ou demandar qualquer coisa, quando seu agir, possuir ou obter de outro nestas circunstâncias tende ao bem da sociedade, ou ao interesse do indivíduo consistentemente com os direitos dos outros e ao bem geral da sociedade, e obstrui-lo teria a tendência contrária. (SMP II.3.i; cf. IBV II.7.iv)

A promoção do "bem da sociedade" - e o termo "sociedade", no presente contexto, deve ser compreendido o mais amplamente possível, isto é, a "humanidade como um sistema" -, que é idêntico ao preceito que determina a cada um buscar a "felicidade universal", funciona aqui como condição *sine qua non* para que um indivíduo possa reivindicar um "direito". Esta é a norma geral (o *rectum*) que permeia toda e qualquer demanda de um indivíduo ou uma parte menor do "sistema"; que não apenas a limita, mas, em última instância, lhe dá razão de ser.

Isto não significa que haja um esvaziamento de sentido na noção de direito: o "direito" continua sendo, de acordo com a terminologia tradicional, uma "permissão" (IBV II.7.iv), e um "poder moral" de que um indivíduo ou agregado particular de indivíduos pode ou não lançar mão. Hutcheson admite sem problemas a idéia de que uma exigência individual, por exemplo, possa ser consistente com o bem da sociedade, e portanto "inocente" ou "indiferente" do ponto de vista do senso moral. Mais do que isso: a exigência individual pode ser mesmo um meio de melhor promover a "felicidade universal" (SMP II.2.iv). A teoria, portanto, não

---

12 Esta inversão de ponto de partida já está presente, embora por razões diferentes, nas teorias de Pufendorf, Cumberland e Locke. Cf. a este respeito R. Tuck (1979, pp.160-7) e S. Buckle (1991, caps. 2 e 3). Ver também J. Tully (1981, pp.62-3) que, em seu estudo sobre a teoria jusnaturalista de Locke, critica a opinião contrária de L. Strauss (1953, pp.202-51).

precisa exigir que os indivíduos desejem exclusivamente o bem mais extenso que sua razão puder conceber, para que a exigência de um direito seja legítima. Aliás, o próprio Hutcheson admite que tal desejo é muito raro, sendo o caso mais frequente o desejo de fazer o bem a um círculo mais restrito de pessoas (a família, a comunidade local ou o país onde se vive). Ainda que o senso moral de cada um se incline mais favoravelmente para os motivos e ações voltados para o bem mais "universal", quando comparado com um menos "universal", isso não significa que o último seja incompatível com o primeiro. E o fato de contribuir (mesmo que de forma indireta) com, ou mesmo deixar de prejudicar o bem mais "universal", garante a validade do direito (SMF II.4.iv).

Tomemos, por exemplo, o caso do direito à preservação da vida. Em primeiro lugar, o ato de defender a própria vida pode não visar a "felicidade universal", mas ele jamais é, em si mesmo, contrário a esta última. Em segundo lugar, se considerado da perspectiva do que é necessário para a promoção do bem geral, o desejo de preservar a própria vida pode ser visto como um fator indispensável. O mesmo ocorre com o desejo dos pais de promover o bem dos filhos, mais do que o de qualquer outra pessoa. Com efeito, Deus nos dotou de certas afecções que, mesmo sendo algumas de benevolência limitada e outras até egoístas, promovem o bem-estar do sistema como um todo mais eficazmente do que se o vínculo afetivo de cada um com todos fosse igual (IBV II.7.vi). Uma reflexão sobre tal tendência, aliás, leva o senso moral de cada um a considerar favoravelmente a presença **moderada** de tais afecções em todos.

Baseado nesta idéia geral, Hutcheson vai retomar a distinção grociana entre "direito perfeito" e "imperfeito". Não se trata mais de dizer que o direito perfeito é o **direito** em sentido próprio, ou fazer uma estrita delimitação entre uma classe e outra de direitos, mas de considerar os diferentes graus de sua necessidade para a preservação e implementação do bem comum:

> Existe claramente uma gradação, da mais fraca demanda da humanidade, até o mais elevado direito perfeito, através de inumeráveis passos.... Em geral, os direitos são mais sagrados quanto maior sua importância para o bem público, maiores os males que se seguem ao serem violados, menor o esforço e dispêndio para observá-los, maior o mérito ou causas de amor nas pessoas que os têm. (SMP II.3.v)

O direito **perfeito** é então definido como uma faculdade ou poder de fazer ou possuir que, ainda que não promova a felicidade universal, é indispensável à conservação da sociedade. Tais são os direitos que "todo homem inocente tem à sua vida; ao seu bom nome; à integridade e bem-estar de seu corpo; às aquisições de sua honesta indústria; a agir de acordo com sua própria escolha". Já o direito **imperfeito** é uma exigência que tende a promover a felicidade universal, mas sua garantia não é indispensável à conservação da sociedade: tais são o direito do "indigente" de receber assistência do rico; o direito de cada um de receber serviços que não exigem grandes sacrifícios dos outros e assim por diante. O exercício do primeiro, diz Hutcheson, tende a ser "indiferente" ao senso moral, embora sua violação seja infalivelmente "desaprovada"; enquanto o exercício do segundo é sempre "aprovada", mas sua violação nem sempre é "desaprovada", ou pelo menos não num grau tão intenso quanto no primeiro. É por isso que o exercício do direito perfeito tende a ser concebido negativamente, como um ato "isento de iniqüidade", enquanto o exercício do outro é associado com a prática das virtudes. Como a "iniqüidade" ou "injustiça" é a maior ameaça que pode haver ao bem geral, a garantia do direito perfeito tem prioridade sobre o imperfeito. E o uso da força para garanti-lo é sempre justificável (SMP II.3.iii e II.5.iv; IBV II.7.iv).

Embora não elimine a possibilidade em certos casos, Hutcheson acredita que há dois inconvenientes em tornar compulsório o direito imperfeito. Primeiro, como ele visa menos preservar do que implementar o bem geral, sua necessidade não é tão visível. Consequentemente, sua imposição pode gerar controvérsias e conflitos que acabam produzindo

efeitos opostos aos visados por aquele direito. Em segundo lugar, e mais importante, o exercício do direito imperfeito é mais eficaz se as "virtudes" que protege forem praticadas livremente pelo agente, e não impostas: "fossem eles tornados matéria de compulsão, não restaria nenhuma oportunidade apropriada para bons homens mostrarem sua bondade a outros, e engajar sua estima e gratidão" (SMP II.3.iii).

De qualquer forma, ao insistir que a diferença entre direito perfeito e imperfeito é apenas de grau, e não de qualidade, a teoria de Hutcheson insinua uma recuperação da noção de "justiça distributiva" que a teoria grociana pretendia pôr de lado. Pois, se é verdadeiro que a distinção entre direito perfeito e imperfeito corresponde à distinção clássica entre "justiça expletiva" e "justiça distributiva"[13], então a diferença entre as duas últimas também é apenas de grau, ficando aberta a possibilidade de reintegrar a "justiça distributiva" no campo do direito em seu sentido mais estrito. Assim, Hutcheson define a virtude da "justiça" de tal modo a não restringi-la ao lema grociano do "respeito ao que é de cada um", embora assimilando-o: justiça, diz ele, é "uma constante preocupação de promover a felicidade mais universal que estiver em nosso poder, ao se prestar todos os bons serviços que tivermos oportunidade de prestar que não perturbem o mais extenso interesse do sistema" e de "cautelosamente abster-se de qualquer coisa que possa ocasionar um desnecessário prejuízo a este sistema" (SMP I.11.ii). Enquanto a última parte desta definição se coaduna com a idéia grociana de que a justiça é um **abster-se de**, a primeira parte permite introduzir a noção de que indivíduos **devem** atos (positivos) de justiça a outros indivíduos, à comunidade em que vivem e aos seres humanos em geral. Em outras palavras, para que a justiça seja completa - "distributiva", e não apenas "expletiva" -, indivíduos têm "deveres" ou

---

13 Esta correspondência é contestada por Pufendorf (cf. DING I.7.viii). Ver nota do capítulo VI, seção 28.

"obrigações" (*offices*) para com os vários "subsistemas" a que pertencem, os quais perfazem uma série que vai do menos ao mais universal: deveres para consigo próprios, para com a família, a sociedade, a humanidade e o próprio Deus. A estes deveres correspondem **direitos** dos subsistemas de demandar "boas ações" de cada um de seus membros (SMP II.3.vi), os quais, conforme sejam mais ou menos urgentes - e não conforme se refiram ou não ao *suum* de cada um - são classificados como "perfeitos" ou "imperfeitos". Não por acaso Hutcheson vai afirmar, sem precisar recorrer à teoria do poder civil, que não só indivíduos têm "direitos", mas também as "sociedades particulares" e a "humanidade como um sistema" (SMP II.4.iii).

Hutcheson reconhece, contudo, um tipo de exigência que provoca uma certa tensão em sua teoria. Ele a denomina "direito externo". Este direito se assemelha ao direito perfeito (pois sua compulsoriedade é justificável), a não ser por um fato: seu exercício tende a causar prejuízos ao "bem público". Opor-se a esta exigência, porém, tende a causar mais dano ainda. Assim, o rico "sovina" tem "esta sombra de direito mesmo sobre aquela parte de suas posses que ele deveria empregar em serviços de humanidade, caridade, ou gratidão; ou de exigir cruelmente, e em momento inconveniente, o retorno do dinheiro de um industrioso, confiável devedor". Neste caso, o "industrioso devedor" possui o direito imperfeito de requisitar um ato de "humanidade" por parte do credor; e ao mesmo tempo o credor, ainda que não necessitando do dinheiro emprestado, possui um direito externo, perfeito, de ninguém se lhe opor à demanda. Como o próprio autor reconhece, há um evidente conflito de direitos aqui. O gesto moralmente adequado seria que o credor abrisse mão de seu direito externo, e que o direito imperfeito do devedor prevalecesse. Mas Hutcheson pensa que o benefício advindo deste último não compensaria o prejuízo social resultante de uma possível quebra de confiança nas regras de crédito, caso o credor reivindicasse seu direito externo e este fosse obstado (SMP II.3.iii; IBV II.7.iv e

vi).

Além da contraposição direito "perfeito", "imperfeito" e "externo", Hutcheson faz duas outras distinções importantes, que vão nos conduzir à sua teoria da propriedade (assunto da próxima seção):

a) Direito "inalienável" e "alienável": um direito é **alienável** quando está em nosso poder fazer uma transferência ou renúncia de direitos **e** tal transferência ou renúncia serve para algum bom propósito; do contrário, é **inalienável.** Assim, o direito que indivíduos têm a bens materiais e ao uso de sua própria força de trabalho são alienáveis, pois sua transferência está em nosso poder e serve a um bom propósito. Mas o direito ao "julgamento privado" ou a possuir "sentimentos internos" é inalienável, pois não está em nosso poder determinar que não pensemos ou sintamos. O direito de cada um de preservar sua vida, e de usar inocentemente seus poderes voluntários (sua "liberdade"), também são inalienáveis pois, *embora estejam sob nosso poder, não é possível* imaginar qualquer bom propósito em renunciar a eles (SMP II.3.iv e II.5.ii; IBV II.7.v).

b) Direito "natural" e "adventício": o direito é dito **natural** (perfeito ou imperfeito) quando o é pela "constituição da própria natureza, sem a intervenção de qualquer artifício, instituição, pacto ou feito humanos" (SMP II.5.i). São exemplos de direitos **naturais** perfeitos: o direito à "vida e membros"; o direito de exercer nossos poderes naturais inocentemente, segundo nossa própria discrição; e o direito de uso e consumo de bens necessários à vida. Exemplos de direitos **naturais** imperfeitos: o direito a qualquer serviço útil dos outros que não seja altamente custoso; o direito do menos afortunado receber auxílio, quando em situação aflitiva, dos mais afortunados, e assim por diante. O direito **adventício**, por sua vez, só aparece quando, a partir daquilo que a natureza fornece, algo novo é criado por iniciativa humana. E conforme se refira diretamente a bens materiais ou a pessoas, o direito

adventício pode ser ou "real" ou "pessoal" (SMP II.6.i)[14]. Assim, o direito à "propriedade ou domínio" sobre bens materiais é **real**; e o direito de exigir que certas pessoas nos façam ou transfiram coisas, se anteriormente tivessem indicado essa vontade por claros sinais, é **pessoal**.

4. Vejamos agora como Hutcheson mobiliza o aparato conceitual acima descrito para se posicionar diante de dois dos tópicos mais salientes da teoria da propriedade em sua época: o problema da escravidão e o da transformação do direito primitivo (e natural) de uso comum de bens materiais em direito (exclusivo) de "propriedade e domínio". Muito do que ele diz a respeito parece seguir de perto as opiniões de Locke, que desfrutavam na época de uma enorme autoridade. Mas há diferenças significativas na estrutura do argumento, para as quais vale a pena chamar a atenção.

Comecemos com a questão do direito sobre bens materiais. Para compreender melhor a perspectiva de Hutcheson é importante não perder de vista o legado grociano. O ponto de partida do jurista, para retomar sucintamente um assunto discutido no primeiro capítulo deste trabalho, é a suposta "comunidade primitiva" de bens, e seu problema é explicar como esta comunidade transformou-se historicamente em propriedade privada. Isto é, como o direito **de uso** (propriedade "imperfeita") de bens materiais que todos os seres humanos desfrutavam igualmente desde a origem da criação tornou-se um direito de propriedade "plena ou inteira". Baseado em fontes pagãs e (principalmente) bíblicas, Grócio descreve uma sucessão de acontecimentos que levaram os usuários a fazerem um grande pacto pelo qual **todos** teriam renunciado àquele direito

---

14 Repare-se na possibilidade de um cruzamento parcial entre esta classificação e a anterior: os direitos "naturais" podem ser "alienáveis" ou "inalienáveis". Por exemplo, um indivíduo tem um direito natural de punição contra injúrias cometidas contra si e outros, mas este direito pode ser alienado, se isto for conveniente (SMP II.3.ix). O direito adventício é **sempre** "alienável".

primitivo em favor do direito de propriedade, tendo como critério "natural" de distribuição o primeiro ocupante. Muito debatida desde seu primeiro aparecimento, esta teoria é criticada na Grã-Bretanha por Robert Filmer, entre outros. Preocupado em defender a tese de que a propriedade privada e o direito de governar são direitos primitivos, e não obtidos por contrato, Filmer objeta que, na prática, - dada a impossibilidade de que todos os habitantes da Terra tenham se reunido num mesmo lugar ao mesmo tempo para renunciar ao seu direito de uso - a suposição grociana torna todo e qualquer direito exclusivo a bens uma usurpação (cf. Filmer, 1991, pp.208-34, especialmente p.234).

Em sua não menos famosa resposta a Filmer, Locke introduz um argumento cuja novidade, diz ele, é justificar a passagem da comunidade primitiva à propriedade privada sem recorrer a qualquer pacto expresso entre os "communers" (cf. TT II.25). Na verdade, o argumento se desenvolve segundo uma linha que induz o leitor a pensar que, no fim das contas, a dita passagem não necessitaria de **qualquer** tipo de consentimento dos usuários do direito comum, expresso ou tácito. A linha é a seguinte: ainda que ninguém seja proprietário natural dos bens materiais que Deus deixou sobre a Terra para serem desfrutados em comum; ainda que ninguém possa sequer reivindicar - rigorosamente falando - uma propriedade sobre seu próprio corpo (pois este é também uma criação de Deus); ainda assim, um indivíduo é por natureza proprietário do que é capaz de criar através de seu trabalho, cujos frutos são seus automaticamente, e ninguém pode reclamá-los com igual direito, **pelo menos** enquanto houver "tão bom e suficiente" material para os demais (TT II.27). Elimina-se, portanto, a necessidade do consentimento até mesmo nos termos em que Pufendorf o recoloca[15]. Além disso, a ênfase no

---

15 Refiro-me aqui à modificação que o jurista alemão introduz no conceito de comunidade primitiva. Esta, diz ele, não pode ser concebida do modo como Filmer a atribui a Grócio, na qual todos os bens aparecem como pertencendo **a todos** e que, portanto, qualquer ato de apropriação exclusiva necessita do consentimento de todos ("comunidade positiva"). Ao contrário, ela deve ser vista como aquela em que, os bens

trabalho vai eclipsar o critério tradicional da "ocupação", que até então andava a par com a exigência de contratos.

Quando finalmente nos deparamos com a teoria de Hutcheson, é possível identificar pelo menos três aspectos significativos dela, se comparada à contribuição de Locke. Em primeiro lugar, uma coincidência de propósito é estabelecida:

> não precisamos recorrer a quaisquer antigas convenções ou pactos, como Grócio e Pufendorf, para explicar a origem da propriedade; nem a qualquer decreto ou garantia de nossos primeiros pais, como Filmer. (SMP II.7.v)

Em segundo lugar, ainda que não abandonando o critério tradicional da "ocupação", a idéia da apropriação pelo trabalho é colocada em pé de igualdade com o último, para não dizer priorizada a partir de um certo estágio da "história" da propriedade que a teoria conta, em termos que lembram até textualmente o *insight* lockeano. Em terceiro lugar, a conceituação hutchesoniana de direito é mobilizada para justificar por que a ocupação (isto é, o critério do primeiro ocupante) e o trabalho podem, cada qual a seu modo, ser considerados critérios legítimos de aquisição de propriedade, independente de contratos. Analisemos os dois últimos aspectos com mais pormenor.

Conforme a classificação apresentada linhas acima, Hutcheson considera "adventício" o direito de propriedade sobre bens. Ao mesmo tempo, porém, diz que há um direito "natural" de uso comum de "coisas próprias para serem usadas em comum" e um direito "natural" de **adquirir** propriedade de "coisas próprias para se tornarem propriedade" (SMP

---

não pertencendo **a ninguém**, a possibilidade de apropriação sem o consentimento de **todos** é deixada em aberto ("comunidade negativa"). A propriedade privada é então justificada sem a suposição grociana do grande pacto, pois já que a comunidade é "negativa", o consentimento para a apropriação pode ser feita gradualmente, por pactos explícitos ou tácitos (DING IV.4.ii-vi). Como o direito de propriedade requer algum artifício ou feito humano (no caso, pactos), Pufendorf denomina-o direito "adventício", para diferenciá-lo do direito "natural" (DING I.1.vii; IV.4.i). Repare-se que Hutcheson também diz que o direito de propriedade é "adventício", não porque é derivado de pactos, mas porque um feito humano (o ato de ocupação ou o trabalho) é sempre necessário.

II.5.i). A distinção entre o direito adventício a um bem e o direito natural a adquirir um bem é baseada num raciocínio muito simples: para que um indivíduo se torne proprietário de alguma coisa, um artifício ou ato humano é necessário, o que significa que tal direito é "adventício"; mas nenhum artifício é necessário para que ele se torne **apto** a obter uma propriedade, e portanto este é um direito "natural". Deve ser entendida flexivelmente, além disso, a expressão "coisas próprias a serem usadas em comum", pois o texto subsequente indica que há coisas que são **definitivamente** "próprias para serem usadas em comum" (os mares, oceanos e o ar, por exemplo) e coisas que o são numa determinada **circunstância**, mas deixam de sê-lo em outra. É neste último caso que se coloca o problema da passagem da comunidade primitiva para a propriedade privada.

Em sua definição geral de direito, Hutcheson exige que o poder ou faculdade de fazer ou obter a que se refere a noção deve sempre servir para um "bom propósito", isto é, deve de algum modo tender à felicidade universal, ou ao bem de indivíduos ou subsistemas, consistente com aquela. A questão específica a ser investigada aqui, então, é: a que bom propósito o direito de propriedade pode servir? Ou, o que dá no mesmo - que critérios de aquisição de bens podem servir a um bom propósito? Para pôr de lado o problema do consentimento dos *communers*, quando se trata de transformar bens da comunidade primitiva em propriedade, o autor usa a noção pufendorfiana de "comunidade negativa": nela cada qual tem direito ao uso de todos os bens, mas como estes não pertencem a ninguém, nenhuma apropriação unilateral poderia ser considerada uma injúria, se aquela beneficiasse um ou mais indivíduos e/ou não prejudicasse ninguém (SMP II.7.v).

Se é possível ou não vislumbrar um bom propósito na apropriação unilateral, e sob que regras, depende das circunstâncias históricas em que os seres humanos estejam situados. É certo que nos tempos primevos da criação havia uma abundância tal de bens que a apropriação privada raramente teria sido causa de conflitos, a não ser no caso em que o

presente uso de um bem implicasse a exclusão de outros. Neste caso, a experiência cotidiana nos aponta imediatamente qual critério deveria ser usado para o desfrute legítimo do bem: todos nós experimentamos um sentimento de desaprovação quando observamos alguém tomar um bem de outro enquanto este o está usando, ainda mais sabendo que a circunstância é de abundância de bens. Há que se respeitar, portanto, uma ordem de prioridades, por mais elementar que seja: quem chega depois deve renunciar ao uso imediato de um bem se este já está sendo usado por outro (SMP II.6.v). Esta é a "regra do primeiro ocupante", que não implica necessariamente uma renúncia definitiva ao direito natural de uso daquele bem (a não ser que seja de consumo imediato), mas apenas ao **uso presente**[16]. Entretanto, Hutcheson admite que, mesmo em circunstâncias de abundância, a apropriação **definitiva** de certos tipos de bens poderia ser feita "inocentemente" através da ocupação, desde que se deixasse o bastante para os demais.

A partir de determinado momento, porém, a regra do primeiro ocupante passa a ser insuficiente para dar conta de uma nova situação: uma humanidade extraordinariamente multiplicada, que já não pode mais subsistir apenas daquilo que, sem grande alteração, a natureza fornece. O trabalho humano passa então a ocupar um papel decisivo na obtenção dos bens necessários à subsistência e bem-estar da espécie: "provavelmente nove décimos, no mínimo, das coisas que são úteis à Humanidade, é resultado de seu Trabalho e Indústria" (IBV II.7.vi; SMP II.6.5; compare com Locke, TT II.40).

Este fato em si mesmo não justificaria, contudo, a adoção do trabalho como um critério de apropriação privada, pois trabalho e

---

16 Hutcheson, na passagem a que estou me referindo aqui, considera esse tipo de aquisição "privada", apenas porque o presente uso implica uma exclusão de fato, mesmo que provisória, dos outros usuários. Se esta aquisição implicar o controle por tempo indeterminado do bem, e a possibilidade de sua alienação, aí sim ela passa a ser estritamente "privada", tornando-se o direito correspondente um de propriedade **em sentido pleno** (SMP II.7.ix).

comunidade de bens não são, **a priori**, incompatíveis. Hutcheson põe de lado qualquer qualidade intrínseca ao trabalho humano que possa justificar o direito de propriedade. Apenas o senso moral, ciente das novas circunstâncias e orientado pelo conhecimento que se tem da natureza humana, é capaz de decidir a respeito da legitimidade de tal instituição:

> As dificuldades sobre esta matéria surgem de qualquer confusa imaginação de que a propriedade é alguma qualidade física ou relação produzida pela ação dos homens. Enquanto que em nossas investigações sobre a origem da propriedade, nosso único propósito é descobrir que considerações ou circunstâncias mostram que é moralmente bom ou inocente que uma pessoa desfrute completo uso de certas coisas, [de modo] que impedi-la evidenciaria uma afecção imoral de outro. (SMP II.6.v)

É possível que a primeira sentença desta passagem seja uma crítica endereçada à teoria de Locke (cf. S. Buckle, 1991, p.224). Afinal, muitos acadêmicos escoceses de então interpretaram a última precisamente desta maneira: que a mistura do trabalho a um bem material (terra, por exemplo) nos autoriza a reivindicar aquele bem e não apenas o produto estrito do trabalho (cf. J. Moore e M. Silverstone, 1983, p.82). Contudo, muito se tem debatido nos últimos tempos se Locke teria algum dia defendido esta tese. Qualquer que seja a correta interpretação a respeito, não creio que este ponto expressa a principal restrição de Hutcheson à teoria lockeana da propriedade. É num nível mais fundamental, lá onde o direito de propriedade se entrelaça com os fundamentos da moral, que o divisor de águas entre os dois autores se estabelece. O que o professor de Glasgow questiona é a concepção mesma de que a noção de "direito" como um todo deriva seu poder moral da capacidade de um ser inteligente **fazer** outras coisas. Concepção esta que permeia o conjunto da teoria jusnaturalista de Locke, desde os enunciados mais teológicos até a teoria mundana da propriedade, e que está por trás de sua frequente identificação - que Hutcheson evita - do termo "direito" com "propriedade" (cf. TT II.87 e II.123; cf. J. Tully,

p.34ss).

Para Hutcheson, o simples fato de Deus ter **feito** suas criaturas não o credencia moralmente a reivindicar um direito sobre elas (IBV II.7.ix). Uma qualidade mais fundamental é necessária, e o próprio Deus nos dotou de uma faculdade para percebê-la. Esta qualidade, como vimos na seção anterior, é sua bondade - e não qualquer bondade, mas **infinita.** Do mesmo modo, não é porque os homens são capazes de fazer coisas - melhor ainda, de acrescentar algo novo sobre os objetos naturais através de seu fazer - que justifica moralmente o poder de apropriar para si estes objetos ou aquele algo novo que acrescentam. Para o autor - e neste ponto a influência de Aristóteles não pode ser desprezada - a moralidade humana tem a ver com o **agir** e não com o **fazer**[17]. Deus destinou aos seres humanos um fim especial no plano da criação, ao capacitá-los a realizar "ações boas". E os aparelhou de instintos e sentidos para isto. O que não quer dizer que o autor divorcie completamente a vida moral de todas as outras dimensões da vida, em especial aquelas que aproximam o homem da vida animal. Para existirem, os seres humanos têm que extrair da natureza os recursos materiais necessários à sua sustentação enquanto agentes, do contrário a estrutura mesma da agência é minada em seu nível mais elementar. Se não há como garantir um modo "excelente" de fazê-lo - isto é, com o desígnio de praticar atos da mais extensa benevolência possível - pode-se pelo menos fazê-lo com "direito". O direito de propriedade trata precisamente deste problema. Dada a ênfase de Hutcheson no problema da intenção dos agentes, há quem diga que aqui o moralista e o teórico da lei natural se complementam muito mal um ao outro (cf. J. Moore e M. Silverstone, 1990, pp.41-2 e 58). O fato, porém, é que há um esforço de conciliação, e no momento é só isto que quero perseguir.

---

17 Em nenhum momento o leitor encontrará em Hutcheson esta distinção estabelecida textualmente. Mas ela me parece apropriada aqui. Inspiro-me numa distinção semelhante elaborada por H. Arendt, 1958, cap.V.

O causador de "ações excelentes", como vimos, é o instinto benevolente, mas isso não significa que o instinto egoísta configure uma anomalia ou defeito da natureza humana. Pelo contrário, ele é essencial para a conservação de cada um, e portanto para a conservação do "sistema" de seres racionais do qual fazemos parte, e é só quando desmesurado que produz "ações más". Além disso, em nenhum ser humano a intensidade do desejo benevolente é o mesmo para com todos os outros, mas varia de acordo com o subsistema a que pertencem, ficando menos intenso quanto mais "universal" o subsistema se torna (SMP II.6.v; IBV II.7.vi). Quando se pergunta então se determinado poder de fazer ou obter é um "direito", deve-se levar em conta estas peculiaridades da natureza humana. No caso do direito de propriedade sobre bens, que é uma invenção humana (um direito "adventício"), a análise recai sobre o seguinte ponto: que arranjo dos bens materiais melhor mobiliza os desejos benevolentes no sentido de "ações excelentes" e, ao mesmo tempo, melhor retém os desejos egoístas nos estreitos limites da "inocência"?

A resposta de Hutcheson dá por garantido, desde o começo, que o direito de propriedade com base no primeiro ocupante é sempre inocente, desde que haja bastante para os outros. Mas quando deixa de haver **bastante** para os outros, e a humanidade passa a depender mais e mais de seu trabalho para reproduzir a abundância, não é possível continuar sustentando o direito de propriedade **apenas** no critério da ocupação: agora é necessário marcar também a diferença entre quem trabalha e quem não trabalha, pois tornou-se evidente que, outras coisas iguais, um contribui decisivamente mais para o bem geral do que o outro. Paralelamente, um ponto de prudência não pode ser desprezado: o direito ao bem produzido, se concedido igualmente ao produtor e a todos os demais, embora abstratamente "force" o produtor a voltar seu trabalho para o bem do sistema em sua extensão mais universal, acaba desincentivando o próprio trabalho. Atribuir uma distribuição igual do produto do trabalho é subestimar o fato que todo ser humano tem desejos

egoístas, e necessita satisfazê-los, e que seus desejos benevolentes não são igualmente intensos para todos os demais (SMP II.6.v; II.7.i; IBV II.7.vi). Mais importante ainda, do ponto de vista da realização da "excelência" das ações: há mais *momentum* de bem moral em ações benevolentes que envolvem produtos em que o agente dedicou tempo e esforço para fazer, do que em ações benevolentes que dependem de algum modo do trabalho dos outros (SMP II.6.vi). No cômputo geral, portanto, o direito de propriedade sobre bens resultantes do trabalho serve a um melhor propósito do que um direito de uso comum destes bens.

Finalmente, Hutcheson recusa por princípio que se possa falar de um "direito" de propriedade sobre seres humanos. Pelo seguinte motivo: todos os direitos **naturais** entre seres humanos são iguais (SMP II.5.ii). Não que as pessoas não difiram entre si em sabedoria, habilidade, força, bondade etc; mas o menos dotado dos seres humanos possui certas faculdades - entre as quais a de decidir soberanamente sobre as próprias ações ("liberdade") - que são marcas específicas de sua humanidade. Abrir mão delas é abrir mão da finalidade especial que Deus nos reservou, é abrir mão da capacidade de agir moralmente, e portanto jamais pode servir a qualquer "bom propósito". Diz-se então que o direito de exercê-las é "inalienável". O que, por princípio, impede qualquer possibilidade de tratá-lo como direito de **propriedade**, pois a propriedade envolve o poder de alienação (SMP II.7.ix). Rejeita-se, deste modo, não só a escravização forçada de seres humanos, mas a possibilidade mesma de se renunciar voluntariamente à capacidade de ser livre[18].

O direito à ação livre, particularmente, nos remete para o problema

---

18 Hutcheson considera que o erro de Aristóteles neste ponto é não reconhecer a igualdade de direito para todos os seres humanos. Pois de outro modo ele teria concedido a todos aquilo que garante apenas aos gregos (SMP II.5.iii). Repare-se, por outro lado, que considerar o direito à liberdade como "inalienável" coloca Hutcheson também em oposição a Grócio, Pufendorf e Hobbes - que admitem a troca do direito à liberdade pelo direito à vida; e o coloca numa posição semelhante a Locke, de condenação à escravidão voluntária (cf. TT II.23), ainda que por razões diferentes.

do direito de governar, ao qual só poderei me referir aqui *en passant*. Embora a **capacidade** de ser livre seja "inalienável", o **espaço** de ação livre que este direito permite pode ser equitativamente reduzido, se isto for necessário para a preservação e/ou incremento do bem geral. Por outro lado, o direito de punição a injúrias cometidas contra si e outros, ainda que "natural", pode ser alienado, se tal for também necessário (SMP II.3.xi). Para ponderar as vantagens da redução do primeiro e da alienação do segundo, Hutcheson opõe "estado de natureza" e "estado civil" (SMP II.4, Introd.). Como Locke, nosso autor considera o estado de natureza como uma situação em que **tanto** "direitos" **quanto** "deveres" ou "obrigações" são observados. Não se trata portanto de um estado de "licenciosidade", como Locke supõe ser o de Hobbes (cf. TT II.6). Várias razões são apresentadas, porém, para mostrar que **de um modo geral** o estado civil é mais vantajoso que o estado de natureza (SMP III.4.i-v), mas não vou considerá-las aqui. Gostaria de frisar apenas dois aspectos em torno desta questão: (a) como o direito de governar outros não é um direito de propriedade, e como todos os seres humanos poderiam reivindicar igualmente o primeiro, Hutcheson insiste que a passagem de um estado para outro só pode ser feita, ou com o consentimento "expresso" ou "tácito", ou através da adesão voluntária "implícita" ao estado civil[19]; (b) nem mesmo o fato de uma pessoa se destacar por uma capacidade excepcional de promover o bem público a credenciaria a governar sem a aceitação voluntária dos súditos, pela simples razão de que, a faculdade moral humana sendo falível, não raro nos enganamos a respeito da "boa vontade" dos soberanos. A única exceção a esta regra é o direito de Deus governar os homens, pois trata-se do

---

19 A diferença entre consentimento "tácito" e adesão "implícita" traduz uma preocupação em mostrar que podemos criar "obrigações" para com outros não apenas através de promessas explícitas ou tácitas, mas também através de benefícios que recebemos. Assim, o próprio fato de recebermos proteção do estado civil "implica" uma obrigação da nossa parte em respeitar suas leis. O autor vai buscar na linguagem do direito privado o termo apropriado para esse tipo de obrigação: trata-se da "obrigação *quasi ex contractu*" (SMP III.5.iii, nota).

único ser que quer e é capaz de **infalivelmente** promover o bem universal (SMP III.5.i; II.3.vii; IBV II.7.viii).

Hutcheson também discute com alguma extensão as formas de governo, retomando a tradicional classificação monarquia-aristocracia-democracia, pela qual defende a superioridade das chamadas formas "mistas" ou "complexas" de governo (SMP III.6.vii). Como é típico do pensamento republicano da época, Hutcheson expressa nesta preferência a necessidade da **balança de poder**, vista simultaneamente como a melhor maneira de evitar regimes tirânicos (contra o advento dos quais o autor admite sem hesitação o "direito de resistência" dos cidadãos), e como o arranjo mais adequado ao exercício das virtudes políticas, que é o modo civil de promover o bem comum (SMP III.6.viii; III.7.iii)[20].

5. Retomemos agora a discussão sobre o fundamento da **lei** natural. Apesar de todas as divergências cruciais com Hobbes assinaladas anteriormente, há neste ponto uma coincidência de objetivo que vale frisar. Pois ambos procuram mostrar, cada qual a seu *modo*, que a moralidade dos **preceitos** da lei natural não depende estritamente do conceito de "lei" (enquanto "ordem"), colocando-os assim, se se considerar **apenas** este ponto específico, em oposição ao que a literatura sobre o jusnaturalismo costuma chamar de vertente "voluntarista" da escola.

É verdade que uma das razões centrais da crítica hutchesoniana à vertente "voluntarista" é mostrar que tal corrente, em última instância, depende de uma psicologia de base egoísta por supor que a lei, ao se

---

20 A influência de James Harrington (o autor de **Oceana**), a quem Hutcheson se refere explicitamente aqui, se faz sentir tanto na idéia em si da balança de poder, quanto na opinião correlata de que a distribuição de poder segue a distribuição de propriedade: "nas diversas formas complexas de constituição, uma conveniente divisão de propriedade deve ser observada", de modo a evitar que uma minoria de cidadãos reúna "um fundo de riqueza suficiente para sustentar uma força superior à do resto" (SMP III.6.iii). Sobre a importância de Harrington na constituição do pensamento republicano ou "cívico-humanista" na Grã-Bretanha, ver Pocock 1975, especialmente caps. 11-13.

munir de prêmios e punições, torna a obediência possível (cf. K. Haakonssen, 1988, p.106). Mas outra razão que não pode ser desprezada é o fato de a teoria moral de Hutcheson querer se construir sobre a natureza humana *tout court*, sem depender de qualquer "vontade superior" divina ou humana. Ora, vimos no capítulo anterior (seção 5) como Hobbes procura, num primeiro movimento, vincular a moralidade dos **preceitos específicos** da lei natural com o fato de estes coincidirem com as "virtudes morais"; e como ele é criticado por Pufendorf - um dos expoentes da vertente "voluntarista" - justamente porque o último considera que a moralidade destes preceitos depende, não do fato de serem virtudes, mas de serem "leis" ou "comandos de um superior".

Há que se reconhecer, contudo, que o termo "voluntarista" é bastante enganoso, pois num sentido muito importante a moral hobbesiana também pode ser denominada assim, dada a saída que propõe em sua teoria política (soberania absoluta), e sua adesão a uma metafísica nominalista. Mas este aspecto de seu pensamento convive com um outro, expresso peculiarmente em sua teoria das virtudes, que procurei explorar no capítulo anterior. E que acaba opondo-o parcialmente a autores como Pufendorf. É certo que, num **segundo** movimento da teoria, esta oposição perde seus contornos porque Hobbes também vai considerar os preceitos da lei natural como **leis** de Deus estritamente, através do qual explica porque aqueles "obrigam". Mas trata-se de um movimento complementar (aliás, também executado por Hutcheson), que de modo algum obscurece a intenção hobbesiana de garantir, antes de tudo, que o preceitos que deduz são inteiramente fundados na natureza humana.

A exata posição de Hutcheson neste debate, portanto, é mais complexa do que aparenta. Sem dúvida, a suposição do *moral sense* leva-o a criticar a teoria das virtudes de Hobbes, e a concluir na sequência que o esforço do último em mostrar que os preceitos da lei natural são "morais" fracassa desde o princípio. Para efeito de análise, contudo, gostaria de tratar esta crítica separadamente daquela que Hutcheson

dirige a teorias como a de Pufendorf. Já tive a oportunidade de considerar a primeira. Vejamos agora como, em linhas gerais, a segunda se apresenta.

As bases metafísicas em que Pufendorf ancora seu pensamento jurídico não serão discutidas aqui[21]. Partirei diretamente da maneira como Hutcheson (e provavelmente boa parte de seus contemporâneos) as compreendeu. Diga-se de passagem, uma compreensão consideravelmente moldada pela influente crítica que Leibniz havia dirigido ao jurista alemão alguns anos antes. Segundo Leibniz, a teoria pufendorfiana - ao sustentar que a base moral da obediência à lei natural situa-se, pura e simplesmente, na livre vontade dos agentes humanos de assentir à vontade de um ser que eles (os agentes) reconhecem como "legitimamente superior" - é prisioneira de um raciocínio circular. Pois para que os agentes reconheçam um ser como **legitimamente** superior é preciso providenciar um argumento, diferente do baseado na mera "superioridade", que justifique por que os agentes deveriam ver como "legítima" a vontade deste ser (cf. Leibniz, 1988, pp.64-75, espec. p.74)[22]. Em sua própria crítica, Hutcheson vai partir aproximadamente do mesmo ponto:

> Mas que nossas primeiras Idéias de Bem moral não dependem de Leis, aparece claramente em nossas constantes investigações sobre a Justiça das próprias Leis, e não apenas das Leis humanas, mas da divina. O que mais pode significar aquela opinião universal, "Que as Leis de Deus são justas, e sagradas, e boas?" As Leis Humanas podem ser chamadas boas, por causa de sua Conformidade às Divinas. Mas chamar as Leis da suprema Deidade boas, ou sagradas, ou justas, se toda Bondade, e Santidade, e Justiça for constituída por Leis, ou pela Vontade de um Superior de algum modo revelado, deve ser

---

21 A maior parte do livro I do DING trata deste assunto. Uma excelente abordagem do tema em língua inglesa pode ser encontrada em J. B. Schneewind, 1987. Para um estudo mais abrangente, ver H. Denzer, 1972.

22 Cabe ressaltar que a teoria de Pufendorf é certamente muito mais complexa e elaborada do que a descrita por Leibniz. Num apêndice de sua tradução da versão compacta do DING, **De officio hominis et civis**, Barbeyrac vai recuperar elementos do sistema pufendorfiano e então defendê-lo das críticas de Leibniz. Para duas exposições sintéticas desta polêmica, ver J. Schneewind, 1987, pp.138-43; e S. Buckle, 1991, pp.58-61.

> uma insignificante Tautologia equivalente a nada mais que isto, "Que Deus quer o que ele quer". Ou "Que sua vontade é conforme à sua vontade". (IBV II.7.iii; última frase acrescentada à ed. de 1738)

Hutcheson acredita, porém, que é possível superar este círculo apoiando-se – como não poderia deixar de ser – em seu *moral sense*. De acordo com nosso autor, sempre que dizemos que as leis são "boas" ou "justas" estamos significando com estes adjetivos que o promulgador das leis é bom e justo, ou que seu desígnio ao promulgar tais e tais leis é bom e justo. E é o que acontece, analogamente, quando dizemos que as leis de Deus são "boas" e "justas":

> assim chamamos as Leis da Divindade boas, quando imaginamos que elas são concebidas para promover o Bem público da maneira mais efetiva e imparcial. E a Divindade é chamada boa num Senso moral, quando nós apreendemos que sua inteira Providência tende à Felicidade universal de suas Criaturas (IBV II.7.iii)

Com efeito, o argumento acima se alinha às exigências mais gerais da teoria moral hutchesioniana, desde que a última requer que não apenas a manifestação exterior da atividade do agente (no caso, a lei promulgada) seja apreciada, mas também (e principalmente) o desígnio do agente. Porém, ao invés de aplicá-los a agentes humanos, aplica-os à "Deidade": Deus é visto como um ente de certo modo análogo aos seres humanos, só que perfeito.

Mas este ponto já configura uma etapa suplementar do argumento geral que procura mostrar que os **preceitos fundamentais** da lei natural são "morais". Digo suplementar porque, como vimos na seção 3A deste capítulo, Hutcheson afirma que a lei natural, quando vista como a expressão da vontade de Deus, nos providencia um motivo "adicional" para respeitar seus preceitos (SMP II.3.vii). Contudo, os preceitos da lei natural são concebidos **primariamente** como as "determinações morais do coração e as conclusões da reta razão" (SMP II.3.ix). Isto significa que conceber tais preceitos como "morais" é logicamente distinto da sua concepção como "vontade de Deus", ainda que Hutcheson encare estes dois

momentos como "naturalmente" complementares.

O que dizer então do preceito "amar a Deus" que, segundo o próprio autor, é um dos "fundamentais" da lei natural (SMP II.3.xi)? Não se pode perder de vista em que sentido este preceito é colocado na etapa do argumento a que estou me referindo: para Hutcheson, Deus é o ponto crucial de um "sistema universal de seres inteligentes", o qual a reta razão é capaz de conceber sem o auxílio de qualquer revelação sobrenatural. Através da providência deste ser, todo o sistema se harmoniza, suas partes se concatenando entre si de forma a produzir uma "felicidade universal" perfeitamente compatível com a felicidade de cada indivíduo. Quando concebemos tal ser, portanto, amá-lo é uma determinação espontânea do senso moral, e este amor constitui ao mesmo tempo o maior bem que cada indivíduo pode obter. Como os preceitos da lei natural devem apontar os meios de obter a "felicidade universal" (o agregado da felicidade de todos os indivíduos), amar a Deus deve ser um deles. Trata-se de uma determinação **do** senso moral, independente e antecedente à concepção de que esta seja a vontade do próprio Deus.

A sinuosidade do argumento acima, vale destacar, deve-se à distinção hutchesoniana entre **bem moral** e **bem material**: não basta que as pessoas ajam benevolentemente, é necessário também que elas **queiram** sinceramente agir assim. Se, portanto, o primeiro motivo de seguir os preceitos da lei natural for o fato de serem "comandos de Deus", e não porque **quero** segui-los, o bem moral não será obtido. Este elemento de intenção é, para Hutcheson, decisivo na demonstração da moralidade da lei natural. Mesmo quando, num segundo momento, a vontade de Deus é considerada, o autor exige que seguir esta vontade seja também uma sincera determinação do "coração", e não uma mera consequência de concebermos que Deus anexa recompensas e punições aos seus comandos.

É importante ressaltar, para concluir esta seção, que quando passamos da noção hutchesoniana de lei natural para a de **direito**, a teoria deixa de exigir que o agente, para exercê-lo, tenha

necessariamente a intenção de promover a felicidade universal. Trata-se de um exercício meramente "compatível" com a lei natural, ou "inocente" do ponto de vista do senso moral. Contudo, a contrapartida do direito de um indivíduo, isto é, a "obrigação" ou "dever" de todos os outros de respeitar o seu livre exercício, é uma determinação da lei natural. Um elemento de motivação moral deve reaparecer, portanto. Para providenciar uma explicação não-voluntarista do termo, Hutcheson introduz uma curiosa novidade em sua conceituação. Existem, segundo nosso autor, dois grandes sentidos para a palavra "obrigação": um que independe da noção de "vontade ou comando de um superior" e outro que depende. No primeiro caso, o "senso de obrigação" é definido como uma "Determinação, sem vistas ao nosso próprio interesse, para aprovar Ações e realizá-las; a qual Determinação também nos faz sentir um desprazer conosco mesmos, e um desconforto por ter agido contrariamente a este Senso" (IBV II.7.i). Segundo este significado da palavra, o próprio agente se determina um **dever** de não causar injúria aos outros ("obrigação perfeita") e de agir benevolentemente ("obrigação imperfeita"). Já no segundo caso o "senso de obrigação" é definido como a determinação de seguir a vontade de um superior. Mas mesmo aqui Hutcheson o diferencia de "constrangimento". Pois, diz ele, não se pode aplicar o termo "obrigação" - e, de resto, nenhum termo com valor moral - para situações em que não há espaço para a deliberação do agente (IBV II.7.iii; SMP II.1.ii).

Hutcheson refere-se ainda a um terceiro sentido do termo que, embora preserve o elemento de deliberação, não é (estritamente falando) um sentido "moral" de obrigação, mas apenas "natural". Trata-se do seguinte: como agir moralmente acaba convergindo com o interesse do próprio agente - pois só assim ele pode obter o tipo "mais elevado" de satisfação individual -, Hutcheson diz que o senso de obrigação também pode ser entendido como um "motivo de interesse próprio", quando o agente reflete sobre as consequências de suas ações e vê que, em promovendo o bem "moral", ele está ao mesmo tempo promovendo o **seu** bem

"natural" (IBV II.7.i).

6. A preocupação maior deste capítulo foi expor as inovações que a teoria do *moral sense* traz ao aparato conceitual da escola jusnaturalista moderna. Ainda não foram consideradas as formidáveis críticas que estas inovações tendem a atrair contra si, o que deverá ser feito nos próximos capítulos. No momento gostaria apenas de mencionar que o pensamento de Hutcheson, ao invés de arrefecer o debate sobre os fundamentos da lei natural, apenas o veio inflamar ainda mais. E isto tanto devido à ponta crítica da teoria quanto à alternativa positiva que oferece.

Desde o primeiro capítulo deste trabalho venho insistindo que a tarefa de fundamentar a lei natural é vista, pelos autores que tenho investigado, como intimamente associada à de refutar argumentos que tendem a minar aquele objetivo. E em meio ao processo de refutação o personagem filosófico do **cético** aparece, não raro ficticiamente, como alguém cujas "artimanhas" devem ser transpostas. Com efeito, seguindo sugestão de R. Tuck, vimos como Grócio, e mais claramente Hobbes, concebem uma estratégia argumentativa visando a "vacinar" a teoria moral contra o assédio do cético. Esta estratégia consiste em mostrar que por trás da caótica variedade de crenças morais (e, por conseguinte, leis), o cético deve conceder pelo menos um traço comum: a preocupação de cada indivíduo com sua própria preservação. Uma vez feita esta concessão, pensam eles, abre-se o caminho para transpor um dos grandes obstáculos à construção de uma sólida teoria moral.

A ponta crítica do pensamento de Hutcheson desafia este *insight* em pelo menos três níveis. Em primeiro lugar não há, pensa o autor, como abater o cético no terreno escolhido por Grócio e Hobbes. Pelo contrário, neste terreno suas "artimanhas" só tendem a ganhar potência, já que a hipótese do senso moral torna evidente (na opinião do autor) que nossas crenças morais não têm como fundamento nenhum tipo de *self-*

interest, nem mesmo em sua mais inocente expressão (a preservação da vida). Em segundo lugar, a própria diversidade das crenças morais torna-se irredutível se se aceitar o axioma, que Hobbes é particularmente insistente em difundir, de que o "bem" e o "mal" são meros estados subjetivos dos seres humanos. A teoria do *moral sense*, apesar de seu ponto de partida subjetivo, recusa este pensamento, afirmando exatamente o inverso - que nossas crenças representam qualidades **reais** dos agentes que submetem-se ao crivo do senso moral. É isto que faz Hutcheson insistir, em sua teoria das virtudes, que toda vez que os espectadores contemplam uma ação virtuosa, eles não só experimentam uma sensação "agradável", mas percebem a "virtude" do agente como algo **diferente** da própria sensação - a última sendo apenas a "ocasião" para o aparecimento de uma idéia "concomitante" (na mente do espectador) da qualidade moral **do agente** (IBV II.1.vii, ed.1738; ver também **An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections**, seção I)[23]. Em terceiro lugar, Hutcheson de certo modo inverte papéis tradicionalmente atribuídos à faculdade racional (universalidade) e às faculdades sensoriais (particularidade), ao afirmar que não é o senso moral que faz que nossas crenças morais apareçam opostas umas às outras, e sim o trabalho falível da razão, que representa às pessoas meios opostos, não raro extravagantes e absurdos, de se fazer o bem (IBV II.7.iii-v; SMP I.5.vi-viii).

O pensamento de Hutcheson inflama o debate sobre o fundamento da lei natural não só porque põe em cheque convicções fortemente arraigadas entre os teóricos da escola jusnaturalista no século XVII, mas também porque, quando se considera a ponta **positiva** de suas idéias, nosso autor

---

23 A preocupação de Hutcheson com o chamado "Realismo" em moral tem sido apontada por D. Norton (1977 e 1982, cap.2). Devido à insistência na distinção entre a sensação "agradável" e a idéia "concomitante" de uma qualidade primária (que aparece por "ocasião" da primeira), Norton sugere que a teoria guarda **neste ponto** mais similaridades com a epistemologia de Malebranche do que com o modelo lockeano das "qualidades secundárias" (cf. 1977, p.189n.17). Mas esta interpretação é controversa: ver, entre outros, K. Winkler (1985) e S. Buckle (1991, pp.191-211).

abre vários flancos pelos quais o ceticismo pode voltar a se insinuar. Assim, por um lado, não passarão despercebidas a vários de seus contemporâneos certas debilidades epistemológicas da hipótese do senso moral. Para citar um exemplo: Berkeley, em seu **Alciphron or the Minute Philosopher** (1732), dedica um dos diálogos do texto para criticar a plausibilidade de que as crenças estéticas e morais possam basear-se num "sentido", e não na razão (cf. Berkeley, 1901, vol.II, pp.120-52). Mesmo autores tidos como seguidores de Hutcheson neste ponto (Adam Smith e o próprio Hume, entre outros), serão levados a reconsiderar a hipótese, e a trabalhar uma alternativa menos vulnerável. Por outro lado, a teoria hutchesoniana da lei natural vai atrair contra si objeções de ordem metodológica, graças à estrutura finalista que sustenta seus argumentos.

CAPÍTULO IV

HUME (1): A TEORIA DAS VIRTUDES

1. Em face das linhas de pensamento descritas nos capítulos anteriores, passo agora a examinar a concepção de Hume, balizado pelos dois temas centrais deste trabalho: a teoria das virtudes e a teoria jusnaturalista. Hume, para repetir um lugar comum entre comentadores, é fortemente influenciado por Hutcheson em ambos os temas, e certos de seus escritos lembram este último até textualmente. Esta influência explica, em parte, a pouca receptividade do filósofo ao pensamento de Hobbes. Mas, como veremos, sérias divergências separam mestre e discípulo, a natureza das quais não deixa de aproximar Hume do autor do **Leviathan**, pelo menos quanto ao método. E destas divergências resultam diferentes pontos de vista acerca da lei natural. Uma parte considerável delas, aliás, nos remete não apenas para a idéia humeana das virtudes "artificiais", como é convencional se dizer, mas ao cerne mesmo da teoria **geral** das virtudes. Como a análise da posição de Hume em relação à natureza das virtudes é, na minha opinião, crucial para compreender o modo como o filósofo trabalha sobre o aparato conceitual da tradição jusnaturalista, gostaria de tratar desse tema separamente no presente capítulo, para em seguida retomar a discussão sobre a lei natural.

2. Quando falo na teoria das virtudes em Hume, estou pressupondo que o autor quer nos oferecer uma concepção unificada sobre a natureza delas, que abarca tanto as que classifica, no **Treatise**, como "naturais", quanto as que classifica como "artificiais". Como será assinalado no devido tempo, o filósofo pensa que existem três diferenças básicas entre as virtudes "naturais" e as "artificiais", e o ponto de unidade delas é a teoria dos sentimentos morais. Contudo, sua teoria moral é ao mesmo

tempo uma teoria dos sentimentos morais e das virtudes. Isto significa que os termos "virtude" e "sentimento moral", embora absolutamente **interdependentes**, não são idênticos um ao outro. Pelo contrário, eles implicam dois diferentes pontos de vista. Assim, "virtude" refere-se ao **agente**, e é por definição uma "qualidade mental" - traços de caráter e desígnios do agente; enquanto o "sentimento moral" refere-se a um tipo de paixão do **observador** da ação, que surge no momento em que ele considera as qualidades mentais do agente.

Esta intepretação pode parecer um tanto estranha à primeira vista, pois Hume com frequência sugere que a virtude não passa de um particular "feeling" de prazer ou dor, de certa forma confundindo-a com o próprio sentimento moral. A seguinte passagem é talvez a mais explícita neste sentido:

> Toma uma ação qualquer considerada viciosa: um selvagem assassinato, por exemplo.... Qualquer que seja a maneira que a tomes, encontrarás apenas certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há outra questão de fato no caso. O vício inteiramente escapa-te, enquanto considerares o objeto. E não poderás encontrá-lo jamais, até que voltes a reflexão para teu próprio peito, e encontres um sentimento de desaprovação, que emerge em ti, em relação a esta ação. Aqui está a questão de fato; mas que é um objeto de sentimento, não de razão. E subjaz a ti mesmo, não ao objeto. De modo que quando pronuncias que uma ação ou caráter é vicioso, não queres dizer outra coisa senão que, da constituição de tua natureza, tens uma sensação [feeling] ou sentimento [sentiment] de censura ao contemplá-la [a ação ou caráter]. (T 469) (T 468/469)

A passagem continua, com uma comparação entre virtudes e "sons, cores, calor e frio" os quais, de acordo com a opinião dominante da época, não passariam de qualidades "secundárias", isto é, qualidades não inerentes aos objetos percebidos[1].

Esta é, com efeito, uma passagem bastante enganosa, e causadora de muitas controvérsias a respeito da intenção do autor. Pois parece contradizer outras em que Hume explicitamente define a virtude como uma

---

1 A mesma comparação é feita no ensaio "The Sceptic", ES 166.

qualidade **do agente**, e não uma mera reação subjetiva do observador. Por exemplo, o filósofo vai dizer mais à frente que

> Jamais devemos considerar em nossas investigações sobre a origem da moral uma ação singular qualquer; mas apenas a qualidade ou caráter do qual a ação procedeu. Apenas estes são **duráveis** o bastante para afetar nossos sentimentos para com a pessoa. (T 575; a ênfase é do próprio Hume)

Como se vê, Hume está opondo aqui as qualidades mentais "duráveis" **do agente**, da qual a ação "procede", e o sentimento **do observador** ("nossos sentimentos para com a pessoa"). Seria possível harmonizar as duas passagens? Sugiro que elas revelam uma importante ambigüidade no pensamento de Hume, da qual ele mesmo não parece estar completamente ciente. Mas só poderei explorar esta ambigüidade após uma discussão sobre sua teoria de como a idéia de virtude é anexada à de justiça, no capítulo final do trabalho. Ao mesmo tempo, penso que o contraste que elas revelam aqui diminui muito, se apreciadas no contexto do debate sobre os fundamentos da moral que corre nas entrelinhas do texto[2]. Neste contexto, a crença de que as virtudes são qualidades **do agente** jamais é questionada pelo filósofo, pois seu interesse é apenas oferecer uma nova explicação para ela. Os momentos em que ele parece dizer o contrário são exatamente aqueles em que está ocupado em questionar certas teorias morais que, em sua opinião, são incompatíveis com a experiência cotidiana, e com o que considera uma correta concepção da natureza humana. Para mostrar tais inconsistências, Hume lança mão de certos argumentos herdados da tradição cética, e os aprimora, ao mesmo tempo que apresenta sua própria concepção. Tal estratégia é reiteradamente usada no livro I do **Treatise**, onde o problema quanto à intenção do autor é igualmente causador de divergências entre *scholars*.

Mas as matérias tratadas no livro I não me interessam diretamente aqui. Vale só ressaltar que o presente trabalho adere à leitura de que

---

2 Para um panorama geral deste debate nos séculos XVII e XVIII, especialmente em seu contexto britânico, ver D. Norton, 1993.

Hume não se lança à investigação filosófica para desafiar as crenças humanas mais elementares (causalidade, existência do mundo exterior, existência do "self" etc), mas para tentar explicá-las de um modo diferente daquele que boa parte das correntes intelectuais de seu tempo ofereciam (v. Stroud, 1977). Em outras palavras, do ponto de vista desta leitura, o ceticismo de Hume se volta apenas contra os fundamentos metafísicos que inspiram essas correntes, e não contra o senso comum. E não é outra coisa que ele sugere quando afirma que sua própria filosofia pretende ser apenas "reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas" (EHU 162). Transportado para o campo da investigação sobre a moral, este tipo de ceticismo se revela em sua insatisfação quanto às tradicionais tentativas de explicar por que certas qualidades mentais são consideradas "virtudes" e outras "vícios". Que existem tais qualidades, Hume jamais põe em dúvida. Este é, aliás, seu ponto de partida.

As críticas de Hume se voltam principalmente contra quatro grandes correntes em voga na filosofia britânica de seu tempo: (1) A teoria que fundamenta as virtudes nos impulsos egoístas da natureza humana (concepção tradicionalmente atribuída a Hobbes); (2) A teoria que explica as virtudes a partir de distinções morais impostas pela vontade divina (esta é a corrente "voluntarista", que no último capítulo atribuí a Pufendorf, cuja influência na ilha é perceptível em Locke); (3) A teoria que fundamenta as virtudes na capacidade humana de fazer distinções morais através da razão (atribuí esta teoria a Grócio no primeiro capítulo, mas ela encontra maior receptividade nas ilhas britânicas através de autores como Ralph Cudworth e Samuel Clarke); (4) Ainda que bem discretamente, as críticas de Hume também se voltam contra os esforços de Hutcheson em fundamentar todas as virtudes em propensões benevolentes dos agentes, supostamente capazes de fazer reagir um sentido de percepção interno comum a todos os seres humanos.

As críticas às duas primeiras correntes serão tratadas posteriormente. No momento gostaria de chamar a atenção do leitor para

as duas últimas, que me servirão para contextualizar as passagens do **Treatise** citadas no começo desta seção. Assim, em primeiro lugar, Hume diverge da teoria que atribui à nossa faculdade racional a capacidade de fazer distinções morais. Se este fosse o caso, diz o filósofo, a análise da relação entre os objetos - isto é, na linguagem técnica usada pelo autor, da relação entre as idéias que, na mente humana, se remetem a tais objetos - envolvidos na trama da qual resultam distinções morais ("certo" ou "errado", "bom" ou "mal"), deveria determinar infalivelmente que qualidade na relação causaria a distinção. Mas a análise não encontra nada **na relação** que indique tal qualidade. No caso de um "selvagem assassinato", por exemplo, encontramos um vínculo entre objetos **em** que um é causador da destruição da vida do outro. Mas se "destruir a vida" fosse uma das qualidades que nos levam a reprovar o agente causador de tal ato, onde quer que houvesse tal destruição, imediatamente dever-se-ia seguir uma reprovação moral, o que não é o caso: a destruição de uma árvore por outra (quando as raízes de uma se sobrepõem às da outra), por exemplo, não nos provoca essa reação (T 466-7; EPM 293). Portanto, a relação entre os objetos envolvidos, o assassino e a vítima, considerada em si mesma, não diz nada a respeito da moralidade da ação cometida. Hume propõe então que o leitor desloque sua atenção, da relação entre os objetos, para o que se passa em seu "próprio peito". Ao considerar o "selvagem assassinato", tudo o que ele vai encontrar é o seguinte: por um lado, as "paixões, motivos, volições e pensamentos" **do agente** (isto é, certas qualidades mentais) e, por outro, o sentimento de "desaprovação" nele, o **observador** da ação.

Mas o que dizer dos motivos, volições etc, do agente? A mesma linha de pensamento que afirma serem as distinções morais identificáveis pela razão, afirma também que a razão tem o poder de determinar a vontade do agente. Quando a vontade segue o que a razão considera "adequado" ou "correto" moralmente, o agente agiria segundo um motivo "virtuoso" - a virtude sendo, como diz Grócio, a constante disposição de seguir o que

a razão determina (ver o capítulo I, seção 3 deste trabalho). Se em sentido contrário à razão, o motivo seria "vicioso". Ao criticar este ponto de vista, Hume - de um modo que lembra Hutcheson - diz que a faculdade racional é passiva, incapaz de se credenciar como um motivo para a ação. Para determinar a ação, o motivo deve ser necessariamente uma paixão, uma emoção seguida ou antecedida de prazer ou dor (T 457; EPM 293-4)[3]. Que o motivo seja considerado vicioso ou virtuoso, depende do modo e das circunstâncias em que uma determinada paixão se manifesta.

Hume, como disse, parte da crença comum de que a virtude e o vício são qualidades mentais **do agente**. Além disso, aceita a tese hutchesoniana de que é em relação a estas qualidades que as distinções morais são feitas cotidianamente: o "certo" e o "errado", o "bom" e o "mau" morais dependem das qualidades dos agentes consideradas como virtudes ou vícios, e não o contrário. O ponto de discórdia entre os dois autores está nas diferentes hipóteses que oferecem para explicar **por que** certas qualidades são consideradas **virtudes**, e outras **vícios**. Para providenciar a explicação, ambos recorrem aos sentimentos de aprovação ou desaprovação dos observadores da ação. Daí que Hume frequentemente enfatize que a razão pela qual determinada qualidade mental seja considerada "virtude" não pode ser determinada sem que se leve em conta a reação dos observadores. Fora do contexto de seu diálogo com as teorias então em voga, e em particular com Hutcheson, tal ênfase pode ser interpretada como uma indicação de que para Hume a virtude se refere unicamente ao observador, e não ao agente. Na verdade ela apenas põe em relevo, repito, que a qualidade mental dos agentes e os sentimentos morais dos observadores são interdependentes, não que são

---

3 Hume, na seção do **Treatise** a que estou me referindo, diz que a distinção entre razão e paixão segue simplesmente a distinção entre idéias e impressões, que ele propõe logo no início do livro (T 1-7). A questão, porém, é mais complexa. Rigorosamente, a paixão é definida como um **tipo** de "impressão de reflexão", um tipo que em geral ou **emerge de** idéias de prazer ou dor (T 275-6), ou é **acompanhada** de sensações de prazer e dor (como ocorre em paixões como alegria, tristeza, amor, ódio etc). Como tais, as paixões são capazes de determinar a vontade.

uma e a mesma coisa[4]. Diga-se de passagem, o equívoco a que algumas sentenças do **Treatise** induzem (como a que citei no começo desta seção) leva Hume a afirmar numa nota ao segundo **Enquiry**, sem dubiedades, que "é da natureza da virtude e, de fato, sua definição, ser uma qualidade da mente agradável a, ou aprovada por, qualquer um que a considere ou contemple" (**EPM** 261n.1)[5].

Consideremos que reservas Hume apresenta à hipótese de Hutcheson. Como apontei no final do capítulo anterior, esta hipótese se expunha a objeções quanto à possibilidade de um sentido de percepção interno ser capaz de fazer distinções morais. Para Hume, o problema coloca-se com mais precisão da seguinte forma: como tal sentido seria capaz de perceber diretamente a "virtude" de uma qualidade mental do agente? É certo que, por experiência, todos somos capazes de inferir, pelos efeitos que produzem, quais motivos, paixões ou volições comandam a ação de outros. Mas por que seriam considerados virtudes ou vícios? Hutcheson responde a esta questão dizendo que a intenção benevolente que subjaz a todas as virtudes produz no observador uma sensação agradável, fazendo emergir em sua mente uma "idéia concomitante", a idéia de que a qualidade é uma virtude. Essa idéia ativa o próprio instinto benevolente do observador, levando-o a "amar" o autor da ação, isto é, a desejar sua felicidade.

É bem provável que a sugestão de uma idéia de virtude, concomitante à sensação agradável que a qualidade mental do agente produz, tenha induzido Hume a pensar que para Hutcheson o *moral sense* é capaz de ter

---

4 Para uma consideração sobre como esta interdependência permite descrever a teoria humeana como uma forma mitigada de "realismo" em moral, ver D. Norton, 1982, cap.3. Para uma discussão correlata, envolvendo a analogia entre as virtudes e as chamadas "qualidades secundárias", ver S. Blackburn, 1993.

5 "A hipótese que abraçamos é simples. Ela mantém que a moralidade é determinada pelo sentimento. Ela define a virtude como **qualquer qualidade ou ação mental que dá ao espectador o sentimento agradável de aprovação;** e vício o contrário." (EPM 289; ênfase de Hume)

acesso direto à virtude do agente, como se pudesse perceber uma qualidade oculta, ou mesmo trazer à consciência uma idéia inata. Com efeito, como a sensação agradável que a qualidade produz e a idéia concomitante de virtude não estão causalmente ligadas - pois tal ligação (no entender de Hutcheson) inevitavelmente sugeriria uma concessão a teorias egoístas -, o autor é levado a afirmar que aquela sensação é apenas a "ocasião" para o surgimento de uma idéia que, de acordo com um plano da criação divina, "naturalmente" corresponde à virtude do agente (cf. D. Norton, 1977 e 1982[6]). Por uma questão de método (para dizer o mínimo), Hume não está disposto a assumir suposições deste tipo, como comprova sua correspondência com Hutcheson[7]. Uma teoria consistente com o "método experimental em filosofia", pensa ele, deve erigir-se rigorosamente sobre fatos. E nada indica que a natureza humana seja dotada de um órgão de percepção capaz de apreender a virtude do agente, independente dos efeitos que esta produz ou tende a produzir. Os únicos fatos, ou "questões de fato", que Hume pensa ter em mãos para explicar por que certas qualidades mentais são consideradas virtudes são: que tais qualidades produzem uma sensação agradável; e que elas induzem o sentimento de "amor" dos observadores para com os autores da ação. E é a partir destas duas pistas que ele vai construir sua própria hipótese.

3. Para explicar o mecanismo psicológico dos sentimentos morais em Hume, vou seguir em linhas gerais a interpretação de P. S. Ardal (1966): os sentimentos morais possuem a mesma estrutura do que Hume denomina

---

6 Apesar de explicitamente rejeitar a teoria das idéias inatas, Hutcheson "exibe através de suas idéias concomitantes... uma próxima afinidade, em minha opinião, com os teóricos da idéia inata. Pois, tomando o que ele diz em seu valor de face, parece que estas idéias estão presentes na mente antes da experiência, e são trazidas à consciência, e aplicadas à realidade objetiva por ocasião da ocorrência de idéias sensíveis especificas" (D. Norton, 1982, p.149).

7 "Eu não posso estar de acordo com o seu sentido de **Natural**. Ele é fundado em Causas finais; uma Consideração, que me parece muito incerta & não filosófica." (HL I, 33)

"paixões indiretas", isto é, são um tipo particular de amor ou ódio, orgulho ou humildade. Esta interpretação não é livre de dificuldades, mas penso que ainda é a que melhor explora a conexão entre os livros II e III do **Treatise**, e pode ser transposta para o segundo **Enquiry** sem grandes problemas textuais. Mais importante ainda, traz à tona elementos da teoria moral que interessam a este trabalho.

Hume apresenta explicitamente a idéia na seguinte passagem do **Treatise:**

> desde que toda qualidade em nós mesmos ou em outros, que dá prazer, sempre causa orgulho ou amor; enquanto toda qualidade, que produz desprazer, excita humildade ou ódio: segue-se, que estes dois particulares devem ser considerados como equivalentes, com relação às nossas qualidades mentais, **virtude** e o poder de produzir amor ou orgulho, **vício** e o poder de produzir humildade ou ódio. Em qualquer caso, portanto, devemos julgar um pelo outro; e pronunciar qualquer **qualidade** da mente virtuosa, a que causa amor ou orgulho; e qualquer viciosa, a que causa ódio ou humildade. (T 575; cf. T 473 e 614)

O primeiro elemento a ressaltar neste trecho é a apresentação clara da idéia, na qual venho insistindo desde o início deste capítulo, de que a virtude é um qualidade mental do agente que excita uma paixão sobre o observador. O que ela acrescenta de interessante a este respeito é que agente e observador não precisam ser necessariamente duas **pessoas** diferentes: quando o agente **observa** sua própria ação, e contempla a qualidade mental que a provocou, sua reação emocional pode ser **orgulho** (quando a qualidade mental é vista como uma virtude), ou **humildade** (quando a qualidade é vista como vício)[8]; quando o agente é observado

---

8 Hume usa o termo humildade ("humility") para designar a emoção desagradável que emerge da contemplação de uma qualidade mental. Ele está ciente da ambigüidade desta palavra, pois humildade (muito mais que orgulho) é tradicionalmente usada para designar uma virtude, e não uma emoção desagradável. Muitos podem se surpreender, diz ele, "em ouvir-me falar de virtude excitando orgulho, o qual tomam por um vício; e de vício produzindo humildade, sobre a qual foram ensinados a considerar uma virtude. Mas para não disputar sobre palavras, observo, que por orgulho entendo aquela impressão agradável.... E que por humildade me refiro à impressão oposta" (T 297). Em português, a palavra que me parece mais adequada para designar, não a virtude, mas a emoção desagradável, é "vergonha". Mas vou preservar a opção humeana de usar uma palavra ambígua.

por outras pessoas que não ele próprio, a qualidade mental que subjaz à sua ação pode provocar **amor** (se a qualidade é vista como virtude), ou **ódio** (se a qualidade é um vício). A diferença entre agente e observador é, antes de tudo, uma diferença de pontos de vista[9].

Por que Hume prende-se à idéia de que os sentimentos morais têm a mesma estrutura das paixões indiretas? A hipótese, na minha opinião, tem algo a ver com o diálogo com Hutcheson. Este último, como vimos, pensa que o senso moral é capaz de perceber a virtude do agente por um *insight* direto, independente dos efeitos que a virtude produz ou tende a produzir. Hume, ao contrário, parte do princípio de que é impossível ter uma idéia de virtude separada de tais efeitos. Os dois autores concordam que a virtude do agente é um "poder" capaz de produzir amor ou orgulho nos observadores. Mas este "poder" não pode ser conhecido, ou sequer percebido, em si mesmo - mais ou menos como o "poder" que identificamos pelo nome de gravidade não pode ser conhecido em si mesmo, mas apenas pelo fato de produzir tais e tais efeitos observáveis[10]. É preciso, portanto, investigar que efeitos as qualidades ditas virtuosas tendem a produzir, e então explicar como é possível que a virtude seja um poder de produzir uma sensação agradável e as paixões de amor ou orgulho nos observadores.

Segundo Hume, as qualidades virtuosas sempre produzem efeitos imediatamente agradáveis ou úteis a outras pessoas ou ao próprio agente. Certas virtudes produzem tais efeitos apenas no agente, outras apenas nos pacientes de sua ação e ainda outras a ambos. Para explicar como tais efeitos são sentidos pelos observadores da ação, o autor recorre à

---

9 Perceba o leitor que nem todas as qualidades mentais produzem uma dessas quatro paixões indiretas. Neste caso, tais qualidades nem são vistas como virtude, nem como vício. Isto é, são indiferentes do ponto de vista moral.

10 Nem por isso, é bom lembrar, deixamos de acreditar que a gravidade é uma força real da natureza. Ver J. P. Monteiro, 1984, ensaio 1, para uma interessante discussão sobre qualidades causais não observáveis, em Hume, que podem ser inferidas a partir de efeitos observáveis.

sua teoria da simpatia: os observadores percebem tais efeitos enquanto idéias e, por um mecanismo espontâneo de repercussão das sensações agradáveis ou desagradáveis do agente ou dos pacientes de sua ação, tais idéias são convertidas em sensações agradáveis ou desagradáveis nos próprios observadores[11]. Mas os sentimentos morais não se resumem a estas sensações agradáveis ou desagradáveis. Estas apenas iniciam um mecanismo de associação de idéias e impressões que resultam em uma das paixões indiretas. Os sentimentos morais representam este mecanismo como um todo. Os sentimentos agradáveis ou desagradáveis também não podem ser confundidos com a simpatia, como bem observa Ardal (cf. op. cit., cap.3). Esta última é simplesmente um "princípio de comunicação de sensações e sentimentos", e não a própria emoção. Além disso, como insistirei mais abaixo, não é toda sensação agradável ou desagradável transmitida por simpatia que detona o mecanismo que leva ao sentimento moral: posso simpatizar com alguém que está prestes a entrar numa mesa de operação, imaginando as dores a que vai se submeter (T 576), mas nem por isso as sensações desagradáveis de tal imagem resultam em sentimentos morais.

Um aspecto curioso, surpreendente até, da teoria das paixões indiretas é a postulação de que elas emprestam uma idéia de "self" ao seu objeto. Curioso porque, no livro I do **Treatise**, Hume confessa dificuldade teóricas quase intransponíveis para encontrar a impressão que corresponde à idéia, e até sugere que a idéia mesma, pelo menos a idéia simples de "self", não existe - dado que toda idéia simples é cópia de alguma impressão (cf. T 251-63 e 633-36). Mas ao mesmo tempo ele adverte o leitor que o "self" a que se refere por ocasião de sua análise no livro I, é diferente daquele que usa na teoria das paixões: "devemos distinguir a identidade pessoal, no que diz respeito ao nosso

---

11 Hume expõe o funcionamento do mecanismo da simpatia em T 317-24. Sua aplicação aos sentimentos morais é feita em T 575-86.

pensamento ou imaginação, da que diz respeito às nossas paixões" (T 253)[12].

Retomemos a descrição do sentimento moral. A sensação agradável que o observador obtém por simpatia (quando se trata de uma virtude) completa um quadro que, segundo Hume, tem mais os seguintes elementos: a idéia da qualidade mental do agente (chamada "causa" da paixão), a idéia da pessoa em direção à qual a paixão se orienta (chamada "objeto" da paixão), e a sensação agradável inerente às paixões de orgulho e amor. A presença destes elementos dispara então um mecanismo de "dupla associação de impressões e idéias" (que é exatamente o que caracteriza uma paixão indireta). Assim, a idéia da qualidade mental associa-se naturalmente à idéia da pessoa que a possui; e esta associação de idéias induz uma fusão (uma associação de impressões) entre a sensação agradável provocada pela qualidade virtuosa e a sensação agradável que acompanha as paixões de amor ou orgulho. O resultado é a paixão de amor ou orgulho dirigida à pessoa do possuidor da qualidade mental (o agente). Quando o agente é o próprio observador, a paixão resultante é o orgulho (pois a emoção do observador orienta-se para o seu próprio "self"); quando agente e observador são pessoas distintas, a paixão é o amor (pois a emoção do observador orienta-se para outro "self"). Amor e orgulho equivalem então aos sentimentos de **aprovação** (por parte do observador) do agente, pelo fato de possuir o traço de caráter ou desígnio que revela em sua ação. O mecanismo é o mesmo quando se trata de um vício, mas como a sensação obtida por simpatia é desagrádavel, as paixões resultantes são humildade e ódio, que equivalem aos sentimentos de **reprovação** do agente, por possuir a qualidade mental que revela em sua ação.

---

12 Embora esta distinção esteja longe de aparecer óbvia, vou tomá-la como um pressuposto do mecanismo das paixões indiretas. O interesse por este problema tem sido crescente nos últimos anos: ver, entre outros, T. Penelhum, 1975; J. McIntyre, 1979 e 1989; A. Baier, 1991; P. Chazan, 1992; J. Biro, 1979 e 1993.

Essa interpretação do mecanismo que dá origem aos sentimentos morais, insisto, não é livre de controvérsias e atrai para si diversas objeções. Existe um grupo delas que diz respeito ao mecanismo geral das paixões indiretas, mas não vou considerá-las[13]. Um outro grupo refere-se à sua aplicação aos sentimentos morais, e aqui gostaria de chamar a atenção do leitor para duas que me parecem ser as mais relevantes. A primeira objeção é a seguinte: os sentimentos morais são sentimentos de aprovação ou reprovação de qualidades mentais, e não de pessoas; contudo, as paixões indiretas referem-se a pessoas (cf. A. Baier, 1991, p.134). A segunda é mais técnica, e de certo modo complementa a primeira: Hume diz que a qualidade virtuosa do agente deve produzir uma sensação agradável no observador, **separada** da sensação agradável inerente à paixão indireta (cf. T 473). É aquela sensação que expressaria a aprovação ou reprovação do caráter ou desígnio do agente, não a última (cf. T. Hearn, 1973; e D. Norton, 1982, p.115n.19).

Apesar de diversas passagens do **Treatise** providenciarem suporte para essas objeções, elas acabam por deixar inexplorada a insistência de Hume em vincular as virtudes e vícios do agente com as paixões de amor/ódio, orgulho/humildade dos observadores. Não se trata de mero acidente. Hume quer com essa vinculação explicar certas peculiaridades dos sentimentos morais, das quais destaco duas:

a) Não é toda qualidade causadora de prazer ou dor que leva os observadores a sentir amor/ódio, orgulho/humildade. Estas últimas têm **pessoas** por objetos, e o mesmo ocorre com os sentimentos morais. Qualidades de objetos inanimados - suas qualidades estéticas, por exemplo - também são capazes de produzir sensações de prazer ou dor em observadores, mas elas não resultam em paixões indiretas e, portanto, não podem causar sentimentos morais:

---

13 Análises a respeito podem ser encontradas, entre outros, em K. Smith, 1941, cap.VIII; D. Davidson, 1976; e no próprio Árdal, 1966, cap.2.

> Orgulho e humildade, amor e ódio são excitados, quando qualquer coisa se nos apresenta, que faz nascer uma relação com o objeto da paixão, e produz uma sensação separada relacionada com a sensação da paixão. Ora, virtude e vício são acompanhados destas circunstâncias. Eles devem necessariamente se situar em nós mesmos ou outros, e excitar prazer ou desconforto; e portanto devem fazer surgir uma destas quatro paixões; o que claramente os distingue do prazer e dor que provêm de objetos inanimados, que frequentemente não suportam nenhuma relação conosco: e este é, talvez, o mais considerável efeito que a virtude e o vício produzem na mente humana. (T 473)[14]

b) Não é toda ação do agente, causadora (por simpatia com seus efeitos) de prazer ou dor nos observadores, que produz uma das quatro paixões indiretas. A ação em si mesma é um fator muito efêmero para gerar tais paixões. Referindo-se ao orgulho, por exemplo, Hume diz que "Parece ridículo inferir uma excelência em nós mesmos a partir de um objeto que é de tão pequena duração" (T 293). É necessário que a ação seja o sinal de uma qualidade "durável" do agente, caso contrário ela não produzirá orgulho. E não é exatamente isso, Hume se pergunta, que ocorre com os sentimentos morais? Os observadores não aprovam ou reprovam a ação em si mesma, mas apenas enquanto ela é um sinal de uma qualidade mental "durável" do agente - isto é, traços de seu caráter:

> Apenas estes são **duráveis** o bastante para afetar nossos sentimentos concernentes à pessoa. Ações são, de fato, melhores indicações de um caráter que palavras, ou mesmo desejos e sentimentos; mas apenas na medida que são tais indicações, que elas são acompanhadas por amor ou ódio, elogio ou censura. (T 575; cf. EPM 228n.1)

O fato, portanto, dos sentimentos morais terem por **objeto** pessoas não obscurece o papel decisivo que os traços de caráter têm na **produção** destes sentimentos. Tal evento apenas ressalta que os sentimentos morais fazem parte de uma classe mais ampla de paixões que tem por objetos o

---

14 "Não devemos imaginar, porque um objeto inanimado pode ser útil tanto quanto um homem, que portanto aquele deveria também, de acordo com este sistema, merecer o nome de **virtuoso**. Os sentimentos, excitados pela utilidade, são, nos dois casos, muito diferentes; e um é misturado com afecção, estima, aprovação, &c., e não o outro." (EPM 213n.)

próprio *self* ou outros *selves* - as paixões indiretas. Contudo, estas últimas podem ser diferenciadas entre si segundo suas "causas"; e o que distingue os sentimentos morais de outros tipos de amor/ódio, orgulho/humildade - se se considerar apenas tais causas - é que elas são reações a traços de caráter. Em outras palavras, é verdade que os sentimentos morais avaliam pessoas, mas apenas **porque** elas manifestam determinadas qualidades mentais tidas como virtudes ou vícios. Como em geral uma pessoa é constituída por uma mistura de traços "bons" e "maus", isto é, de virtudes e vícios[15], esta mesma pessoa pode ser diferentemente avaliada por observadores, dependendo da qualidade mental que ela revela em diferentes circunstâncias.

Essa mistura de traços de caráter numa mesma pessoa explica também por que somos capazes, em nossa linguagem corrente, de nos referir às virtudes e vícios, descolados das pessoas que os possuem. É comum, por exemplo, falarmos de "frugalidade" como uma virtude, sem necessariamente nos referirmos ao sujeito que é frugal. Pois, como uma mesma pessoa pode manifestar diferentes qualidades mentais, algumas provocando sentimentos de aprovação e outras de reprovação; e como qualidades semelhantes podem ser identificadas em diferentes pessoas; o que acaba se objetivando, isto é, constituindo um padrão pelo qual seres humanos se avaliam moralmente entre si, não são as pessoas, mas os traços de caráter (cf. C. Swain, 1992, p.482). A ordem causal em que isso ocorre, entretanto, não pode ser invertida. Nós não temos acesso direto às virtudes e vícios, mas apenas através de seus efeitos nos pacientes das ações. Tais efeitos repercutem em nós por simpatia, resultando em sentimentos morais. O padrão de virtudes, portanto, não é dado de antemão, mas depende da reação dos observadores.

Por outro lado, através da observação dos efeitos usuais que

---

15 "Céu e inferno supõem duas espécies distintas de homens, os bons e os maus. Mas a maior parte da espécie humana flutua entre o vício e a virtude." ("Of the Immortality of the Soul", ES 594)

virtudes e vícios **tendem** a produzir – e o termo "tendência" aqui é central, pois sugere a idéia de que assim o é **via de regra** –, formamos "regras gerais" que nos permitem aprovar ou reprovar moralmente indivíduos mesmo quando suas ações deixam de expressar suas virtudes. A experiência nos ensina que com frequência as ações humanas defrontam-se com diversos obstáculos imprevistos, desviando-se do caminho traçado com antecedência. Quando é possível determinar que houve um desvio de rota, a imaginação do observador é levada a procurar outros sinais, ainda que menos visíveis, que permitam o acesso mais acurado aos traços de caráter do agente. Neste caso, o indivíduo é avaliado moralmente por seu **desígnio** (T 584-5; EPM 228n.). O mesmo ocorre quando, por alguma razão, as ações ou outros sinais visíveis não possibilitam ao observador avaliar o caráter de outros. O desígnio do agente serve então como um substituto daquela qualidade mental, o qual, embora menos "durável", é consistente o bastante para excitar nossos sentimentos morais:

> Se aquela qualidade em outro, que nos agrada ou desagrada, for constante e inerente a sua pessoa e caráter, ela causará amor ou ódio independentemente da intenção: Mas em caso contrário um conhecimento e desígnio é exigido, para o surgimento destas paixões. (T 349)

Se, por exemplo, uma pessoa planejou praticar uma ação benevolente que redundou em danos acidentais, sua ação será avaliada menos pelos resultados do que pela intenção. O texto acima nos adverte, porém, quanto ao papel subsidiário do propósito do agente, que serve não como uma qualidade moral de primeira ordem, mas como um substituto dela[16]. Assim, quando é possível determinar que uma pessoa possui uma determinada qualidade que é "inerente" à sua estrutura mental – o que,

---

16 Compare, porém, com a seguinte passagem: "Por mais que seja disputado, se a noção de um mérito ou demérito em certas ações é natural ou artificial, é evidente, que as ações elas mesmas são artificiais, e são feitas com um certo desígnio e intenção; do contrário elas jamais poderiam ser classificadas sob estas denominações." (T 475) Esse trecho parece dar mais proeminência ao desígnio ou intenção do que a interpretação dada aqui sugere. Para uma leitura da moral humeana que põe em primeiro plano exatamente este aspecto (e, portanto, um pouco divergente da minha), ver C. S. Johnson, 1992.

como veremos, é o caso das chamadas "habilidades naturais" - tal qualidade excitará sentimentos morais, independentemente dos desígnios daquela pessoa.

4. Vejamos nesta seção como, **a partir** dos sentimentos morais, Hume elabora seu "catálogo" de virtudes.

Uma das características mais extraordinárias dos sentimentos morais, pensa o filósofo, é que eles nos fazem reagir a eventos que frequentemente não guardam nenhuma relação particular conosco, sendo independentes das paixões que nos fazem buscar e preservar nossos interesses privados. O autor do **Treatise**, porém, quer explicar esta característica sem lançar mão da hipótese de que o instinto benevolente se estende universalmente, e é por isso que põe de lado a plausibilidade de uma paixão do tipo "amor à humanidade". "Não existe tal paixão nas mentes humanas", diz ele (T 481). Hume também não está disposto a dar crédito à suposição hutchesoniana de que Deus nos dotou de sentimentos morais para que nossas ações fossem as mais benevolentes possíveis. O fato, porém, é que apesar dos impulsos benevolentes serem extremamente limitados (uma suposição da maior consequência em sua teoria da justiça), Hume admite que a sorte das pessoas as mais distantes de nós no tempo e no espaço não nos é indiferente. O filósofo resolve esse problema lançando mão do princípio da simpatia, através da qual

> podemos facilmente remover qualquer contradição, que possa aparecer entre a **simpatia extensiva** [extensive sympathy], sobre o qual nossos sentimentos de virtude dependem, e aquela **generosidade limitada** que tenho frequentemente observado ser natural aos homens, e que a justiça e a propriedade supõem.... Minha simpatia com outro pode me dar o sentimento de dor e desaprovação, sempre que qualquer objeto se apresente com a tendência de dar-lhe desconforto; embora eu possa não desejar sacrificar qualquer coisa de meu próprio interesse, ou ir de encontro a qualquer uma de minhas paixões, para satisfazê-lo. (T 586; grifo de Hume)

Para harmonizar, portanto, a dupla hipótese da simpatia e da benevolência limitada, Hume é levado a estabelecer claramente que os

sentimentos morais são emoções muito mais reativas do que **ativas** - eles não provocam necessariamente nos observadores um desejo suficientemente forte para fazê-los agir de acordo com suas reações de aprovação ou reprovação aos atos dos agentes.

Hutcheson, como apontei no capítulo anterior (ver a nota da seção 2), critica a idéia de se usar a simpatia para providenciar uma explicação geral dos fenômenos morais. Ele vê na idéia uma concessão à hipótese egoísta - como se a simpatia sugerisse que sentimos prazer ao contemplar uma ação virtuosa **por causa** do prazer que ela nos provoca. Ao ler o manuscrito do **Treatise**, Hutcheson comunica esta divergência a Hume, e seu conteúdo transpira na correspondência do último (cf. HL I, 34-5)[17]. De fato, para que a virtude seja considerada como tal pelos observadores, e para evitar qualquer sugestão de que os seres humanos são capazes de perceber algo como "qualidades ocultas", Hume afirma com todas as letras que a virtude do agente deve necessariamente apresentar a **tendência** de ser imediatamente agradável ou útil aos pacientes de sua ação. Só a partir disto é que, por simpatia, tais efeitos poderão repercutir nos observadores. Pois, para que o "amor" ou "orgulho" ocorram nos observadores, as sensações de prazer e dor dos outros devem de alguma forma ser sentidas pelos primeiros[18].

Hume tem por garantido que tal fato não implica afirmar que a reação dos observadores é causada por uma atuação oblíqua de suas paixões egoístas, tanto que no **Treatise** ele pouco se atém à questão. Contudo, no segundo **Enquiry**, o autor se endereça ao problema com mais

---

17 Para um comentário mais geral sobre a reação de Hutcheson ao manuscrito do **Treatise**, ver J. Moore, 1993.

18 Repare-se que Hume também distingue "amor", que é o termo técnico usado para designar uma das paixões indiretas, e o desejo de fazer bem aos outros (para o qual estou usando o termo "benevolência limitada"), que no **Treatise** Hume classifica como uma paixão direta - mais precisamente como um instinto: "as paixões diretas frequentemente surgem de um impulso natural ou instinto, que é perfeitamente inexplicável [unaccountable]. Deste tipo é o desejo de punição para nossos inimigos, e de felicidade para nossos amigos" (T 439).

detalhe, chegando a discutir extensamente "Por que a utilidade causa prazer", a fim de refutar uma por uma as tentativas de, através deste fato, se reduzir a moralidade aos impulsos egoístas da natureza humana (cf. EPM, seção V). E embora o termo "simpatia" seja em vários momentos trocado por expressões menos precisas tecnicamente, tais como "humanidade" ou "fellow-feeling", sua aplicação é, a meu ver a mesma essencialmente.[19] O que está presente tanto no **Treatise** quanto no segundo **Enquiry** é a idéia - na qual Hutcheson não havia insistido - de que os sentimentos morais colocam os observadores numa posição que os faz desconsiderar suas situações particulares, dando-lhes a possibilidade do acesso imparcial ao caráter dos agentes, ainda que eventualmente seus próprios interesses excitem paixões no sentido contrário. A idéia parte do pressuposto de que, apesar do princípio da simpatia admitir uma variação na **intensidade** dos sentimentos morais, conforme o evento avaliado esteja ocorrendo mais ou menos distante dos observadores, a natureza "calma" de tais sentimentos[20] permite que eles sejam corrigidos por reflexão, levando os observadores a "ajustarem" mutuamente suas reações de aprovação ou reprovação. Assim,

> estas variações não são levadas em conta em nossas decisões

---

19 Esta opinião opõe-se à de L. A. Selby-Bigge, que na introdução à sua edição dos **Enquiries** diz que Hume desiste de aplicar a hipótese da simpatia no segundo **Enquiry**, fazendo-a aparecer apenas em termos vagos como "sentimento social", "benevolência" etc (cf. **Enquiries**, p.xxvi). É verdade que Hume, diferentemente de no **Treatise**, não se detém em explicar o mecanismo da simpatia a não ser em algumas breves passagens (cf. EPM 219n., 229 e 298n.1). Mas o autor continua a insistir na distinção entre benevolência enquanto simpatia - que nos faz sensíveis aos destinos de outros seres humanos - e o **desejo** de fazer bem aos outros, que é considerada uma benevolência de extensão "limitada" (cf. EPM 298n.1). Esta distinção preserva no fundamental a intenção original de Hume, pois com ela é possível explicar porque, apesar de nosso desejo de fazer bem aos outros é limitado ao nosso círculo de amigos e familiares, ainda assim a "miséria" ou a "felicidade" de um desconhecido qualquer nos afeta na forma de sensações desagradáveis ou agradáveis.

20 A distinção entre paixões "calmas" e "violentas" é uma das várias que Hume propõe para classificar as paixões (cf. T 276), e faz parte da estratégia argumentativa que visa pôr de lado a tradicional oposição entre "razão" e "paixão" (cf. T 417). Aqui estou simplesmente seguindo a opinião de Árdal (1966, cap.5; e 1977), que classifica os sentimentos morais como paixões "calmas".

> gerais, mas continuamos a aplicar os termos expressivos de nosso gosto ou desgosto do mesmo modo, como se permanecêssemos num só ponto de vista.... Tais correções são comuns em todos os sentidos; e de fato seria impossível que pudéssemos fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos um para o outro, se não corrigíssemos a aparência momentânea das coisas (T 582; cf. EPM 272)

Passagens como esta sugerem que os poderes humanos de reflexão e julgamento, e não apenas as faculdades passionais, desempenham um papel central no processo de avaliação moral, talvez numa proporção maior do que o próprio autor estaria disposto a admitir no **Treatise**. Hume parece, a propósito, ensaiar um refinamento de sua posição a este respeito no segundo **Enquiry** (cf. EPM 171-4 e 285-94). Além disso, o fato do filósofo insistir na necessidade de reflexão e julgamento para que os observadores cheguem a um ponto de vista "estável e geral", a partir do qual possam imparcialmente ter acesso ao caráter dos agentes e formar um padrão objetivo de virtudes e vícios, outra vez insinua a desconfiança de Hume com relação à hipótese hutchesoniana de que somos capazes de apreender diretamente virtudes e vícios através de um sentido interno de percepção.

Na verdade, por trás dessas divergências entre mestre e discípulo se insinua uma questão mais séria, que diz respeito ao tema a que Hutcheson se refere como o do "fundamento" das virtudes. O professor de Glasgow, como vimos, acredita que toda e qualquer qualidade virtuosa do agente deve ser motivada pelos impulsos benevolentes da natureza humana. As qualidades não fundamentadas por tais impulsos são, por esta razão, consideradas indiferentes ao *moral sense*, e tratadas como "vícios" ou no máximo como qualidades "inocentes". Como deixará transparecer em uma de suas cartas a Hutcheson, Hume não está convencido de que o instinto benevolente tenha tal peso na fundamentação das virtudes: "Fosse Benevolência a única Virtude, nenhum Caráter poderia ser misturado [por traços egoístas e benevolentes], mas iria depender inteiramente de seus

Graus de Benevolência." (DH I, 34)[21] Ele está pronto a admitir, pelo contrário, que as paixões que se orientam para o próprio *self* e para outros *selves* não só providenciam os motivos de toda e qualquer ação, virtuosa ou não, mas compõem os traços de caráter que vão excitar os sentimentos morais. Para Hume, não há qualquer contradição em se admitir que impulsos egoístas exercem um papel tão importante quanto os benevolentes na composição das virtudes e, ao mesmo tempo, dizer que os sentimentos morais são paixões que não guardam qualquer relação com os interesses privados de quem os sente.

Para melhor compreender o que quero dizer aqui, gostaria de retomar a diferença entre o ponto de vista do **agente** e o do **observador**, para a qual venho chamando a atenção do leitor. O primeiro nos remete para as qualidades mentais "duráveis", virtudes ou vícios, que fazem que as paixões do segundo reajam na forma de sentimentos de aprovação ou reprovação moral. É dos observadores, portanto, e não dos agentes, que se espera um sentimento de avaliação moral que não seja tendencioso e parcial, isto é, influenciado pelos interesses privados que eventualmente tenham sobre o evento avaliado, ou pela situação particular em que se encontram. A imparcialidade, porém, não é condição **sine qua non** para que uma qualidade mental seja considerada virtuosa, embora Hume esteja disposto a considerá-la não apenas como um dos atributos dos observadores, mas como **um** traço de caráter que, entre outros, podem excitar sentimentos de aprovação (cf. EPM 196). E portanto a inclui-la em seu "catálogo" de virtudes. De uma maneira geral,

---

21 Vale observar que uma crítica deste tipo já havia sido feita pelo bispo Joseph Butler (citado por Hume em sua introdução ao **Treatise**), que em sua **Dissertation upon the Nature of Virtue** afirma: "talvez seja apropriado observar, que benevolência, e a falta dela, singularmente considerados, não são de modo algum a suma da virtude e do vício" (Butler, 1964, p.253). Como um contra-exemplo, o autor apresenta a virtude comumente denominada "prudência", que a seu ver nada mais é que uma "devida preocupação com nosso próprio interesse ou felicidade, e um razoável esforço de assegurá-la e promovê-la", independente das consequências que isso venha a ter para a "felicidade do mundo" (Idem, pp.251-2 e 256).

contudo, Hume considera que os observadores não esperam dos agentes que tal disposição se aplique indiferentemente a qualquer pessoa, a fim de avaliá-los positiva ou negativamente:

> Sendo assim familiarizados com a natureza do homem, não esperamos quaisquer impossibilidades dele; mas limitamos nossa visão àquele pequeno círculo, dentro do qual qualquer pessoa se movimenta, a fim de formar um julgamento de seu caráter moral. Quando a tendência natural de suas paixões a leva a ser de bom serviço e útil dentro de sua esfera, nós aprovamos seu caráter, e amamos sua pessoa, por uma simpatia com os sentimentos daqueles que têm uma conexão mais particular com ela. (T 602; cf. T 483-4)[22]

A tendência natural dos agentes para comportamentos parciais é, portanto, levado em conta pelos observadores, e o próprio Hume estima como uma "sábia" ordenação da natureza "que conexões privadas devam comumente prevalecer sobre visões e considerações universais; do contrário, nossas afecções e ações seriam dissipadas e perdidas, por ausência de um objeto apropriado e limitado" (EPM 229n.1). Tal observação é igualmente adequada para o mais estreito dos interesses privados, o interesse do **indivíduo** ("self-interest"). Tanto que quando o *self-interest* do observador se encontra em frontal choque com o *self-interest* de quem ele avalia moralmente, a reação moral do primeiro vai se distinguir de suas paixões egoístas - que nos induzem a apreciar as ações de outros conforme elas nos tragam vantagens ou não -, e fazer que "não reprovemos um homem devido à sua oposição às nossas pretensões, quando seu próprio interesse o preocupar particularmente", já que é comum permitirmos "um certo grau de egoísmo nos homens; porque sabemos que [esta paixão] é inseparável da natureza humana" (T 582-3).

Hume não aceitaria, portanto, aquela passagem do **De cive** (já mencionada em outros capítulos), em que Hobbes afirma que uma qualidade

---

22 "As paixões naturais, essencialmente tendenciosas [biased], não são corrigidas por nossa avaliação delas. Pelo contrário, nossa aprovação depende delas serem tendenciosas deste modo.... é claro que uma avaliação não tendenciosa [unbiased] não precisa necessariamente condenar a tendência natural dos homens em favor de suas relações próximas." (Árdal, 1966, p.176)

previamente tida como "virtude" se converte em seu "vício vizinho", toda vez que nossos interesses privados são afetados. Para refutá-la, Hume retoma a idéia - inspirada em Hutcheson - de que o "mérito" do agente (isto é, seus traços de caráter, ou os desígnios de sua ação) seria apreciado pelo observador independente dos interesses em jogo. E, consequentemente, critica teorias como a de Hobbes por não distinguirem claramente o "bem material" (ou "natural") do "bem moral" - uma distinção que Hume aceita, embora a use com muito menos frequência que Hutcheson (veremos em que situação na seção 7, abaixo). Ao contrário deste último, porém, Hume não investe qualquer esforço intelectual em procurar "graus de benevolência" nas intenções do agente, para então explicar seu "mérito". O que ele nos propõe é simplesmente o abandono de toda e qualquer suposição **a priori** a respeito das virtudes, em prol da investigação de como um observador comum (ele próprio, destituído de seus "philosophical prejudices") tende a reagir às ações de outras pessoas.

Em outras palavras, o filósofo usa os sentimentos morais como base empírica para erigir sua própria teoria das virtudes. A que resultados chegam suas investigações? Que, em primeiro lugar (como já foi mencionado várias vezes aqui), os observadores consideram "virtudes" todas as qualidades mentais dos agentes que **tendem** a produzir efeitos "imediatamente agradáveis" ou "úteis". Que, em segundo lugar, as qualidades mentais virtuosas constituem uma "mistura" dos dois grandes grupos de paixões da natureza humana: as voltadas para o *self* e as voltadas para outros *selves*. As primeiras devem produzir efeitos (1) imediatamente agradáveis ou (2) úteis para o próprio agente; e as segundas devem ser (3) imediatamente agradáveis ou (4) úteis para os pacientes de sua postura, comportamento ou ação. Tem-se, assim, quatro grandes grupos de virtudes (T 587-90; EPM 268).

Por esta ótica, que segundo alguns comentadores tem uma inspiração

aristotélica[23], as paixões não são "boas" ou "más" - "virtuosas" ou "viciosas" - em si mesmas. "Bom" ou "mau" é o **modo** com que elas são trazidas à tona pelo agente. Este último manifesta suas paixões diferentemente de acordo com diferentes circunstâncias. Mas a cada situação os espectadores atribuem diversos graus de "excelência" à maneira com que as paixões se manifestam (EPM 233): há certas maneiras que tendem a ser mais ou menos úteis ou imediatamente agradáveis aos envolvidos na ação; e outras que tendem a ser prejudiciais ou desagradáveis; e ainda outras que não manifestam nenhuma dessas tendências (quando então são consideradas "indiferentes"). É curioso, aliás, que Hume insinue mais de uma vez que os diversos graus de "excelência" das virtudes se estabelecem de acordo com as manifestações mais, ou menos, "moderadas" das paixões. Ao se referir, por exemplo, às paixões do "orgulho" e "humildade", o autor diz que "devemos considerar a virtude e o vício que jaz em seus excessos ou proporção justa", acrescentando que "Um excessivo orgulho ou ultra-elevado [over-weaning] conceito de nós mesmos é sempre estimado vicioso, e universalmente odiado; enquanto a modéstia, ou um justo senso de nossa fraqueza, é estimado virtuoso, e suscita a boa vontade de todos." (T 592)[24]

Quando então Hume se refere às virtudes como "traços de caráter", ele simplesmente está dizendo que o agente, por experiência, é capaz de adquirir uma maneira relativamente estável de manifestar uma determinada paixão, dadas certas circunstâncias que costumeiramente o levam a manifestá-la. O traço de caráter pode, neste sentido, ser considerado um "hábito", isto é, um modo usual de expressar ou exercer uma específica

---

23 Cf. F. Whelan, 1985, p.207.

24 Ver EPM 233: "Um devido medium, dizem os Peripatéticos, é a característica da virtude." Ao que acrescenta: "Mas este medium é principalmente determinado pela utilidade." E EPM 238, onde Hume explica a virtude da frugalidade balizado pelos dois "extremos" no meio dos quais ela é tradicionamente colocada (avareza e prodigalidade).

paixão ou grupo de paixões (cf. T 589; EPM 174 e 233)[25]. Uma pessoa tida por generosa, por exemplo, é alguém que usualmente manifesta, quando a situação assim se lhe oferece ou lhe solicita, de modo virtuoso uma paixão benevolente; assim como uma pessoa "frugal" manifesta virtuosamente uma paixão egoísta. Isto não significa que haja uma medida fixa de expressar generosidade ou frugalidade, fora da qual a virtude se transforme em seu contrário. De fato, Hume diz que só no caso das "virtudes artificiais" ocorre uma delimitação fixa, convencionalmente estabelecida, entre virtude e vício (T 529)[26]. Nas demais, o que ocorre é uma "insensível" gradação em que, do ponto de vista do observador, há maneiras excelentes, menos que excelentes (mas ainda virtuosas), indiferentes, ruins e péssimas de manifestar uma mesma paixão.

Gostaria de fazer agora uma rápida apresentação da lista de virtudes que Hume nos oferece:

A) Virtudes que se referem ao *self* (o agente). As qualidades deste item citadas com mais frequência são as que realçam a "grandeza da mente" e as chamadas "habilidades naturais". Entre as primeiras estão: coragem, magnanimidade, auto-estima (ou um devido orgulho ou conceito de si mesmo). No **Treatise** o autor considera algumas delas simultaneamente agradáveis e úteis ao *self* (auto-estima, por exemplo; cf. T 600), mas no segundo **Enquiry** elas aparecem mais esquematicamente divididas entre a categoria das úteis ao *self* (cf. EPM, seção VI) e a das agradáveis ao *self* (seção VII). Hume, evidentemente, não pretende fazer uma separação rígida entre as categorias, pois certas qualidades podem perfeitamente se situar em mais de uma delas.

---

25 Em T 422-4 Hume explica por que e como o costume exerce influência sobre nossas paixões, e como é capaz de aprimorar todos os "hábitos ativos" (os que nos predispõem a agir) e enfraquecer os "passivos". Chamo a atenção do leitor para não confundir o papel decisivo do hábito ou costume na aquisição de certos traços de caráter, e o papel subsidiário do hábito na expressão dos sentimentos morais.

26 Esta é a primeira diferença entre virtude "natural" e virtude "artificial".

Entre as habilidades naturais estão: indústria, frugalidade, prudência, temperança, resolução, inteligência. Via de regra elas são consideradas úteis e agradáveis ao *self*, mas algumas são também tidas como imediatamente agradáveis aos outros. Hume está ciente de que há uma resistência entre moralistas de seu tempo (Hutcheson entre eles) em tomá-las por virtudes "morais", alguns preferindo chamá-las, à maneira de Aristóteles (cf. **Ethica Nicomachea**, livro VI), de virtudes "intelectuais". Como já foi mencionado, a razão pela qual Hume não segue esta tradicional distinção está no fato de atribuir um papel apenas subsidiário ao desígnio dos agentes, no que diz respeito à sua aprovação ou reprovação moral. As qualidades morais de primeira ordem são traços de caráter, e alguns são tidos como "inerentes" à pessoa, não dependendo do desígnio para suscitarem sentimentos morais. Em procedendo assim, Hume diz estar simplesmente retomando um pensamento comum entre moralistas antigos, tais como Cícero (T 608-9; EPM 312-23)[27].

B) Virtudes que se referem a outros "eus". As qualidades citadas neste item, tidas como exclusivamente **úteis**, são as "virtudes artificiais" da justiça, fidelidade aos governantes, "lei das Nações", castidade e modéstia. As três primeiras integram o tema central deste trabalho, e serão discutidas com mais detalhe nos próximos capítulos. Gostaria apenas de adiantar aqui que, além de não admitirem uma gradação, elas se caracterizam pelo fato de sua utilidade só se revelar na ação **concertada** de vários agentes, e não na ação isolada de um indivíduo (T 579-80)[28]. Hume supõe que os agentes detentores de virtudes "naturais" revelam sua

---

27 Em sua correspondência com Hutcheson, Hume diz: "Se Habilidades naturais são Virtudes, é uma Disputa de Palavras. Penso que sigo o Uso comum da Linguagem. **Virtus** significava principalmente Coragem entre os **Romanos**.... Como um todo, desejo tomar meu Catálogo de Virtudes dos **Officiis** de **Cicero**" (HL I, 33-4; as ênfases são de Hume; ver também EPM 319n.1).

28 Esta é a segunda diferença entre virtudes naturais e artificiais apontada por Hume.

virtude em cada ato individual.

As qualidades tidas como simultaneamente agradáveis e úteis aos outros são: generosidade, humanidade, gratidão, compaixão (T 603; EPM 176). E as consideradas imediatamente agradáveis são as "boas maneiras" ("good manners" ou "politeness"). No **Treatise**, Hume sugere que as últimas são artificiais, pelo fato de se basearem em regras estabelecidas por convenção (as chamadas "regras de etiqueta") visando a evitar pequenos conflitos oriundos do orgulho de cada um, e assim "tornar a conversação agradável e inofensiva" (T 597). Pode parecer estranho que Hume queira compatibilizar que tais regras sejam "arbitrárias e casuais" (EPM 262) com a afirmação de que segui-las é também imediatamente agradável. Ele pensa, contudo, que uma demonstração de boas maneiras possui uma graciosidade inerente a ela, "abstraída de qualquer consideração de utilidade", possibilitando ao agente comunicar num instante, através de seu comportamento cortês e delicado, "uma viva alegria e satisfação a todos que tenham alguma compreensão deste" (EPM 261-2).

5. Quero considerar agora como Hume se dirige ao problema da constituição de um padrão objetivo de traços de caráter e desígnios do agente. Em outras palavras, como é possível que os observadores adotem um ponto de vista comum sobre o que é "virtuoso" e "vicioso", "bom" e "mau", "certo" e "errado".

Da perspectiva da teoria dos sentimentos morais, o problema pode ser colocado da seguinte forma: num plano mais elementar, os espectadores reagem por simpatia à sorte de quaisquer pessoas que sofram (positiva ou negativamente) a ação de um outro indivíduo (o agente); e através da inferência da causa de sua ação, estes mesmos observadores dirigem sentimentos de aprovação ou reprovação à pessoa do agente. Mas o processo de avaliação moral não pára aí, pois é possível distinguir um segundo plano emergindo do primeiro, em que os observadores consideram

as qualidades mentais **abstraídas** da pessoa do agente. E as classificam, hierarquizam, dão-lhe nomes e finalmente formam uma **opinião** comum a respeito de sua virtude e vício. Por que um observador tomará tais qualidades por virtudes ou vícios é uma questão que já foi considerada. Mas como, a partir do sentimento de cada observador um grupo deles - e, para Hume, em alguns casos, **toda** a humanidade - pode vir a compartilhar uma mesma opinião a respeito, a ponto de estabelecer um padrão?

Não quero me remeter aqui às complexas questões de psicologia e epismologia moral que este problema implica. O próprio Hume não se remete a elas, a não ser em termos genéricos, em nenhum de seus textos. Mas ele está ciente do problema e avança alguns elementos teóricos que ao menos apontam em que direção geral vai seu pensamento. Quero me deter nestes elementos.

O mais conhecido deles é a idéia do ponto de vista "estável e geral" em que os observadores devem se posicionar a fim de compartilhar o mesmo julgamento ("judgment") sobre qualidades morais (T 581-2). A idéia aparece por ocasião de uma questão muito simples: embora a hipótese da simpatia garanta que nem as paixões egoístas, nem a limitada generosidade dos seres humanos sejam confundidas com o sentimento moral, a hipótese em si mesma não elimina variações no último, que pode bem ser uma fonte de discórdias a respeito da qualidade moral avaliada. Acontecimentos mais distantes no espaço e no tempo, por exemplo, excitam menos nossos sentimentos que eventos próximos. Para responder à questão Hume propõe a seguinte analogia: somos capazes de chegar a uma **mesma** conclusão sobre o mérito dos agentes envolvidos em nossa avaliação moral, do mesmo modo que chegamos a uma mesma conclusão a respeito do tamanho de objetos, que também sofrem variações quando percebidos pelos sentidos. Este tipo de correção de nossos sentimentos é um fenômeno comum da vida cotidiana, e pode-se dizer que expressa uma capacidade inata. No que diz respeito aos sentimentos morais, esta capacidade não poderia ser mais imprescindível, pois

> nós mesmos frequentemente mudamos nossa situação neste particular, todo dia encontramos pessoas, que estão em uma situação diferente da nossa, e que jamais poderiam conversar conosco em termos razoáveis, se permanecêssemos constantemente naquela situação e ponto de vista que nos é peculiar. O intercâmbio dos sentimentos, portanto, em sociedade e conversação, nos faz formar um padrão geral e inalterável, pelo qual podemos aprovar ou desaprovar caráter e costumes. (T 603; cf. EPM 229)

Pode parecer surpreendente que Hume passe a usar com mais frequência nesta parte de sua teoria moral termos como "julgamento" (cf. T 581, 603) - supostamente uma operação do entendimento ou razão -, quando em outras partes havia insistido que a moralidade "é mais propriamente sentida que julgada" (T 470) e que "a razão é, e deve ser apenas escrava das paixões" (T 415). Há que se fazer justiça a Hume, porém. Seu argumento não caminha no sentido de recusar um papel relevante ao entendimento em sua concepção da agência humana, especialmente em moral. Nas passagens mais polêmicas de seus textos, o filósofo simplesmente insiste que o entendimento **sozinho** não é capaz de determinar nossas crenças morais (cf. D. Norton, 1982, p.123). Uma afirmação que não é incompatível com a asserção distinta, mas não oposta em princípio, de que a razão pode influir obliquamente na direção das paixões, especialmente se elas são "calmas", como supostamente os sentimentos morais o são.

Já mencionei na seção anterior como o entendimento auxilia os sentimentos morais ao (1) inferir o traço de caráter do agente, (2) inferir o desígnio do agente, quando o primeiro não é acessível, (3) formar regras gerais que levam o observador a desconsiderar elementos acidentais da agência, a fim de prendê-lo aos aspectos "duráveis" dela. Seu papel auxiliar na formação de um padrão moral não é muito diferente, apenas a cadeia de inferências é mais longa, e as idéias mais abstratas. Também mencionei na seção anterior por que o padrão moral a que me refiro se baseia em qualidades mentais, e não nas pessoas concretas que os sentimentos morais tomam por objeto: o caráter dos indivíduos é uma

mistura de virtudes e vícios, o que impossibilita que observadores os tomem por modelos para fixar um padrão. Não se elimina a possibilidade de que a partir do padrão certos tipos ideais de pessoas sejam concebidos - uma concepção comum em literatura, à qual Hume recorre com bastante freqüência para exemplificar seu pensamento. Mas trata-se de um processo ainda mais complexo do que o descrito aqui.

Continuando: numa primeira fase de abstração, observadores destacam as qualidades morais das pessoas que as revelam. Para fazer tal abstração, um papel central é atribuído à imaginação, pois o que ocorre é que os observadores da ação associam as idéias dos efeitos das virtudes com a idéia de certas formas habituais de comportamento, coletadas na experiência do dia-a-dia. A imaginação transita então suavemente das idéias dos primeiros para as idéias dos segundos. Estes últimos, por sua vez, nos fazem conceber a idéia de uma qualidade ou "poder" na mente dos agentes o qual, de acordo com sua tendência de produzir efeitos agradáveis ou úteis, é tomado por uma virtude ou vício. Às formas habituais de comportamento consideradas virtuosas são dados nomes - generosidade, frugalidade, prudência etc -, cada qual comportando uma variação em graus de comportamentos semelhantes uns aos outros. O nome, portanto, representa a idéia **abstrata** de uma virtude, com todas as ressalvas que Hume faz a este termo[29]. A mera atribuição deste nome ao caráter de uma pessoa faz o observador invocar uma ou mais formas semelhantes de comportamentos que, sendo associados às idéias de seus efeitos usuais, produzem nele (por simpatia) uma "débil" sensação agradável, ativando então o mecanismo que resulta num sentimento de aprovação àquela pessoa. A imaginação é também capaz de formar regras gerais a respeito das formas habituais de comportamento, que não só

---

29 "Falando propriamente, não existem idéias gerais ou abstratas; mas todas as idéias gerais são, na realidade, particulares, ligadas a um termo geral, que recorda, na ocasião apropriada, outras particulares, que se assemelham, em certas circunstâncias, à idéia, presente na mente." (EHU 158n.1; cf. T 17-28)

passam a se confundir com as idéias das qualidades mentais classificadas como virtudes e vícios, como passam a nos fazer antecipar os efeitos que tendem a produzir, mesmo quando em casos particulares tais efeitos não se revelem.

As sensações agradáveis ou desagradáveis que se associam às noções do que é "virtuoso" e "vicioso", Hume nos adverte, raramente são capazes de determinar nossas ações, "mas elas não precisam se estender para além da imaginação para influenciar nosso gosto" (T 586). E porque estas noções trazem à baila sensações agradáveis ou desagradáveis a qualquer observador, independentemente de suas idiossincrasias, abre-se o caminho para a constituição de um ponto de vista comum ou padrão a respeito do que é "bom" ou "mau", "certo" ou "errado". Como tal padrão se desenvolve mais facilmente através de regras gerais, que produzem idéias abstratas e nomes para representá-las, ele é facilmente incorporado à linguagem. Referindo-se às virtudes úteis aos outros, por exemplo, Hume diz que

> Quanto mais nos comunicamos com a espécie humana, e maior o intercâmbio social que mantemos, mais nos familiarizamos com estas preferências e distinções gerais, sem as quais nossa conversação e discurso dificilmente poderiam se tornar inteligíveis a cada um. O interesse de um homem é peculiar a si mesmo, e as aversões e desejos, que resultam dele, não podem afetar outros num grau semelhante. A linguagem geral, portanto, sendo formada para o uso geral, deve ser moldada em algumas visões mais gerais, e deve fixar os epítetos de elogio ou reprovação, em conformidade com os sentimentos que surgem dos interesses gerais da comunidade. (EPM 228)

Hume jamais assevera, porém, que o padrão de virtudes seja o mesmo em todos os tempos e lugares – o que seria obviamente contrário à experiência. Ele apenas insiste que diferentes grupos humanos são capazes de formar um padrão moral para si, que é baseado em certos princípios gerais subjacentes às suas variações. Tais variações devem ser consideradas em pelo menos dois níveis. Num nível mais superficial, há que se considerar a distinção entre as virtudes naturais e as artificiais. Como vimos, estas últimas se constituem a partir de regras convencionais que variam segundo as circunstâncias específicas que as

tornaram necessárias, e segundo diferentes opiniões que prevalecem a respeito de quais regras são mais úteis para ordenar determinado aspecto da vida social. E ainda quando a opinião sobre a utilidade de um determinado tipo de regra seja a mesma, muitas vezes o conteúdo especifico dela é inteiramente arbitrário - tão arbitrário quanto às convenções que estabelecem a direção do tráfego de pedestres e coisas do tipo (cf. EPM 210). O mesmo não ocorre, porém, com as qualidades mentais a que Hume se refere como virtudes naturais, cuja virtude é supostamente vista como tal em qualquer tempo e lugar[30]. Tal é a opinião que o autor indica numa passagem do segundo **Enquiry**:

> Todos os pássaros da mesma espécie em qualquer idade e país, constroem seus ninhos similarmente: Nisto vemos a força do instinto. Os homens, em diferentes tempos e lugares, fazem suas casas diferentemente: Aqui percebemos a influência da razão e do costume. (EPM 202)

Penso, entretanto, que o texto acima não deve ser interpretado como se Hume quisesse afirmar que todas as virtudes naturais são **estimadas** da mesma maneira por toda a humanidade. É verdade que o filósofo se inclina fortemente para a idéia de que virtudes como a generosidade, compaixão, prudência, coragem, frugalidade e outras, são consideradas virtudes em qualquer tempo e lugar. Porém, um padrão moral não põe todas as virtudes num mesmo plano: algumas são consideradas mais "excelentes" do que outras. Num segundo nível, portanto, há que se considerar as variações morais segundo os diferentes modos em que as próprias virtudes naturais são **hierarquizadas**. Quais qualidades são mais, ou menos, estimadas, depende de fatores que variam de um lugar para outro, os quais emprestam variações nos padrões de diferentes grupos sociais. Entre tais fatores, Hume destaca especialmente as distintas "disposições" dos indivíduos -

---

30 Esta é a terceira e última das diferenças entre as virtudes artificiais e naturais que gostaria de chamar a atenção do leitor neste capítulo. A virtude artificial da justiça, porém, tem uma peculiaridade: quando se remete ao conceito de "lei natural", é considerada universal; quando se remete à "lei positiva", varia com o tempo e o lugar.

a particular constituição de sua estrutura emocional –, que os tornam mais sensíveis aos efeitos de certas virtudes mais do que outras. Assim,

> O homem de uma disposição moderada e de afecções suaves, ao formar uma noção da mais perfeita virtude, mistura nesta mais benevolência e humanidade, que o homem de coragem e empreendimento, que naturalmente vê numa certa elevação da mente o caráter mais bem acabado. (T 604)

A existência de preferências individuais não inibe, contudo, a constituição de um ponto de vista moral comum **no grupo**, e em certa medida o pressupõe. Para nos fazer compreender este ponto de vista, Hume convoca outra vez o princípio da simpatia. "As mentes dos homens – diz ele já no livro II do **Treatise** – são espelhos um para o outro, não só porque elas refletem suas emoções, mas também porque aqueles feixes de paixões, sentimentos e opiniões podem ser frequentemente reverberados" (T 365). Esta idéia da reverberação é recuperada no livro III, para explicar como a estima que um indivíduo dirige a determinadas virtudes – que ocorre indiretamente através de seus sentimentos morais –, pode ser transmitida a outros indivíduos, mesmo quando estes não apresentam uma "disposição" semelhante: "As paixões são tão contagiosas, que elas passam com a maior facilidade de uma pessoa para outra, e produzem movimentos correspondentes em todos os peitos humanos". Onde, portanto, uma ou mais pessoas estão predispostas a manifestar um elevado grau de estima a determinado traço de caráter, é muito provável que a sensação agradável que tal estima provoca nelas produza correspondentes sensações em outros (T 605). E o fato de estes outros indivíduos terem disposições diferentes (o que explica, afinal, o caráter peculiar de cada pessoa) não impede que seus sentimentos se misturem uns com os outros, pois o princípio da simpatia é capaz de funcionar como uma espécie de condensador de valores, graças à relação cotidiana que indivíduos de um mesmo grupo estabelecem entre si por conta de atividades econômicas e políticas comuns:

> A mente humana é de uma natureza muito **imitativa**; nem é

> possível que um conjunto de homens conversem juntos com frequência, sem adquirir uma semelhança de costumes, e comunicar um para outro seus vícios e virtudes. A propensão para a companhia e a sociedade é forte em todas as criaturas racionais; e a mesma disposição, que nos dá esta propensão, nos faz entrar profundamente nos sentimentos uns dos outros.... Onde um número de homens são unidos num único corpo político, as ocasiões de seu intercâmbio devem ser tão frequentes, para defesa, comércio, e governo, que, além da mesma fala ou linguagem, devem fazê-los adquirir uma semelhança em seus costumes, e um caráter comum ou nacional, assim como um pessoal, peculiar a cada indivíduo. ("Of National Characters", ES 202-3)[31]

O padrão moral específico de um grupo é, portanto, resultante de uma interação em duas vias entre o grupo como um todo e os indivíduos. Estes interagem entre si no dia-a-dia das mais diversas maneiras, comunicando seus sentimentos uns aos outros. E o contato social diário resulta num equilíbrio entre as diferentes preferências individuais, que acaba por forjar uma hierarquia de valores específica àquele grupo. Esta hierarquia, por sua vez, é retransmitida do grupo aos indivíduos, em especial a seus novos membros, pelas mais diferentes instituições, particularmente aquelas encarregadas de reproduzir os valores morais comuns que emergem do "intercurso dos sentimentos": a autoridade paterna, a escola, a pregação nos púlpitos, o teatro e o próprio governo.

Em suma, os mesmos princípios que explicam a constituição de um padrão moral em grupos humanos, devem explicar também sua diversidade. A natureza humana é a mesma em todos os tempos e lugares, Hume afirma numa famosa passagem do primeiro **Enquiry** (EHU 83). Coerente com este pressuposto, o filósofo afirma sem relutância que os princípios que levam os seres humanos a reagir moralmente às qualidades mentais dos outros - e até a considerarem um grupo restrito delas como virtudes em

---

31 Hume escreve este ensaio para criticar o que supõe ser uma opinião defendida por Montesquieu, de que as variações de caráter se devem a causas "físicas" (clima especialmente), e não a causas "morais" (a maneira como um grupo social estabelece suas instituições etc).

qualquer tempo e lugar - devem ser uniformes e universais. A universalidade destes princípios, porém, não implica que a raça humana tenha sempre a mesma propensão a reagir aos mesmos traços de caráter. "Embora a natureza produza - Hume insiste na continuação do ensaio acima citado - todos os tipos de temperamento e entendimento em grande abundância, disto não se segue que ela os produza em iguais proporções, e que em todas as sociedades os ingredientes de indústria e indolência, valor e covardia, humanidade e brutalidade, sabedoria e estupidez, sejam misturados da mesma maneira." (ES 203)

6. O problema da diversidade das crenças morais, e da possibilidade ou não de um ponto de vista comum a respeito delas, nos remete outra vez para a questão do ceticismo.

O tema do ceticismo humeano em moral é vasto, e mereceria um trabalho à parte[32]. Quero somente discuti-lo aqui à luz do que foi posto nos capítulo anteriores. O filósofo frequentemente se refere ao cético de forma crítica, mas quase nunca dá nomes aos supostos autores que defendem as posições que ele critica. Como em Hutcheson, o personagem do cético em Hume é, em parte fictício, em parte real. A parte fictícia diz respeito a um tipo de pensador que duvida de tudo, e que é cínico e autocontraditório pois, necessitando compartilhar certas convicções básicas para poder viver, ele é obrigado na prática a renunciar ao seu ceticismo "excessivo". Este personagem fictício aparece com frequência nos escritos da época - a qual, segundo Norton (1993), esteve engajada num extenso debate sobre os fundamentos da moralidade -, e a referência a ele parece ter servido muito mais como uma superfície de contraste sobre a qual argumentos positivos eram criticados ou defendidos, do que como uma avaliação séria das posições da escola

---

32 A literatura secundária sobre o assunto, aliás, tem se avolumado nos últimos anos (cf. D. Norton, 1975, 1982, 1986 e 1993; ver também J. Moore, 1988 e 1993).

cética, historicamente considerada.

A parte real do personagem cético é de mais difícil acesso, exatamente porque envolve uma apreciação histórica do pensamento cético. Em Hume, além disso, ela se mistura de tal forma à parte fictícia que às vezes é impossível distingui-la. Gostaria de mantê-la, porém, para mostrar que, a despeito de todas as suas críticas, Hume não recusa inteiramente a filosofia cética em moral, se se levarem em conta dois grandes representantes deste pensamento (Sexto Empírico e Montaigne). Por outro lado, a distinção servirá também para mostrar que, em pelo menos dois pontos teóricos centrais -- um dos quais a ser apontado nesta seção --, Hume não compartilha as opiniões da escola. Quero considerar esse problema baseado especialmente em três textos: no segundo **Enquiry**, num escrito acrescentado à edição dos **Enquiries** de Selby-Bigge, denominado "A Dialogue", e num de seus **Essays** ("O Cético").

As referências ao ceticismo no segundo **Enquiry** podem ser sumariamente caracterizadas assim: por um lado, o cético é descrito como aquele que nega qualquer fundamento às distinções morais, e portanto a realidade e objetividade destas; por outro, o cético é descrito como um pensador que pretende reduzir as crenças morais a paixões egoístas, particularmente o interesse próprio (*self-interest*), e que **em consequência** tende a negar a realidade e objetividade das distinções morais. Embora igualmente vistos como céticos, o segundo é tratado de uma maneira significativamente diferente do primeiro. Pois, enquanto um é colocado de lado rapidamente logo no começo do texto, o outro vai aparecer em várias de suas seções e chega a ser tratado à parte, num apêndice[33]. Assim, o filósofo se refere ao primeiro como aquele que tem "negado a realidade das distinções morais". E, dada sua "falta de discernimento", Hume decide que a única maneira de converter "um antagonista deste tipo, é deixá-lo a si mesmo". Pois, "ao descobrir que

---

33 Agradeço a Plínio Smith por ter me chamado a atenção para este ponto.

ninguém mantém a controvérsia com ele, é provável que finalmente virá, por mero cansaço, para o lado do senso comum e da razão." (EPM 169-70)

O segundo, porém, é considerado um adversário mais formidável pois, ancorado num instinto tido como "universal" na espécie, não deixa de representar um traço importante da natureza humana. Daí merecer um exame mais detalhado (cf. EPM 297-8). Parte da objeção de Hume a esta tese, como vimos, segue de perto o raciocínio hutchesoniano: que, graças a um excessivo "amor à simplicidade", ela desconsidera totalmente os impulsos benevolentes da natureza humana; e que é incapaz de dar conta de nossas reações morais, pois as últimas são independentes das paixões egoístas (cf. EPM 298ss). É significativo, porém, que em certos trechos de sua análise Hume deixe de se referir ao defensor desta tese como um cético, e passe a vê-lo como um "epicureano ou hobbista" (EPM 296). Digo isso porque, nos **Essays**, Hume distingue claramente o epicurista do cético, tanto que dedica um ensaio específico a cada um. Tão significativo quanto isso, talvez, é o fato do autor da **History of England** dizer que Hobbes "não partilha nada do espírito do ceticismo" (cf. **History** VI, p.153; e a Introdução deste trabalho).

Com efeito, a percepção de Hume sobre o assunto, embora não seja uniforme, não deixa de ter precedentes: autores historicamente identificados com o ceticismo, em especial o ceticismo pirrônico, sempre se esforçaram por distinguir suas próprias posições daquelas defendidas pela escola epicurista, como se pode constatar já nos textos de Sexto Empírico[34]. Além disso, que os céticos possam ser eventualmente confundidos com o ponto de vista de Hobbes (confusão que às vezes ocorre em Hume), tal se deve não ao fato de os primeiros sustentarem a preeminência do *self-interest*, mas ao de recorrerem a esta paixão para

---

34 Numa crítica direta aos epicuristas, por exemplo, Sexto Empírico diz: "De fato, se o prazer fosse naturalmente bom, e a fadiga má, todos os homens, como dissemos, teriam sido similarmente dispostos a eles, enquanto [pelo contrário] nós vemos muitos dos filósofos escolher a fadiga e o sofrimento e desdenhar o prazer." (S. Empiricus, **Pyrrhon. Hypotyposes**, III.xxii, p.459)

mostrar o dogmatismo da hipótese contrária, dos estóicos, que sustentam que a finalidade das ações humanas é seguir a virtude. O cético, porém, "suspende o julgamento" em relação a toda tentativa de fundar a moralidade humana, seja no egoísmo, na benevolência, ou na razão, ou a toda tentativa de se definir univocamente a felicidade humana. Vale dizer que o principal intuito da escola ao expor uma longa lista de diferentes leis, costumes e crenças morais e religiosas, não raro opostas entre si, é mostrar que elas não podem ser reduzidas a um núcleo duro de princípios uniformes e universais. Assim, afirma Sexto, "vendo tão grande variedade de usos, o Cético suspende o juízo quanto à existência de qualquer coisa naturalmente boa ou má ou (em geral) apropriada ou inapropriada a ser feita". À "ansiedade" do dogmatismo, Sexto Empírico oferece a alternativa da "moderação": "ele [o cético] segue não-dogmaticamente as regras ordinárias da vida, e por causa disto permanece impassível quanto às questões de opinião, enquanto que, quando as condições assim o exijam, as emoções que sofrer serão moderadas" (S. Empiricus, **Pyrrhon. Hypotyposes**, III.xxii, p.483).

Uma pequena variação deste mesmo ponto de vista pode ser encontrada em Montaigne, usualmente considerado o grande difusor da escola pirrônica no final do Renascimento[35]. Dada a irredutível variedade das leis e costumes, diz ele nos **Essais**, um homem sábio - ainda que possa reter "internamente" liberdade e poder para exercer tanto quanto queira seu julgamento sobre todas as coisas - "no que diz respeito a matérias exteriores, deve seguir absolutamente os modos e formas costumeiramente recebidas". Pois, acrescenta, "esta é a regra das regras, e a lei geral das leis, que todo homem observe as do lugar onde vive" (Montaigne, **Essais**, I.xxii, p.84). O ponto sobre o qual quero chamar a atenção do leitor nesta passagem é o reconhecimento de Montaigne, talvez mais

---

35 Sobre a retomada do ceticismo pirrônico por Montaigne, ver R. Popkin, 1960, p.44ss.

explícito até que em Sexto, de que há uma sabedoria inerente na adesão "exterior" ao senso comum; e que é imprudente se fazer um julgamento minucioso sobre as bases deste último, que afinal repousam sobre um delicado equilíbrio, obtido a duras penas por sua prática costumeira. Por delicado que seja, contudo, este equilíbrio é ainda assim melhor que as alternativas intrinsecamente instáveis que o juízo e a razão podem oferecer. "A autoridade das leis provém de sua longa existência e do costume: é perigoso reduzi-las a suas origens", diz ele em outra ocasião (**Essais** II.xii, p.527).

Tendo em vista essas considerações, seria o caso de nos perguntarmos se, por trás da crítica que Hume dirige ao "cético" (tornado "epicureano ou hobbista"), não existe na verdade uma convergência básica com a linha de pensamento do cético histórico, pelo menos com aquela expressa pela vertente pirrônica[36]. Afinal, esta crítica pode ser vista como uma objeção cética à tentativa dogmática de se reduzir as leis, costumes e crenças morais a um só fundamento - *self-interest*. A posição de Hume pode mesmo ser considerada uma objeção geral àquela estratégia de refutação do cético que, como vimos nos capítulos anteriores, tem sido atribuída a Grócio e Hobbes. Digo, a estratégia de reduzir o *self-interest* à sua proporção mínima - a preservação da vida - e então mostrar que as dúvidas colocadas pelo cético podem ser batidas no próprio terreno em que ele as coloca. Pois se o paralelo desta última com a divisada por Descartes for realmente plausível, Hume iria dizer que, assim como a dúvida cartesiana é incapaz de levar a metafísica a um porto seguro (a certeza); pois a dúvida carregada às últimas consequências é "incurável" (cf. EHU 150); assim também, dizia, fosse o *self-interest* levado às últimas consequências, o resultado não poderia ser outro senão aquele mesmo caos, desordem e guerra total cuja

---

36 Sobre as diferenças entre a escola pirrônica de Sexto Empírico e a dos céticos da Nova Academia (Carnéades), ver R. Popkin, 1960, pp.ix-xii e p.50; e D. Norton, 1982, cap.6.

possibilidade o argumento pretende extirpar. Pois se de fato o estado de natureza tivesse sido um estado de guerra de **todos** contra **todos**, jamais teria sido possível escapar dele (cf. EPM 190).

A posição de Hume também sugere similaridades com a dos céticos, se se considerar suas objeções ao esforço hutchesoniano de fundamentar todas as virtudes na benevolência. Pois suas críticas podem ser lidas como uma objeção à idéia, frequentemente aventada por Hutcheson, de que Deus criou os homens com a finalidade de fazer o bem aos seus semelhantes, e consequentemente de seguir uma vida de acordo com as virtudes e os correspondentes deveres que elas impõem. O que não deixa de lembrar a crítica de Sexto Empírico aos estóicos. Com efeito, em sua correspondência com Hutcheson, Hume procura mostrar a consistência de uma proposição defendida em T 479 e 518 (onde afirma que o "senso de moralidade ou dever" depende de um motivo anterior ao próprio senso), convocando para tanto a autoridade de Cícero. E trata-se de uma passagem bastante curiosa do orador romano, pois, apesar de ser tradicionalmente considerado um estóico em filosofia prática, Cícero está ali criticando exatamente a teoria estóica das virtudes. Diz então Hume:

> O senhor é um grande admirador de **Cícero**, assim como eu. Por favor reveja o Quarto Livro, **de finibus bonorum & malorum**; onde o encontra provando contra os **Estóicos** que, se não houver outros bens senão a *própria* Virtude, é impossível que haja qualquer Virtude; porque a Mente careceria então de todos os Motivos para começar suas Ações: E é da Bondade ou Maldade dos Motivos que a Virtude da Ação depende. (HL I, 35; ênfases de Hume)

Embora uma interpretação mais completa desta passagem tenha que esperar a análise humeana da virtude da justiça (tema dos dois próximos capítulos), a intenção do trecho citado acima guarda uma nítida conexão com o que quero destacar aqui. O autor do **Treatise** está alertando que, para escapar à crítica que Cícero faz aos estóicos, Hutcheson deveria considerar o **motivo** de se agir segundo a virtude separadamente do **senso** de sua própria virtude ou dever. Ora, Hutcheson - como vimos no capítulo

anterior - concordaria que a "bondade" ou "maldade" dos motivos é que faz uma ação virtuosa ou não. Com o que ele definitivamente não concorda é com a idéia de que, para se saber se um motivo é "bom" ou "mau" - isto é, "virtuoso" ou "vicioso" -, seus efeitos usuais devem ser levados em conta. E Hume tem certeza de que, fosse seu interlocutor conceder-lhe isso, ficaria evidente que a benevolência não é o único fundamento das virtudes.

Finalmente, a posição humeana nos faz lembrar a de Montaigne, em seu apelo ao senso comum. Pois, não podendo fixar de antemão se as virtudes dependem dos impulsos egoístas ou benevolentes da natureza humana, Hume vislumbra como única alternativa observar que tipos de qualidades são estimadas virtuosas na vida cotidiana.

Mas precisamente neste ponto há que se considerar uma diferença que pode se revelar decisiva em minha comparação entre Hume e os céticos: o apelo de Montaigne ao senso comum é normativo, enquanto o de Hume vai além disso, apresentando ambições teóricas. Explico-me melhor: Montaigne volta-se para o senso comum porque ele constata que as leis, costumes e crenças morais são irredutíveis, carecendo de um princípio comum. O melhor que se tem a fazer, portanto, é seguir as leis e crenças do lugar em que se vive, e abster-se de maiores especulações. Já Hume volta-se para a vida cotidiana precisamente com propósitos teóricos e especulativos - como um "anatomista" e não como um "pintor", conforme suas próprias palavras no final do **Treatise** (T 620-1; cf. EHU 10). É verdade que em termos normativos Hume também recomendará fortemente a necessidade de seguir as leis e costumes estabelecidos, dado o ideal da "moderação" que ele abraça, e que conscientemente associa à forma cética de **viver**[37]. Mas isto não o impede de querer buscar, no plano teórico, princípios universais da moral.

---

37 "Para sermos felizes, a **paixão** não pode ser nem tão violenta nem tão negligente. No primeiro caso, a mente fica em perpétua pressa e tumulto; no segundo, afunda numa desagradável indolência e letargia." ("The Sceptic", ES 167).

Esta diferença - senão crucial, pelo menos significativa - com o ceticismo de Sexto Empírico e Montaigne ganha mais evidência ainda se considerarmos o texto "A Dialogue". Trata-se de um texto em que o filósofo trabalha quase que exclusivamente com o tema da variedade dos costumes e retoma sua teoria do padrão moral. O que considero importante resgatar é o fato de seu autor não se mostrar satisfeito em simplesmente constatar a enorme variedade das crenças morais, como ocorre com os autores céticos a que tenho me referido. Hume diz que é necessário **ir além**, e esta necessidade ele a expressa por ocasião do argumento de um interlocutor fictício, que pretendia convencê-lo que "moda, voga, costume e lei, eram o principal fundamento de todas as determinações morais". E quando este interlocutor pergunta, "Como devemos nós pretender fixar um padrão para julgamentos desta natureza?", Hume responde dizendo o seguinte:

> Traçando as questões... um pouco mais alto, e examinando os primeiros princípios, que cada nação estabelece, de reprovação ou censura. O Reno dirige-se para o norte, o Ródano para o sul; contudo ambos nascem nas **mesmas** montanhas, e também recebem a atuação, em suas direções opostas, do **mesmo** princípio de gravidade. As diferentes inclinações do terreno, em que correm, causam todas as diferenças de seus cursos. (**Enquiries**, 333)

Enfim, se me fosse perguntado se Hume é um cético em questões de moral, confesso que encontraria muita dificuldade para dar uma resposta perfeitamente livre de ambigüidades. E uma das razões da dificuldade reside precisamente neste "traçar as questões um pouco mais alto", que parece tão fora do tom do ceticismo que procurei caracterizar aqui. Hume dá sinais de ter consciência disto, tanto que no segundo **Enquiry**, após argumentar em favor da simplicidade e consistência de sua teoria, e dizer que ela "põe a questão sob uma luz tão forte, que eu não poderia, **presentemente**, estar mais seguro de qualquer outra verdade" (ênfase de Hume), ele deixa escapar a seguinte dúvida a respeito de seu próprio empreendimento:

> Mas quando reflito que, embora a magnitude e figura da terra tenham sido medidas e delineadas, embora os movimentos das marés calculadas, a ordem e economia dos corpos celestes sujeitas às leis que lhes são próprias, e o próprio Infinito reduzido ao cálculo; ainda assim os homens continuam a disputar a respeito do fundamento de seus deveres morais. Quando reflito sobre isto, dizia, recaio em desconfiança e ceticismo, e suspeito que uma hipótese tão óbvia, fosse ela verdadeira, teria sido, há muito, recebida pelo sufrágio unânime e o consenso da humanidade. (EPM 278)

Esta nota de precaução, porém, não obscurece o ponto que estou destacando aqui. Pois, mesmo que no trecho acima Hume volte a se identificar com o "verdadeiro cético" do livro I do **Treatise** - aquele que desconfia "de suas dúvidas, tanto quanto de suas convicções filosóficas" (T 273) -, ainda assim vamos encontrá-lo disposto a traçar a questão da diversidade moral "um pouco mais alto", e não se contentar com a mera constatação desta diversidade. Trata-se de um passo, repito, que Sexto Empírico não ousa dar, e que Montaigne recusa obsessivamente.

7. A análise que proponho fazer agora, para encerrar este capítulo, é sobre a teoria que Hume oferece para o "sentido do dever"[38].

Primeiro, voltemo-nos para o contexto que motiva o filósofo a apresentar a teoria. Sua intenção é refutar as filosofias que postulam o livre arbítrio ("free will"), e colocam esta idéia como o pilar da moralidade. Dos quatro tipos de teorias que apresentei no começo deste capítulo, a da escola voluntarista é a que mais resolutamente defende este ponto de vista. Nós vemos, por exemplo, Pufendorf rejeitar sumariamente a tese hobbesiana de que a vontade é "o último apetite na deliberação", por não abrir qualquer possibilidade de um ato humano que seja autenticamente livre de compulsão, interna (apetites, desejos e aversões) ou externa (compulsão física de outros). E em seguida mostrar

---

38 Hume também se refere ao conceito como "sentido de moralidade", "sentido de virtude" e "obrigação moral".

que os atos de obediência aos mandamentos de Deus só podem ter significado moral se o agente os faz por sua livre vontade, e não porque Deus o ameaça com recompensas e punições (cf. DING I.4.ii e I.7.iii). A partir deste princípio, o conceito geral de dever ou obrigação é definido como um ato moral de obediência à lei, por livre consentimento do agente - vale dizer, independentemente de seus desejos e aversões.

Tendo em vista esta opinião, Hume formula seu problema: "é inteiramente conforme ao nossos modos comuns de pensar e de nos expressar, quando dizemos que estamos comprometidos por nosso próprio consentimento, e que a obrigação surge meramente por nossa vontade e prazer. A única questão é, então, se não há um absurdo manifesto em supor este ato da mente [isto é, o de **querer** a obrigação por livre vontade]" (T 517). A resposta de Hume é que sim, há um absurdo em supor este ato mental. Mas o absurdo só aparece com clareza se o leitor já está convencido da tese que corre paralelamente ao tema da obrigação: que não existe "free will" no sentido que Pufendorf quer dar ao termo.

No livro II do **Treatise** esta tese paralela estabelece que os únicos motivos que podem determinar (causar) a vontade são "paixões"; e que a vontade jamais pode ser livre, porque toda ação tem necessariamente uma causa: postular o livre arbítrio seria o mesmo que postular uma ação livre de paixões - um efeito sem causa, portanto - o que é absurdo. Como em Hobbes, Hume não vê nenhuma contradição entre esta idéia e a admissão de que os agentes **escolhem** suas ações, desde que a escolha pode expressar o fato puro e simples de que uma paixão predominou sobre outras, concorrentes (cf. T 407-9; EHU 93-5). Com este esquema da agência em mente, Hume diz que a seguinte proposição deve ser aplicada à idéia de dever ou obrigação moral:

> Nenhuma ação pode ser exigida de nós como nosso dever, a menos que haja implantado na natureza humana alguma paixão ou motivo atuante, capaz de produzir a ação. Este motivo não pode ser o sentido do dever. Um sentido do dever supõe uma antecedente obrigação: e onde uma ação não é exigida por qualquer paixão natural, aquela não pode ser exigida por qualquer obrigação

> natural; desde que essa pode ser omitida sem que prove qualquer defeito ou imperfeição na mente e temperamento, e consequentemente sem vício. (T 518; cf. T 479)

Embora a ocasião em que esta tese ocorre seja a análise da "obrigação das promessas" (um dos temas do capítulo final deste trabalho), seu universo de aplicação é muito mais amplo. Além disso, porque Hume está empenhado no trecho acima em mostrar que a "obrigação das promessas" é artificialmente constituída, a proposição pode sugerir - equivocadamente a meu ver - que todo e qualquer sentido do dever deriva de uma convenção. Mas o autor está apenas querendo assinalar que o sentido do dever só pode brotar em nossas mentes **se** houver um motivo antecedente que o produza. A relação entre pai e filho, por exemplo, cria espontaneamente, sem pressupor qualquer convenção, um sentido do dever do pai no sentido de prestar assistência ao filho. Isto porque supõe-se que o pai tenha um motivo natural - o desejo de fazer o bem a um próximo - para agir deste modo (T 518-9). Mas quando se trata de pessoas com quem não temos nenhum vínculo afetivo, este sentido do dever deixa de surgir espontaneamente.

Existem, contudo, dois pontos na tese - pontos que Hume nem sempre coloca claramente - sobre os quais gostaria de insistir: (1) o motivo a que o autor se refere tem que ser considerado **moral** para que a obrigação seja **moral**, e (2) o sentido da obrigação moral é relativo ao **agente**, e não aos observadores da ação. Assim, quando o motivo da ação não é considerado moralmente, o único sentido de obrigação que pode ocorrer no agente é o de obrigação **natural**. Daí os dois sentidos de "obrigação" que Hume menciona em seus textos (T 498; EPM 278). A obrigação natural aparece sempre que o agente *pensa* que a ação produzirá alguma vantagem privada. A obrigação moral aparece quando o agente supõe que a ação exige o exercício de alguma qualidade mental tida como virtuosa, providenciando assim o motivo **moral** para a ação. A idéia fundamental que subjaz a esta proposição é que nenhuma ação pode ser moral se o motivo

que causa a ação não for também moral, como Hume afirma no **Treatise:**

> todas as ações virtuosas derivam seu mérito apenas de motivos virtuosos, e são considerados meramente como sinais daqueles motivos.... Supor que a mera preocupação com a virtude da ação, pode ser o primeiro motivo, que produziu a ação, e tornou-a virtuosa, é raciocinar em círculo. Antes que possamos ter tal preocupação, a ação deve ser realmente virtuosa; e esta virtude deve ser derivada de algum motivo virtuoso (T 478)

Como agir segundo um motivo moral frequentemente traz, no entender de Hume, vantagens para o próprio agente, é sempre possível que a obrigação moral seja acompanhada da obrigação natural, embora Hume admita casos em que a obrigação natural pode aparecer sozinha, não acompanhada da obrigação moral (T 499 e 544)[39].

A diferença entre obrigação moral e obrigação natural não é uma idéia introduzida por Hume. Nós já a vimos aparecer nos escritos de Hutcheson (ver capítulo III, seção 5). Como tenho insistido, ela remete para a distinção entre "bem moral" e "bem material ou natural". O bem material é o benefício que uma ação produz ao próprio agente ou a outros, independentemente do motivo do agente. Enquanto o bem moral é o bem que a ação produz, tendo em conta o motivo do agente. Em Hume, o motivo é necessariamente uma paixão ou desejo. Uma paixão pode se manifestar de um modo virtuoso (e a maneira virtuosa como a paixão se manifesta é a própria virtude), quando então empresta virtude à ação.

Mas se é assim, poder-se-ia perguntar, qual a diferença entre agir motivado por uma virtude e agir segundo um sentido do dever ou obrigação? A diferença existe, embora envolva uma sutileza que facilmente pode nos escapar. Pois ela pressupõe que um padrão moral já esteja instaurado no grupo do qual o agente faz parte. A existência do padrão implica que determinadas formas de comportamento sejam valorizadas pelo grupo, por expressarem virtudes, outras sejam desvalorizadas por expressarem vícios e ainda outras sejam indiferentes.

---

39 Este problema é analisado no último capítulo, seção 4.

Por uma regra geral tecida silenciosamente pelos observadores (que são agentes ao mesmo tempo), é esperado do agente que em cada situação ele manifeste a paixão adequada, no grau adequado, segundo o padrão moral estabelecido. Quando isto não ocorre, ele é reprovado (isto é, convida o "ódio" dos observadores). Mais do que isso: o **próprio agente** incorpora o padrão estabelecido pelo grupo, e como que exige de si que, quando a ocasião costumeira lhe aparecer, libere a paixão (vale dizer mais uma vez, o motivo) adequada. Esta suave "determinação da mente" é precisamente o sentido do dever:

> Quando qualquer motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa, que sente seu coração vazio daquele princípio, pode odiar a si mesma por causa disso, e pode realizar a ação sem o motivo, a partir de um certo sentido do dever, a fim de adquirir pela prática, aquele princípio virtuoso, ou ao menos, para esconder de si mesmo, tanto quanto possível, sua carência dele.... Mas, apesar de em algumas ocasiões, uma pessoa poder realizar uma ação meramente a partir de uma atenção à sua obrigação moral, ainda assim esta supõe na natureza humana princípios distintos, que são capazes de produzir a ação, e cuja beleza moral torne a ação meritória. (T 479)

O sentido do dever funciona, portanto, como uma espécie de **substituto** do motivo. Mas esta substituição, Hume insiste, <u>pressupõe a existência do motivo</u> - em outras palavras, pressupõe que a qualidade mental virtuosa seja concebida como separada e anterior ao sentido do dever ou obrigação moral. Sem isso, a idéia mesma de obrigação moral perde sentido, já que implicaria que o agente seria capaz de **querer** uma obrigação sem precisar ter um motivo (uma paixão) para tal: "A vontade não tem aqui nenhum objeto para o qual poderia tender; mas deve retornar a si mesma in infinitum", isto é, querer o seu próprio querer (T 518). Quem argumenta, portanto, que para ser autenticamente moral uma obrigação tem que derivar do livre arbítrio do agente, está fadado a raciocinar em círculo.

A nota humeana de que este tipo de raciocínio é circular nos é, também, familiar. Vimos Hutcheson fazer uma crítica formalmente parecida

contra Pufendorf. Digo **formalmente** porque o objeto de sua aplicação é bem diferente: Hutcheson quer assinalar que o único meio de provar que a obediência aos comandos de Deus é justa ou moralmente justificável, é atribuir à vontade de Deus um motivo infinitamente benevolente. Hume, como veremos no próximo capítulo, recusa este tipo de especulação. De qualquer forma, a semelhança formal põe em relevo um elemento comum das teorias morais de Hume e Hutcheson - e Hobbes, se se aceita a interpretação de que as regras que prescreve para a obtenção da paz são virtudes, antes de serem leis -, que os separam decisivamente do voluntarismo de Pufendorf. Neste último, porque a **lei** é o conceito a partir do qual a teoria é elaborada, são as idéias correlatas de ordem e obediência que emprestam conteúdo moral à agência. A obediência do agente à ordem de um superior é, assim, o ato moral por excelência, que aparece na forma de uma obrigação, livremente consentida. Nos autores que tenho discutido neste trabalho, porém, o ponto de partida da teoria são **traços de caráter** de pessoas (virtudes) e, em consequência, a obrigação aparece apenas como uma noção derivada.

Como mencionei na Introdução, a dificuldade que uma teoria moral baseada em virtudes nos coloca é que sua adequação à linguagem de direitos e deveres das teorias jurídicas não se faz automaticamente, mas exige que certas arestas sejam aparadas. Cabe então examinar, a partir daqui, que linha de raciocínio Hume adota para - dado o contexto da tradição jusnaturalista sobre o qual ele próprio labora - adaptar tanto quanto possível sua teoria das virtudes ao aparato conceitual desta tradição.

CAPÍTULO V

HUME (2): A TEORIA DA JUSTIÇA E DA PROPRIEDADE

1. Neste capítulo e no próximo vou propor uma interpretação da teoria da justiça de Hume a partir de conceitos e problemas trazidos pela tradição jusnaturalista. Hume, é verdade, introduz importantes inovações em sua teoria, a ponto de - se se levar em conta algumas de suas conclusões - deixar o leitor em dúvida se de fato trata-se de uma ruptura ou uma continuidade com aquela tradição. Mas é só a partir da pauta de problemas oferecida pelos autores da escola, e da apropriação de termos fundamentais por ela desenvolvidos, que o filósofo conseguirá oferecer seu próprio *insight*. A meu ver, é ocioso discutir se Hume é ou não um autor jusnaturalista. Mais importante do que isto, do ponto de vista historiográfico, é a tarefa de identificar o *background* sobre o qual Hume tece as linhas mestras de seu pensamento, mesmo que suas reflexões o conduzam a resultados inusitados. E o conjunto de temas e parâmetros oferecidos pelo jusnaturalismo, como tenho procurado mostrar, e como ficará ainda mais evidente abaixo, compõem uma parte substancial deste *background*.

Quando Hume se refere ao termo "justiça" em seus textos, ele lhe atribui dois sentidos básicos: (1) como um conjunto de regras de conduta para com bens materiais e contratos, cujos princípios mais gerais são denominados "leis naturais" ou "justiça natural"; e (2) como uma "virtude". Este duplo sentido corresponde, grosso modo, a dois problemas centrais da teoria grociana da lei natural: o problema da definição do *suum* (o que é propriamente de cada um), do qual a noção de direito é derivada, e o problema de fundamentar moralmente o comportamento de respeito ao *suum* - isto é, de explicar a fonte da obrigação moral ou dever de não violar o direito alheio. O primeiro problema nos remete, em

Hume, para uma discussão sobre sua teoria da origem da propriedade (que vai ocupar boa parte do presente capítulo). O segundo a uma análise do uso mais abstrato e geral que ele faz dos termos "direito" e "lei natural", e ao problema de como as idéias de virtude e vício se anexam às de justiça e injustiça, questões que deixaremos para o último capítulo.

2. Antes de tratar da definição da justiça e da propriedade e da emergência da noção de direito em Hume, gostaria de retomar brevemente a polêmica que a teoria grociana a respeito desencadeia no interior da escola jusnaturalista.

Já tive a oportunidade de mostrar no final do primeiro capítulo que a teoria de Grócio aparece como uma peculiar combinação de uma noção moderna de direito, fortemente subjetiva, com uma noção clássica de lei natural, ancorada na "socialidade" dos antigos estóicos. O subjetivismo revela-se no fato de o direito em sentido estrito (isto é, o direito "perfeito") ser definido como um "poder moral" que o indivíduo **tem** sobre seu corpo, suas ações e os bens materiais necessários para a preservação de sua vida. A lei natural é definida em seguida, mas apenas negativamente, como uma regra de não violação desse direito (a regra do *suum*). A noção clássica de socialidade aparece, pois, bastante esvaziada de seu conteúdo cooperativista ou comunitarista, mas não da crença de que os seres humanos foram criados por Deus com uma inclinação natural para viver socialmente em ordem e harmonia. Pois Grócio não só pensa que essa ordem e harmonia estariam fundamentalmente garantidas, se todos respeitassem o *suum* - o que é "propriamente de cada um" -, mas também que a moralidade de tal regra é auto-evidente. Não que ele visse o mundo dos negócios humanos livre de conflitos. Seu principal escrito, é bom não esquecer, trata exatamente do tema da guerra. (Recorde-se a lição bíblica pós-queda: o fato dos seres humanos serem capazes de perceber a moralidade de uma regra, não significa que na prática o mundo esteja

livre do pecado e da imoralidade.) Seu diagnóstico, porém, é que todas as causas de conflito podem ser reduzidas a uma forma ou outra de violação da regra que determina a abstenção do *suum*.

A teoria de Hobbes vai se apresentar como um desafio a esta crença. O desafio revela-se claramente em sua radicalização do subjetivismo do direito grociano, nos seguintes termos: Hobbes estabelece sem ambigüidades que o direito mais elementar do indivíduo é o direito de preservação da vida, do qual ninguém pode lhe exigir que abra mão, e pela garantia do qual qualquer ação é considerada permissível, isto é, ausente de injúria ("lawful"). A partir desta premissa, o filósofo inglês é levado a concluir que não se pode compatibilizar de antemão aquele direito fundamental e a regra de abstenção do *suum*. Pois o imperativo da sobrevivência torna sem significado moral a idéia de que cada um possui algo que é propriamente seu. Não só isso: a quebra da ordem e harmonia da vida social deixa de ser vista como resultado da violação de um direito fundamental, mas - muito pelo contrário - como um subproduto do esforço de garanti-lo.

Em suma, Hobbes põe em questão aquilo que Grócio considera auto-evidente. A geração seguinte de jusnaturalistas vai sentir o impacto deste desafio, tanto que, para evitar as conclusões radicais a que chega o autor do **Leviathan** (vistas como imorais, mau grado sua intenção), alguns deles esforçam-se por fazer uma revisão do traço altamente subjetivo do direito grociano. Como tentei mostrar em outro capítulo, o trabalho de Hutcheson no campo do jusnaturalismo pode ser considerado uma resposta a este desafio. Para tanto, e neste aspecto particular seguindo os passos de Pufendorf, Hutcheson opera uma reversão na ordem da relação entre direito e lei natural, definindo *ius* (o direito do indivíduo, subjetivamente considerado) a partir de *lex*, e não o contrário (como fazem Grócio e Hobbes). E para deduzir a última, o autor faz uso de sua teoria do *moral sense*, acrescentando a ela fortes tinturas teleológicas, graças a uma retomada em grande escala do

postulado da socialidade. Assim, antes de serem **possuidores** de direitos, os indivíduos aparecem já mergulhados num "sistema" universal de entes inteligentes e morais que carregam certos **deveres** básicos, o principal deles sendo o de promover o bem mais extenso desse sistema. O direito do indivíduo é redefinido então como um poder moral de demandar algo (um bem ou ação) para si, **compatível** com estes deveres fundamentais.

Retornando agora ao pensamento de Hume: em vista do pano de fundo que acabo de recapitular, o primeiro aspecto que se destaca em sua teoria da justiça, tal como é introduzida no **Treatise** e no segundo **Enquiry**, é a recusa de abrandar o subjetivismo da teoria grociana ao preço de aderir a uma concepção de lei natural como a de Hutcheson. Hume pensa que é impossível prescrever ao gênero humano como um todo deveres aos quais nosso aparato natural de avaliação moral é insensível. Mas é precisamente isto que o autor de **A System of Moral Philosophy** faz quando afirma que cada ser humano é "naturalmente" atado a uma estrutura hierárquica de entes morais e inteligentes, que o compromete não só com todos os indivíduos de seu gênero, mas especialmente com o criador e governador desta estrutura (Deus). Este último - Hutcheson supõe -, sendo infinitamente benevolente, deve ter emprestado um fim benevolente às várias partes de seu "sistema", o qual se expressa numa obrigação de mútua solidariedade entre seus membros inteligentes. A crítica humeana à idéia de "natural" elaborada por Hutcheson, que já se manifesta nas restrições à teoria do **moral sense**[1], ressurge aqui com ainda mais força, para questionar tanto a estrutura hierárquica quanto os atributos benevolentes de tal sistema e de seu criador.

O questionamento se dá em dois planos. Primeiro na crítica à idéia

---

1 Vale citar, mais extensamente, um trecho da correspondência com Hutcheson a que já me referi: "Não posso concordar com seu Sentido de **Natural**. Ele é fundado em Causas finais; o que é uma Consideração que me parece muito incerta e não filosófica. Pois rogo, qual é o Fim do Homem? É ele criado para a Felicidade ou para a Virtude? Para esta Vida ou para a próxima? Para si mesmo ou para seu Criador? Sua Definição de **Natural** depende da resolução destas Questões, que são infindáveis, e bem fora do meu Propósito." (HL I, 33; Ênfases de Hume)

de que os seres humanos se determinam naturalmente deveres para com qualquer outro ser humano, independentemente da relação de proximidade ou distância que mantêm entre si. Por um lado, "não há - diz Hume - tal paixão nas mentes humanas, como o amor da humanidade, meramente como tal, independente das qualidades pessoais, dos serviços, ou da relação [que os outros mantêm] conosco" (T 481). Por outro lado, nosso aparato de avaliação moral segue o curso regular das paixões, jamais avaliando a ação de outros a partir de impulsos raramente presentes no comportamento humano. Em consequência, nenhum agente humano é capaz de naturalmente se determinar um conjunto de deveres que extrapole em muito o âmbito de suas relações. Se estas são limitadas, também o serão, em princípio, seus deveres:

> nós sempre consideramos a força **natural** e **usual** das paixões, quando determinamos a respeito do vício e da virtude.... Um homem naturalmente ama suas crianças melhor que seus sobrinhos, seus sobrinhos melhor que seus primos, seus primos melhor que estranhos, onde tudo o mais é igual. Donde surgem nossas medidas comuns de dever, ao se preferir um ao outro. Nosso sentido do dever sempre segue o curso comum e natural de nossas paixões. (T 483-4)

Não se pode afirmar, assim, que o dever de promover, não digo o bem mais extenso do sistema universal concebido por Hutcheson, mas sequer o bem da humanidade, é o primeiro dever do ser humano - vale dizer, a primeira lei natural.

Repare o leitor que o ponto da crítica não é meramente que as motivações dos **agentes** sejam desiguais, as mais próximas sendo mais fortes que as mais distantes. Na prática, Hutcheson chega a admitir esta possibilidade, mas nem por isso deixa de apontar que as ações motivadas por uma benevelência mais extensa têm mais **momentum** moral que as menos extensas (ver cap.III, sç. 3 e 4). A crítica de Hume se volta especialmente contra essa hierarquização, ao apontar que o sentimento moral dos **observadores** não é capaz de avaliar como "superiores" qualidades mentais que não existem, ou desviam-se radicalmente do curso

"natural e comum" das paixões humanas. Se a qualidade não existe, o dever idem; e ainda que existisse, seu caráter excepcional jamais poderia gerar um dever hierarquicamente "superior".

Num segundo plano, este sim propriamente teológico, Hume questiona com veemência que seja possível definir um dever primordial do gênero humano para com seu suposto criador (Deus), com base na concepção de que ele nos dotou de todas as faculdades necessárias à nossa felicidade, e ordenou o mundo de forma a que cada parte da criação divina obtivesse a felicidade adequada às aptidões que lhe foram reservadas. Com base, portanto, na gratidão que devemos retornar a quem nos faz bem, e o faz segundo um plano universalmente benevolente[2]. O questionamento aqui se ancora na famosa crítica (metafísica tanto quanto moral) que o filósofo endereça ao argumento do desígnio, que vai incidir tanto no método de projetar qualidades humanas (em nosso caso, benevolência) a um ente não-humano, e "singular" em sua espécie, quanto no de projetá-lo num nível infinitamente desproporcial ao grau de perfeição que observamos este suposto ente manifestar nas obras da natureza e nos negócios humanos:

> Mas, além de que o curso ordinário da natureza pode nos convencer, que quase tudo é regulado por princípios e máximas muito diferentes das nossas; além disso, digo, deve aparecer evidentemente contrário a todas as regras de analogia inferir [to reason], a partir das intenções e projetos dos homens, aqueles de um Ser tão diferente, e tão superior.... O que imaginamos ser uma superior perfeição, bem pode ser um defeito. Ou ainda que fosse tal perfeição, atribuí-la a um Supremo Ser, onde não parece ter sido realmente exercida em plenitude em suas obras, tem mais sabor de adulação e panegírico, do que justo raciocínio e boa filosofia. (EHU 146)

O dever de gratidão, portanto - ou qualquer outro dever para com o "Supremo Ser", é no máximo matéria de fé e revelação supranatural, e não matéria da lei natural. Pois se é verdade que a lei natural - como a

---

2 Lembro o leitor que uma das críticas de Hutcheson a Pufendorf tem a ver com o fato do último não ter apontado com clareza o motivo **moral** que poderia justificar um dever de obediência ao comando divino, limitando-se a dizer que Deus pode reclamar tal obediência por ser um "superior". O motivo que Hutcheson aponta é a infinita benevolência de Deus (ver cap.III, sç.3).

própria tradição jusnaturalista moderna, e Hutcheson em particular, insistem - deve ser deduzida **apenas** a partir das determinações do "coração" e da "reta razão", então nem um, nem outro, considerados no espaço propriamente mundano a que o método experimental em "moral subjects" os restringem, tem nada a determinar a respeito.

É compreensível, neste contexto - isto é, se limitarmos nosso exame apenas a este segundo plano da crítica à teoria huchesoniana -, que Duncan Forbes insista em considerar a teoria da justiça de Hume como uma teoria da lei natural "secularizada"[3]. Ou seja, pode bem ser o caso de Hume ter levado a sério a hipótese, que surge quase que acidentalmente nos **Prolegomena** de Grócio, de que os preceitos da lei natural inferidos pela "reta razão" ainda seriam moralmente válidos "mesmo se concedêssemos que não há um Deus [o que, segundo os **Prolegomena**, "não poderia ser admitido sem a mais profunda vilania"]..., ou que os negócios humanos não lhe interessam" (cf. P 11; ver cap.I, sç.5).

Mas ainda é preciso examinar em que sentido Hume considera os princípios mais gerais da justiça "leis da natureza". Há, porém, um outro elemento nas especulações de Grócio que o filósofo leva a sério - afora a radical secularização a que Duncan Forbes se refere - que pode nos ajudar neste exame. Linhas acima sugeri que Hume não está disposto a abrandar o subjetivismo do *ius* grociano, a fim de garantir de antemão a ordem e harmonia da vida social. Por trás desta recusa subjaz uma divergência importante com o diagnóstico de Hobbes, a respeito da tensão que estes dois termos estariam fadados a manter um com o outro. Na verdade, trata-se de uma divergência com todo um grupo de teóricos da lei natural que havia se empenhado em modificar o sentido de *ius*, precisamente devido a uma concordância básica com o diagnóstico

---

3 "O que portanto Hume colocou diante de seus contemporâneos foi uma versão exclusivamente secular, porque exclusivamente empírica (ou vice-versa), dos princípios fundamentais da lei natural, uma tentativa de estabelecer os fundamentos de uma ciência da moralidade e da lei em uma ciência do homem que não tivesse qualquer necessidade da hipótese religiosa" (D. Forbes, 1975, p.68; v. também 1982, p.193).

hobbesiano. Ao mesmo tempo, porém, Hume não quer, e não pode (pois abertamente inconsistente com seus cânones metodológicos), recorrer à velha "socialidade" para explicar como a estabilidade social e o direito subjetivo poderiam coexistir. Seu pensamento, aliás, é mais do que a simples asserção de que ambos poderiam coexistir: haveria no fundo uma convergência entre um e outro. Mas como explicá-lo sem reintroduzir a teleologia que torna o argumento de Grócio tão vulnerável às objeções de Hobbes? O esclarecimento deste ponto nos obrigará a perseguir o autor por um caminho bastante sinuoso, e que não é livre de sinais ambíguos. E o primeiro passo dentro dele é a formulação, no maior grau de precisão que o assunto nos permite, de qual é o problema a que sua teoria da justiça pretende se dirigir, segundo os parâmetros da tradição de pensamento que tem nos servido de *background*.

Para colocá-la numa só sentença, minha leitura é a seguinte: Hume aceita a premissa grociana de que o problema central da justiça é a definição do *suum*, e que as noções de direito e da correspondente obrigação[4] de respeitá-lo são estritamente aplicadas a essa definição. Ao mesmo tempo, porém, ele diverge de Grócio no que diz respeito à explicação de como - para usar uma terminologia jurídica tradicional - direito (o *ius* subjetivamente considerado) e *rectum* (a lei natural, ou o *ius* objetivamente considerado) se conectam[5]. Tal divergência - que vai nos remeter à teoria das virtudes e ao problema do fundamento da moral -

---

4 Como esclarecerei no momento adequado, a obrigação aqui não se remete sem mediações ao conceito geral de "obrigação moral" ou "dever" que expliquei no capítulo anterior (última seção), mas à sua aplicação particular àquela obrigação que, segundo a linguagem jurídica, acompanha a noção de direito.

5 "Juristas continentais distinguem 'subjektives' e 'objektives Recht', que corresponde muito bem à distinção entre um direito [right], aquilo que um indivíduo tem, e o que é correto [right] fazer." (L. A. Hart, 1955, p.182n.10). Ver também Tully, 1981: "A palavra 'direito' tem dois sentidos. Ela é usada objetivamente em frases que asseveram que tal e tal é direito, e subjetivamente quando uma pessoa é dita ter ou possuir um direito ou poder moral a alguma coisa." (p.60) M. Villey e M. Thomann mostram que as teorias antiga e medieval (pelo menos até Tomás de Aquino) da lei natural desconhecem o sentido subjetivo de *ius* (cf. M. Villey, 1962, pp.109-66 e 221-50, e 1964, pp.99-110; M. Thomann, 1964, p.154).

leva Hume a ser mais cuidadoso quanto ao âmbito em que o *suum* pode ser definido, e a uma diferente explicação (a ser perseguida no último capítulo deste trabalho) sobre por que a determinação dos indivíduos de não violá-lo pode ser considerada uma "virtude".

Como é comum nos textos de língua inglesa desde o século XVII, Hume traduz *suum* pela palavra "propriedade"[6], e vai então tratar a noção de direito em umbilical relação com ela. A quê tal noção é aplicada fica visível já nos exemplos que o autor apresenta para examinar o fundamento moral da justiça: basicamente, direitos de propriedade sobre bens materiais e direitos obtidos por promessas ou contratos. Isto é, os chamados direitos "reais" e "pessoais", que na terminologia de Pufendorf e Hutcheson são classificados como **adventícios** - originados por ato ou artifício humano -, e portanto opostos aos direitos ditos **naturais**[7].

Nas seções que se seguem quero me concentrar na discussão que o filósofo evoca quanto à "artificialidade" das noções de direito real e direito pessoal. No **Treatise**, a contraposição entre "natural" e "artificial" é a forma que o autor encontra para reintroduzir sua teoria das virtudes e trazer à superfície certos pressupostos que outras teorias (a de Grócio inclusive), então em voga, mobilizam para justificar moralmente o exercício de tais direitos. A crítica que daí emerge vai incidir sobre o fundamento da regra do *suum*, que não deixa de assemelhar-se à crítica que Hobbes já havia formulado. Mas a semelhança não pode nos distrair quanto a seus diferentes objetivos. Hume não quer

---

6 "O uso da palavra 'propriedade' ['propriety'] no inglês do século XVII correspondia ao latim *suum*" (K. Olivecrona, 1975, p.113). Olivecrona também assinala que "propriety" e "property" eram, neste contexto, empregados com um mesmo sentido.

7 Embora não use tais termos, esta distinção está implícita em Grócio, quando separa a "propriedade sobre bens", que é obtida por contrato, da "propriedade" que naturalmente cada indivíduo possui sobre sua "Vida, Membros, [e] Liberdade" (DIBP I.2.i.6). Ver Olivecrona, 1975, p.112. É importante observar, porém, que se é verdade que Grócio (e Pufendorf e Hutcheson) pensam que os direitos "pessoais" são obtidos por artifício, o dever de cumprir as promessas (através das quais tais direitos são obtidos) não é artificial, mas natural - ponto de vista que, como oportunamente será visto, representa uma maior divergência com Hume.

desqualificar a noção de *suum* da mesma forma que o autor do **Leviathan** o faz, mas redefini-la em bases (a seu ver) filosoficamente mais sólidas.

3. Há pelo menos dois traços relevantes na definição humeana de propriedade sobre bens que vão marcar decisivamente sua análise da justiça. Em primeiro lugar, a propriedade é "uma relação entre uma pessoa e um objeto tal que lhe permite, mas proíbe qualquer outro, o livre uso e posse dele, sem violar as leis da justiça e equidade moral" (T 310). Em segundo lugar, propriedade é uma "espécie de causa".

Deixemos de lado por um momento o segundo traço. O primeiro é importante porque reitera a dupla concepção, bastante influente pelo menos desde Grócio (embora não a única), de que exercer um **direito** é exercê-lo sem violar a lei; e é, na maioria dos casos, exercê-lo **exclusiva** ou **privadamente** - pois, a não ser por consentimento do proprietário, é ele, e só ele, quem tem direito de usar como quiser sua propriedade[8]. Na definição acima, proveniente do livro II do **Treatise**, ainda não está em causa em que consistem e como se originam as "leis da justiça e da equidade moral". Mas ela já indica que o direito de propriedade sobre bens é uma **permissão**, cujo exercício é livre de impedimento legal e reprovação moral. Assim, ao se considerar o que está implícito na idéia de propriedade, diz Hume, há que se levar em conta "a liberdade que ela dá ao proprietário de operar como bem entende sobre o objeto". Sendo uma "liberdade", ao direito, considerado isoladamente, não cabe emprestar qualificativos morais: seu exercício é inocente.

O filósofo, contudo, quer investigar o fundamento moral da idéia de justiça, e a noção de que alguém tem um direito de propriedade sobre bens é a seu ver a porta de entrada desta investigação. Mas se o

---

8 "O que é a propriedade de um homem? Qualquer coisa que é legal [lawful] para ele, e para ele apenas, usar." (EPM 197) Cf. também a **Dissertation of Passions:** "ser proprietário de qualquer coisa é ser a única pessoa que, pelas leis da sociedade, tem o direito de dispor dela, e desfrutar do seu benefício." (Works IV, 151n.3)

exercício do direito é inocente, em que sentido a idéia de justiça pode ser moralmente avaliada? Como é usual entre os que abordam a noção de direito da maneira como Hume o faz, sua moralidade não aparece no lado de quem possui o direito, mas apenas na sua contraparte - no lado daqueles em que não impedir que o direito alheio seja exercido é dito ser um "dever". Quando, portanto, dizemos que um indivíduo agiu "honestamente" ou "com justiça" em relação à propriedade alheia, é comum estarmos nos referindo apenas a esta atitude de abstenção ou não violação do direito. O dever aparece como que formulado negativamente: é um não fazer, mais que um fazer. Daí que Grócio - como vimos, um dos inspiradores desta formulação - procure definir sua regra do *suum* como um abster-se de. É nesta atitude dos outros que o *ius* subjetivamente considerado (o direito que eu **tenho**) vai se conectar com "o que é correto" ou "justo" ser feito (o *rectum*). A "virtude" da justiça é definida apenas em consequência disto - como uma constante e perpétua **vontade** da pessoa de fazer o que é correto, ou seja, de abster-se do que é do outro.

Hume aceita este modo de formular o dever que acompanha a idéia de justiça, mas isto não implica a aceitação da tese de que a "vontade", como uma faculdade independente, está no centro da sua definição moral. Pelo contrário, a tarefa que se propõe é cruzar este sentido peculiar do dever com aquele que desenvolve em sua teoria das virtudes, que é onde primariamente o fundamento moral de qualquer comportamento, inclusive o de abstenção, pode ser encontrado. Esta intenção é parcialmente obscurecida no **Treatise**, pelo fato de sua teoria do dever **em geral** aparecer em meio à seção que discute o dever vinculado ao respeito à propriedade, e pelo fato de a teoria das virtudes ser só parcialmente introduzida - com uma finalidade crítica - naquela parte do livro. Neste trabalho, contudo, procurei mostrar que em Hume **todas** as virtudes se relacionam com alguma forma de dever (cf. cap.4, sç.7). O dever de não violar o direito alheio é visto como um caso especial deste esquema, e

é para indicar sua especificidade que Hume o trata à parte.

Se esta leitura é correta, fica claro por que Hume necessita retomar a teoria das virtudes aqui: segundo esta teoria, não há como considerar a moralidade de uma ação ou evento qualquer sem considerar o motivo do agente, isto é, suas qualidades mentais. Este ponto torna-se crucial na análise, pois "o que é correto" ou "justo" vai depender necessariamente do que é "virtuoso", e não o contrário. O fato moral de primeira ordem é a própria existência da virtude, que vai definir tanto aquilo que é moralmente certo ou errado se fazer, quanto o próprio sentido do dever. Assim sendo, se há de fato um sentido do dever no agente, relacionado com a não violação da propriedade de outros – e Hume tem como assente que ele existe –, então é preciso examinar qual o motivo, distinto do próprio senso de dever, que está por trás desta atitude:

> Em suma, pode-se estabelecer como uma máxima indubitável, que nenhuma ação pode ser virtuosa, ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo para produzi-la, distinto do sentido de sua moralidade. (T 479)

Este trecho pode provocar um mal-entendido, se se confundir o "senso de sua moralidade" com o sentimento moral dos observadores. Logo em seguida, porém, Hume acrescenta "sentido de moralidade ou dever", indicando se tratar de um atributo do **agente**, pois é a ele que o dever se impõe, não aos observadores. Isto não impede que na análise subsequente os dois pontos de vista apareçam misturados – isto é, Hume perscruta tanto os motivos que levam o agente a cumprir o dever, quanto a reação dos observadores em relação a tais motivos. O fato de a análise considerar **ambos** vai gerar uma importante ambigüidade na conclusão, e quero me deter nela mais abaixo. Contudo, a fim desta conclusão aparecer com algum sentido ao leitor, é necessário insistir que o objetivo de Hume nos textos sobre a justiça não é analisar qualquer dever, mas **especificamente** os deveres correspondentes ao direito de propriedade sobre bens e ao direito obtido por promessa ou contrato. Isto é, para

empregar seus próprios termos, para o filósofo explicar o dever de agir com justiça é explicar "Em que consiste esta honestidade e justiça, que encontras em restituir um empréstimo, e abster-se da propriedade dos outros" (T 480; grifos meus).

Hume quer provar que este último é "artificial", ao contrário dos deveres ditos "naturais". Aparentemente, esta questão é trazida à baila com propósitos polêmicos, embora o autor acabe admitindo no segundo **Enquiry** que a oposição entre "natural" e "artificial" suscitada na análise da justiça é uma "mera disputa verbal" (EPM 307 n.2). Contudo, antes mesmo de ser pensado como um instrumento de crítica, Hume adota o termo "artificial" por uma necessidade interna de sua teoria. De fato, apesar de Hume insistir muito menos sobre o termo no segundo **Enquiry**, em certos momentos do argumento ali exposto sua necessidade ainda se faz presente. Vale, portanto, resgatar a discussão feita no **Treatise**, e ver se identificamos, se não a intenção polêmica, pelo menos a lógica do raciocínio que a provoca.

O problema, outra vez, pode ser encarado sob dois pontos de vista. Sob a ótica do agente - a parte em que se supõe repousar o dever de abstenção da propriedade -, o termo "artificial" é empregado para mostrar a ausência de um motivo **imediato** ou **instintivo** que sustente este dever. Por exemplo, o cuidado de um pai para com seu filho é considerado um dever "natural", pois o motivo deste tipo de ação - a benevolência paterna - é instintivo. A falta de tal motivo apareceria como um defeito de caráter do pai, defeito que o próprio pai imagina com desprazer e que, por um processo mental espontâneo, acaba por transformar num motivo adicional (além da própria benevolência) para agir - em outras palavras, num "dever" (T 478). Em contraste, no caso da obrigação relacionada com a abstenção da propriedade, Hume pensa estar trazendo ao seu leitor uma "grande dificuldade", pois nenhum motivo imediato ou instintivo é visível.

Sigamos mais de perto este raciocínio. Três paixões são

consideradas: o amor-próprio ("self-love"), a benevolência privada ("private benevolence") para com o possuidor do direito e o interesse público ("public interest"). Quanto à primeira: o respeito à propriedade evidentemente está em perfeito acordo com os impulsos egoístas do proprietário. Mas o que dizer do indivíduo de quem se espera uma atitude de abstenção? Se se considerar o seu interesse imediato, não há dúvida que a devolução do empréstimo - que não passa de uma forma de respeito à propriedade alheia - lhe é prejudicial; e é também claro que, mesmo não se tendo em vista a devolução de um empréstimo, mas a simples abstenção de violar o direito dos outros, tal postura no mínimo não acrescenta qualquer vantagem pessoal imediata a quem se abstém. Em ambos os casos, parece haver fortes motivos para invadir a propriedade, não para respeitá-la (T 480).

Quanto à benevolência privada: é verdade que em muitos casos posso ser levado a respeitar a propriedade graças a uma particular afeição para com o proprietário. "Mas qual, se ele for meu inimigo....? Qual, se ele for um depravado, e merecer o ódio de toda a humanidade? Qual, se ele for um sovina, e não tiver nenhum uso para aquilo do que eu iria privá-lo?.... Qual, se eu estiver passando necessidades, e tiver urgentes motivos para adquirir algo para minha família?" (T 482) Em todos estes casos haveria motivos para desrespeitar o direito do proprietário, embora Hume não negue que em outros casos o respeito à propriedade coincida com um sincero desejo de beneficiar o proprietário. Contudo, o dever de abstenção não está condicionado a este sentimento, e é suposto vigir em qualquer caso, seja o proprietário meu amigo ou não. Finalmente, quanto ao interesse público, Hume toma três situações que o levam a não considerá-lo como um motivador: o dever é considerado válido mesmo em transações nas quais o interesse público não está nem de longe em questão (por exemplo, em um empréstimo feito em segredo); a preocupação com o interesse público, visto como expressão de um suposto "amor à humanidade", simplesmente não existe, ou se existe é

extremamente raro; por último, há muitas instâncias de respeito à propriedade que podem ser imediatamente prejudiciais à sociedade (T 480-1 e 497).

Hume pensa estar dando aqui uma lista exaustiva dos tipos de motivos **imediatos** que poderiam nos levar a considerar o respeito à propriedade como um dever. E em não havendo um candidato plausível, o filósofo nos deixa diante das seguintes opções: ou o dever de justiça é totalmente inexplicável, ou ele não deriva de um instinto, mas é resultado de "artifício" ou "invenção" humana (T 483). Neste contexto, o termo "natural" é identificado com "instintivo", e é apenas por conta desta identificação que Hume diz que "nós não temos nenhum motivo real ou universal para observar as leis de equidade". A frase, porém, é bastante enganosa, pois facilmente sugere a idéia de que não há um motivo natural - vale dizer, qualquer paixão humana - para agir de acordo com a justiça. Ora, Hume estaria contradizendo sua própria teoria da agência se ele estivesse afirmando que não há nenhuma paixão humana capaz de nos impelir ao tipo de dever exigido pela justiça. Talvez até para evitar este equívoco, Hume vai distinguir logo na página seguinte motivos imediatos de motivos orientados por "pensamento e reflexão", e dizer que é "natural" na espécie humana que nossas ações sejam causadas pelos últimos. Na teoria das paixões, desenvolvida no livro II do **Treatise**, Hume inclui esse tipo de motivo na classe das "paixões calmas"[9], e o recurso a esta classificação na presente análise é por demais necessário, exatamente para evitar o que chama de "um evidente sofisma e raciocínio circular" em sua digressão sobre os deveres. Dois dos motivos listados acima, aliás, serão reconsiderados (desta vez, não

---

9 A distinção humeana entre paixões "calmas" e "violentas" vai merecer uma crítica de Thomas Reid, que prefere continuar se referindo ao termo "paixão" pelo seu modo mais usual - como um tipo de emoção "violenta", que momentaneamente foge ao controle da razão, mas que de maneira alguma a "escraviza": "Mr. Hume dá o nome de **paixão** a todo princípio de ação na mente humana; e, em consequência disto, mantém, que todo homem é, e deve ser levado por suas paixões" (1969, III.2.vi, p.177).

como motivos imediatos) na seção que trata da "origem" da justiça. É um equívoco, portanto, interpretar que Hume foi levado a concluir que a justiça é uma virtude "artificial", por não ter encontrado na natureza humana motivos ou inclinações (paixões) para se agir de acordo com ela[10]. Considerando-se apenas o problema da motivação do agente, se há uma necessidade para o termo na cadeia de raciocínio desenvolvida pelo autor, esta é menos para dar uma resposta ao problema do que para erguer uma nova questão: sob a influência de que tipo de "pensamento e reflexão" teriam os seres humanos se motivado a inventar a justiça? E o que significa **inventar** a justiça, neste caso?

Por outro lado, ao erguer o problema da motivação do agente, o termo "artificial" não deixa efetivamente de trazer consigo uma intenção crítica. Pois ao dizer que a justiça não é baseada num instinto, Hume está sinalizando para a idéia (como vimos, já presente em Hobbes) de que o tipo de sociedade necessária para a sobrevivência da espécie não é e nem pode ser baseada num instinto. Sutilmente, tal crítica aparece no segundo **Enquiry**, e vem complementar aquilo que havia sido dito no **Treatise**:

> Tivessem os homens vivido sem sociedade, a propriedade nunca teria sido conhecida, nem a justiça ou injustiça teriam existido. Mas a sociedade entre criaturas humanas teria sido impossível sem razão e antecipação [forethought]. Animais inferiores, que vivem unidos, são guiados por instinto, que preenche o lugar da razão. (EPM 307 n.2)

Poder-se-ia objetar a Hume que, apesar de não se encontrar um motivo instintivo para abster-se da propriedade alheia, isto não implica automaticamente que a violação da propriedade não seja moralmente reprovável. E isto de forma imediata, sem que precisemos fazer qualquer reflexão. Afinal, é certo que tal comportamento seria sempre prejudicial

---

10 Esta é a posição defendida por F. Whelan, 1985, cap.IV, seção 4, e é ambiguamente assumida por D. Forbes (1975) na seguinte passagem: "Hume argumenta que para uma ação ser moral, deve haver um motivo considerado justo independentemente do senso da virtude da ação, e sua dificuldade era achar um no caso da justiça, porque não há uma inclinação natural para ser justo." (p.69)

ao proprietário, fato que poderia dar origem, usando-se a própria teoria humeana da simpatia, a um sentimento geral de reprovação por parte dos observadores[11]. Teria Hume desprezado esta possibilidade? Penso que o filósofo, ao contrário, tem plena consciência dela, e mais uma vez o uso do termo "artificial" indica isto. Pois, a seu ver, se se considerar apenas o aparato moral "natural" de que dispomos, os observadores seriam incapazes de reagir com a constância necessária a todos os atos de violação da propriedade. Não é que jamais pudesse haver uma simpatia com o proprietário. É crucial lembrar, contudo, que para Hume simpatia e sentimento moral são dois termos distintos. Para que a primeira pudesse provocar o sentimento moral dos observadores, da maneira como usualmente o faz, os motivos da pessoa que eventualmente tivesse violado a propriedade teriam de ser considerados **em primeiro lugar**, e só então, a partir de uma avaliação de seus méritos, a ação seria reprovada ou não. No entanto, o dever de abstenção supõe que a violação da propriedade seja sempre reprovada, independentemente da avaliação dos motivos. Para usar um exemplo clássico - sugerido linhas acima, e que já havia causado um certo desconforto a Hutcheson[12]: suponhamos que eu tenha que pagar um empréstimo a um credor que é bem abastado, e não necessita de meu dinheiro, mas que eu e minha família necessitemos urgentemente desse dinheiro. Considerando-se nosso modo "natural" de reagir moralmente, seria minha atitude de não pagamento do empréstimo - de violação da propriedade, portanto - moralmente reprovável? Trata-se, certamente, de

---

11 Uma linha de raciocínio similar a esta é adotada por Adam Smith, que critica Hume por não ter percebido que há uma imoralidade intrínseca à violação da propriedade, independente dos motivos de quem age contra o proprietário ou dos prejuízos que a violação traz à sociedade. De acordo com Smith, um "espectador imparcial" espontaneamente se identificaria com a pessoa do proprietário (cf. TMS II.2.iii). Divergências importantes em relação à teoria moral humeana como um todo estão por trás desta crítica. Ver, a propósito, K. Haakonssen, 1981, caps.3-4.

12 Trata-se do caso que exemplifica o que Hutcheson denomina "direito externo" (ver cap.III, sç.3B): um direito cujo possuidor não deveria, em sã consciência, exercer, mas que a sociedade não pode impedir que seja exercido.

uma atitude parcial, pois o não pagamento do empréstimo indica que estou me importando mais comigo e com minha família do que com meu credor. Acontece que os observadores não reprovam em princípio - dependendo do caso, muito pelo contrário - ações impelidas por motivos tendenciosos ("biased") ou parciais. A imparcialidade dos observadores não supõe o mesmo da parte dos agentes. Assim,

> como toda moralidade depende do curso ordinário de nossas paixões e ações; e como, por outro lado, estes são apenas orientados por motivos particulares; é evidente, que uma conduta parcial deve ser adequada à mais estrita moralidade, e jamais poderia ser uma violação da propriedade. Fossem os homens, portanto, tomar a liberdade de agir com relação às leis da sociedade, como eles o fazem em qualquer outro caso, eles se comportariam, na maioria das ocasiões, por julgamentos particulares, e tomariam em consideração o caráter e circunstâncias das pessoas, assim como a natureza geral da questão. (T 532)[13]

Como o texto acima indica, se justiça e propriedade dependessem de nossa moralidade "natural", o próprio termo **violação da propriedade** seria ininteligível. E, por consequência - em função da maneira como Hume os define -, também o seriam os termos "justiça" e "injustiça".

Duas razões adicionais são oferecidas para reforçar este argumento. Em primeiro lugar, Hume observa que o dever de abstenção não admite aquela "insensível gradação" que os chamados deveres naturais admitem. Esta gradação é baseada na maneira como usualmente observadores contemplam as virtudes: primeiro, a qualidade mental tida por virtuosa não é vista com limites exatamente definidos - fala-se, por exemplo, do caráter mais ou menos generoso de um indivíduo, de manifestações mais ou menos "excelentes" de generosidade -, comportando assim um conjunto de variantes que recebem um nome comum; em segundo lugar, a noção de dever associada a elas admite uma variação que depende da relação entre o

---

13 "Todas as leis da natureza, que regulam a propriedade, assim como as leis civis, são gerais, e observam apenas alguns circunstâncias essenciais do caso, sem tomar em consideração o caráter, situações e conexões da pessoa em questão, ou qualquer consequência particular que possa resultar da determinação destas leis em qualquer caso particular que se ofereça." (EPM 305)

agente e o paciente da ação - o dever é maior em relações mais próximas, e menor em relações mais distantes. A justiça, em contraste, Hume nunca se refere explicitamente como uma qualidade mental do agente (fato que traz à tona uma dificuldade em seu argumento, a ser explorada no capítulo final); apenas diz que, como não há uma gradação no direito do proprietário sobre seus bens - ou o direito sobre os bens é "inteiro", ou não é direito propriamente -, também não pode haver gradação no dever ou obrigação dos outros em respeitar este direito. O dever de abstenção é sempre o mesmo, independentemente da proximidade ou distância da relação entre a pessoa a quem se impõe o dever e o beneficiário deste último:

> Pois qualquer que possa ser o caso, quanto a todos os tipos de vício e virtude, é certo que direitos, e obrigações, e propriedade, não admitem essa insensível gradação, mas que um homem ou tem uma completa e perfeita propriedade, ou absolutamente nenhuma; e é ou inteiramente obrigado a realizar uma ação qualquer, ou não está obrigado a nada. (T 529)

Para exemplificar seu ponto de vista, Hume nos chama a atenção para situações típicas de disputas judiciais. Estas, evidentemente, supõem a existência de alguma forma de governo, a teoria do qual não me interessa no momento. De qualquer modo, os exemplos que Hume oferece apenas querem pôr em relevo que, muitas vezes, quando nos colocamos na posição de juízes (ou nos imaginamos no lugar de juízes), somos espontaneamente levados a procurar um "justo meio" quanto a quem cabe determinado direito, e portanto "secretamente abraçar o princípio contrário" ao da impermeabilidade a gradações no seu exercício. Contudo, "meios direitos e meias obrigações, que parecem tão naturais na vida comum, são perfeitos absurdos" nos tribunais (T 531; cf. EPM 308-9). Assim, em função de certas circunstâncias da vida social, as pessoas são como que forçadas a deixar um determinado campo de suas atividades alheio às variações comuns de suas *reações morais*, *emprestando-lhes* um caráter "inflexível". Ora, admitir esta inflexibilidade implica admitir que o

dever de abstenção é um dever "artificial"[14].

Uma segunda razão adicional a apontar para a necessidade do termo artificial é que, embora o **dever** de abstenção da propriedade seja sempre o mesmo, as regras que constituem o **direito** de propriedade são "por demais numerosas para ter procedido da natureza" e "são modificáveis pelas leis humanas". No entender de Hume, todas elas, porém, produzem um efeito que é útil à sociedade em que são adotadas (T 528). Tal utilidade vai permitir a Hume classificar a justiça num dos quatro grandes grupos em que divide as virtudes, e consequentemente tentar encaixá-la em sua teoria das virtudes. Contudo, se tais regras tivessem sido produzidas por um instinto (a "natureza" em sua manifestação mais simples), elas não seriam tão variadas, nem modificáveis por vontade humana. O trabalho da natureza é sempre o mesmo em todos os tempos e lugares. É só pelo trabalho humano, orientado por "pensamento e reflexão", que a variação das regras é explicável (cf. EPM 201-2).

O parágrafo acima nos chama a atenção mais uma vez para o duplo sentido que a palavra "justiça" apresenta nos textos de Hume: ela não só se refere ao dever de se abster da propriedade mas à regra mesma de propriedade, tanto em sua forma mais geral e abstrata - a que define a propriedade como o direito de um indivíduo à posse **exclusiva** e **indefinida** sobre seus bens -, quanto a todas as suas formas particulares, que definem como e em que circunstâncias um indivíduo pode adquirir tal direito. Rigorosamente falando, o termo "invenção" é melhor aplicável à regra da propriedade do que ao dever. Hume, sem dúvida, distingue os deveres naturais do dever artificial exigido pela justiça. Mas ele jamais diz que este dever é "inventado", pois o dever

---

14 É necessário fazer uma ressalva aqui, quanto a exemplos de decisões judiciais: se é verdade que a noção de direito, por estar (em Hume) estreitamente ligada à de propriedade, se conforma à idéia de inflexibilidade que o autor quer atribuir à justiça, não é menos verdade que no terreno da chamada justiça penal - para ficar num exemplo - as decisões estão sujeitas a variações típicas da moralidade "natural". Não por acaso admite-se em tribunais a apresentação de circunstâncias "atenuantes", nas quais tomam-se em consideração precisamente os desígnios do infrator da lei.

é determinado pelo sentimento moral dos observadores, e é impossível que um sentimento possa ser criado a nosso bel-prazer, ou deva sua origem a "pensamento e reflexão": se isto fosse possível, Hume não poderia afirmar que a moralidade "é mais sentida do que julgada". Contudo, à regra da propriedade em si mesma, da qual é derivada a noção de direito, não se atribui qualidades morais, já que meu direito de desfrutar meus bens como bem entender não é "bom" ou "mau", mas inocente. É apenas o fato de a regra produzir utilidade - utilidade que se manifesta não em cada instância isolada de seu exercício, mas em seu exercício inflexível por todos - que é capaz de provocar a reação moral dos observadores e fazer que o respeito à regra apareça como um dever. Em última instância, o que determina a artificialidade do dever é simplesmente o fato de o direito ser produto de uma invenção. O dever só existe porque o direito existe: como diz Hume, não poderia haver **violação** de propriedade onde não houvesse propriedade (cf. T 501). Uma vez, porém, que a propriedade foi inventada e produziu efeitos úteis para a sociedade em que se originou, o sentido do dever vai surgir ali independentemente da vontade humana, isto é, "naturalmente", embora condicionado por certas características - inflexibilidade, não consideração dos motivos particulares dos indivíduos etc. Características que, se fossem desprezadas, levariam à própria destruição do efeito útil que a noção de direito produz.

Como disse algumas páginas atrás, o termo artificial fornece menos uma resposta ao fundamento da justiça, do que abre um campo de questões que permite levar esta investigação à frente. Assim, o termo coloca o problema de identificar que motivo **mediato** poderia ter levado seres humanos, originalmente ignorantes de qualquer noção de propriedade exclusiva sobre bens, a inventá-la. Ele também coloca o problema de como essa regra, e não outra qualquer (por exemplo, uma regra que definisse a comunidade de bens, e não a propriedade exclusiva ou privada), poderia ter se coadunado com aquele motivo. Pois embora seja verdade que a

determinação da regra é um trabalho da razão, não haveria como determinar *a priori* que esta regra seria melhor que outras possíveis. Só a experiência histórica poderia fazê-lo. Neste sentido, a especulação sobre a **origem** da justiça e da propriedade não é apenas um ornamento da teoria humeana, mas um elemento central dela, pois seu objetivo é apontar como a experiência poderia ter ensinado a indivíduos a conveniência de inventá-los. Seu objetivo, enfim, é mostrar que não há uma adequação (teleologicamente determinada) entre razão e regra de propriedade.

Do ponto de vista da interpretação de suas idéias, o termo "artificial" atribuído à justiça traz à cena outra vez a complexa relação de Hume com a tradição jusnaturalista moderna, especialmente a vertente inspirada por Grócio. A complexidade do problema se revela no fato de que, por um lado, Grócio e seus seguidores endossariam sem qualquer dificuldade o pensamento de que a propriedade sobre bens materiais não existiu desde sempre, mas surgiu historicamente a partir de certas circunstâncias específicas que obrigaram os seres humanos a inventá-la. O problema da definição da propriedade em Hume é, pois, o problema da definição de uma parte importante do *suum* no interior daquela escola. Por outro lado, porém, Grócio jamais derivaria deste raciocínio a idéia de que a justiça - o respeito ao *suum* de cada um - em si mesma é "artificial". Pois, é bom lembrar, o *suum* não se remete apenas aos bens materiais, mas também, e mais fundamentalmente, à "vida, membros e liberdade" de cada indivíduo (cf. DIBP I.2.i.6; e Olivecrona, 1975, p.112), o que permite ao jurista falar em direito **natural**.

É mais do que curioso que, em suas reflexões sobre a justiça, Hume não se dirija diretamente ao último. Mas este ponto será tratado mais à frente (v. cap.VI). Voltemo-nos agora para a especulação sobre a origem da propriedade e da justiça.

4. Embora, sob a ótica humeana, falar da origem da propriedade seja falar da origem da justiça, é preciso ser cuidadoso com os dois sentidos de propriedade que o filósofo utiliza em seus textos. Eles são complementares, mas sua identificação pura e simples pode causar mal-entendidos. O termo propriedade tem uma conotação moral quando seu uso implica a noção de que um indivíduo tem o **direito** exclusivo de desfrutar um bem qualquer da maneira que achar conveniente. Como descrevi na seção anterior, tendo uma propriedade nesta acepção, o proprietário não só tem a posse de um bem, mas o poder moral de exigir de outros o não impedimento de seu desfrute. Hume pensa que este sentido de propriedade está intimamente ligado à idéia de justiça, e é por isso que se propõe desvendar sua origem.

Contudo, já mencionei que o filósofo também se refere à propriedade como uma "espécie de causa". Como tal, a propriedade é uma associação de idéias resultante da frequente conjunção do possuidor de um objeto e o próprio objeto. Esta frequente conjunção faz a imaginação transitar facilmente da idéia da pessoa (o possuidor do objeto) à idéia do objeto. Como a propriedade sobre um bem implica uma relação entre a pessoa e seu objeto, em que a primeira tem o poder de usar e modificar o segundo como bem entender, Hume classifica-a no grupo da associação de idéias de tipo causal:

> Que a propriedade é uma espécie de relação, que produz uma conexão entre a pessoa e o objeto é evidente: A imaginação passa natural e facilmente da consideração de um terreno para a da pessoa a quem ele pertence. Pode-se apenas perguntar, como esta relação se reduz a uma daquelas três, qual seja, causa, contiguidade e semelhança, as quais temos afirmado serem os únicos princípios de conexão de idéias.... Ora, uma pessoa que dispõe de um objeto, e extrai benefícios dele, produz, ou pode produzir, efeitos nele, e é afetada por ele. A propriedade portanto é uma espécie de causa. Ela possibilita que a pessoa produza alterações no objeto, e supõe-se que por meio deste a condição dela seja melhorada e alterada. (**Dissert. of Passions**, in **Works** IV, 151n.3; cf. T 310)

Cabe observar entretanto que, enquanto fonte de uma associação de idéias de tipo causal, a posse de um objeto envolve uma gama de relações que

não necessariamente implica a de propriedade. Uma pessoa pode ter usado e alterado um objeto durante muito tempo, induzindo a imaginação a unir um e outro, mas este fato por si mesmo não dá lugar a um direito exclusivo da primeira sobre o segundo. Ademais, uma pessoa pode fabricar um objeto - e portanto dar origem a uma associação causal de idéias - e nem por isso se diz que ela é proprietária daquilo que fabricou. Segundo Hume, o termo propriedade - e a noção de direito que o acompanha - é capaz de produzir, de modo espontâneo, uma associação causal de idéias. A recíproca, porém, nem sempre é verdadeira.

Não é enquanto uma pura e simples associação de idéias entre o possuidor do objeto e o objeto que, como veremos, Hume coloca o problema central da origem da justiça (isto é, o problema da estabilidade da posse). A associação não é fruto de "artifício e invenção": trata-se de um mecanismo espontâneo, e irredutível, da natureza humana. De qualquer modo, a menção da associação causal traz à baila uma distinção entre a propriedade e a mera **posse** de um objeto, que será utilizada no transcorrer desta seção e da seguinte.

O tipo de especulação sobre a origem da propriedade apresentado por Hume guarda certa similaridade com o que o autor chamará mais tarde de "natural history"[15]. Ao contrário do que a segunda palavra da expressão pode sugerir, não se trata de uma recuperação e uma análise de fatos realmente ocorridos, comprovados por documentos e testemunhas. O que Hume faz é simplesmente tomar algumas premissas como bastante prováveis, a partir das quais uma sucessão de eventos imaginados é proposta com o objetivo (heurístico) de mostrar mais claramente a natureza do objeto investigado. As premissas são geralmente traços da natureza humana, supostos permanentes no espaço e no tempo, que são

---

15 Sobre o uso do termo "natural history" no século XVIII, especialmente em investigações nos campos da biologia, geologia e afins, ver M. Malherbe, 1993.

projetados para um hipotético passado onde sua "origem" é colocada. Sua **Natural History of Religion** e a teoria da origem da propriedade estão, neste sentido, em agudo contraste com sua **History of England.**

Em seu **Account of the Life and Writings of Adam Smith,** o professor da Universidade de Edinburgh Dugald Stewart (1753-1828) percebeu a peculiaridade deste modo de exposição teórica, o qual batizou de "conjectural history". Eis como o descreve:

> Diante desta falta de evidência direta, estamos sob uma necessidade de suprir o lugar do fato com a conjectura; e quando somos incapazes de determinar como os homens realmente se conduziram em ocasiões particulares, somos levados a considerar de que maneira eles provavelmente procederam, os princípios de sua natureza, e as circunstâncias de sua situação externa. (D. Stewart, 1982, p.293)[16]

Este procedimento parece ter sido comum entre os intelectuais escoceses da época (cf. Höpl, p.19), mas não raro vamos encontrá-lo em filósofos continentais, entre os quais Rousseau é talvez o exemplo mais notório[17].

A descrição de Stewart cabe acrescentar a particularidade de que, na conjectura humeana sobre a propriedade, algumas proposições são apresentadas a título de conclusão com a finalidade de revelar não só o que a propriedade **é,** mas também o que ela **deve ser.** Pois, ao mesmo tempo que a hipótese mostra o que tipicamente pode ter ocorrido, ela mesma admite uma grande margem de desvios e afastamentos do típico, os quais são vistos como possíveis experiências malfadadas ou não recomendáveis

---

16 "Desde que a história [conjectural] diz respeito à sociedade ou acontecimento **típicos,** e a seu progresso 'natural' (isto é, típico) através de estágios de desenvolvimento, não há necessidade de uma correspondência entre o curso **natural** do progresso e a história 'empírica' **real** de uma sociedade particular, pois a última pode ser acompanhada por 'acidentes'" (H. Höpl, 1978, p.31). Ver também Malherbe, 1993. A *conjectural history* vai aparecer também um tanto linear, se comparada (por exemplo) com a *real history* que Hume nos conta da Inglaterra, onde vez ou outra o autor nos fala de uma "ascensão, aperfeiçoamento, e **declínio**" de estados, da arte e da ciência, e de civilizações inteiras (cf. History of England, vol.2, pp.518-9; meu grifo). Ver D. Wootton, 1993, para comentários.

17 Ver, entre outros, o seu **Discours sur l'origine de l'inégalité** (Rousseau, 1987, p.59).

de edificação de um sistema de propriedade. Os próprios traços da natureza humana postos nas premissas são usados para explicar tais afastamentos, mas sua oposição ao típico serve para apontar qual a melhor combinação entre aqueles traços e a vida numa sociedade em que a noção de propriedade se faça necessária. O típico tem, sob tal perspectiva, um componente normativo.

Hume apresenta suas premissas através de um contraste com situações ideais. Se os seres humanos fossem perfeitamente benevolentes, diz ele, não haveria necessidade da propriedade: "Todo homem, por esta suposição, sendo um segundo eu para o outro, confiaria todos os seus interesses à discrição de cada um; sem ciúme, sem partilha, sem distinção. E a raça humana como um todo formaria apenas uma família; onde tudo permaneceria em comum, e usado livremente" (EPM 185; cf. T 495). O mesmo ocorreria se fossem perfeitos "rufiões", completamente cegos "às consequências futuras", pois neste caso seria impossível qualquer relação cooperativa (EPM 187; T 493 e 497), e portanto qualquer combinação no sentido da separação dos bens. Por outro lado, a propriedade seria também inconcebível se duas "condições externas" ideais prevalecessem: se o mundo fosse provido de bens materiais em ilimitada abundância; ou se houvesse uma absoluta escassez deles, por razões exatamente opostas. Prova disto é o fato de bens que a natureza fornece em enorme quantidade - como os mares e o ar - jamais serem objetos de "propriedade de indivíduos". Ou o fato de, em situações de extrema necessidade e penúria, ninguém considerar reprovável que governos suspendam a regra da inviolabilidade da propriedade de seus súditos, a fim de evitar um mal maior (EPM 184-86; T 493-5).

Um quinto e fundamental contraste que revela a necessidade da justiça e propriedade parte de uma comparação dos poderes naturais dos seres humanos entre si. (Este ponto é omitido no **Treatise**, mas Hume o acrescenta no Segundo **Enquiry**.) Se os homens, pensa o autor, não fossem aproximadamente iguais entre si em capacidade física e mental, o mais

capaz entre eles imporia seus próprios desejos aos outros. Nenhuma noção de propriedade seria necessária, pois não haveria nenhum motivo - a não ser um ocasional sentimento de "humanidade" -, da parte daquele super-homem, de ver os objetos usados por outros como **dos outros** e não seu. É por isto que se diz que não há propriamente uma questão de "justiça" no tratamento dos animais; é por isto que a "grande superioridade dos Europeus civilizados em relação aos bárbaros Indígenas", tentou os primeiros a imaginar que poderiam tratar os últimos do mesmo modo que os animais, e a desconsiderar "todas as restrições da justiça, e mesmo de humanidade, no tratamento deles"; é por isto, enfim, que "Em muitas nações, o sexo feminino é reduzido a idêntica escravidão, e é tido como incapaz de qualquer propriedade, em contraste com seus senhores" (EPM 190-1)[18].

As situações ideais de ilimitada abundância ou benevolência são ilustradas pela "ficção poética" da idade de ouro; e as de extrema escassez ou egoísmo, pela "ficção filosófica" do estado de natureza. Embora destituídas de "qualquer realidade", Hume as considera instrumentos úteis, pelo menos para visualizar que as idéias de propriedade e justiça só se fazem necessárias porque a situação **real** da humanidade é um meio-termo entre a "ficção poética" e a "ficção filosófica", entre o extremo egoísmo e a ilimitada benevolência, ou

---

18 Deveríamos levar à sério, então, que quando Hume diz que os **homens** são aproximadamente iguais entre si, ele está se referindo apenas ao componente masculino da espécie? Algumas vezes ele sugere isto, sem dúvida. Mas na passagem que estou tratando aqui, especificamente, ele reconhece uma espécie de poder do sexo feminino que termina por igualá-lo ao masculino: "embora os homens, quando unidos, têm em todos os países suficiente força física para manter esta severa tirania, tais são as insinuações, atrativos [address], e charmes de suas agradáveis companhias, que as mulheres são comumente capazes de quebrar a confederação, e dividir com o outro sexo todos os direitos e privilégios da sociedade" (EPM 191). Ademais, não penso que sua menção à "grande superioridade" dos europeus implique necessariamente uma admissão de que estes são "naturalmente" superiores às outras raças. Cf., por exemplo, ES 467-8: "Quando consideramos quão aproximadamente iguais são **todos** os homens em força corporal, e **mesmo** em seus poderes e faculdades mentais, até que cultivados pela **educação**..." (Ênfases minhas).

entre a absoluta escassez e a abundância de bens (T 494; EPM 188). O estado de natureza, além disso, ao decompor os poderes originais do homem em suas principais partes - "afecções" (paixões) e "entendimento" -, mostra que a vida social seria impossível se os "movimentos das primeiras" não fossem orientados pelo último (T 493).

Contudo, o ponto de partida conjectural-histórico da exposição não é aquele em que indivíduos encontram-se hipoteticamente isolados uns dos outros e então refletem sobre a melhor maneira de se unirem, mas um estágio primitivo de vida social formado por grupos dispersos, cada qual unido instintivamente por vínculos de sangue e de amizade - o estágio das "family-societies" (T 486; EPM 190). Os traços da natureza humana que teriam tornado este tipo de vida social possível são o desejo sexual e certos impulsos benevolentes, especialmente dos pais para com sua prole. Hume especula muito pouco sobre este estágio. Ele serve apenas para indicar que uma vida em família não encontra todas as premissas que tornam um sistema de propriedade e justiça necessários: por um lado, os laços benevolentes entre os indivíduos seriam fortes o bastante para preservar uma comunidade de bens; por outro lado, disputas no uso desses bens, eventualmente geradas por sua escassez, poderiam ser resolvidas através da autoridade dos pais (T 486). Assim, se se considerar apenas o aspecto passional, o caso das famílias se aproxima daquele em que a propriedade seria dispensável (T 495; EPM 185). Mas tão logo se considere o aspecto da permanente escassez é fácil concluir que, mesmo numa "family-society", já deveriam ter vigorado alguns "rudimentos de justiça" para regular o uso dos bens (T 493).

O autor fala em **rudimentos** de justiça, e não justiça propriamente, por uma simples razão: a possibilidade de um estoque comum de bens, neste estágio primitivo, não teria colocado na ordem do dia uma linguagem moral específica para o manejo dos mesmos, distinta da linguagem em que se baseia a moralidade natural. De modo que o uso dos bens tendia a ser moralmente avaliado do mesmo modo que as ações - isto

é, tendo-se em conta as virtudes e propósitos do possuidor do bem, segundo um padrão moral qualquer cultivado pela comunidade familiar. As próprias decisões da autoridade paterna seriam baseadas neste padrão. Ao se desconhecer as noções de propriedade e direito (tal como Hume as entende), a posse de um bem poderia ser a qualquer momento transferida de um indivíduo para outro, sempre que se achasse isto conveniente para a melhor conservação do estoque comum.

Hume também não é bem explícito quanto às razões que poderiam ter causado a superação desta forma primitiva de vida social, rumo àquela organizada em torno da propriedade. O autor toma o cuidado, porém, de assinalar alguns requisitos que tornam uma vida social desejável (T 485), e através deles pode-se perceber três maiores deficiências que deve ter identificado na *family-society*: a) uma deficiência de segurança: o número relativamente pequeno de seus componentes - dada a limitada extensão dos laços sociais que a benevolência familiar pode criar -, seria incapaz de propiciar uma força comum poderosa o bastante para se contrapor a ameaças externas; b) uma relativa deficiência, quantitativa ou qualitativa, do estoque comum de bens materiais; c) uma relativa deficiência, quantitativa ou qualitativa, do estoque de habilidades dos indivíduos.

Destes três ítens, o primeiro pode ter sido o que mais urgentemente levou os indivíduos a desejarem uma união ampla, não limitada por vínculos de sangue, mas são os outros dois que principalmente chamam a atenção de Hume. São eles que devem ter incitado os membros do agrupamento primitivo a buscarem um comércio de bens e serviços com membros de outros grupos, e logo a desejar uma organização social mais adequada a este intercâmbio[19]. Isto porque a busca de tal comércio

---

19 Cabe aqui uma rápida observação sobre o problema da escassez de bens. Hume entende que esta é uma condição permanente da vida humana, já que sempre haverá uma deficiência de bens disponíveis "em comparação com as necessidades e desejos dos homens" (T 494). Trata-se, portanto, de uma escassez **relativa**, e Hume tem claro que ela não poderia ser resolvida nem nas "large societies" - tanto que nelas, mais

certamente levou, pouco a pouco, à emergência de uma proto-sociedade de natureza extremamente instável, baseada em relações de troca entre indivíduos e grupos, colocando novos problemas e conflitos na ordem do dia, até então desconhecidos entre os membros das famílias. Para mostrar que problemas e conflitos teriam sido estes, Hume coloca-se a questão de se essa "nova união" não poderia ter se organizado **nos moldes** de uma família, embora mais numerosa e extensa.

A idéia de que as sociedades humanas teriam evoluído no sentido de uma grande família, a partir de famílias menores, tem sido sugerida ou explicitamente defendida desde a Antiguidade[20], e adotada no tempo de Hume por alguns escritores britânicos influentes, entre os quais Shaftesbury (cf. J. Moore, 1976, p.106). Hume é, para dizer o mínimo, bastante cético quanto à idéia, que se percebe com nitidez na sua já mencionada insistência sobre as limitações do altruísmo humano:

> uma afecção tão nobre, ao invés de habilitar os homens para sociedades amplas, é quase tão contrária a elas, quanto o mais estreito egoísmo. Pois enquanto cada pessoa ama a si mesmo mais que qualquer outra pessoa singular, e seu amor a outros dirige a maior afecção a suas relações e conhecidos, isto deve necessariamente produzir uma oposição de paixões, e uma consequente oposição de ações (T 487)

Graças a esta inevitável oposição de paixões e ações, é muito provável que a benevolência dos pais, apesar de suficiente para manter a coesão de sua prole, tenha pouco servido para contrabalançar os impulsos egoístas de indivíduos inteiramente estranhos uns aos outros, ainda mais numa situação em que deixa de haver uma autoridade "natural" comum. Diante deste quadro, a desejada "nova união" teria desde seus primeiros passos se encontrado ameaçada tanto pelo benevolência - digamos, nepotista - do modelo familiar, quanto pelos impulsos egoístas, agora

---

urgentemente que nas comunidades primitivas, a propriedade e a justiça são necessárias. Nem por isso, porém, a escassez deixa de ser um motivo para que os indivíduos, na esperança de satisfazer seus desejos, tenham buscado relações sociais mais extensas, superando assim as baseadas no parentesco e/ou em preferências pessoais.

20 Ver, por exemplo, Aristóteles, **Política** 1252b-1253a.

liberados, de cada indivíduo.

Mas que impulsos egoístas são estes? Falar de egoísmo em termos genéricos não ajuda a esclarecer as fontes de instabilidade do tipo de sociedade de que se está tratando aqui. É necessário verificar com um pouco mais de cuidado **que** paixão egoísta deve ter representado um real obstáculo ao estabelecimento de suas raízes. Ao examinar as diversas paixões egoístas, o diagnóstico do filósofo é que, exceto o "interesse" - ou "avidez de adquirir bens e posses" -, todas as outras "ou são facilmente refreadas, ou não são de consequências perniciosas, quando gratificadas". Três delas são mencionadas para exemplificar: a vaidade, que deveria ser considerada "mais como uma paixão social, e um vínculo de união entre os homens"; e a inveja e a vingança, que são efetivamente anti-sociais, mas "operam apenas por intervalos, e são dirigidas contra pessoas em particular, que consideramos como nossos superiores ou inimigos" (T 491). Estas características indicam que, em geral, as paixões egoístas são tão limitadas quanto as benevolentes. Apenas o interesse por bens e posses (também chamado *self-interest*) é tido como "insaciável, perpétuo e universal", e uma real ameaça - quando liberado de qualquer restrição - à estabilidade de sociedades mais amplas. Contudo, nem mesmo o *self-interest* poderia ser um fator de ameaça, se não encontrasse bens de uma espécie tal que pudesse excitá-lo. E examinando as espécies de bens cobiçáveis - "a satisfação interna de nossa mente, as vantagens externas de nosso corpo, e o desfrute das posses que adquirimos por nossa indústria e fortuna" -, Hume conclui que apenas os últimos estão "expostos à violência dos outros, e podem ser transferidos sem sofrer qualquer perda ou alteração". Portanto, "assim como a provisão destes bens é a principal vantagem da sociedade, a **instabilidade** de sua posse, juntamente com sua **escassez**, é o principal impedimento" (T 487-8; ênfases de Hume).

A escassez, como vimos, é uma condição incontornável da humanidade: mesmo que pudesse ser aliviada na emergente sociedade, ainda continuaria

a haver o problema da relativa defasagem entre a oferta de grande parte dos bens e o desejo por mais e melhor[21]. A novidade está no problema da instabilidade dos bens. Nas *family-societies*, embora sua posse **individual** fosse instável – exatamente por causa da eminência de uma concepção comunitária dos bens –, este não era um ponto que pudesse provocar uma discórdia tal que ameaçasse a própria existência delas. E a moralidade compartilhada por cada grupo, calcada num padrão de virtudes naturais, ao invés de pôr em xeque esta instabilidade, via de regra a reforçava. Mas quando os indivíduos de um grupo deixam de estabelecer relações apenas internas, e passam a trocar com indivíduos de outros grupos, criando assim um novo vínculo social, a idéia da comunidade de bens perde toda a sua força. Observada de um espaço exterior às suas comunidades de origem, a relação entre os indivíduos muda inteiramente de qualidade, pelo menos quanto ao uso dos bens: cada qual passa a ver estes como meios para conservar ou melhorar **exclusivamente** seus próprios interesses, e não como um bem comum subjacente, compartilhado pelos participantes da troca. Evidentemente esta propensão já existia no interior do grupo familiar, mas ela era contida não só pela própria paixão (por razões de prudência), mas especialmente pela viabilidade da precedência da conservação e melhora do estoque comum de bens sobre o bem do indivíduo. Destacado dele, porém, o *self-interest* vai encontrar no espaço da sociedade mais ampla uma liberdade que jamais havia tido antes. E não é que o aparato moral natural de que o indivíduo dispõe deixe de funcionar quando este se projeta numa dimensão extra-familiar; o problema é que este aparato não é capaz de oferecer nenhuma regra fixa de manuseio dos bens que possa regular de imediato a atividade de aquisição e troca, em especial quando

---

21 Digo "grande parte" porque há certos bens que podem ser encontrados na natureza em quase absoluta abundância – o ar e os mares, por exemplo. Sendo abundantes, Hume diz que jamais precisariam ser objetos de propriedade e, portanto, de justiça (cf. T 495; EPM 184).

esta última envolve uma barganha que exige tempo para ser completada. Não dispondo desta regra, o modo natural com que observadores aprovam ou desaprovam ações continuará endossando a instabilidade da posse. Mas agora, ao invés de este fator favorecer impulsos benevolentes e comunitários, ele passa a favorecer impulsos egoístas e individualistas[22]. Desta vez, portanto, a paixão do interesse não pode ser contida por nenhuma outra paixão, a não ser por si própria (T 492).

Que a paixão do interesse liberada de qualquer freio é diretamente destrutiva de todo tipo de vida social é fácil perceber, e isto cada indivíduo aprende já no interior de sua comunidade familiar (T 486). A possibilidade de restringi-la retira sua força motivadora do fato de que "a paixão é muito melhor satisfeita por sua contenção do que por sua liberdade, e que, preservando a sociedade, fazemos muito maiores avanços na aquisição de posses" (T 492). Que a preservação da sociedade é apenas um meio de gratificar a paixão, já está suposto na sentença, pois a sociedade a que Hume está se referindo é, ao contrário da comunidade familiar, o espaço de florescimento dos interesses **do indivíduo**, sua finalidade é servi-los. Acontece que aquilo que a torna atrativa é também fonte de uma ameaçadora desagregação: a posse de bens. A continuação e espraiamento desse vínculo social, portanto, deve ter dependido de algum tipo de consenso em torno deste ponto.

Dois problemas se apresentam nessa etapa da conjectura humeana: um que diz respeito à figuração da natureza desse consenso; e outro que se refere à maneira com que ele teria sido obtido. Quanto à primeira

---

22 É por isso que Hume afirma, nesta altura do argumento, que "nossas naturais, incultivadas idéias de moralidade, ao invés de providenciar um remédio para a parcialidade de nossas afecções, conformam-se àquela parcialidade, e lhe dão uma força e influência adicionais" (T 489). Não é que nossos sentimentos morais sejam tendenciosos ou parciais. O ponto do argumento é que os observadores, em tal situação, aprovam a parcialidade dos agentes. Hume não está aqui, inadvertidamente, confundindo problemas de motivação com problemas de justificação moral, como certos comentadores apontam (cf. J. Harrison, 1981, pp.84-6). Pois esta distinção já pressupõe uma concepção de moralidade que o filósofo não endossaria: sua teoria moral não permite uma apreciação das ações descoladas dos motivos dos agentes.

questão, é evidente, pelo diagnóstico que o filósofo faz da situação dos bens que causam conflito - sua instabilidade e escassez -, que o consenso teria que se nortear por um princípio geral ditado nos seguintes termos: que a posse de bens deve ser fixa. Este princípio, sozinho, não dissolve o conflito, pois ele não define a quem cabe o quê, e não regula como e em que condições um bem que *a priori* não pertence a ninguém pode ser reclamado por um indivíduo (problema que será tratado logo a seguir). Mas ele dá o primeiro passo fundamental neste sentido, ao expressar a idéia de que a sociedade de que se está tratando só pode sobreviver se os indivíduos souberem com clareza o "mine and thine" - quais bens lhes pertencem **exclusivamente** e quais não lhes pertencem. Ao estabelecer, em síntese, o que Hume chama de regra geral da "estabilidade da posse" ou "propriedade" (T 490; EPM 304). Esta regra implica de imediato a noção de que, uma vez estabelecido o que lhe pertence, um sujeito pode desfrutar dele indefinidamente e reclamar dos demais que se abstenham da posse do mesmo bem. Isto é, traz à luz do dia a noção de "direito", e a correlata "obrigação" de não violá-lo (T 490-1).

Menos imediatamente, a regra da propriedade implica também duas outras regras gerais. Como a troca é um dos elementos básicos de atração da sociedade que começa a se enraizar, a noção de direito deve embutir dentro de si a idéia de que, contanto que seu possuidor o consinta, um bem qualquer pode ser transferido a outrem. Esta segunda regra é denominada "transferência de propriedade por consenso" (T 514), e ela simplesmente significa que o direito pode ser **alienado.** Contudo, boa parte das trocas não começam e terminam no mesmo tempo e espaço. Muitas vezes elas envolvem uma transação em que uma das partes transfere seu bem em primeiro lugar e a outra parte só o faz depois. É este tipo de operação - o contrato -, cuja preservação é de enorme interesse para cada participante da troca, que dá origem, ao mesmo tempo que seu lastro motivador, à **promessa.** Ao usar essa "forma de palavras", o possuidor de

um bem sinaliza sua renúncia ao direito de desfrutar indefinidamente daquele bem, e sua vontade de permitir que um outro sujeito passe a reclamá-lo para si a partir de um tempo previamente combinado. O autor se refere a esta regra como "obrigação das promessas" (T 519-22).

Significativamente, Hume denomina o conjunto destas três regras gerais como "leis fundamentais da natureza". Será interessante tentar compreender, mais à frente, por que o autor utiliza uma expressão tão intimamente associada à tradição jusnaturalista. É difícil, por outro lado, rejeitar a sugestão de que Hume formulou-as com os olhos postos na sociedade comercial que então florescia em seu país e na Europa Continental[23]. Mas, exceto por brevíssimas indicações, prefiro abster-me de opinar de que maneira o contexto **social e econômico** oitocentista teria influenciado o pensamento do filósofo - tema que considero da maior importância, mas que ultrapassa os modestos limites do presente trabalho.

Voltemo-nos agora para o problema da maneira como o consenso sobre estes três princípios teria sido obtido. É bem conhecido que Hume emprega o termo "convenção" para expressar seu ponto de vista. A palavra não poderia ser mais equívoca, tendo em vista o longo debate que a *republique des lettres* vinha mantendo sobre o assunto. O termo insinua, por exemplo, que um grupo de pessoas numa assembléia teria decidido, por um espécie de pacto, colocar tais regras em prática - uma idéia que exporia a teoria às mesmas críticas que Filmer havia dirigido a Grócio (ver cap.I, sç.4A). Insinua também que as regras são "convencionais", no sentido de que não há nenhuma razão para segui-las a não ser a necessidade de seguir regras (quaisquer que sejam). Hume afirma, porém, que sua idéia de convenção não pode ser confundida com a de um pacto ou contrato, pois o fundamento deste último, a promessa, é fruto da

---

23 Como diz D. Deleule (1979, p.48), as regras formuladas aqui não são outra coisa que a "organização da concorrência" no *marketplace*. Para uma opinião mais polêmica sobre Hume a respeito, ver C. B. Macpherson, 1978, pp.108-9.

convenção e não o contrário. Ademais, diz ele, embora as regras sejam "**artificiais**, elas não são **arbitrárias**" (T 484; grifos de Hume).

De fato, se as regras fossem arbitrárias, o componente racional da natureza humana - que Hume diz ser necessário para guiar os "cegos movimentos" da paixão do interesse - não teria nenhum papel na determinação do **conteúdo** das regras. No máximo, o entendimento apontaria que seguir uma regra é melhor do que não seguir nenhuma. Esta idéia está certamente embutida na regra da propriedade. Mas Hume vai além: é a regra da propriedade, e não outra qualquer, que os agentes deveriam ter adotado, se quisessem preservar a sociedade emergente. Eles poderiam ter decidido manter a comunidade dos bens - isto é, transpor para a sociedade ampliada aquilo que já era adotado nos grupos primitivos -, o que não deixa de ser transformá-la uma regra. No segundo **Enquiry**, Hume admite que vez ou outra na história da humanidade este princípio - ao qual o autor se refere como "regra da igualdade" - foi efetivamente adotado. Mas foram curtos períodos de "extensivo entusiasmo": cedo ou tarde seus seguidores teriam aprendido sua impraticabilidade já que, ao não levar em conta os "diferentes graus de arte, cuidado e indústria dos homens" o princípio só tende a reduzir esse tipo de sociedade "à mais extrema indigência; e ao invés de prevenir a necessidade e a mendicância de uns poucos, torna-os inevitáveis para toda a sociedade" (EPM 194).

Hume talvez esteja sendo um pouco otimista aqui, se estiver sugerindo que os homens teriam descoberto que, através da regra da propriedade, se poderia prevenir a necessidade e a mendicância na sociedade, exceto para "uns poucos". Contudo, o aspecto principal do argumento - que em minha opinião está mais claramente colocado no **Treatise** - é que a regra da propriedade é a única forma de conjugar o *self-interest* com a preservação da sociedade. Os participantes da convenção humeana não são como que legisladores benevolentes, que observam os interesses do público como um todo e então calculam qual a regra que melhor promove tais interesses. Este é um ponto de vista que

não seria equivocado atribuir a Hutcheson - lembremos a idéia da "maior felicidade do maior número" que associa à sua lei natural (ver cap.III, sç.3A). Mas a insistência de Hume no *self-interest* indica um raciocínio que vai no sentido exatamente oposto: ou os agentes percebem que a regra serve de alguma forma aos seus interesses enquanto **indivíduos**, ou a regra perde seu lastro motivador e inviabiliza-se. De modo que, quando Hume lança mão da palavra "utilidade" (que a regra da propriedade supostamente produz), há que interpretá-la na sua relação com esta motivação egoísta, e não com o conceito de utilidade a que, mais tarde, autores da escola utilitarista frequentemente se referirão.

Em suma, Hume pensa que se o seu diagnóstico sobre a natureza humana é correto, e se é verdade que os seres humanos necessitam de sociedades mais amplas que o espaço familiar para viver melhor e em segurança, então a regra da propriedade deve ter sido (conjecturalmente) a solução típica adotada, e é aquela que **deve** (normativamente falando) ser adotada, independente de casos históricos singulares em contrário.

Como tenho apontado, o traço central da regra da propriedade é a noção de que o proprietário pode desfrutar exclusiva e indefinidamente o bem que possui e exigir dos demais uma inflexível atitude de abstenção. Que a regra da propriedade serve ao interesse do proprietário, é óbvio. É menos óbvio, porém, que a abstenção serve aos interesses da pessoa que se abstém. Todo o argumento de Hume se concentra neste ponto[24]. Certamente a abstenção não vai ao encontro de seu interesse **imediato** (o "heedless self-interest"). De nada adiantaria conter os ímpetos imediatistas da paixão, porém, se a abstenção de um

---

24 Ao comentar, numa carta, um livro que Hutcheson tinha acabado de publicar - **Philosophia moralis institutio compendiaria** (uma versão curta do que virá a ser **A System of Moral Philosophy**) - Hume lhe observa: "Às vezes, em minha Opinião, vós atribuís a origem da Propriedade e Justiça à Benevolência pública, e às vezes à Benevolência privada em direção aos Possuidores dos Bens, nenhuma das quais me parecem satisfatórias." (HL I, 47) Ou seja, nem o "bem comum", nem o bem-estar do proprietário esclarecem a motivação central da pessoa que se abstém.

uo não fosse acompanhada do mesmo comportamento por todos os
ou pelo menos de uma parte considerável deles. A regra é
mente simples - é apenas um deixar de fazer -, mas exige uma
de ação **concertada** para que seu serviço ao interesse de cada indivíduo se sobressaia. Que serviço é este? Não é, necessariamente, uma melhoria das condições materiais de vida de cada um, pelo fato de todos poderem desfrutar de bens materiais sem perturbações, pois a regra não garante que **todos** terão acesso a eles; ela apenas garante com certeza que os que possuírem algum bem, poderão reclamar uma propriedade sobre ele, com tudo que isso implica. A única forma que Hume encontra para visualizar a vantagem que a regra traz é por contraste: sua observância estabelece na sociedade "a paz e a ordem"; sua inobservância, o conflito e a desagregação, "que é infinitamente pior que a pior situação que é possível supor na sociedade" (T 497). A vantagem é a mínima disponível nessas circunstâncias, mas provém do único interesse comum que indivíduos egoisticamente motivados poderiam vislumbrar.

Embora na passagem que acabo de citar ecoem palavras usadas por Hobbes (cf. L XVIII, 238), é bom lembrar que o autor do **Leviathan** usa-as para mostrar a necessidade do soberano, não da propriedade. E esta não é uma pequena diferença, se levarmos em conta as divergências de Grócio e Hobbes a respeito do *suum*. Em Hume, a justiça tem a ver com a propriedade de bens materiais tanto quanto em Grócio a justiça tem a ver com o *suum*: o primeiro endossaria inteiramente a formulação do segundo, de que a justiça é uma "constante e perpétua" disposição de respeitar o que pertence a cada um, apenas com a diferença de que o âmbito do *suum* humeano é, em sua origem, bem mais restrito. Hobbes, como tentei mostrar, pensa que formular a justiça nestes termos é a própria receita do caos: ou o soberano define o "mine and thine", ou o estado de natureza - vale dizer, a guerra de todos contra todos - se restabelece. Ao seu ver, enquanto indivíduos não confiarem este problema a um terceiro, a paz é impossível. Mas é exatamente tal possibilidade que a

convenção humeana aponta.

Hume e Grócio também coincidem na idéia de que a propriedade sobre **bens materiais** é fruto de "artifício". Esta convergência de opiniões é explicitamente admitida numa nota do segundo **Enquiry**, onde Hume afirma que sua teoria da propriedade "é, no essencial, a mesma que é aludida [hinted at] e adotada por Grócio" (EPM 307n.1). A nota prossegue com uma longa citação do DIBP (II.2.ii) - precisamente aquela em que o jurista mostra que a propriedade sobre bens móveis e imóveis não foi previamente estabelecida por Deus ou pela natureza, mas por circunstâncias históricas; e não por um "ato interior da alma", mas por um grande pacto ou contrato. Aparentemente, a diferença mais séria entre ambos neste particular gira em torno da noção de promessa que subjaz a um pacto ou contrato. Se a convenção fosse um grande pacto ou contrato, Hume estaria fadado a um raciocínio circular: pactos ou contratos seriam oriundos de um pacto ou contrato, e portanto a própria convenção estaria fundada na promessa. Mas haverá uma ligação necessária entre pacto e promessa? Hume diz, por exemplo, que "Dois homens, que puxam os remos de um barco, fazem isso por um acordo ou convenção, embora nunca tenham feito promessas um ao outro" (T 490; cf. EPM 306). O texto parece aqui estar contrastando um pacto explícito, onde a promessa se interpõe com todo o ritual que a acompanha, e um tácito, em que as partes silenciosamente concordam entre si. Se este é o problema, a divergência se apresenta como pouco significativa, talvez nem digna de nota. Ademais, neste caso não vejo como a convenção de Hume poderia se furtar às ironias que Filmer dirige à teoria grociana, pois é muito pouco provável que um numeroso grupo de pessoas tenha simultaneamente chegado a um mesmo "senso de interesse comum" a respeito da posse dos bens, do mesmo modo que um grupo de remadores chega.

O filósofo, porém, faz uso de uma outra analogia - com a formação da linguagem - que a meu ver é mais promissora. Diz ele:

> a regra relativa à estabilidade da posse não é menos derivada de convenções humanas,...[pelo fato de] surgir gradualmente, e adquirir força por uma vagarosa progressão, e por nossa repetida experiência das inconveniências de transgredi-la. Pelo contrário, esta experiência nos assegura ainda mais, que o senso de interesse tornou-se comum a todos os nossos companheiros, e nos dá confiança na futura regularidade de suas condutas: E é apenas **sobre a expectativa disto**, que nossa moderação e abstinência são fundadas. De modo semelhante as linguagens são gradualmente estabelecidas por convenções humanas sem qualquer promessa. (T 490, meu grifo; cf. EPM 307)

A idéia central deste texto é a seguinte: enquanto os agentes não formarem (a) uma firme opinião de que a abstenção é a atitude que melhor serve seus interesses individuais e (b) uma "expectativa" de que esta atitude também será a dos outros, a convenção não pode ser praticada. Pelo contrário, quando estas duas condições são preenchidas, cada agente faz a sua parte, sem a necessidade de promessa ou de qualquer tipo de pacto ou contrato[25]. Posso, por exemplo, obter de um grupo de pessoas a promessa explícita - ou por qualquer outra forma fazer um pacto com elas a tal respeito - de que se trouxer um determinado produto elas o comprarão. É evidente, neste exemplo, que se eu não tiver a **convicção** de que aquelas pessoas têm um forte interesse por meu produto, nem a promessa nem o pacto tem qualquer efeito prático. A promessa pode aumentar a minha convicção, mas ela em si mesma não constitui meu motivo, que vem apenas do meu interesse em vender o produto, conjugado com minha convicção de que os outros têm interesse em comprá-lo e o farão[26]. Por experiência cotidiana, sabemos que boa parte das ações

---

25 Hume, insisto, nem sempre guarda uma estrita observância deste ponto de vista. Em T 505, por exemplo, a analogia com os remadores de um barco volta à baila quando ele diz: "por acordo universal, expresso ou tácito, os homens restringem-se pelo que denominamos as regras da justiça e eqüidade."

26 O "mais pobre dos artesãos", diz Hume em EHU 89, "espera que, quando traz seus bens ao mercado, e os oferece a um preço razoável, vai encontrar compradores, e vai ser capaz, pelo dinheiro que adquire, de engajar outros em supri-lo com aquelas *commodities* que são requeridas para sua subsistência. Na proporção que os homens estendem seus negócios, e rendem seu intercurso com outros mais complicados, eles sempre compreendem, em seus esquemas de vida, uma grande variedade de ações voluntárias, que esperam, a partir de motivos próprios, cooperar com as suas. Em todas estas conclusões eles tomam suas medidas da experiência passada, da mesma maneira que seus raciocínios concernentes

socialmente concertadas não envolvem qualquer pacto explícito ou tácito, mas baseiam-se numa "expectativa de regularidade": o paralelo com a linguagem ressalta este aspecto da convenção que dá origem à propriedade. E a probabilidade de um comportamento regular vingar será ainda maior, se o tipo de regra a ser seguida não for "abstrusa, e de difícil invenção" (T 493). Ora, a regra da propriedade exige apenas a abstenção, uma atitude eminentemente passiva.

Por outro lado, como o texto acima também aponta, nenhuma opinião, convicção ou expectativa pode ser formada sem experiência. O conhecimento da vantagem que a regra da propriedade traz a cada um não é resultado de um cálculo matemático, não é um conhecimento que se obtém (como Hume costuma dizer) através de uma pura comparação de idéias. Ela surge de um longo processo de marchas e contramarchas (cf. T 503), de opiniões distintas a respeito da maneira de distribuir bens, e de expectativas distintas quanto ao comportamento dos demais. Mas se a estabilidade da posse começa a ser praticada por um grupo, mesmo que restrito, e ao produzir "ordem e paz", sua vantagem torna-se visível, o número dos que aderem a ela tende a crescer e o comportamento a se espraiar, lentamente provocando uma homogeneização de opiniões e práticas a respeito da posse de bens. É tal a importância da formação de uma opinião homogênea (que não é outra coisa senão uma crença ou convicção causal) neste processo, que só ela poderia explicar por que indivíduos motivados pelo *self-interest* se disporiam a continuar seguindo inflexivelmente a regra, mesmo quando instâncias singulares dela jogassem contra seus interesses (T 497)[27].

---

a objetos externos; e firmemente acreditam que os homens... continuarão, em suas operações, os mesmos que sempre os encontraram."

27 Embora ela matize consideravelmente a teoria da submissão da razão à paixão, a seguinte sentença, extraída de um de seus ensaios, ilustra bem o que quero dizer aqui: "embora os homens sejam assaz governados pelo interesse; assim mesmo o próprio interesse, e todos os negócios humanos, são inteiramente governados pela opinião." (ES, p.51) S. Castignone critica a teoria humeana por esta se abrir apenas à contraposição

A analogia com a formação da linguagem, por outro lado, põe em relevo um outro tópico ao qual Hume retorna com insistência: a observância em si mesma de uma regra qualquer não implica qualquer idéia de obrigação moral, do mesmo modo que aderir à significação das palavras de uma língua não a implica. Contudo, não é raro encontrar teóricos da lei natural anteriores a Hume tentando mostrar que mesmo o uso das palavras envolve, por si só, uma obrigação, exatamente por pensarem que a atribuição de sentido aos sons que constituem uma língua envolve um pacto. Pufendorf que, como mencionei no primeiro capítulo (v. seç.4A, nota), apresenta a teoria de uma gradual emergência da propriedade através de uma sequência de pactos, também apresenta uma teoria semelhante para a origem da linguagem. Ele afirma que, em virtude das línguas terem nascido de pactos "expressos ou tácitos", "nós somos obrigados a empregá-las para designar tal ou tal coisa, antes que uma outra" (DING IV.1.v)[28]. O próprio tradutor de Pufendorf (Barbeyrac), porém, se mostra bastante cético quanto a este pensamento. E numa nota anexada ao texto, comenta que "Os homens jamais se reúnem em assembléia, para estabelecer a significação precisa dos termos, e das regras da Linguagem. Isto se faz insensivelmente e quase sem reflexão". Mais importante ainda, "Se o estabelecimento da significação das Palavras fosse fundado num consentimento obrigatório, expresso ou tácito, a menor

---

entre "o interesse instintivo, a-reflexivo" do indivíduo e o seu "interesse real que coincide com o **common interest**" (1964, p.92; grifo da autora), já que certos exemplos oferecidos pelo filósofo apontam também para um antagonismo entre interesses **reais** divergentes. Mas se o interesse depender de fato da opinião, então me parece que a teoria se abre à possibilidade de uma contraposição entre diferentes **opiniões** de interesse, que poderiam representar para cada indivíduo diferentes interesses reais. E é só quando houvesse uma coincidência neste nível que a regra da abstenção poderia se viabilizar.

28 Pufendorf usa a palavra "convenção" (*conventio*) para expressar seu pensamento, mas o sentido da palavra é claramente distinto do usado por Hume. Em Pufendorf a palavra, ao envolver uma decisão livremente consentida dos indivíduos, implica uma obrigação moral.

mudança, feita contra o uso recebido, seria criminosa". Ninguém, porém, ousaria sustentar tal opinião, pois diariamente vemos "um simples Particular" inovar no uso das palavras sem que receba a menor reprimenda (DING IV.1.v n.1).

Hume aceitaria plenamente esta crítica, e a estenderia às hipóteses grociana e pufendorfiana da origem pactuada da propriedade.

Mas existe um outro ponto teórico que deve ter despertado a atenção de Hume quanto à necessidade de pactos ou contratos para dar origem à propriedade. Este ponto diz respeito ao problema de como se formam as regras que atribuem bens aos indivíduos. A análise destas regras é da maior importância em sua teoria pois, como já disse, o princípio da estabilidade da posse só determina que os bens alheios não devem ser violados, mas silencia quanto a saber através de que métodos eles podem ser adquiridos.

5. Os métodos de aquisição de bens tradicionalmente aceitos pelos teóricos do jusnaturalismo têm por fonte básica o Direito Romano. Hume também os aceita, e analisa quatro deles: a regra do primeiro ocupante, a prescrição, a acessão e a sucessão[29]. A análise não tem por objetivo questionar sua validade. Sua maior preocupação é explicar a partir do quê e como eles teriam se originado.

Com Grócio tornou-se comum entre os teóricos do direito natural discutir a tese de que a propriedade foi surgindo gradualmente no decorrer da história humana, para satisfazer necessidades e/ou promover as crescentes demandas de conforto da espécie. Um dos pontos mais polêmicos da tese diz respeito ao ponto de partida - a suposição de uma comunidade primitiva de bens. Grócio havia afirmado que, para começar a propriedade, os descendentes de Noé devem ter pactuado o abandono da

---

29 Estes métodos são tratados por Grócio, com as devidas referências ao Direito Romano, em DIBP II, caps.3, 4, 6 e 7. E em Pufendorf, DING IV, caps.6-12.

comunidade de bens, seguindo a partir daí, como um método "natural" de partilha, a regra do primeiro ocupante. Para evitar críticas a que esta idéia se expusera, Pufendorf introduz uma precisão na hipótese da comunidade primitiva de bens, distinguindo "comunidade positiva" e "comunidade negativa" de bens. A primeira significaria uma espécie de co-propriedade - só o consentimento simultâneo de **todos** os condôminos possibilitaria a apropriação privada - e a segunda (que adota), uma ausência absoluta de propriedade. Dependendo da circunstância e da necessidade, portanto, um grupo de indivíduos poderia ter pactuado uma partilha de bens, sem cometer nenhuma injúria a outros. E foi assim que, gradualmente, a propriedade se impôs. O termo "comunidade" continua sendo usado para indicar que, como originariamente nenhum indivíduo num grupo poderia reivindicar para si um direito exclusivo de bens mais do que outros, o próprio método de apropriação deveria ser pactuado. A consequência disto é que até mesmo a regra do primeiro ocupante, tida como um critério "natural" por Grócio, seria uma "instituição" humana.

Dois argumentos de Pufendorf a respeito me parecem relevantes para a nossa discussão. O primeiro nada mais é que sua insistência em se referir à propriedade de bens como uma qualidade exclusivamente "moral", que portanto não supõe "nenhuma modificação física e intrínseca nas coisas mesmas", apenas produzindo "algum efeito em relação a outros [seres humanos]". Quer dizer, se o ato de apropriação não implica uma modificação na "substância física" das coisas, a modificação deve ter ocorrido na vontade dos indivíduos - daí que a propriedade seja uma "instituição" (DING IV.4.i). O segundo lança um grão de ceticismo sobre a racionalidade intrínseca da regra do primeiro ocupante. Pufendorf, porém, reconhece não ser o primeiro a questioná-la, remetendo-se à contribuição do escritor holandês Lambert Velthuysen (**Dissertatio de principiis justi et decori** - Dissertação sobre os Princípios da Justiça e Decoro -, publicado em 1651), cujas palavras limita-se a transcrever:

> não há qualquer razão natural para o primeiro ocupante poder vir a adquirir, apenas através disto, qualquer direito sobre uma coisa, mais do que aquele que a viu primeiro. Se portanto os dois atos não produzem o mesmo efeito, esta diferença provém unicamente de um estabelecimento arbitrário (DING IV.4.v)

Se é verdade, contudo, que a atribuição de propriedade a uma determinada pessoa e não a outra é um "estabelecimento arbitrário", para Pufendorf a necessidade de pactos ou contratos não o é. Pois, na medida em que indicam uma disposição voluntária de seres inteligentes, eles servem para marcar a distinção entre "entes morais" e "entes físicos", o ponto de partida metafísico de toda a sua teoria (cf. DING I, cap.1 - "Da origem dos Entes Morais, e de seus diferentes tipos").

Deixando de lado os detalhes desta discussão, quero agora examinar a análise que Hume faz desses problemas. Para um leitor que esperasse uma resolução satisfatória deles, via sua "ciência da natureza humana", a análise humeana poderia se revelar frustrante, pois o autor parece simplesmente acrescentar à abordagem de Pufendorf um grau bem mais elevado de ceticismo, e até mesmo de ironia. Embora admitindo que "há, sem dúvida, motivos de interesse público para a maioria das regras que determinam a propriedade", o filósofo constata que "estas regras são principalmente fixadas pela imaginação, ou as propriedades mais frívolas de nosso pensamento e concepção" (T 504 n.1). Mas mesmo quanto à imaginação, Hume adverte que "as qualidades que operam nesta faculdade correm tão insensível e gradualmente umas sobre as outras, que é impossível dar-lhes quaisquer limites e términos precisos" (T 506 n.1).

Quando digo que o raciocínio de Hume nesta etapa de sua teoria da propriedade apresenta uma dose de ceticismo bem mais elevada do que a insinuada por Pufendorf, estou destacando que, segundo este raciocínio, mesmo a interposição de pactos ou contratos teria que ser considerada um **método válido** de apropriação pelas partes que eventualmente estivessem numa disputa pelo mesmo bem. Porém, a grande dificuldade em se chegar a isto é que, segundo o filósofo, se o entendimento - a razão em sua dimensão experimental - é capaz de ligar o interesse próprio de cada

indivíduo com a necessidade de se instituir a **estabilidade da posse**, esta mesma faculdade mostra-se impotente para determinar que **métodos** de apropriação beneficiariam a todos os indivíduos igualmente. Nesta etapa, consequentemente, se se fosse considerar como, além da mera necessidade de preservar a sociedade ampliada, o interesse próprio de cada um poderia ser satisfeito através deste ou daquele critério de apropriação, a instituição da propriedade desencadearia um conflito insolúvel. Mas um pacto ou contrato, para funcionar aqui, teria que envolver uma barganha em que cada interesse individual seria pesado em relação a diferentes métodos possíveis. E é bem provável que, em se tratando de indivíduos motivados pelo *self-interest*, e aproximadamente iguais em "poderes naturais" (especialmente a força), o método da partilha igualitária de bens acabasse por surgir como o mais adequado, e não o do primeiro ocupante - contrariando, portanto, o próposito que o próprio Pufendorf pensa estar por trás do surgimento da propriedade, já que tal solução não representaria, no fim das contas, nenhum avanço em relação à comunidade de bens.

Apesar de divergir da maneira como Pufendorf supõe como isto pode ser obtido, o pensamento que guia Hume nesta etapa tem um ponto em comum com o jurista alemão: a regra da estabilidade da posse só pode ser complementada por **outras** regras gerais - critérios que indiquem claramente, na medida em que as várias circunstâncias imagináveis permitam, o quê cabe a quem independentemente de casuísmos. Para visualizar as razões disto, o filósofo considera uma opção que, abstratamente falando, poderia ser vista como até melhor para cada indivíduo do que a partilha igual: "que cada um fosse possuidor do que é mais adequado para si, e próprio para seu uso". Mas além de que esta opção, por ser abstrata, desconsidera o permanente estado de escassez dos bens, Hume diz que

> A convenção relativa à estabilidade da posse é vislumbrada, a fim de eliminar todas as ocasiões de discórdia e contenção; e

> este fim jamais seria alcançado, se nos fosse permitido aplicar esta regra diferentemente em cada caso particular, de acordo com cada utilidade particular, que pudesse ser descoberta em tal aplicação. A Justiça, em suas decisões, nunca observa a adequação ou inadequação dos objetos a pessoas particulares, mas se conduz por visões mais extensas. (T 502)[30]

Como se vê, Hume não está dizendo aqui que a observância de critérios gerais, necessários para complementar o princípio da estabilidade da posse, vai evitar que uns indivíduos se beneficiem mais do que outros. Tais critérios não visam a evitar a desigualdade, até pelo contrário. Porém, a desigualdade resultante será fruto do seguir inflexivelmente as regras gerais, e não gerada por uma sucessão de exceções.

Como no caso da determinação do princípio da estabilidade da posse, Hume - para evitar mal-entendidos - nos alerta que sua conjectura a respeito da formação destes critérios gerais, embora possa dar a impressão de que as pessoas tenham sido capazes de gerá-las "de uma só vez", de fato supõe uma progressão de eventos que "surgem insensivelmente e por degraus" (T 503). Mas como especular a respeito desta progressão, se o próprio autor reconhece que a simulação das operações do entendimento, que o havia guiado na etapa anterior, tem aqui um papel praticamente nulo? Dado que agora esta faculdade não pode guiar a paixão do interesse, pois a interposição do interesse na determinação **dos critérios** inviabilizaria a sua adoção, o entendimento carece do fim que, no âmbito prático, lhe permite selecionar e encontrar regras adequadas àquele. Neutralizando, pois, a capacidade seletiva do entendimento, a indiferença da paixão vai aparecer como uma indiferença quanto aos critérios gerais que poderiam ser adotados:

---

30 No segundo **Enquiry**, para exemplificar, Hume lembra a anedotada contada na **Cyropaedeia**, de Xenofonte: "Ciro, jovem e inexperiente, considerava apenas o caso individual diante de si.... Seu tutor instruiu-o melhor, apontando visões e consequências mais largas, e informou seu pupilo a respeito da necessidade de regras inflexíveis, gerais, para dar suporte à paz e ordem na sociedade." (EPM 304-5) Esta anedotada também é lembrada por Grócio (cf. DIBP I.1.viii.4; ver o cap.I, sç.3 nota, deste trabalho).

> Que haja uma separação ou distinção de posses, e que esta separação seja estável e constante; isto é absolutamente exigido pelos interesses da sociedade, e daí a origem da justiça e da propriedade. Quais posses são atribuídas às pessoas particulares; isto é, geralmente falando, bastante indiferente; e é com frequência determinado por visões e considerações bem frívolas. (EPM 309n.1)

É esta frivolidade no conteúdo dos critérios de aquisição que leva Hume a "suspeitar" que eles sejam as mais das vezes "fixados pela imaginação, ou as propriedades mais frívolas de nosso pensamento e concepção". E o que é, afinal, a imaginação? Sem querer abrir uma discussão sobre a epistemologia humeana, permita-se-me definir esta faculdade em poucas palavras:

No livro I do **Treatise**, Hume usa o termo "imaginação" para designar, de um modo geral, a faculdade de "associar idéias através de certos princípios", que são reduzidos a três fundamentais: os princípios de associação por "semelhança", por "contiguidade" e por "causa e efeito" (T 10; cf. EHU 23-4). Estes mecanismos lhe conferem a capacidade de formar regras gerais. Ao mesmo tempo, contudo, o filósofo distingue os princípios da imaginação que são "permanentes, irresistíveis, e universais", dos que são "fracos, mutáveis, irregulares, e nem mesmo úteis na conduta da vida" (T 225). Esta diferença corresponderá, páginas adiante, à contraposição entre **fantasia** ("fancy") e **entendimento** ("understanding"), o último sendo identificado com "as propriedades gerais e mais estabelecidas da imaginação" (T 267). O entendimento é visto como uma faculdade de produzir o conhecimento em sentido estrito - dito *a priori* e apodítico -, através de uma comparação de idéias, ou um conhecimento em sentido mais amplo - dito **experimental** e provável -, através de inferências causais (cf. T 69ss; EHU 25ss). Ainda que imperfeitamente, por inferências causais somos capazes de nos informar a respeito de objetos que não as percepções da mente ("real existences") e de eventos passados ou futuros ("matters of fact"). A fantasia, por sua vez, embora possa auxiliar nas operações do entendimento - por

exemplo, na elaboração de hipóteses e teorias -, é uma faculdade na qual as idéias se associam livremente, sem distinguir objetos reais de irreais, ou o provável do improvável. Pela fantasia, por exemplo, somos capazes de associar a idéia da cabeça de um homem com a do corpo de um cavalo, e formar então a de um sagitário, cuja "existência real" jamais foi constatada; e de pensar num evento qualquer, tal como objetos de madeira que se transformam em ouro através de um simples toque de dedo, embora isso seja bastante improvável, por jamais ter sido observado.

É certo que os princípios sobre os quais sua filosofia como um todo se erige, não permitem a Hume separar com clareza estas faculdades. Não raro o próprio autor embaça suas fronteiras, induzindo o pensamento de que há algo de esquemático e inexato nas distinções que acabo de esboçar. Porém, aquilo que em certas passagens de seus textos aparece numa nuvem de dúvidas e sem fronteiras bem definidas, vai em outras - principalmente em questões de filosofia prática - se reverter como que numa verdade elementar. O entendimento e a fantasia aparecem então operando de modos realmente distintos - o primeiro fornecendo conhecimento efetivo, propiciando meios para orientar as paixões e para a obtenção dos fins desejados; e a primeira fornecendo material para todo tipo de crença e superstição. Se o entendimento fosse inteiramente independente e completo em suas operações, e pudesse atender a todas as exigências da ação humana, seria o caso até de pensar a fantasia como uma disfunção da natureza humana, um estorvo. E de fato Hume chega mesmo a dizer, numa passagem famosa, que a fantasia é natural, "como se diz que uma doença é natural" (T 226).

Contudo, o raciocínio do filósofo corre por uma estrada bem mais acidentada. De fato, o entendimento não é assim tão independente e completo em suas operações, já que na base das inferências causais existe um instinto (que aparece na forma de um *feeling* ou "impressão de reflexão") sem o qual jamais poderíamos fazer inferências (T 165; EHU 43-4). Assim, na mesma passagem em que o autor aponta a diferença entre

fantasia e entendimento, ele nos alerta que "o entendimento, quando age sozinho, e de acordo com seus princípios mais gerais, se subverte inteiramente, e não deixa o menor grau de evidência em qualquer proposição, seja em filosofia ou na vida comum". Isto só não ocorre porque esta faculdade se deixa levar por uma "propriedade da fantasia aparentemente trivial", que nos faz desconsiderar falhas intrínsecas nas operações da primeira (T 268-9). A mesma propensão, portanto, que faz nos perder em meio às mais esdrúxulas crenças, superstições e sistemas filosóficos, é também a que nos salva de um "total ceticismo", senão de uma total incapacidade para agir. De modo que o dilema que confrontamos não é aceitá-las ou recusá-las *tout court*, mas saber "até que ponto render-se a estas ilusões".

Esta digressão, ainda que breve, pode ajudar a compreender o assunto que presentemente nos concerne. A imaginação a que Hume está se referindo no texto sobre as regras da propriedade é, obviamente, a fantasia. Trata-se de um exemplo concreto de como, ao contrário do que Hume diz em T 225, ela parece desempenhar um papel decisivo na "conduta da vida"[31]. Retomemos então sua *conjectural history* a respeito da propriedade e da justiça. É certo que o suposto consenso a que os pioneiros desta instituição teriam chegado a respeito da abstenção do alheio deve ter aplainado consideravelmente o terreno de disputas a respeito da aquisição de bens. Mas tal comportamento não poderia ter se iniciado a esmo e sem método, pois isto inevitavelmente recolocaria a ruptura da nova vida social na ordem do dia. Como passar, pois, metodicamente de uma situação de não-propriedade para uma de propriedade?

Hume diz que esta dificuldade não os teria detido por muito tempo. Deve ter-lhes ocorrido "como o expediente mais natural, que cada um

---

31 Mais sobre o papel que Hume atribui à fantasia na "conduta da vida" e em estética, ver Monteiro, 1975, caps.III e V.

continue a desfrutar do que se é presentemente senhor, e que a propriedade ou posse constante, seja agregada à posse imediata" (T 503; cf. EPM 309n.1). Mas por que este expediente seria o mais natural? Talvez porque, em não alterando o *status quo*, e portanto evitando conflitos relativos à remoção e realocação de bens, esta saída é a de "menor custo esperado", como afirma D. Gauthier[32]. Mas não é nesta direção que vai o raciocínio de Hume. Ao invés de figurar a situação de um grupo de indivíduos calculando custos e benefícios, o filósofo apresenta um motivo de ordem mais afetiva:

> Tal é o efeito do costume, que não apenas nos reconcilia a qualquer coisa que temos desfrutado por longo tempo, mas nos dá mesmo uma afeição por isso, e nos faz preferi-la a outros objetos, que podem ter maior valor, mas nos são menos conhecidos. (T 503)

O texto acima está indicando uma situação anterior à propriedade bastante diferente da idéia que a comunidade primitiva de bens grociana, ou mesmo pufendorfiana, nos induz a pensar. Os indivíduos da conjectura humeana não parecem dispostos a renunciar às posições que obtiveram antes de aderirem à regra da propriedade, a fim de observá-la a partir (digamos assim) da estaca zero. Na prática, portanto, a regra apenas teria garantido, num primeiro momento, que antigos detentores de bens se tornassem proprietários[33]. Mas o que dizer dos que não detinham nenhum bem? Em sua hipótese da gradual emergência da regra da propriedade, Hume não alude diretamente às diferentes situações dos indivíduos em termos de posses de bens, mas não há nada na hipótese que a coloque de lado. A regra da propriedade é vista como um interesse comum de **todos** os indivíduos, detentores ou não de bens, e portanto a convenção teria

---

32 Cf. Gauthier, 1979, p.24. Para uma crítica bem argumentada ao artigo deste comentador, ver a tese de D. Sally, 1991, pp.148-53.

33 O raciocínio de Hume, porém, é um pouco mais complexo - como veremos abaixo, e no próximo capítulo - do que o seguinte julgamento sumário de A. Mcintyre: "a lei e a justiça [em Hume] têm como sua função distintiva a proteção dos proprietários." (1988, p.295)

razão de ser mesmo que a regra tivesse interessado mais **imediatamente** aos primeiros do que aos segundos. É esta hipótese diferente daquelas trabalhadas por Grócio e Pufendorf? A meu ver, em um aspecto importante ela é diferente: Hume admite uma situação de desigualdade **inicial** que não parece constar na idéia da comunidade primitiva. No grande pacto imaginado por Grócio, por exemplo, está implícita uma situação inicial de igualdade (em termos de bens) e só **a partir** da decisão de partilhar o comum é que a desigualdade teria começado. O mesmo ocorre na comunidade "negativa" de Pufendorf, que não por acaso observa que, no interior dos grupos humanos que se dispuseram a estabelecer um método de apropriação privada, e antes que este tivesse sido pactuado, "nada pertencia a um mais do que aos outros" (DING IV.4.v).

O problema que estou colocando aqui não é o da desigualdade de riquezas que o advento da regra da propriedade deve provocar a longo prazo, pois este é um ponto sobre o qual Hume, Grócio e Pufendorf estão em perfeito acordo. Os dois últimos, porém - ao contrário de Hume -, estão preocupados em mostrar que esta diferenciação teria ocorrido a partir de uma condição inicial considerada "justa" por todos. Hume propositalmente evita este tipo de consideração pelo fato de que, antes da mútua adesão à regra da propriedade, não poderia ter havido qualquer parâmetro para distinguir o "justo" do "injusto" em relação a qualquer coisa (cf. T 501), particularmente quanto a uma determinada distribuição **de fato** de bens. De modo que seria impossível se chegar a um consenso acerca de critérios de aquisição se se fosse primeiro estabelecer o que é ou não moralmente aceitável em relação a essa situação de fato[34].

Dado que a regra da propriedade simplesmente determina a abstenção do que é dos outros, poder-se-ia concluir que em Hume a passagem da

---

34 Para usar uma terminologia extemporânea, mas que é certamente familiar aos leitores de J. Rawls (1971, cap.III, "The Original Position"): o princípio da "fairness" está mais presente na idéia de comunidade primitiva de Grócio e Pufendorf, do que na condição inicial estipulada por Hume.

situação de fato para a situação de direito - representada pelo estabelecimento da "posse presente" como critério inicial de propriedade - é uma consequência lógica dessa determinação. Com efeito, não seria difícil imaginar o enquadramento do critério no seguinte silogismo:

Premissa maior: "Deve-se abster do que é dos outros";
Premissa menor: "X (um indivíduo) tem Y (um objeto qualquer)";
Conclusão: "Deve-se abster de Y".

O autor do **Treatise**, porém, insiste em dizer que a adesão ao critério da posse presente não é fruto de um raciocínio dedutivo, mas de um truque da fantasia. Porquê? Porque o silogismo acima oculta uma falácia, embora uma falácia salutar, pois na prática serve como ponto de partida da regra da abstenção. Para compreender a natureza desta falácia, basta recuperar a distinção entre **posse** e **propriedade** que assinalei na seção anterior. Assim, **antes** da adesão ao princípio da propriedade, não há uma noção comum do que é e do que não é "dos outros". Para aplicá-lo dedutivamente no caso da posse presente, ter-se-ia que considerar que antes mesmo da adesão ao princípio, todos seriam capazes de perceber o que é dos outros. Mas para o filósofo tal percepção não existe, e é por isto que a situação de meramente possuir um bem é insatisfatória: tenho um bem agora, mas este ter, por si só, não implica o reconhecimento pelos demais de que o bem é **meu**. É apenas quando todos reconhecem isso - quando todos adquirem a opinião ou convicção de que a abstenção é a única forma de preservar as "large societies" - que a posse começa a se enquadrar efetivamente numa regra de discriminação do "meu" e do "alheio" (uma regra de propriedade).

Como já foi mencionado, a propriedade é considerada por Hume como uma "espécie de causa". Esta, porém, é a fonte "natural" da idéia, não sua fonte "moral", e ela subjaz tanto à propriedade quanto à posse:

> Diz-se que temos a posse de uma coisa qualquer, não apenas quando imediatamente a tocamos, mas também quando estamos de tal modo situados em relação a ela, que está em nosso poder usá-la; e movê-la, alterá-la, ou destruí-la, de acordo com nosso prazer e vantagem presentes. Esta relação, então, é uma espécie de causa e efeito; e como a propriedade não é mais do que uma posse estável, derivada das regras da justiça, ou das convenções dos homens, há que se considerá-la como a mesma espécie de relação. (T 506; comp. com a citação da p.195)

A fonte **natural** da posse e da propriedade repousa, assim, numa associação mental entre a idéia do possuidor do objeto e a do objeto, advinda da observação de uma conjunção frequente entre ambos. Esta frequente conjunção induz o possuidor do bem a esperar uma continuidade dessa relação no futuro. Esta também pode ser uma expectativa de outras pessoas, que observaram a mesma conjunção, mas ela é principalmente daquele que acostumou-se a usar, mover e alterar o objeto, e que, por causa disso, cria até uma espécie de "afeição" por ele. Este uso, porém, envolve uma probabilidade, que depende do número de vezes que o objeto foi usado no passado, e das vezes em que este uso foi interrompido pela ou contra a vontade do possuidor. Eu, que tenho a posse de um objeto X agora, não posso usá-lo, movê-lo e alterá-lo sempre - a única coisa que posso fazer em definitivo é destruí-lo, se isto estiver ao meu alcance; e quando não o uso, é sempre possível que uma outra pessoa venha a usá-lo em meu lugar (quando estou longe dele, ou estou dormindo, ou estou doente e incapacitado de usá-lo etc).

Enquanto os outros não reconhecem o objeto como **meu**, a probabilidade disto ocorrer é bastante elevada. Não que o reconhecimento vá eliminar totalmente esta probabilidade. Mas vai aumentar consideravelmente a expectativa de que meu uso atual terá continuidade no futuro, mesmo quando me encontrar impossibilitado de usar, mover e alterar o objeto. Trata-se de passar de uma condição altamente insatisfatória para uma satisfatória, embora não perfeita. Seria perfeita se tivesse um poder **natural** de (fisicamente falando) eliminar qualquer ameaça ao meu desfrute do objeto. Como este poder não existe,

a única saída é adquirir um poder **moral** (um "direito", na linguagem de Grócio) sobre ele. Como não há nenhum instinto humano que ligue automaticamente as idéias de "virtude" e "vício", "bem" e "mal" à posse **definitiva** de um bem, esta conexão só pode provir das "convenções dos homens". Estas tornam possível associar a posse definitiva do bem com idéias morais, isto é, com a obrigação moral de abster-se indefinidamente daquele bem que passar a ser visto como "do outro", desde que os agentes vislumbrem a vantagem mútua desta associação. Por convenção, **é como se** a probabilidade de usar, mover e alterar no futuro um objeto que está em meu poder agora, tendesse para cem por cento, na medida que se configurasse a regularidade do comportamento dos outros em relação ao uso dos bens.

Qual é o truque da fantasia, então? De acordo com Hume, o reconhecimento da posse presente como propriedade teria sido o resultado de uma "suave" transição mental de um tipo específico de associação de idéias para um outro, da mesma **espécie.** A mente humana, segundo o autor, não só associa idéias, mas é capaz também de juntar tipos semelhantes (embora individualmente distintos) de associações de idéias: "Assim, por exemplo, nunca falhamos, em nosso arranjo de corpos, de colocar aqueles que são **semelhantes** em **contiguidade** uns com os outros, ou pelo menos em pontos de vista **correspondentes;** porque sentimos uma satisfação em juntar a relação de contiguidade àquela de semelhança, ou de semelhança de situação àquela de qualidades" (T 504n.1; grifos de Hume). Do mesmo modo que neste exemplo, não há nada que **logicamente** nos leve a juntar a posse presente à propriedade: o fato de deter um poder de usar um objeto **agora** não implica o poder **moral** de usá-lo indefinidamente a meu bel-prazer. Pelo contrário, se se fosse considerar a matéria deste ponto de vista estritamente, seria o caso de dar início à regra da propriedade da estaca zero (como querem Grócio e Pufendorf), pondo-se de lado fatores subjetivos tais como uma prévia afeição de indivíduos por determinados objetos mais do que a outros, e a expectativa de que esta relação

particular continue no futuro. Esta expectativa é semelhante (mas distinta) à expectativa ligada à noção de propriedade - a primeira sendo uma expectativa de que um objeto particular continuará sob meu poder, a segunda de que a posse dos objetos em geral será estável. De modo que

> Como a propriedade forma uma relação entre uma pessoa e um objeto, é natural fundá-la em alguma relação precedente; e como a propriedade não é senão uma posse constante, assegurada pelas leis da sociedade, é natural adicioná-la à posse presente, que é uma relação que se assemelha a ela. Pois isto também tem sua influência. Se é natural juntar todos os tipos de relações, é mais ainda juntar relações que são semelhantes, e conexas. (T 504-5, nota)[35]

Argumentos da mesma natureza são apresentados para explicar os critérios de aquisição de bens referidos no começo desta seção. Como disse, a fonte destes critérios é o Direito Romano, conforme uma tradição resgatada pelos jurisconsultos do período bizantino, que é frequentemente mencionada nos tratados modernos sobre a lei natural. Hume limita-se a selecionar os que lhe parecem os mais peculiares ou curiosos, para ilustrar a idéia-chave de sua teoria nessa etapa (o papel da fantasia). Como o essencial dela já foi exposta no critério da posse presente, limito-me a resumir a explicação dada para as outras:

a) Primeiro ocupante ("first possession") - Hume observa que algum critério de ocupação é absolutamente necessário para completar a tarefa da posse presente, pois a utilidade desta última não se estende para além da "primeira formação da sociedade". Mas por que a primeira pessoa a ocupar um bem deve ser considerado seu proprietário? "A primeira posse - diz ele - sempre é a que mais atrai nossa atenção; e se

---

35 O prof. João Paulo Monteiro tem me chamado a atenção para a diferença entre a associação de idéias por "causa e efeito", que está na ordem da **fantasia**, e as inferências causais que constituem o **entendimento**. Estas últimas visam conhecimento de "existências reais e questões de fato" (T 458), e portanto suas proposições implicam julgamentos de valor cognitivo ("verdadeiro" ou "falso"), o que não ocorre na mera associação de idéias. Embora Hume não explicite isto no caso examinado aqui, esta diferença, a meu ver, corresponde à distinção entre a **associação** da idéia do possuidor do objeto com a idéia do objeto a que está afeito, e a **inferência** de que a posse estável é um meio de preservar a sociedade e os interesses de cada indivíduo.

negligenciássemos isto, não haveria sombra de razão para atribuir a propriedade a qualquer posse sucessiva [à posse presente]" (T 505). Do mesmo modo que Velthuysen e Pufendorf, Hume contempla o capricho de certas normas que visam a especificar o que significa a **primeira** posse, e acha curioso que a mera visão de um objeto não seja em geral considerada um caso de ocupação. Como essas normas não poderiam unicamente depender de pactos, a questão vai acabar sendo remetida para a "fantasia, que neste caso não possui qualquer padrão preciso, sobre o qual possa dar uma sentença". Daí que os detalhes mais frívolos possam ser observados para dar conta de disputas que envolvem a ocupação (T 507-8 nota).

b) Prescrição - Este critério atribui propriedade à longa posse de um objeto. O título atribuído ao primeiro ocupante, diz Hume, frequentemente torna-se obscuro com o tempo, possibilitando que pessoas que não usaram o objeto pela primeira vez, mas passaram a usá-lo depois, e com grande regularidade, se credenciem a reclamar sua propriedade. "Mas como é certo que, ainda que tudo seja produzido no tempo, não há nada real produzido pelo tempo; segue-se, que a propriedade sendo produzida pelo tempo, não é nada real nos objetos, mas é fruto dos sentimentos, nos quais apenas se supõe que o tempo tenha alguma influência" (T 509).

c) Acessão - Por este critério, objetos que estão de alguma forma relacionados com a propriedade de uma pessoa podem ser reivindicados como fazendo parte desta mesma propriedade, mesmo antes de serem ocupados. Assim sendo, "a reprodução de nosso gado", ou "o trabalho de nossos escravos", estando relacionados entre si por uma associação de causa-efeito, são indiretamente conectados a nós (os proprietários), pois o mesmo tipo de associação já existe entre o proprietário e o gado ou os escravos. "Onde objetos são ligados na imaginação, eles tendem a ser colocados em pé de igualdade, e comumente supostos possuir as mesmas qualidades. Prontamente passamos de um para o outro, e não fazemos

qualquer distinção em nossos julgamentos sobre eles; especialmente se o último for inferior ao primeiro" (T 509 e 509n.2).

d) Sucessão - Seguindo um raciocínio tradicional, Hume concede que o direito de sucessão é baseado num "presumido consentimento do pai ou de relação próxima"[36], e "do interesse geral da humanidade, que exige que as posses dos homens passem para aqueles que lhes são mais queridos, a fim de torná-los mais industriosos e frugais". Mas ele não deixa de assinalar que tal fator recebe a influência de uma associação de idéias: "Aqueles bens devem tornar-se a propriedade de alguém: Mas **de quem** é a questão. Aqui é evidente que as pessoas das crianças naturalmente se apresentam à mente; e estando já ligadas àquelas posses por meio do falecido pai, somos aptos a ligá-los ainda mais pela relação de propriedade" (T 512-3; grifo de Hume).

Como Grócio e Pufendorf, Hume tende a dar a estes critérios de ocupação uma prioridade sobre qualquer outro concorrente. Esta é uma das razões que o fazem criticar a teoria de Locke, pois do mesmo modo que Carmichael, Hutcheson e outros téoricos escoceses da lei natural, Hume pensa que o autor dos **Two Treatises** havia concebido o trabalho como um critério geral de ocupação, e não como um critério independente (cf. Moore e Silverstone, 1983, p.82): "Alguns filósofos explicam o direito de **ocupação**, dizendo, que cada um tem uma propriedade em seu próprio trabalho; e quando ele junta aquele trabalho a qualquer coisa, isto lhe dá a propriedade do todo"[37]. Com base nesta leitura, o filósofo faz

---

36 A este respeito, por exemplo, Grócio diz o seguinte: "ainda que alguém não tenha declarado sua vontade por testamento, não há contudo nenhuma aparência de que ele tenha pretendido deixar seus bens, após a sua morte, ao primeiro ocupante. De onde se segue, que se deve ver os bens de tal pessoa como pertencendo àquele a quem com maior aparência ela quisesse transferir após sua morte" (DIBP II.7.iii; cf. Pufendorf, DING IV.11.i).

37 É provável que Hume também esteja se referindo a Wollaston nesta passagem (T 505n.1), que apresenta uma teoria da propriedade semelhante à de Locke (cf. W. Wollaston, **The Religion of Nature Delineated**, VI.2; citado por Tully, 1980, pp.117-8; ver ainda Moore, 1976, p.111).

três objeções: 1) "Há diversos casos de ocupação, em que não se pode dizer que juntamos nosso trabalho ao objeto que adquirimos: Como quando tomamos posse de um pasto alimentando nosso gado nele"; 2) "Isto explica a questão por meio da **acessão**, o que é tomar um circuito inútil"; 3) "Não se pode dizer que juntamos nosso trabalho a qualquer coisa senão num sentido figurado. Falando propriamente, apenas o alteramos por meio de nosso trabalho. Isto forma uma relação entre nós e o objeto, e daí surge a propriedade" (T 505n.1).

As objeções 1 e 2 são de qualidade bem diferente da terceira, pois nelas Hume recebe o argumento no terreno em que ele está analisando os critérios de apropriação nesta etapa - como meros produtos da fantasia. E como tal o critério do trabalho seria hipoteticamente aceitável, pois a fantasia efetivamente nos induz a pensar que o trabalho humano se junta ao objeto trabalhado, raramente concebendo um separado do outro. O trabalho é uma espécie de causa, e como a propriedade também o é, forma-se um vínculo entre ambos. As objeções que apresenta são, neste sentido, de cunho eminentemente pragmático: o critério foi pensado como geral, mas na verdade ele é muito estreito; tão estreito que um dos critérios de ocupação acolhidos pelo Direito Romano (acessão) é capaz de subsumi-lo. O raciocínio é simples: por pressupormos que somos proprietários do trabalho de "nosso" corpo, somos facilmente induzidos a pensar que os produtos deste trabalho são nossos também, por acessão. Do mesmo modo, quando admitimos que alguém esteja credenciado a ser dono de escravos, tendemos a aceitar que os produtos do trabalho de seus corpos são, por acessão, do mesmo proprietário desses corpos. Algo semelhante ocorre nos casos de propriedade de terra: uma vez tornado seu proprietário, facilmente me intitulo a tudo o que ela produzir, mesmo quando uso o trabalho de outras pessoas para cultivá-la, pois ainda que admitindo que o trabalho delas é realmente "delas", e não meu, a terra em que eles cultivam é "minha". Tudo depende, portanto, de quem é

proprietário do quê em primeiro lugar[38]. Evidentemente, o critério da acessão não pode nem tem por objetivo resolver esta última questão. Daí a necessidade de critérios como o do "primeiro ocupante"; o qual, aliás, (Hume diria) também vai tratar o trabalho como um caso particular de ocupação.

Se as duas primeiras objeções examinam o critério do trabalho ao nível da fantasia, a terceira vai rapidamente apreciar o argumento de Locke no nível onde Locke o teria colocado: como um argumento "filosófico", como um esforço de **fundamentação** da propriedade no trabalho. Ao "fazer uma alteração" no objeto, o trabalho pode criar efetivamente uma relação mais estreita com o trabalhador do que com qualquer outra pessoa. Mas, falando com rigor, este fenômeno por si só não poderia justificar uma relação de propriedade, isto é, um **direito** sobre o objeto. Uma coisa é identificar a relação causal que se estabelece entre o trabalhador e o objeto trabalhado; outra coisa é identificar em que consiste a moralidade desta relação. Se a relação causal criada pelo trabalho providenciasse o fundamento moral da propriedade, toda vez que ela ocorresse o direito deveria ocorrer também. Como o autor ressalta numa outra passagem do **Treatise**:

> não é a relação externa e corpórea que forma a essência da propriedade. Pois aquela relação pode ser a mesma entre objetos inanimados, ou com relação a criaturas brutas; embora naqueles casos não se forme nenhuma propriedade. é, portanto, em alguma relação interna que a propriedade consiste; isto é, em alguma influência que as relações externas do objeto têm sobre a mente e as ações. (T 527)

Alguns comentadores são inclinados a pensar que a crítica a Locke aqui guarda uma estreita ligação com as "dúvidas céticas" que Hume opõe ao

---

38 Este ponto de vista, curiosamente, lembra a posição de Grócio, quando este critica o jurisconsulto latino Paulo a respeito da mesma questão (cf. DIBP II.3.iii; v. cap.I, sç.4A do presente trabalho).

princípio da causalidade, ou aos fundamentos **metafísicos** dele[39]. É verdade que a estrutura do argumento é semelhante, pois em ambos os casos o filósofo procura resolver suas investigações no que ele chama de "relação interna", num fenômeno puramente mental ou afetivo. Mas o conteúdo da crítica é bem diferente. Hume não diz: "o trabalho não justifica moralmente a propriedade porque a relação causal, da qual o trabalho é uma instância, não tem fundamento algum". Nem diz: "a relação causal se resolve numa relação interna; o trabalho é uma relação causal; **logo** a propriedade advinda do trabalho é uma relação interna". Ele apenas afirma que partindo da **suposição** de que temos uma propriedade sobre nosso próprio trabalho - tese que Hume toma o cuidado de nem rejeitar, nem abraçar, mas apenas receber *ex hipothesi* -, este fato em si mesmo não fornece o fundamento moral da propriedade sobre **bens materiais**. Vale lembrar que Hutcheson, que em nenhum momento de sua obra se preocupa em elaborar "dúvidas céticas" à metafísica da causalidade, apresenta uma crítica semelhante à teoria de Locke (ver cap.III, sç.4).

Estudiosos de Locke, vale lembrar, têm protestado veementemente, e com poderosas objeções, contra esta leitura "escocesa" - e talvez a mais popular - de sua teoria da propriedade. Mas não é minha intenção segui-los em todos os detalhes. Quero apenas destacar o que, a meu ver, é um aspecto comum destes protestos: Locke, segundo eles, jamais pretende justificar a propriedade sobre bens materiais meramente através do raciocínio que nosso trabalho se mistura aos bens materiais sobre os quais trabalhamos, ocasionando uma "propriedade do todo", como quer Hume. Ele diz, sim, que temos um direito natural e exclusivo ao nosso trabalho, já que temos uma propriedade **natural**, e não convencional, sobre nossa "pessoa" e nossas próprias "ações" (cf. TT II.44). Por outro

---

39 "Assim, não seria improvável encontrar na teoria da causalidade de Hume uma tentativa de providenciar uma resposta compreensiva à teoria do poder e da propriedade esboçado na epistemologia de Locke e em sua teoria política." (Moore, 1976, p.115; cf. N. Capaldi, 1990, p.71n.10).

lado, porém, Deus é o único proprietário natural das provisões da Terra[40]. Não seria imediato, portanto, que a propriedade de nossas ações criasse um direito aos objetos sobre os quais atuamos, pois o próprio Locke pensa que estes objetos pertencem primariamente a Deus. Outras cláusulas - por exemplo, o direito natural (não exclusivo, mas comum à espécie) de preservação da vida (cf. TT I.86) - são necessárias para justificá-lo, e são exatamente estas cláusulas que os críticos de Locke de uma maneira geral omitem.

Hume, há que se reconhecer, não trata a teoria lockeana com o cuidado que seus estudiosos reclamam. O curioso neste particular é que nosso autor sistematicamente evita aquilo que esses estudiosos apontam como uma peça-chave para o estabelecimento de um diálogo com o pensamento moral de Locke: a noção de "direito natural", e o modo como este pensador a fundamenta. Hume sequer menciona como um direito **natural** a propriedade que Locke supõe que os seres humanos têm sobre suas ações. Não que ele deixe de esboçar uma teoria do **direito**. Contudo, ela é tão estreitamente vinculada à da propriedade sobre bens, que seria de se admirar de fato que ele mencionasse tal termo (direito **natural**) sem fornecer as devidas explicações. A teoria da justiça se confundindo sem reservas com a teoria da propriedade, e esta última sendo estabelecida por convenção, sua omissão parece sinalizar que, rigorosamente falando, uma teoria da justiça pode ser elaborada sem a hipótese - tão comum na escola jusnaturalista - de que os homens possuem certos direitos

---

40 Um recente comentador explica em termos bem claros qual o fundamento destas duas propriedades: somos legítimos donos de nossas ações porque as **fazemos**, assim como Deus é o legítimo dono das provisões da Terra porque ele as fez (cf. Tully, 1980, pp.108-9). Este mesmo comentador observa a seguir que "Sua [de Locke] compreensão acerca das ações da pessoa também sugere que o fazer [doing] intencional pode ser visto como uma espécie de fabricar [making]. O uso do termo 'trabalho' para cobrir a maioria dos tipos de ação é convencional na literatura do século dezessete, especialmente na literatura puritana" (p.109).

naturais"[41].

Contudo, vai parecer um tanto paradoxal que o autor, ao mesmo tempo, preserve uma outra expressão tradicional da escola - a de "lei natural". Minha próxima tarefa, pois, será tentar compreender, baseado no breve esboço de teoria do direito que ele nos fornece em sua teoria da propriedade sobre bens, o que teria levado o autor a recusar um e reter o outro.

---

41 Em nenhum momento, no **Treatise** ou no Segundo **Enquiry**, Hume usa o termo "direito natural". Nos **Essays** ele é sugerido em uma única passagem, deslocada do contexto específico da teoria da justiça - e ainda assim a palavra "natural" é omitida -, quando o autor diz que "O direito de auto-preservação é inalienável em cada indivíduo, e muito mais em cada comunidade" ("Of Public Credit", ES 362).

CAPÍTULO VI

HUME(3): DIREITO, LEI NATURAL E VIRTUDE

1. Meu primeiro objetivo neste capítulo é esclarecer que princípios orientam o uso que Hume faz do termo **direito**. O filósofo não elabora muito a respeito, o que coloca para o intérprete o ônus de não só comentar o que ele diz explicitamente, mas de especular a respeito do que pode existir nas entrelinhas. Na exposição da teoria da justiça, Hume, bem à sua maneira, cruza o pensamento de diversos autores ao mesmo tempo, e é difícil identificá-los com exatidão. Pode parecer um tanto exagerado me guiar, para comentá-lo, quase que exclusivamente pela estrutura de raciocínio dos teóricos da lei natural. Contudo, esta abordagem tem se revelado proveitosa (ou assim suponho), e gostaria de continuar perseguindo-a no esclarecimento do significado mais geral e abstrato de direito, implícito no argumento humeano.

Os historiadores da escola jusnaturalista têm procurado mostrar que uma das marcas fundamentais de sua "modernidade" é o fato de este termo ter passado a designar uma "qualidade", "poder" ou *facultas moralis* do indivíduo(o *ius* "subjetivo")[1]. Como tenho registrado no decorrer deste trabalho, tal designação não é feita em detrimento do uso considerado mais clássico - o direito enquanto "aquilo que é justo", ou *ius* "objetivo" - o qual porém invariavelmente aparece na forma de um preceito da "lei natural" e/ou comando de um "superior". As diferenças entre os autores modernos neste ponto vão dizer respeito mais à posição teórica que o direito (subjetivo) ocupa em relação à lei natural, do que

---

1 Há, contudo, divergências quanto à sua origem histórica - cf., entre outras, as objeções que R. Tuck (1979, pp.22ss) faz à interpretação de M. Villey (1964), que atribui a Occam a paternidade da designição.

propriamente à existência ou necessidade desta última.

Embora bastante econômico em seu emprego, Hume não considera estas duas noções irremediavelmente contaminadas por asserções racionalistas ou teológicas. Como sua maior preocupação é com problemas de fundamentação, e não com questões de natureza mais prática, o autor dedica-se principalmente a criticar certos pressupostos filosóficos que a seu ver obscurecem a linguagem então utilizada pelos juristas, procurando submetê-la a uma depuração. Isto pode induzir à leitura de que Hume não possui nenhuma teoria (construtiva) do direito. A tese que vou apresentar nesta seção, contudo, caminha num outro sentido: penso que o filósofo efetivamente esboça uma teoria construtiva, apesar de limitá-la a um espaço bem mais restrito do que o ocupado pela tradição jusnaturalista; e que esta teoria, se vista exclusivamente naquele espaço, expõe alguns traços fundamentais da vertente grociana dessa tradição.

Comecemos por esta última proposição. Um dos traços a que me refiro é o fato de Hume associar a justiça à propriedade. Uma das consequências desta associação é que todo emprego que Hume faz de "direito" (e seu correlato "dever" ou "obrigação") é idêntico em forma - embora, obviamente, não em conteúdo - ao emprego de "propriedade" sobre bens materiais. Isto quer dizer que, do ponto de vista da jurisprudência humeana, um indivíduo tem um direito toda vez que puder traduzi-lo na forma de um poder moral de exigir de outros que se abstenham de algo (uma ação ou objeto) que seja tido como **seu**. Como tenho insistido, este é um dos sentidos - a meu ver o principal - em que Grócio usa o termo *ius*, isto é, aquele que está estreitamente ligado à proteção do *suum*. Se a informação de Olivecrona é correta[2] - de que os teóricos da lei natural em língua inglesa já no século XVII converteram o *suum* em *property* -, não é surpreendente que encontremos autores (discreta ou

---

2 Ver nota na seção 2 do capítulo anterior.

confessadamente influenciados por Grócio) usando a palavra *property* não só para se referir ao direito a bens materiais mas a qualquer direito. O autor mais conhecido e influente no final do século XVII que adota esta equação é John Locke, como testemunham seus textos e seus discípulos nas ilhas britânicas e no continente[3].

Mas pode parecer um tanto surpreendente que tal equação esteja também presente no pensamento de Hume. Creio que a dificuldade maior de torná-la palatável ao leitor familiarizado com seus textos está no seguinte: o filósofo adere a esta formulação tradicional em meio a uma simultânea e veemente rejeição dos argumentos que, *inter alia*, autores da escola jusnaturalista usam para justificá-lo. A teoria moral de Hume é primariamente uma teoria das virtudes, e o filósofo concebeu que a "gramática" delas, em sua forma natural ou espontânea, não poderia se adequar à "gramática" explicitada pela noção de direito que aqueles autores utilizam. Mas Hume não pretende rejeitar esta última por causa disso. Seu esforço teórico vai, pelo contrário, no sentido de conciliar as duas "gramáticas", o que o leva a formular a noção de virtude **artificial**. O assentamento desta fórmula, contudo, passa por uma crítica generalizada das teorias morais que pensam poder sustentá-las **primariamente** numa idéia de direito e propriedade (como fazem Grócio e Locke), ou de qualquer outra que não a de virtude.

Suponhamos, para visualizar melhor esta crítica, que a teoria do direito inspirada em Grócio seja de fato a sua interlocutora. Nós já vimos como Hume teria se posicionado sobre ela no que diz respeito à

---

3 "Pois a Idéia de Propriedade, sendo um direito a qualquer coisa..." (Locke, 1975, IV.3.xviii; cf. TT II.87 e II.123). Barbeyrac, um dos grandes difusores de sua filosofia moral e política no início do século XVIII (v. Leslett, 1970, p.288n.), observa: "Mr. Locke entende pelo nome [propriedade] não apenas o direito de um indivíduo sobre seus bens ou suas posses, mas ainda sobre suas ações, sobre sua Liberdade, sobre sua Vida, sobre seu Corpo etc, em uma palavra, todo tipo de direito" (J. Barbeyrac, "Preface du Traducteur" ao DING, p.XX n.(b)). Ver também Simmons, 1992, p.226; R. J. Ribeiro, 1984, p.77; e Tully, 1980, p.112.

teoria da propriedade sobre bens (*dominium*). Mas ainda há dois pontos cruciais da teoria que precisam ser esclarecidos e cotejados: o que diz respeito ao chamado direito **natural** e o método que o jurista concebe para ligar o direito natural ao direito criado por artifício humano - a **promessa**. Ambos, em minha opinião, são fundamentais no sentido de revelar o que subjaz ao conceito de direito como um todo.

A) Segundo Grócio, direito é aquilo que pode ser feito sem causar injúria aos outros. Sendo excessivamente genérica, esta definição é em seguida concretizada numa fórmula "subjetiva": direito é uma faculdade ou poder moral de demandar dos outros "o devido", este último expressando aquilo que o indivíduo pode reivindicar como próprio[4]. Este "próprio", porém, tem um sentido inclusivo - quando a pessoa pode reinvidicar a **sua** parte num estoque de coisas comuns -, ou exclusivo. Neste segundo sentido, diz Grócio no **Mare liberum**, "próprio implica que uma coisa pertence a uma pessoa de tal modo que não pode pertencer a qualquer outra" (Grócio, 1916, p.24; cf. Buckle, 1991, p.169). O direito, por fim, pode ser redescrito em termos de uma "permissão" (ou "liberdade") da lei: no estado de natureza, o direito é uma permissão da lei natural; no estado civil, é uma permissão da lei civil.

A idéia de que o direito é um poder **moral** do indivíduo é decisiva, pois significa que independentemente de sua capacidade de garanti-lo pela força, ele pode demandar "com justiça" o ato ou objeto a que corresponde o direito[5]. O direito é sobre atos ou objetos, mas é sempre

---

4 Olivecrona (1971, p.295), seguindo a análise de outro comentador, diz que a definição de direito como "aquilo que pode ser feito sem causar injúria" não é idêntico ao direito como *facultas moralis*, tanto que alguns direitos admitidos por Grócio não se adequam a esta última fórmula. Mas guardemos esta observação por um momento. Por enquanto, o importante é reter que Grócio os viu como idênticos, fato que Olivecrona mesmo reconhece.

5 "O **Poder** insinua mais diretamente a posse atual de uma qualidade em relação a Coisas ou a Pessoas, e não designa senão obscuramente a maneira pela qual a adquirimos. Enquanto que o **Direito** dá a entender própria e distintamente, que esta qualidade foi

a **pessoas** que se exige o respeito a ele. Segundo Grócio, uma vez identificado esse direito, todo e qualquer ser inteligente (Deus incluso) é capaz de perceber a moralidade desta exigência, e portanto a **obrigação moral** ou **dever** de respeitá-la. A identificação de um direito se faz basicamente assim: se existe algo que posso dizer que **é** meu "de tal modo que não pode **pertencer** a qualquer outra pessoa", ou então que me pertence numa partilha com outros, então automaticamente tenho um direito sobre ele, e todos os demais a correspondente obrigação de respeitá-lo. Há três ou quatro coisas que por natureza se pode dizer que pertencem **exclusivamente** a uma pessoa: vida, membros e liberdade (ocasionalmente Grócio acrescenta "reputação" ou "bom nome"). Ou seja, o corpo/intelecto e as ações da pessoa. Estes constituem o que chamo de núcleo duro do *suum*. Ou, para ser mais preciso ainda, e falando em termos teológicos: vida e membros constituem a propriedade natural "imperfeita" da pessoa pois, embora tenha um direito exclusivo sobre eles (nenhum outro ser humano pode reivindicá-los como ela pode), ela não tem o direito de aliená-los - vida e membros pertencem propriamente a Deus, sobre os quais se tem apenas um direito de "locatário"; enquanto as ações constituem sua propriedade "plena ou inteira", que por definição pode ser alienada. Mas há outras coisas às quais **originalmente** só temos um direito inclusivo: o direito aos meios de conservação da vida; intimamente colado a este, porém mais específico, o direito às provisões da Terra (terra, água, ar, vegetais, animais); e o direito de punição aos transgressores da lei natural - ou seja, dos que cometem "injúria". (Chamo a atenção do leitor para a distinção entre o direito exclusivo à vida, e o inclusivo à conservação da vida, em vista do que vou discutir a seguir.)

Todos os direitos listados acima constituem o direito **natural** em

---

adquirida legitimamente, e que atribuímo-la a nós a justo título" (Pufendorf, DING I.1.xx; grifos do autor).

Grócio, e vão servir como um modelo para seus sucessores. Locke os aceita *in totum*[6]. Mas, sendo um autor não tão erudito quanto sistemático, ele vai procurar adequá-los à estrutura geral de seu pensamento filosófico, levando-o a apresentar um sofisticado argumento para justificá-los. O núcleo dele é expresso pelo seguinte pensamento[7]: tudo que um ser inteligente é capaz de fazer ou fabricar por sua própria conta e completo conhecimento é dele por direito **natural**, e este direito é **pleno** e **exclusivo**. Como um ser inteligente perfeito, Deus criou os homens segundo sua imagem (isto é, como ser inteligente e também capaz de fazer, fabricar, criar), e o mundo (cf. T I.30). Como criador deles, Deus possui um direito natural de governá-los, o que faz através de um conjunto de regras que fixam o "certo" e o "errado" - chamada "lei divina" (cf. 1975, II.xxviii.8) - cujo conhecimento é acessível através de duas fontes: a revelação (lei divina positiva) e a razão (lei natural). Quanto aos direitos naturais dos homens, Locke (seguindo a divisão grociana) os coloca em dois grandes campos: os que se referem ao que é próprio de cada um num sentido exclusivo e num sentido inclusivo. Na primeira categoria estão vida, pessoa (identidade pessoal, consciência) e liberdade (ações), entre outros; na segunda, o direito à **preservação** da vida, o direito de "executar a lei natural" - ou seja, punir os seus transgressores, referido também como um "direito de preservar toda a humanidade" (cf. TT II.11) - e o direito aos bens materiais. O recorte é justificado, não pela frouxa relação de pertença que Grócio sugere, mas pelo modelo do artesão: os homens fazem sua própria identidade e consciência, e suas ações, e portanto têm um direito pleno e exclusivo sobre eles; mas não fizeram suas vidas

---

6 Existe apenas um direito natural, propositadamente não mencionado aqui, a caracterização do qual expressa uma real divergência entre os dois autores: o direito (*imperium*) dos pais sobre seus filhos. Grócio diz que se trata de um direito obtido por geração (cf. DIBP II.5.i.3). Como ficará claro abaixo, Locke não aceita que a geração pura e simples crie qualquer direito.

7 As linhas abaixo seguem as interpretações de Tully, 1980, e Buckle, 1991.

(biologicamente falando) e os outros objetos animados e inanimados do mundo. Contudo, cada qual tem um direito exclusivo - pois Deus delegou especificamente a mim o dever de "salvaguardá-los" -, embora não pleno, de usar seu corpo e intelecto (cf. Tully, cap.5; Buckle, cap.3). O modelo do artesão serve então para criticar a teoria (Filmer) de que Adão teria tido um direito exclusivo e pleno sobre as provisões da terra e sobre seus filhos, já que ambos não foram, propriamente falando, produzidos por ele.

B) Segundo Grócio e Locke, do conjunto original de direitos naturais, alguns podem ser alienados e outros não. O direito à vida e à preservação da vida jamais podem ser alienados, pois não temos direito pleno sobre eles. Uma parte dos bens materias sobre os quais os homens primitivamente tiveram um direito inclusivo, puderam ser alienados e transformados em objetos de direito exclusivo e pleno; assim como o direito de punição dos transgressores da lei natural. Não vou entrar nas dificuldades peculiares à teoria lockeana neste ponto. Gostaria apenas de ressaltar a idéia que orienta a ambos (Grócio e Locke): para se obter um direito de outrem, um método legítimo de transferência de direitos se faz necessário. Acontece que para transferi-los legitimamente é necessário que o que se vai transferir pertença plena e exclusivamente ao transferidor. E o único "objeto", digamos assim, sobre o qual qualquer pessoa tem um direito deste tipo são suas próprias ações. O método de transferir a propriedade de minhas ações é através da **promessa**. Segundo Grócio, é através deste método que transferimos tanto parte do direito inclusivo sobre bens (quando se trata de constituir o direito exclusivo sobre eles) quanto o direito de punição (quando se trata de submeter-se a um poder civil). O ponto de vista de Grócio a respeito é certamente dissonante do de Locke no que diz respeito aos bens materiais, pois Locke pretende que, através do critério do trabalho, não é necessário que haja pactos para se obter um direito

exclusivo de propriedade sobre bens (cf. TT II.25-29)[8]. Mas eles coincidem que este método é necessário no que diz respeito à teoria do governo. O que realiza a promessa? Através dela uma pessoa pode receber direitos sobre as ações futuras de outros. Em outras palavras, ela obtém um poder moral de exigir dos outros uma restrição a sua liberdade (antes apenas limitada pela lei natural). Esta restrição corresponde à criação de novas obrigações, que se acrescentam à obrigação original de respeitar os direitos naturais de cada um. A despeito de seguirem a mesma estrutura de raciocínio, Grócio e Locke divergem quanto ao que pode ou não ser alienado. Para Locke, mas não para Grócio, o direito de alienar ações existe até o ponto de não entrar em conflito com o **dever**, prescrito pela lei natural, de salvaguardar a vida, o que em sua opinião ocorre quando um indivíduo se deixa expor ao "Poder Absoluto, Arbitrário de outro" (TT II.23). Daí sua condenação da auto-escravização.

Hume deve ter aproximado a estrutura do pensamento moral de Locke das de Samuel Clarke e William Wollaston: que o direito, uma qualidade moral, retira sua moralidade da "natureza das coisas". Como tal, o direito poderia ser conhecido apoditicamente e justificado através de uma investigação da relação entre objetos (cf. EPM 197n.1)[9]. Esta leitura não é bem exata no que diz respeito a Locke[9], mas ela o faria

---

8 Embora estudiosos de Locke tenham feito inúmeras objeções à leitura "escocesa" de que a propriedade sobre bens é obtida através da junção do trabalho à matéria trabalhada, eles estão longe de se acordar entre si a respeito de que maneira tal propriedade poderia ser obtida através do trabalho. Tully - fazendo uma leitura mais "comunitarista" do filósofo - pensa que os bens materiais estão à disposição de todos em comunidade "positiva", e não "negativa", como quer Pufendorf. Logo a propriedade sobre bens é sempre um direito de "locatário" (obtido por trabalho), não um direito de "dono" efetivo (cf. Tully, 1980, pp.125-30). Mas veja as críticas de Buckle, 1991, pp.179-90; Waldron, 1988, cap.6; e Wood, 1984, cap.5.

9 Digo isto porque Locke, seguindo os passos de Pufendorf, distingue os "entes morais" dos "entes naturais", através de sua teoria dos modos mistos (ver 1975, II.xxii). Portanto, não é exato dizer que a moralidade depende da "natureza das coisas", se se identifica estas últimas com os entes naturais. Locke concordaria com Grócio, Clarke e Wollaston, de que as relações morais podem ser rigorosamente demonstradas - e constituir um corpo de conhecimento apodítico (como o é a matemática),

identificar, ainda mais do que estou sugerindo aqui, a teoria deste último com a de Grócio. Do exposto acima, fica claro que, para explicar o direito sobre bens (*dominium*), ambos os autores utilizam uma teoria do direito natural cuja idéia central é, nada mais nada menos, do que a **propriedade**. Esta idéia, com sua dupla acepção - propriedade exclusiva sobre a vida, membros e liberdade, e propriedade inclusiva dos meios de preservação da vida - constitui a base que vai justificar a correlata idéia de propriedade exclusiva sobre bens. E mais importante de tudo: trata-se, desde sua origem, de uma idéia **moral**, e não a representação de uma mera posse física. Quando Grócio e Locke dizem que todos temos uma propriedade sobre vida, membros e liberdade, isto significa que temos um poder moral efetivo de exigir dos outros o seu respeito. Este ponto é crucial, e joga luz sobre duas passagens complementares do **Treatise** que me interessam enormemente aqui:

> (1) Aqueles... que fazem uso da palavra **propriedade**, ou **direito**, ou **obrigação**, antes que tenham explicado a origem da justiça, ou mesmo fazem uso daquela palavra naquela explicação, são culpados de uma vultosa falácia, e não podem jamais raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de um homem é algum objeto com ele relacionado. Esta relação não é natural, mas moral e fundada na justiça. (T 491; grifos de Hume)
>
> (2) A Justiça é comumente definida como **uma constante e perpétua vontade de dar a cada um o que lhe é devido.** Nesta definição é suposto, que há tais coisas como direito e propriedade, independentemente da justiça, e antecedentemente a ela; e que elas teriam subsistido, mesmo que os homens jamais tivessem sonhado em praticar tal virtude. (T 526-7; grifo de Hume)

Há duas maneiras de ler estes textos. Por um lado, poder-se-ia pensar que, sendo o contexto da discussão a estabilidade da posse de bens materiais, seria muito provável que as idéias de direito ou propriedade a que as passagens acima se referem fossem apenas relativas a estes objetos. Se Hume não se refere aos direitos **naturais** de Grócio e Locke - especialmente ao direito ou propriedade natural que supostamente todas

---

e não provável (como o é a física) -, mas apenas porque os entes morais são inteiramente diferentes dos entes naturais.

os seres humanos têm à sua vida, membros e liberdade - isto frequentemente tem sido atribuído, ou a uma pura e simples negligência de sua teoria, ou ao fato de (dada sua teoria dos sentimentos morais) ter considerado ocioso enunciá-los teoricamente, tais direitos estando implícitos em seu argumento[10]. Mas gostaria de propor uma outra leitura. Penso que é necessário extrair as devidas consequências da hipótese conjectural-histórica do filósofo, de que a virtude da justiça não é natural, mas filha de determinadas circunstâncias e necessidades da vida social. E foram estas circunstâncias e necessidades - fundamentalmente o processo de superação das *family-societies* e a necessidade de regular os bens materiais -, que não só deram origem à idéia de direito ou propriedade associada a estes objetos, mas à idéia **mesma** de "direito" ou "propriedade". Se Hume tivesse assumido que vida e liberdade são propriedades **naturais** do indivíduo, ele teria necessariamente que reconhecer que a virtude da justiça é uma idéia moral natural, e não um fruto de convenção. Um dos objetivos centrais de seu argumento, contudo, é mostrar exatamente o oposto.

Quer isso dizer que a teoria torna um assassinato, por exemplo, moralmente permissível? De modo algum. Mas é possível entender a reprovação moral de um assassinato sob duas perspectivas distintas: ou a partir da consideração dos motivos e qualidades mentais dos agentes envolvidos - assassino e vítima (ver o exemplo do assassinato de Agripina por Nero em EPM 290-1); ou a partir da concepção de que a vítima possui um direito à sua vida. Segundo a teoria moral de Hume, a

---

10 "Não há nada anterior [no texto do **Treatise**] a sugerir que 'propriedade' inclua 'vida e membros'. Parece que Hume simplesmente os ignorou, levado por uma preocupação dominante com o aspecto econômico da sociedade" (D. Forbes, 1975, p.86; cf. Harrison, 1981, p.42). "Vida e liberdade não são bens próprios ao jogo econômico. As regras são necessárias para definir direitos de propriedade; mas não há necessidade de escrever uma regra estabelecendo que é errado os participantes se matarem uns aos outros. Que isto é errado está pressuposto. Similarmente, não há necessidade de uma regra [estabelecendo] que eles não possam escravizar-se uns aos outros." (Stewart, 1992, p.185).

primeira perspectiva não só não é idêntica à outra, como é histórica e psicologicamente mais primitiva. Pode-se reprovar moralmente um assassinato sem que se tenha a concepção de que a vida é propriedade do indivíduo. A segunda idéia é muito mais sofisticada que a primeira e, ao ver de Hume, teria que pressupor que os observadores já tivessem uma idéia de propriedade. Contudo, nossas idéias de direito - **qualquer** idéia de direito (=propriedade) - são artificialmente constituídas. O argumento que, no texto, se volta para problemas de manuseio de bens materiais, poderia assim se estender aos objetos em geral:

> Como nosso primeiro e mais natural sentimento de moral é fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós mesmos e nossos amigos, acima de estranhos; é impossível que possa haver naturalmente qualquer coisa como um direito ou propriedade **fixa**, enquanto as paixões opostas dos homens os impelirem para direções contrárias, e não forem restringidas por algum acordo ou convenção. (T 491; meu grifo)

A lembrança da ligação entre moralidade e motivação dos agentes, nesta passagem, vem a propósito. Os autores que sustentam que o direito é uma idéia moral primitiva - que explica nossas idéias de virtude e vício, ao invés de ser explicada por elas - são levados a fundamentar a moralidade desta idéia através de uma análise de certas relações entre objetos. Segundo Hume, eles só acrescentam um dado a elas: um dos lados da relação deve necessariamente ser um ente inteligente - Deus ou os homens -; de modo que a mesma relação, se fosse estabelecida entre objetos inanimados, ou animados, porém não-inteligentes, não teria o mesmo efeito moral, ou porque os objetos não seriam capazes de perceber sua moralidade, ou porque nenhum deles teria sido projetado (pelas mãos divinas) para produzir tal efeito (cf. T 467-8). Mas este argumento admite implicitamente que tais relações entre objetos se aplicam a **todos** os seres humanos, e alguns chegam mesmo a afirmar (como Grócio, Clarke e Wollaston) que elas se aplicam ao próprio Deus. A objeção humeana central a tal raciocínio é que, se ele fosse verdadeiro, as relações tidas como intrinsecamente morais deveriam sempre ser vistas como tais,

independentemente de circunstâncias e motivos. No caso de Grócio, a relação de pertença entre um indivíduo dotado de inteligência e seu objeto deveria produzir **sempre** um poder moral de reivindicar dos outros uma abstenção do que é seu, ou seja, uma obrigação moral ou dever. Analogamente, em Locke, toda vez que uma relação entre um ser inteligente e um objeto qualquer se identificasse com o modelo do artesão - que para Hume também é derivado de uma "espécie de causa" -, esta identificação deveria produzir invariavelmente um poder moral de reivindicar deveres dos outros. É como se efetivamente a cópula "é" (*is*) dessas relações (tal ou tal objeto **é** produzido por tal ou tal ser inteligente) pudesse produzir automaticamente termos morais - por exemplo, o dever (que pode ser aproximado ao *ought* da citação abaixo) de abstenção do que é alheio:

> Em todo sistema de moralidade, que até agora tenho encontrado, sempre observo, que o autor procede por algum tempo no modo usual de raciocício, e estabelece o ser de Deus, ou faz observações a respeito dos negócios humanos; quando de repente vejo-me surpreso por descobrir, que ao invés das cópulas usuais de proposições, **é**, e **não é**, não encontro qualquer proposição que não seja conectada por um **deve ser** [ought], ou um **não deve ser** [ought not]. Esta mudança é imperceptível; mas é, contudo, da máxima importância. Pois como este **deve ser**, ou **não deve ser**, expressa uma nova relação ou afirmação, seria necessário que ela fosse observada e explicada; e ao mesmo tempo, uma razão deveria ser dada, o que parece totalmente inconcebível, de como esta nova relação pode ser uma dedução de outras, que são inteiramente diferentes desta. (T 469; grifo de Hume)

Acontece que nosso "primeiro e mais natural" sistema de avaliação moral leva em conta, não a relação entre a pessoa e um outro objeto qualquer, mas as qualidades mentais e motivos do agente. E portanto sua proximidade ou distância com outros indivíduos é um fator a ser considerado: por que ele deveria se abster, de um modo **fixo**, dos objetos que os outros **possuem**, se esta abstenção lhe fosse prejudicial ou prejudicial àqueles que lhe são caros? Se ele não fosse capaz de perceber que há uma vantagem ou utilidade em ver tais objetos como uma propriedade dos outros - isto é, como uma posse exclusiva, inviolável,

fixa deles –, a abstenção do que é alheio jamais seria percebida como um comportamento moral. Não que a abstenção não pudesse jamais ocorrer sem esta percepção; mas ela estaria condicionada a circunstâncias e motivos, e portanto não seria observada inflexivelmente. Ora, observar **inflexivelmente** um comportamento de abstenção é, segundo Hume, a característica fundamental da idéia de propriedade: "Depois que esta convenção, relativa à abstenção das posses alheias, é posta em prática, e cada um adquire uma estabilidade de suas posses, imediatamente surgem as idéias de justiça e injustiça; assim como as de **propriedade, direito, e obrigação**" (T 490-1).

Repito, portanto, o que havia indicado no final do capítulo anterior: não é porque Hume é cético quanto aos fundamentos das relações causais, ou quanto aos fundamentos da idéia do *self*, que ele é cético quanto aos fundamentos da idéia de direito ou propriedade **natural**. Hume não está querendo aqui fazer objeções epistemológicas quanto à existência real de uma conexão causal. O problema é que, mesmo que fosse reconhecido este tipo de conexão entre a pessoa (o *self*) e seu corpo, e a pessoa e suas ações – e a meu ver a existência real dessas duas relações, em termos práticos, Hume jamais põe em dúvida –, ainda assim o filósofo objetaria que esta causalidade (marcada pela cópula *is*) por si mesma não produz efeitos morais (marcados por termos como *ought*).

Nem pretende Hume questionar o pensamento (mais uma vez de ascendência grociana) de que o *ius* (subjetivo) é um "poder moral" do indivíduo. Ele apenas diverge do jurista quanto à **fonte** deste poder. É verdade que o conceito de direito implica uma distinção entre a idéia de "poder" e a de seu "exercício", pois quando se diz que uma pessoa tem um direito sobre determinado objeto, este direito pode ou não ser exercido, isto é, esta pessoa pode ou não exercer seu "poder moral" de demandar dos outros o seu respeito. Mesmo estando separada de seu "exercício", portanto, a idéia de "poder moral" não perde sentido prático. No livro I do **Treatise**, porém, Hume diz que a idéia de "poder", qualquer que

seja, separada da idéia de seu exercício é ininteligível (cf. T 171), um ponto de vista que pode sugerir uma objeção à presente interpretação. Ocorre que, similarmente ao problema do *self*, o autor do **Treatise** toma o cuidado de, no livro seguinte (sobre as paixões), afirmar que "embora isto [a não separação da idéia de "poder" da de seu "exercício"] seja estritamente verdadeiro num modo justo e **filosófico** de pensar, é certo que esta não é a **filosofia** de nossas paixões; mas que muitas coisas operam sobre elas por meio da idéia e suposição de poder, independente de seu real exercício." (T 311-2; grifos de Hume) Esta observação pode ser aplicada *ipsis literis* à noção de direito.

O que talvez pudesse ser mais fortemente questionado neste argumento é a razão pela qual a propriedade dos bens materiais tem precedência sobre outras idéias do mesmo tipo. Hume diz que a idéia de propriedade só pode ter surgido em virtude da impossibilidade de uma pessoa exercer com sucesso um domínio exclusivo sobre tais objetos, sem que houvesse uma ação concertada com outras pessoas. "Existem três espécies diferentes de bens, dos quais temos posse; a satisfação interna de nossa mente, as vantagens externas de nosso corpo, e o desfrute de tais posses, como as que adquirimos por nossa indústria e boa fortuna". Estamos sempre "perfeitamente seguros" do primeiro, prossegue o autor; enquanto o segundo, embora possa ser "despojado de nós", não é de nenhuma vantagem para os que nos despojam. Os únicos bens que poderiam ser úteis aos outros, e despojáveis "sem qualquer perda ou alteração" são os do terceiro tipo, os quais por isso mesmo Hume também denomina "bens externos" (T 489 e 505). Foi a necessidade de estavelmente atribuí-los aos seus possuidores que deu origem à idéia de propriedade, e só a partir de então, por analogia, pöde ser transportada para outros "bens". Segundo a conjectura histórica humeana, a atribuição de um direito aos primeiros deve ter sido causalmente anterior aos segundos porque foi a disputa em torno dos "bens externos", e não em torno do "bens internos", que tornou visível o comportamento que a idéia de

direito requer. Mas a não ser por esta restrição, o autor não teria nenhuma dificuldade em considerar, como Grócio e Locke, vida, membros e liberdade como "propriedades" de cada pessoa.

O que Hume, em suma, está indicando em seu argumento? Que se o controle sobre certos objetos não fosse facilmente arrebatável, sem "perda ou alteração", a idéia de direito/propriedade seria inútil, e portanto não poderia ter surgido historicamente. O fato de o autor dar tanta atenção, em sua conjectura, às vantagens e desvantagens que certos comportamentos podem produzir, está certamente assente em alguns pressupostos psicológicos. E um dos mais importantes é o seguinte: as paixões humanas não são a tal ponto benevolentes que levem as pessoas a se absterem de fazer violência aos outros em toda e qualquer circunstância; mas nem são a tal ponto egoístas que as levem a desejar a destruição de outros pelo menor motivo que fosse. Por que, por exemplo, destruir o corpo ou a vida de outros, se a sua destruição não me servir para algum propósito? Hume, evidentemente, não está dizendo que a vida social não proporcione motivos para que as pessoas se destruam umas às outras: conflitos em torno de bens materiais não fazem outra coisa senão fornecer tais motivos. O que ele está negando é (1) que haja uma paixão intrínseca à natureza humana que leve as pessoas a se destruírem gratuitamente, e (2) que todas as paixões de teor egoísta possam produzir conflitos tão generalizados como a paixão do interesse, a ponto de colocarem em risco a "paz e a ordem" da sociedade: "Todas as outras paixões, além do interesse [pelos "bens externos"], ou são facilmente restringidas, ou não são de consequência perniciosa, quando toleradas" (T 491).

Colocada como está, a última asserção pode soar um tanto irreal ou ingênua. Certamente Hobbes a veria deste modo, pois em seu raciocínio conflitos em torno de bens materiais são apenas expressões de um desacordo muito mais profundo entre os seres humanos. É curioso, a propósito, que segundo esse filósofo (cf. L XI, 163-4) um dos principais

obstáculos à solução que propõe (a submissão quase incondicional a um soberano) sejam exatamente aquelas "outras paixões" - vaidade e inveja, por exemplo - que Hume, na passagem acima citada, estima serem de menor consequência para a vida social. Mas talvez a asserção humeana possa aparecer mais convincente se voltarmos a refletir sobre as razões (indicadas no capítulo anterior) que oferece para o seu próprio diagnóstico. Em relação à inveja e à vingança, por exemplo, Hume reconhece que sejam sentimentos "perniciosos". Mas seu parecer é que "eles operam apenas por intervalos, e são dirigidos contra pessoas particulares, que consideramos como nossos superiores ou inimigos". Ou seja, tal como as paixões benevolentes de uma maneira geral - as quais não são consideradas universais, mas orientadas para certas pessoas (amigos e familiares) em preferência a outras -, todas as paixões egoístas (exceto a do interesse) também são dirigidas contra **determinadas** pessoas. E do mesmo modo que as primeiras não são capazes de causar a vida social mais ampla - aquela que extrapola o restrito círculo de amigos e familiares -, as segundas não são capazes de causar sua destruição. Se, pelo contrário, as segundas tivessem a força de desencadear conflitos tão generalizados como o autor do **Leviathan** supõe, o estado de natureza seria de fato o estado de guerra hobbesiano, com apenas uma diferença de perspectiva: ele seria inescapável (cf. EPM 187 e 190).

O termo "estado de natureza" requer alguns esclarecimentos. Hobbes o contrasta com "estado civil" (aquele em que uma pessoa se investe ou é investido de autoridade para governar outros) e o utiliza com objetivos heurísticos - entre outras coisas, para identificar quais são os direitos naturais do indivíduo, que então são contrapostos aos direitos ditos "civis". Mas sua utilização possibilitou alguns equívocos, entre os quais induzir a idéia de que o estado de natureza representa um tempo remoto da humanidade em que indivíduos viviam numa "solitary condition". Hume às vezes o emprega nesta acepção, e como em

sua conjectura histórica seres humanos desde sempre vivem em alguma forma de sociedade, ele o considera um estado imaginário, servindo apenas para mostrar por que os homens precisam viver em sociedade. Nenhum emprego do termo é feito no sentido de listar direitos naturais. Contudo, é principalmente neste sentido que os autores do jusnaturalismo, a partir de Hobbes, o empregam. Pufendorf e Locke, por exemplo, o utilizam assim, e igualmente o contrastam com o estado civil: "Ausência de um juiz comum com Autoridade, coloca todos os homens num Estado de Natureza" (TT II.19; cf. DING II.2.iii). Suas divergências com Hobbes neste ponto dizem mais respeito à descrição do estado de natureza, pois Pufendorf e Locke querem mostrar que nele os homens são governados pela lei natural, e como tal são moralmente submetidos a certas obrigações, entre as quais a de respeitar o direito natural alheio (cf. TT II.6; DING II.2.iv). Esta importante restrição os faz admitir direitos sobre bens no estado de natureza, o que Hobbes evidentemente recusa. Com essa admissão, contudo, cria-se um certa confusão a respeito do significado do estado de natureza. Pois Hume, embora recuse a descrição hobbesiana, estaria certamente disposto a aceitar em sua conjectura histórica que há propriedade no estado de natureza, sem contudo se referir a qualquer direito natural. Pufendorf (no que é seguido por Hutcheson - ver cap.III, sç.3B) percebe essa possibilidade de confusão e, para evitá-la, distingue direito natural e direito **adventício**, ambos sendo admitidos no estado de natureza, isto é, naquela suposta condição anterior ao estado civil.

No entender de Pufendorf, o direito natural é aquele que todos os homens possuem igualmente por ocasião do nascimento, "em se fazendo abstração de todas as invenções e todos os estabelecimentos... puramente humanos" (DING II.2.i); enquanto o direito adventício depende de convenções humanas. Grócio não emprega o termo "adventício", mas a propriedade sobre bens materias, da forma como a concebe, é certamente um direito adventício. E embora "convenção" implique em Pufendorf

especificamente a interposição de promessas e pactos, é no sentido mais geral de direito obtido por alguma iniciativa humana que, a meu ver, Hume aceita a noção de direito. Qualquer direito em Hume é, portanto, um direito adventício. Para Pufendorf, contudo, o fundamento moral deste direito é a obrigação moral a que todos os seres humanos estão submetidos, de cumprir as promessas ou pactos que fazem. Nós já vimos o modo engenhoso com que Grócio justifica esta obrigação: como estamos por lei natural obrigados a respeitar o que é dos outros; e como nossas ações compõem aquilo que é naturalmente nosso e, além disso, são alienáveis; toda vez que prometemos ou pactuamos, estamos alienando parte de nossas ações no futuro, que então passam a pertencer à pessoa com quem pactuamos. O direito adventício mantém, neste sentido, uma ponte com o direito natural.

Mas Hume pensa que as próprias promessas dependem de uma convenção. Isto corta a possibilidade de reportar o direito adventício a um direito natural. Pois como não tem sentido falar de direito natural nem mesmo sobre nossas próprias ações - das quais temos posse (e nem sempre), mas não propriedade natural -, não há como sustentar a obrigação das promessas na obrigação de respeitar o alheio, como quer Grócio. Contudo, a teoria de Grócio é apenas um dos modos - e talvez o menos usual - para justificar a obrigação das promessas. A principal tese a que Hume se opõe procura se sustentar na natureza mesma da promessa: a promessa obriga porque ela é um claro sinal de nossa vontade. Não cumpri-la só pode revelar uma intenção de enganar e mentir, o que é moralmente reprovável. Mas é fácil de ver que "a vontade tem uma influência apenas no presente", enquanto "uma promessa sempre diz respeito a um tempo futuro" (T 516). Não cumpri-la não pode ser considerado o mesmo que enganar e mentir. Qual a fonte de sua moralidade, então? Para Hume, a obrigação das promessas provém unicamente de uma necessidade social de preservar a reputação da troca de bens, o que é do interesse de cada um. Se não houvesse tal interesse, e se este interesse fosse imediato, e não

um interesse permanente da espécie, não haveria por que cumprir promessas e pactos. O uso de certos sinais, e o fato de expressarem minha vontade, em si mesmos, não são suficientes para explicá-la. Se explicassem, toda vez que usássemos tais sinais, em qualquer contexto, a obrigação teria que emergir, o que não ocorre. Por exemplo, a maioria dos autores de tratados jurídicos concordam que promessas e contratos obtidos pela força não têm validade. Eles argumentam que tais promessas não são válidas porque não revelam a vontade real de quem prometeu. Entretanto, como diferenciar com esta cláusula o caso de "Um homem, perigosamente ferido, que promete uma competente soma a um cirurgião para curá-lo" - situação em que se supõe que o sujeito está obrigado a cumprir a promessa - daquele em que um homem "promete uma soma a um ladrão", na qual não se supõe a mesma obrigação? Pode-se dizer que no primeiro caso a pessoa foi movida por sua própria vontade, e no outro não? Não vendo como sustentar a distinção[11] - pois "a força não é essencialmente diferente de qualquer outro motivo de esperança ou medo" -, Hume conclui que a "fidelidade não é uma virtude natural, e que as promessas não têm nenhuma força, antecedente às convenções humanas" (T 519 e 525; cf. EPM 199n.1).

A menção à palavra "fidelidade" nesta passagem pode causar alguma confusão, pois Hume fala de "fidelidade" mais à frente como uma virtude natural, e não artificial (ver T 603). Ocorre que nesta última acepção a fidelidade tem um sentido mais frouxo - de, por exemplo, lealdade a um amigo -, na qual estima-se que haja um motivo para se agir com "fidelidade" independente de qualquer promessa, e por isto mesmo costuma-se até a dispensá-la. Já a fidelidade **à promessa** é uma instituição criada para obrigar indivíduos que não possuem qualquer

---

11 Por também não perceber-la, Hobbes, mais consistentemente que outros teóricos do contrato, vai afirmar que pactos extorquidos pela força são válidos (cf. DC II.16; L XIV, 198). Curiosamente esta tese também é abraçada por Grócio (ver DIBP II.11.vii.2).

vínculo pessoal ou de amizade: "A fim, portanto, de distinguir estes dois diferentes tipos de comércio, o interessado e o desinteressado, existe uma **certa forma de palavras** inventada para o primeiro" (T 521-2; grifo de Hume). Por esta "forma de palavras" uma pessoa se obriga a transferir um direito (primariamente um direito sobre bens, e não sobre ações) para outra num tempo futuro, e na qual certas restrições se aplicam.

A própria possibilidade de transferência de um direito "por consentimento" (do detentor do direito), enfim, é considerada por Hume uma convenção (cf. T 514-6). Aqui, discretamente, o filósofo está tocando um ponto delicado de teoria jurídica: o problema da alienabilidade de direitos. Como sua referência direta é, como sempre, à propriedade de bens, somos de novo tentados a ler sua intervenção como estritamente aplicável aos "bens externos", e não a qualquer direito. A meu ver, contudo, Hume está mostrando nesta passagem a necessidade de se conceber a noção de direito **ou** propriedade em estreita conexão com a de alienação. Na verdade, a propriedade concebida apenas como estabilidade da posse é uma idéia incompleta de propriedade. Ela deixaria de servir a boa parte dos propósitos para que foi inventada, já que "pessoas e posses estão frequentemente mal ajustadas". Retornar, porém, a uma situação de incerteza sobre a posse seria igualmente inconveniente. Também o seria, como vimos no capítulo anterior, estabelecer uma regra de propriedade baseada apenas na adequação da posse à pessoa. A possibilidade de alienação da propriedade é vista então como uma solução intermediária, "um meio entre a estabilidade rígida, e este incerto e mutável ajustamento" (T 514). Através dela, a idéia de propriedade ganha um sentido **pleno**, qual seja: a propriedade é uma qualidade moral que permite a um indivíduo, "e a ele apenas" (EPM 197), a posse **estável** de objetos por um tempo **indefinido**, "exceto quando o proprietário concorda em transmiti-los para outra pessoa" (T 514). Em que sentido a propriedade pode ser considerada uma qualidade moral? Exatamente no

mesmo sentido em que o **direito** pode sê-lo: quando o consideramos um poder do indivíduo de demandar dos outros (conforme as cláusulas descritas acima) a inviolabilidade de qualquer objeto definido como seu.

Vejamos agora que características importantes esta maneira de conceber o direito empresta à teoria humeana da justiça como um todo.

2A. Malgrado todas as divergências a respeito do fundamento do direito, o grande ponto de identificação entre Hume e a vertente grociana do jusnaturalismo é o fato de ambos equacionarem direito e propriedade. Hume, sem dúvida, vai polir o quanto possível esta equação, tornando-a mais estreita do que em Grócio. De qualquer modo, ela empresta certas características ao seu pensamento que nos permite, em teoria jurídica, aproximá-lo, digamos, ao espírito da teoria grociana.

Um das características da teoria grociana que torna patente esta proximidade é sua distinção (já mencionada em outros capítulos) entre direito **perfeito** e **imperfeito**. É o direito perfeito que Grócio diz ser uma "faculdade moral", enquanto contraposto a uma mera "aptidão". E, mais significativo ainda, para o jurista só o primeiro pode ser considerado direito "em sentido próprio". O direito como "aptidão" é apenas o reconhecimento de que a prática de certas virtudes sociais - benevolência, caridade, gratidão etc - é importante para **melhorar** a vida social. Uma pessoa pode esperar **receber** tais gestos de outros. Mas esta expectativa não precisa ser protegida por normas legais. Sua frustração não implica uma ameaça à existência da sociedade. O direito perfeito, pelo contrário, assinala o estritamente básico para que a vida social continue a existir, e por isto mesmo aquilo que um indivíduo pode **ativamente** demandar dos outros, inclusive com o uso da força. Ele define, em suma, a fronteira entre o legal e o extra-legal. E aqui a equação entre direito e propriedade é de vital importância, pois ao ver de Grócio o espaço do *suum* - o espaço do que é meu exclusivamente -, mais o que posso agregar a ele como minha parte no que tenho em comum

com o resto da espécie, é precisamente o espaço do que posso reivindicar com direito perfeito. Todo o resto fica entregue à iniciativa espontânea de cada um, ou à "prudência" dos governantes.

Alguns comentadores costumam comparar a distinção entre direito perfeito e imperfeito com a separação entre a virtude da justiça e as virtudes naturais proposta por Hume (cf. Haakonssen, 1993, p.199). Ocorre que o filósofo, quando aborda a noção de direito de modo mais rigoroso e técnico, só reconhece como direito o que Grócio chama de direito perfeito. A teoria da justiça de Hume é uma teoria do direito perfeito. As virtudes ditas naturais não são traduzíveis numa linguagem jurídica, e portanto sequer tem sentido compará-las com o direito imperfeito. A preocupação fundamental da teoria é traçar a fronteira entre o legal e o extra-legal, entre o que é estritamente básico para a existência de uma sociedade que extrapola vínculos de sangue e de amizade, e o que permite apenas aperfeiçoá-la. E aqui encontramos o ponto de maior proximidade de sua teoria com o *approach* grociano: Hume pensa que a existência da sociedade depende de uma regra essencial - abster-se do alheio. Por isto que

> a convenção para a distinção da propriedade, e para a estabilidade da posse, é de todas as circunstâncias a mais necessária para o estabelecimento da sociedade humana, e que depois do acordo para a fixação e observação desta regra, resta pouco ou nada a ser feito para estabelecer uma perfeita harmonia e concórdia. (T 491)

O leitor pode achar que há um certo exagero na frase "resta pouco ou nada a ser feito", se pensar no quanto Hume escreveu não só a respeito da importância social das virtudes naturais, mas sobre questões políticas não diretamente relacionadas com a justiça - tais como a dívida pública, a corrupção no governo, o problema da formação de um exército profissional e permanente -, que no fim de sua vida lhe provocaram tantas dúvidas a respeito da estabilidade de uma sociedade

comercial como a Grã-Bretanha[12]. Mas é preciso ter em mente que aquilo que D. Forbes chama de "philosophical politics" de Hume - onde assuntos como os citados acima são discutidos -, não corresponde exatamente à sua jurisprudência, onde a justiça recebe um tratamento teórico mais específico. Escritores escoceses do tempo de Hume costumam fazer essa separação. O exemplo mais próximo de Hume a respeito é Adam Smith. Como comenta seu amigo Dugald Stewart, Smith faz uma clara separação entre a disciplina que investiga o "princípio da justiça" - que é minuciosamente tratado na **Theory of Moral Sentiments** e nas postumamente publicadas **Lectures on Jurisprudence** -, e a que examina "aquelas regulações políticas que são fundadas, não sobre o princípio da **justiça**, mas sobre o da **expediência**, e que são calculados para incrementar as riquezas, o poder, e a prosperidade de um Estado"[13]. "Sob esta visão" - prossegue Stewart - "ele considerou as instituições políticas relacionadas com o comércio, as finanças, os estabelecimentos militares e eclesiásticos", todos os quais abordados em **The Wealth of Nations** (D. Stewart, 1982, p.275). É verdade que nem Hume, nem Smith, são muito insistentes em fazer seus leitores perceber a distinção - afinal são dois campos muito próximos e se interligam -, mas ela existe e é tradicionalmente observada em textos jurídicos (cf. Pufendorf, DING I.2.iv).

A "harmonia e concórdia" a que Hume se refere em T 491 não é a de uma sociedade idilicamente perfeita, mas a "harmonia" que em Grócio o direito **perfeito** visa promover: pura e simplesmente a "paz e a ordem". Viver socialmente em "paz e ordem" é, porém, muito diferente de ter uma "vida boa". O fato da justiça (ao ver de Grócio, Hume e Adam Smith) estar relacionada apenas com a primeira expressa, por certo, um estudado

---

12 Para uma brilhante análise dos "dying thoughts of a North Briton", ver Pocock, 1979.

13 Hume também funda os princípios da justiça na "expediência", isto é, "paz e ordem". Mas "expediência" no texto citado acima se refere apenas àquilo que a ação do governante pode trazer para a incrementação da riqueza e do poder do estado.

distanciamento dos parâmetros "republicanos" ou "cívico-humanistas" de pensar a justiça, parâmetros ainda fortemente presentes no ideário político do século XVIII britânico, como mostra o monumental estudo de Pocock (cf. 1975, cps.13-14). Mas mesmo no interior da tradição jusnaturalista este distanciamento não é consensual, o que pode ser visto nas restrições que, em suas teorias, autores como Cumberland e Hutcheson, e em certa medida o próprio Pufendorf, fazem à distinção entre direito perfeito e imperfeito.

Do ponto de vista do presente estudo, Hutcheson é de especial interesse para trazer à tona uma dessas restrições ao *approach* grociano. Este autor, como procurei mostrar (cap.III), representa uma eloquente tentativa de retrazer o tema aristotélico da "vida boa" para o campo da justiça. Tal objetivo, porém, não o impede de aceitar a separação entre direito perfeito e imperfeito. Mas ele o faz evitando dizer que o primeiro é o "direito em sentido próprio", preferindo trabalhar com uma noção mais ampla: direito é tudo aquilo que pode ser feito por um indivíduo, compatível com a felicidade do mais extenso sistema possível de seres inteligentes. É certo que o exercício de um direito por uma pessoa pode ser meramente "inocente", nem "virtuoso" nem "vicioso". Mas a obrigação de respeitá-lo vai sempre, direta ou indiretamente, se reportar ao objetivo de preservar ou promover o bem comum do "sistema" e seus "subsistemas". Isto torna sua teoria muito mais flexível na consideração do que recai sobre o campo do direito perfeito, do que recai no do imperfeito, e daquilo que é legítimo tornar compulsório ou não[14]. Sua fundamental lei da natureza, por isto mesmo, não é formulada estritamente de modo negativo (como um "abster-se de"), mas

---

14 "Contudo, as fronteiras entre direitos perfeitos e imperfeitos não são sempre fáceis de ver. Há uma espécie de escala ou ascensão gradual, através de vários e quase insensíveis passos, das mais baixas e débeis demandas da humanidade àquelas de maior e mais sagrada obrigação, até que chegamos a alguns direitos imperfeitos tão fortes que quase não podem se distinguir dos perfeitos" (**A Short Introduction to Moral Philosophy**, pp.122-3; cit. por Haakonssen, 1990, p.82).

inclui a prática de "ações boas" - vale dizer, "virtuosas" no sentido positivo. Ora, nada poderia ser mais contrastante com esta formulação do que a idéia humeana da "obrigação" implicada na regra da propriedade - que é, aliás, sua "lei fundamental da natureza" (cf. T 526). Pois sendo um simples abster-se, a obrigação de respeitar o alheio não representa verdadeiramente nada de meritório: trata-se de um simples não fazer. E até há um sentido em que o fazer - se me for permitido entender a violação da propriedade como um "fazer" - é que é um demérito. Como famosamente (e humeanamente) observa Adam Smith:

> O homem que mal se abstém de violar ou a pessoa, ou o patrimônio [estate], ou a reputação de seus vizinhos, seguramente tem muito pouco mérito positivo.... Frequentemente podemos preencher todas as regras da justiça permanecendo sentados [by sitting still] e não fazendo nada. (TMS II.2.i)[15]

2B. Gostaria agora de me endereçar a algumas dificuldades, de ordem mais conceitual, que se podem deparar na identificação entre direito e propriedade.

O problema central da equação em Grócio diz respeito ao aspecto inclusivo, e não só exclusivo, que o jurista empresta ao termo "propriedade". Isto lhe permite formular o direito às provisões da terra como uma *facultas moralis* do indivíduo. Originalmente, **todos** os bens materiais estavam dispostos "em comunidade" a todos as pessoas sem restrição. Mas mesmo após a admissão do domínio privado, parte destes bens permanece em comum. Mais do que isto: em casos de extrema

---

15 Que esta representação da justiça como uma "virtude negativa" está longe de traduzir um consenso entre os *literati* do "Scottish Enlightenment", mostra-o bem a seguinte observação de Thomas Reid: "Como, numa família, a justiça requer que as crianças que sejam incapazes de trabalhar, e aquelas que, por doença, estejam inabilitadas, deveriam ter suas necessidades supridas pelo estoque comum, assim também, na grande família de Deus, da qual a humanidade faz parte como crianças, a justiça, penso, assim como a caridade, exige, que as necessidades daqueles que, pela providência de Deus, estejam incapacitados de suprir a si mesmos, deveriam ser supridos daquilo que de outro modo poderia ser estocado para futuras necessidades" (1969, p.424). Reid está, nesta passagem, explicitamente criticando a teoria de Hume.

necessidade, pessoas desprovidas de bens privados podem reivindicar, com direito **perfeito**, as provisões indispensáveis a sua sobrevivência. Por quê? Porque o que justifica, em última instância, a aquisição de bens, é um outro direito "comum" à espécie - o direito de preservação à vida.

Mas este último direito (assim como o direito de punição aos infratores da lei natural, anterior ao estabelecimento do governo) se ajusta mal à idéia de que o direito é um poder moral de exigir dos outros o respeito ao que é de cada um, exclusiva ou inclusivamente. Pois, como este direito deve necessariamente ser admitido para todos os demais, é fácil imaginar situações em que o poder de exigir que ele dá a um indivíduo, ao invés de corresponder a uma obrigação dos outros de atendê-lo, corresponde a uma exigência de igual validade. Uma das ilustrações mais interessantes para mostrar este choque de direitos é fornecido pelo jurista alemão Christian Thomasius (1655-1728), conforme relata Barbeyrac:

> M. Thomasius, para fazer ver que o **Direito** e a **Obrigação** nem sempre se correspondem, alega o exemplo de duas pessoas que, num Naufrágio, se encontrando sobre uma prancha que não pode sustentar ambos, têm o direito de se desfazer um do outro (Barbeyrac, nota 1 ao DING III.5.1)[16]

Este problema também pode ser ilustrado por duas questões bastante controvertidas no texto de Grócio: a tese de que existe um tipo de justiça específica na condução de guerras, de sorte que os beligerantes - ou pelo menos o lado "justo" das partes em conflito - podem sempre reclamar certos "direitos" uns dos outros; e a de que pessoas condenadas pela justiça têm o dever de se deixar punir (cf. DIBP II.1.xvii).

Hobbes, como é sabido, rejeita ambas as teses[17]. Mas ele altera significativamente a maneira grociana de conceber o que é o direito

---

16 O exemplo é extraído do livro de Thomasius, **Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta** (publicado em 1705), III.7.x.

17 Ver seu comentário ao adágio latino *inter arma silent leges* em **Elements of Law** I.19.2, e DC II.18 (cf. Tuck, 1988, pp.260-3). Ver também L XXVIII, 356.

natural: a seu ver, o direito é primariamente apenas uma "liberdade" de fazer ou não fazer, "sem causar injúria" aos outros, e não uma *facultas moralis*. Hobbes separa as duas formulações de direito que Grócio havia concebido como idênticos. Por isto Olivecrona (ver a nota da seção anterior) diz que há uma inconsistência na lista grociana dos direitos naturais. O autor do **Leviathan** se desembaraça desta tensão admitindo um único direito natural (o direito de preservação da vida), o qual nada tem a ver com o direito natural (=propriedade) de cada um à sua vida, membros e liberdade. Ademais, para dar consistência à idéia de que no estado de natureza um indivíduo, quando reivindica seu direito de auto-preservação, jamais pode causar injúria a outros, Hobbes identifica a virtude da justiça com o preceito da lei natural que determina o cumprimento dos contratos feitos. Como contratos no estado de natureza não são válidos, segue-se que danos feitos a outros na perseguição do direito natural não são injúrias. Por fim, em todas as situações (mesmo no estado civil) em que vida e membros estão sob ameaça, o direito natural prevalece sobre qualquer outro obtido por contrato, pois a preservação da vida é "inalienável". E é inalienável não porque os homens têm o dever de preservar a vida, mas porque ninguém tem o poder moral de reclamar de outro que abra mão do direito de conservá-la. O que contrasta bastante com a ideia de "inalienável" com que Locke e Hutcheson trabalham ao condenarem a auto-escravização (ver cap.III, / sç.3B)[18].

É significativo que Hume não se refira à preservação da vida como um **direito**. Numa única passagem do **Treatise** ele diz que "Numa guerra

---

18 Em sua condenação ao suicídio, Grócio não deixa também de trabalhar com a idéia, embora não explicite o termo. Ele diz que o direito à vida é um direito para "salvaguardar", não para destruir (DIBP II.17.ii.1). É preciso reparar, contudo, que o fato de um direito ser natural (enquanto oposto a um "adventício") não implica que ele não possa ser alienado. Grócio (ao contrário de Locke e Hutcheson) diz que o direito à liberdade é natural, mas ele pode ser alienado como um todo. Daí que admita a auto-escravização. (Sobre a relação entre "direito inalienável" e a condenação da escravidão, ver Haakonssen, 1991, pp.47-52.)

estrangeira o mais considerável de todos os bens, vida e membros, estão em questão" (T 540), mas ainda aqui Hume cuidadosamente evita falar de um "direito" de preservação da vida. Subjaz a este cuidado a intenção de tornar o mais coerente possível a noção de que todo direito de um indivíduo tem por correlato um dever dos outros de respeitá-lo. Precisamente por isto a justiça é sempre vinculada no texto ao tripé "property, right and obligation". Não é que quando esta correlação deixa de existir a pessoa possa se valer de um direito mais primitivo, em que as demandas conflitantes de cada um teriam igual validade do ponto de vista jurídico. Quando a correlação não é possível, o que ocorre é que o aparato jurídico constituído artificialmente simplesmente desaba, e a vida social volta a ser regulada **unicamente** pela moralidade das virtudes naturais, e não pela do direito. Os indivíduos <u>não retornam</u>, portanto, a uma condição em que o único (e extremamente rarefeito) elemento moral é o direito natural hobbesiano.

Mas em que situações, concretamente, o aparato jurídico definido pela teoria humeana pode ruir, com o consequente retorno à "gramática" das virtudes? A resposta é quase trivial: elas devem ser necessariamente análogas àquelas que, ao ver de Hume, tornam a justiça "useless" (ver cap.V, **sç.4**). Embora aquelas sejam situações imaginárias - pois, além de possuírem aproximadamente a mesma capacidade física e mental, os homens não **estão** em estado permanente de extrema escassez, ou de excesso de bens; nem são ilimitadamente benevolentes ou egoístas - Hume as compara a situações **reais** que sutilmente revelam seu ponto de vista em relação às controvertidas questões jurídicas que mencionei linhas acima. Eis-las:

A) No que concerne ao uso de bens materiais, a prática da justiça é inútil quando os bens disponíveis são extremamente abundantes ou escassos. A razão disto já foi indicada no capítulo anterior, mas gostaria de retomá-la à luz do que foi dito sobre a equação direito-propriedade. A prática da justiça inútil porque, (1) numa circunstância

de excesso de bens, não haveria **necessidade** de torná-los objetos de propriedade: "Água e ar, embora os mais necessários dos objetos, não são disputados como propriedade dos indivíduos" (EPM 184). E (2), numa circunstância de extrema escassez, não haveria **possibilidade** de se estabelecer a regra da propriedade: "é crime, depois do naufrágio de um navio, apreender quaisquer que sejam os meios ou instrumentos de segurança que se possa alcançar, sem observar limitações anteriores de propriedade?" (EPM 186)

Em face do que foi analisado na primeira seção deste capítulo, fica evidente agora que o tipo de "propriedade" a que Hume está se referindo no parágrafo acima não é outra senão a propriedade **exclusiva**. Cabe, porém, explicar por que sua teoria não comporta a idéia da propriedade inclusiva de bens. Nós já vimos que o filósofo não aceita descrever o instinto de preservação da vida como um direito. Mas o que o leva a tomar esta posição não é apenas sua recusa da formulação hobbesiana de direito natural. Hume também recusa formulá-lo como um direito natural inclusivo. Porquê? Porque admiti-lo implicaria admitir a existência de um certo tipo de justiça distributiva natural (isto é, não estabelecida convencionalmente), capaz de fornecer uma regra para o uso das provisões da terra. Contudo, estas últimas, de acordo com a conjectura histórica de Hume, não estão originalmente dispostas numa "comunidade" igualmente acessível a todos. Só tem sentido falar em "comunidade" de bens para descrever a situação do estoque que as *family-societies* dispunham nos tempos mais remotos da história humana. E esta não tem nenhuma relação com a idéia de que cada ser humano possuía originalmente um direito igual, "comum" aos outros, de usar **todos** os bens da terra. Nem se poderia dizer que os membros da *family-societies* possuíam um "direito" ao seu próprio estoque comum, pois o uso dele era unicamente condicionado por "nossos primeiros e mais naturais sentimentos de moral".

Pode parecer contraditório afirmar que subjaz ao direito inclusivo

"um certo tipo" de justiça distributiva, quando o fato de Grócio ter pensado o direito perfeito (exclusivo e inclusivo) foi tradicionalmente interpretado como uma tentativa de expurgar da justiça "em sentido próprio" um sentido distributivista. De fato, ao comparar o direito perfeito com a chamada justiça "expletiva", e o direito imperfeito com o que ele supunha ser a justiça "distributiva" em Aristóteles, o próprio Grócio abriu campo para a leitura de que o direito perfeito não admite qualquer tipo de justiça distributiva (cf. DIBP I.1.viii.1-2; ver cap.I, sç.3)[19]. O "certo tipo" de justiça distributiva a que me refiro, porém, não é a justiça distributiva de Aristóteles. Estou falando, isto sim, de uma versão "subjetivada" desta, que Grócio apresenta na forma de um poder moral do indivíduo de reclamar **sua parte** num estoque comum de objetos. Segundo Grócio, quando este estoque não é passível de se tornar propriedade exclusiva, como é o caso do ar e dos oceanos, a justiça na manipulação destes bens é expressa por um direito de uso - uma espécie de direito de "locatário" -, que compreende duas regras básicas: a regra do primeiro ocupante, quando o objeto pode ser usado alternadamente; e a de compartilhar o objeto com todos os reclamantes, quando não é possível o uso alternado. Quando Hume afirma que a justiça é inútil em casos de extrema abundância ou escassez de bens, ele está recusando precisamente este tipo "subjetivado" de justiça distributiva natural.

Mas isto não implica negar (o que seria absurdo) qualquer espécie de direito de "locatário". Sua admissão, porém, sempre pressupõe, ou (1) a existência já estabelecida de algum proprietário do bem que possa legitimamente aliená-lo a outro(s) por um tempo definido; vale dizer, pressupõe o direito exclusivo, "pleno e inteiro"; ou (2) a existência de

---

19 Na opinião de Pufendorf, Grócio equivoca-se ao identificar o direito imperfeito com o que Aristóteles chama de justiça distributiva. Na verdade, o direito imperfeito corresponderia ao que o filósofo grego denomina "justiça universal" - que compreende o exercício do conjunto das virtudes sociais -, e o direito perfeito à "justiça particular", que compreende três tipos de justiça, inclusive a distributiva (cf. DING I.7.viii; ver **Ethica Nicomachea** 1129a-1130a).

uma autoridade comum - quando se trata de um bem público - que disponha as regras de seu uso, desempenhando deste modo um papel análogo ao do detentor de um direito exclusivo. Só neste último caso se poderia falar de uma justiça "distributiva", mas sua definição seria atributo exclusivo do soberano.

B) No que concerne às relações entre pessoas, a justiça "silencia" em situações em que a possibilidade de pensar vida, membros e liberdade como "propriedades" do indivíduo se desfaz. Representativas deste caso são situações de beligência aberta, e de extrema desigualdade entre as partes[20]. Outra vez, o fato de a justiça não poder regulá-las não significa que se abra necessariamente uma condição não-moral. Trata-se, certamente, de situações extra-jurídicas. O extra-jurídico, porém, significa apenas que "bom" e "mau", "virtuoso" e "vicioso" deixam de remeter para a noção de direito/propriedade, e passam a ser exclusivamente parametrizadas pelas virtudes naturais. Em casos de guerra, por exemplo, a virtude da justiça dá lugar às virtudes ditas "marciais", sobre as quais o autor trata em T 600-1, ou então a regras "que sucedem àquelas da eqüidade e justiça..., calculadas para a **vantagem** e **utilidade** daquela particular condição" (EPM 187; grifos de Hume). O caso da punição de um criminoso é considerado análogo ao da guerra pois, sendo punido "em seus bens e pessoa... as regras ordinárias de justiça são, no que lhe concerne, suspensas por um momento" (EPM 187).

O caso da punição de criminosos nos traz o controvertido problema do direito de punição em geral. Segundo Hume, a noção de que uma pessoa

---

20 Um terceiro caso pode ser subsumido à análise que segue: interações envolvendo laços muito estreitos de amor e amizade (supostamente famílias). Isto significa que, em princípio, estas interações escapam à esfera jurídica, a não ser, é claro, naquilo que se puder por convenção atribuir claramente propriedade a indivíduos. Por exemplo, mesmo que numa família não possa haver distinção de bens, poder-se-ia atribuir a cada um de seus membros propriedade à vida. Mas não muito mais do que isto.

ou grupo de pessoas têm um "direito" de punir outros não deriva da justiça, mas do que ele chama virtude da "fidelidade" ("allegiance") aos administradores da justiça (governo), da qual vou tratar, e apenas superficialmente, na última seção deste capítulo. Mas cabe adiantar aqui que nosso autor vê um ponto de interseção entre o direito sobre bens e o direito ao governo: ambos são "propriedades" exclusivas de uma pessoa ou grupo de pessoas. Por isto não pode haver um direito (inclusivo) de punir outros numa condição anterior ao estabelecimento de governos, como querem Grócio e Locke. O estabelecimento de um governo, contudo, traz consigo a noção de que os governantes têm um "direito" de punir, e o correlativo "dever" dos súditos de respeitá-lo. Ao punir um criminoso, o soberano "faz" justiça na medida que os súditos estão sob a obrigação de não interpor obstáculos ao seu ato. Porém, no que concerne unicamente ao criminoso, Hume diz que a justiça fica suspensa "por um momento". A razão que o filósofo apresenta é que, neste caso, o condenado não pode mais reivindicar como "propriedade" sua vida ou sua liberdade. Mas haveria um "dever" do criminoso de respeitar o "direito" do soberano de puni-lo? Aparentemente não, mas Hume não se prende a este problema[21].

Similarmente a situações de beligerância, nosso autor diz que a justiça "silencia" quando há situações de extrema desigualdade entre as partes. Autores de tratados jurídicos costumavam traduzir a igualdade natural entre os homens em uma igualdade de direitos naturais. Esta tese era defendida através de axiomas de natureza mais ou menos teológicas: sendo os homens entes inteligentes e morais, aos quais Deus não teria dado (a não ser por expressa revelação) qualquer privilégio, todos possuiriam "por nascimento" um igual direito à vida, liberdade e aos

---

21 O que seria interessante, pois poderia nos fornecer subsídios para discutir se, subliminarmente, Hume não estaria aqui admitindo pelo menos um rudimento da noção hobbesiana de direito natural. Ou seja, ainda que não aceitando a caracterização hobbesiana do estado de natureza, estaria Hume admitindo, no caso da punição, uma contínua "liberdade" do indivíduo, moralmente impecável, de usar de todos os meios para defender sua vida e membros?

meios de sua conservação. Alguns, como Hutcheson, chegam mesmo a postular que outras criaturas que não humanas, embora não inteligentes e moralmente sensíveis, pelo simples fato de constituírem o sistema universal criado pelas mãos divinas, possuiriam certos "direitos" (cf. SMP II.6.iii; v. Campbell, 1982). Em sua teoria, Hume postula que os homens são aproximadamente iguais em capacidade física e mental. Mas esta igualdade não é idêntica a uma igualdade de direitos naturais. Trata-se simplesmente de uma igualdade de "força e astúcia". Se houvesse, diz o autor, situações de clara defasagem entre os homens, aqueles que se mostrassem, na prática, superiores em força e astúcia, jamais restringiriam suas ações por considerações de propriedade, seja aos bens, à pessoa e à liberdade, dos demais. A justiça seria inútil para regular as relações entre eles (EPM 190). As únicas restrições às suas ações seriam seus próprios sentimentos de "humanidade", "compaixão" e "nobreza", insuficientes porém para produzir um reconhecimento de direito/propriedade em outros. Embora não fosse esta a condição original da humanidade, Hume pensa que diferenças introduzidas historicamente causaram defasagens consideráveis, senão de astúcia, pelo menos de força, entre povos de distintas partes do planeta. "A grande superioridade dos Europeus civilizados", por exemplo, levou-os a desconsiderar quaisquer obrigações de justiça "e mesmo de humanidade", no tratamento de outros povos.

Hume poderia ter acrescentado que esta superioridade em força e astúcia também levou os europeus a imaginar a possibilidade de colocar outros povos no mesmo pé em que animais e plantas normalmente o são: como objetos de propriedade. Pois considerar os próprios seres humanos como objetos de propriedade o teria conduzido diretamente ao tema da inalienabilidade de direitos. De qualquer forma, de tudo que foi dito até agora sobre as características da propriedade em Hume, é inevitável a conclusão que em sua teoria **qualquer** direito é alienável. E se se considerar a vida e a liberdade como direitos do indivíduo,

automaticamente eles se tornam passíveis de alienação. Em relação ao direito à vida, particularmente, esta interpretação é inteiramente compatível com seu polêmico ponto de vista em relação ao suicídio (ver o ensaio "Of Suicide", ES 577-89). Mas ela é muito menos clara no que concerne à alienação da liberdade. Teóricos do jusnaturalismo são unânimes em reconhecer que a liberdade constitui um direito que pode ser alienado, pois do contrário obrigações criadas por contrato seriam impossíveis. O problema é saber até que ponto ela é alienável. Grócio e Pufendorf, por exemplo, admitem sua alienação até ao ponto da barganha com o direito à vida (são os chamados casos de "auto-escravização"); enquanto Locke e Hutcheson - cada qual por diferentes razões - consideram tal barganha "unlawfull". Para todos estes autores, a questão tem uma importante conotação política, pois ela se endereça ao controvertido debate sobre a legitimidade de governos instaurados por conquista, e de regimes absolutos de um modo geral.

Considerada apenas no âmbito da teoria da justiça - que em Hume é um tanto ou quanto independente da teoria do governo -, este debate encerra dois problemas um pouco diferentes. O primeiro é o seguinte: se do ponto de vista da moralidade que subjaz à "gramática" do direito, tal como Hume a vê, seria "lawfull" uma troca não coagida da liberdade pela conservação da vida. A resposta a esta pergunta, sendo enquadrável no esquema mais geral da alienabilidade do direito, é sumariamente sim. O segundo problema é um pouco mais complicado. Qual seja, se contratos obtidos por coerção são válidos. A resposta seria indubitavelmente positiva, se se pudesse mostrar que a conservação de tais contratos constitui um interesse **permanente** de cada indivíduo e da vida social, o que parece bastante implausível. Com efeito, considerando-se o que ele diz no último parágrafo de T 525, Hume inclina-se para a negativa. Isto não o impede de abraçar, ao mesmo tempo, a opinião segundo a qual a legitimidade ou ilegitimidade de um governo é independente do fato deste ter se constituído historicamente através de conquista. Pois o

estabelecimento de tais governos não supõe - e Hume critica os que acham que supõe - qualquer tipo de contrato (cf. T 557-9; ES 471).

3. Ainda que expurgando da teoria da justiça a noção de direito **natural** - o que é bastante inusitado no interior da tradição jusnaturalista moderna -, Hume mantém o termo **lei natural**. Este fato merece alguns comentários.

Pode parecer que o filósofo dissemine um bocado de confusão no texto do **Treatise** quando, ao mesmo tempo que insiste tanto em dizer que a justiça é uma virtude "artificial", se refere a seus princípios mais gerais - a estabilidade da posse, a transferência por consentimento e a obrigação das promessas - como "as três leis fundamentais da natureza" (T 526). Não menos passível de confusão é o fato de o autor também fazer menção a eles como "justiça natural", para contrapô-los às variadas e específicas regras de justiça que vigoram em diferentes tempos e lugares. É evidente que Hume vê uma maneira de compatibilizar o termo "artificial" e o termo "natural", mas o recurso proposital ao segundo seria muito prejudicial à clareza do texto, se o autor não visse uma necessidade teórica de usá-lo. Esta necessidade provém da convicção do autor de que há algo comum entre seu modo de ver a justiça e o dos que tradicionalmente se referem a ela como "lei natural".

Como o "artificial" e o "natural" se combinam na teoria da justiça? A passagem que mais explicitamente procura mostrar isto é a seguinte:

> A humanidade é uma espécie inventiva; e onde uma invenção é óbvia e absolutamente necessária, pode-se dizer que ela é tão natural quanto qualquer coisa que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção de pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam **artificiais**, elas não são arbitrárias. Nem é expressão imprópria denominá-las **Leis da Natureza**; se por natural entendermos o que é comum a qualquer espécie, ou mesmo se as confinamos ao que é inseparável da espécie. (T 484; grifo de Hume)

Esta passagem é rica de referências cruzadas. Em primeiro lugar, Hume está dizendo que se os princípios da justiça fossem perceptíveis a todos

os seres humanos desde o nascimento, ou por instinto, eles jamais seriam tidos como artificiais. Porém, para serem descobertos e praticados, são necessários "pensamento e reflexão"; como é inerente à espécie humana descobrir e praticar princípios de ação através de pensamento e reflexão, nada nos impede de dizer que a justiça é natural.

Mas aqui vem o ponto crucial: embora o pensamento e a reflexão, por si mesmos, possam nos trazer diferentes princípios de ação, alguns até conflitam com outros, Hume considera que há certos princípios que são imprescindíveis para a ação humana em seu sentido mais básico e universal, tanto no tempo quanto no espaço. Princípios que são "inseparáveis da espécie", já que sem eles a vida social adequada às suas necessidades de conforto e segurança não seria possível. Daí que, mesmo sendo fruto da intervenção do entendimento, a invenção da justiça deve aparecer a todos como "óbvia" e "absolutamente necessária". Logo, "natural". "É na estrita observância daquelas três leis" - diz ele - "que a paz e a segurança da sociedade humana dependem inteiramente; nem há qualquer possibilidade de estabelecer uma boa correspondência entre os homens, onde estas são negligenciadas" (T 526).

Como a virtude da justiça é contraposta às virtudes "naturais", uma importante consequência do raciocínio acima é que a vida social baseada **apenas** nas últimas é considerada intrinsecamente instável. É por isto que, na conjectura humeana, as *family-societies* foram ultrapassadas por formas mais amplas de vida social. Esta etapa remota de sua conjectura histórica revela, por outro lado, que o autor não está usando o termo lei natural como um análogo da "lei natural" a que as ciências naturais de seu tempo (e ainda hoje) se referem para representar certos princípios que governam o universo, inexoravelmente e desde o começo dos tempos. A idéia de lei natural trabalhada na teoria da justiça já pressupõe que os seres humanos, ao tomarem decisões, têm diante de si mais de uma alternativa, e não raro adotam princípios que, do ponto de vista de Hume, são contrários aos que a lei natural aponta. Esta,

portanto, tem uma dimensão **normativa**: dados certos traços da natureza humana - benevolência limitada, a paixão do interesse, etc - e certos elementos ambientais hostis - a relativa escassez de bens, por exemplo - os homens devem adotar tais e tais princípios para garantir "paz e segurança".

Até este ponto, não me parece que o teóricos do jusnaturalismo tenham algo muito diferente a dizer sobre a lei natural. Pois eles também não usam o termo para designar regras que todo ser humano é capaz de seguir independentemente de conhecê-las ou não. Os textos de Grócio, Pufendorf e seus seguidores são fartos de ilustrações históricas mostrando quão frequentemente os homens transgridem o que cada um destes autores supõe ser a lei natural. Sem dúvida, Hume deve ter achado que a dimensão normativa desta está, naqueles autores, inconvenientemente permeada de uma dimensão teológica, e será importante identificar mais adiante onde. Contudo, esses mesmos teóricos fazem questão de distinguir a lei natural da chamada "lei positiva divina", exatamente para significar que, enquanto a fonte de conhecimento da segunda é a fé, a primeira depende **unicamente** da razão para ser conhecida. Não por acaso este é um dos sentidos pelo qual todo preceito da lei natural é dito ser um *dictamen rectae rationis*. Não que eles pensem que Deus nada tenha a ver com ela - do contrário a lei natural não seria considerada uma espécie de "lei divina". No que concerne à lei natural, contudo, a voz de Deus coincide com a "voz da Natureza", e se distingue (embora não se oponha) da voz que fala diretamente pelas Escrituras. Por isto a lei natural é caracterizada também como uma "lei não escrita": para conhecê-la é necessário inspecionar a natureza humana, e não os preceitos ditados pela Bíblia ou qualquer outro texto sagrado, ou por um autoridade qualquer. Grócio, por exemplo, tem isto tão claro que (como bem observa R. Tuck) no **De iure belli** ele deixa de lado "vastas áreas da teologia tradicional", a ponto de abandonar a até então comum identificação dos Dez Mandamentos com a lei natural, convicto que está

de que o Decálogo fora destinado exclusivamente aos judeus, e não a todos os homens (cf. DIBP I.1.xvi). "Apenas uma comparação independente do Decálogo com a lei natural tal como elucidada por Grócio poderia mostrar quais de seus preceitos eram naturais" (Tuck, 1983, pp.56-7).

Mas não é só na contraposição lei natural versus lei revelada que Hume poderia encontrar um ponto de continuidade com os autores jusnaturalistas. Como vimos, a idéia de que, para subsistir, a raça humana **como um todo** deveria seguir um grupo mínimo de regras gerais, o qual poderia servir de base para regras mais específicas, tem um forte apelo no raciocínio de nosso autor. O que esta idéia revela de importante? Ela revela uma perspectiva não positivista da lei **humana**, perspectiva que é bastante cara aos autores que defendem que os indivíduos dispõem de um conjunto de preceitos ou regras gerais a seguir, ainda que não houvesse nenhuma autoridade humana que lhes impusesse o que fazer ou não fazer[22]. Mesmo Hobbes, comumente tido como um autor de tendências fortemente positivistas em teoria jurídica, se enquadra a esta perspectiva (ver minha análise no cap.II, sç.3). Para todos estes autores, em consequência, a lei natural se contrapõe não só à lei positiva divina, mas também às leis positivas **humanas**. Esta última contraposição fornece três sentidos adicionais para a idéia de que a lei natural é uma "lei não escrita": (1) ela não precisa ser decretada por uma autoridade **humana** (embora alguns autores não dispensem a necessidade de uma autoridade **divina**) para ser considerada moralmente "obrigatória"; (2) sendo "inscrita" na natureza humana, ela tem um caráter universal, enquanto as leis positivas, expressamente decretadas por uma pessoa ou conjunto de pessoas especialmente autorizadas para este fim, têm validade limitada no espaço e no tempo (logo a tradicional expressão: a

---

22 Teorias legais positivistas que surgem em fins do século XVIII se opõem abertamente à noção de "lei natural", mas não deixam de se nutrir do *approach* voluntarista que certos autores da tradição jusnaturalista dão ao conceito de lei (cf. Olivecrona, 1971, pp.26-7).

lei natural é "imutável e eterna"); (3) ela é o substrato, o guia geral para a elaboração de leis positivas "justas"; mas isto (principalmente em Grócio) num sentido eminentemente negativo, pois o que a lei natural prescreve não é o que deve ser feito em termos de lei positivas, mas apenas o que não deve ser feito: sua principal função é delinear o campo do permissível, ou o espaço daquilo que pode tornar-se lei positiva sem infringir a lei natural.

A meu ver, estes três últimos sentidos são os que melhor elucidam a utilização humeana de "lei natural", com algumas passagens do **Treatise** e do segundo **Enquiry** demostrando isto com especial relevo. Tomemos o sentido fornecido pelo item (3), para começar. Hume tem em mente uma contraposição entre os princípios gerais da justiça e as leis positivas. E, do mesmo modo que os jusnaturalistas, ele entende que os primeiros definem o campo do "permissível" em termos de regras legais - o que pode se tornar lei positiva sem entrar em dissonância com a lei natural. As três leis fundamentais da natureza sintetizam, na opinião de Hume, o interesse central de qualquer sociedade humana ("paz e ordem"), e toda lei específica compatível com elas deve ser considerada "justa" neste sentido. Todas as regras particulares da propriedade (analisadas na seção 5 do capítulo anterior), por exemplo, são compatíveis com o princípio geral da estabilidade da posse, e se enquadram portanto neste critério de legitimidade. Do mesmo modo,

> Se as idéias da justiça [natural], às vezes, não seguem as disposições da lei civil; nós encontramos, que estes casos, ao invés de objeções, são confirmações da teoria apresentada acima. Onde uma lei civil é tão perversa a ponto de atravessar todos os interesses da sociedade, ela perde toda a sua autoridade, e os homens julgam pelas idéias de justiça natural, que se conformam àqueles interesses. (EPM 197n.1)

Mas via de regra a relação entre as leis positivas e a lei natural não é uma de conflito mas, pelo contrário, de complementação. O que é absolutamente necessário, dado que nossas "idéias de justiça natural" são muito genéricas, e não levam em conta a "conveniência particular de

cada comunidade". As leis positivas complementam a natural porque elas "têm, ou devem ter, uma referência constante à constituição do governo, aos costumes, clima, religião, comércio, situação de cada sociedade" (EPM 196).

Consideremos agora o sentido de lei natural dado em (2). Seria evidentemente exagerado dizer que para Hume a lei natural é "imutável e eterna" porque traduz indiretamente a vontade divina. Mas o filósofo tem em mãos um significado alternativo para a expressão - o próprio caráter universal e imutável da natureza humana.

> A maioria das invenções dos homens são sujeitas a mudança. Elas dependem de humor e capricho. Elas estão em voga durante algum tempo, e depois naufragam no esquecimento. É possível que se apreenda, que se se permitisse dizer que a justiça fosse uma invenção humana, ela deveria ser vista do mesmo modo. Mas os casos são amplamente diferentes. O interesse, no qual a justiça é fundada, é o maior imaginável, e se estende a todos os tempos e lugares. Ele não pode ser servido por nenhuma outra invenção.... Todas as causas tornam as regras da justiça estáveis [stedfast] e imutáveis; pelo menos, tão imutáveis quanto a natureza humana. (T 620)

Quando Hume usa a palavra "justiça", às vezes ela significa vagamente um conjunto de regras legais praticado numa comunidade qualquer, outras vezes seus princípios mais gerais - as três "fundamentais leis da natureza". Ambos os sentidos cabem, até certo ponto, na passagem acima, na medida em que para o autor as sociedades humanas, para subsistirem, necessitam de um conjunto específico de regras legais, e esta necessidade se estende a "todos os tempos e lugares". Mas na medida em que a justiça é, no fim da citação, vista como "estável e imutável", não há dúvida que ele está se referindo às suas "leis fundamentais da natureza". Só que ao invés de nos remeter com ela a típicas asserções a respeito da mente divina (que Deus é perfeito, que esta perfeição é incompatível com uma vontade mutável, etc), o filósofo limita-se a postular a constância da natureza humana. No que diz respeito à forma em que é apresentado, portanto, o argumento humeano simplesmente ganha em economia.

"Constância" da natureza humana. Este famoso aspecto do pensamento do autor, como se sabe, tem sido matéria de controvérsia entre *scholars* humeanos, pelo que ele diz na seção VIII do primeiro Enquiry, especialmente em EHU 83: "é universalmente reconhecido que há uma grande uniformidade entre as ações dos homens, em todas as nações e eras, e que a natureza humana permanece sempre a mesma, em seus princípios e operações". É comum recorrer-se a frases como esta para identificar uma ausência de horizonte histórico na filosofia de Hume[23]. No que concerne à presente discussão, não penso que a postulação da imutabilidade da natureza humana seja, por princípio, incompatível com um pensamento sensível à mudança histórica e à diversidade dos acontecimentos humanos. Tanto quanto não o é em Grócio postular uma lei natural "eterna e imutável" e ao mesmo tempo traçar um rico panorama da diversidade e da mutação histórica das lei humanas, baseado num vastíssimo conhecimento de fontes antigas e medievais[24].

Há que se notar, porém, uma característica metodológica do pensamento grociano que o leva a atribuir a textos e testemunhos históricos um peso que não encontra paralelo nos escritos de Hume. O jurista holandês vislumbra dois métodos para conhecer a lei natural: um é chamado método *a priori* - o qual permite descobrir seu conteúdo a partir da "natureza das coisas"; o outro é chamado *a posteriori*, que extrai este conhecimento a partir do "consenso de todos os povos", ou das "nações mais civilizadas" (v. cap.I, sç.3). Grócio aceita ambos, e recorre com especial frequência ao segundo para estudar o conteúdo da "lei das Nações" (*ius gentium*). O sentido de *a priori* usado por Grócio é, certamente, rejeitado por Hume, pois a lei não deriva da natureza das coisas. Entre os escritores seus contemporâneos, Hume pensa que

---

23 Ver uma abordagem polêmica a respeito em D. Forbes, 1975, cap.4.

24 O tema da compatibilidade das teorias jusnaturalistas, especialmente a grociana, com uma apreciação histórica das leis é explorado por Buckle, 1991.

Montesquieu adota esta perspectiva metodológica e é por isso que, apesar de muito admirar sua obra, o critica neste ponto: "Este ilustre escritor... supõe que todo direito [quer dizer, toda regra legal] é fundado em certos **rapports** ou relações; um sistema que, na minha opinião, nunca se reconciliará com a verdadeira filosofia" (EPM 197n.1; grifo de Hume)[25]. Quer isto dizer que o filósofo só pode recorrer ao método *a posteriori*? Depende do que se entende por "a posteriori". Se se traduzi-lo por "método experimental", Hume diria que sim, só é possível conhecer a lei natural pela atenta observação do comportamento humano no cotidiano e no decorrer da história. Mas não é bem isto que Grócio faz quando recorre ao seu método *a posteriori*. O que ele faz é recorrer a uma extensa fonte textual e interpretá-la, para desta interpretação extrair um "consenso", que é no fundo um consenso de "pessoas eminentes": "não devemos ser censurados se, em nossa explicação de um direito derivado da natureza, recorrermos à autoridade e declarações expressas de pessoas geralmente vistas como preeminentes em poderes naturais de julgamento" (DIP XII, p.226; cf. **Mare liberum**, cap.V, p.22). Hume aceita a idéia de que, quando há um enorme consenso entre as pessoas a respeito de uma determinada opinião em "moral subjects", este consenso deve ser ponderado teoricamente em seu favor (cf., por exemplo, o modo como critica as teorias contratualistas em T 547). Mas em nenhum momento, para extrair este "consenso", ele ensaia fazer um exercício de interpretação de textos antigos, de compará-los entre si e então encontrar uma linha de pensamento comum. O *consensus gentium* de Hume é um "thought experiment", e traz à baila um procedimento de investigação que guarda pouca ou nenhuma semelhança com o caráter quase hermenêutico do método *a posteriori* de Grócio. Daí que a idéia de fundar a lei

---

25 "As leis, em sua significação a mais extensa, são os **rapports** necessários que derivam da natureza das coisas; e, neste senso, todas os seres têm suas leis, a divindade tem suas leis, o mundo material tem suas leis, as inteligências superiores têm suas leis, as bestas têm suas leis, o homem tem suas leis." (Montesquieu, **De l'esprit des lois**, livro I, cap.1, p.123; meu grifo)

natural **unicamente** na natureza humana, em especial nas paixões, seja tão cara a Hume. Pois ele pensa que, uma vez conhecidos certos traços básicos de nossa natureza - o que só pode ser obtido por uma atenta observação de como seres humanos se comportam no dia-a-dia - a conjectura sobre como a justiça deve (probabilisticamente falando) ter surgido historicamente e sobre seus princípios mais gerais passa a ser um exercício quase dedutivo[26].

Como é usual entre os que adotam este ponto de vista, Hume não fará uma distinção substancial entre *ius naturale* e *ius gentium*[27]. A lei das Nações é apenas uma extensão da justiça entre indivíduos para a esfera das relações entre soberanos: "pode-se afirmar com segurança, que as três regras fundamentais da justiça, a estabilidade da posse, sua transferência por consentimento, e o cumprimento das promessas, são deveres dos príncipes, tanto quanto dos súditos.... As mesmas vantagens, portanto, de paz, comércio, e socorro mútuo, nos faz estender aos diferentes reinos as mesmas noções de justiça que têm lugar entre indivíduos" (T 567-8; cf. EPM 205). Há, porém, uma diferença no grau de obrigação de obedecê-las, o que se pode perceber no maior grau de reprovação moral que geralmente a violação da justiça para indivíduos recebe em comparação à violação da lei das Nações. Isto se deve, pensa Hume, ao fato de o relacionamento entre estados "não ser tão necessário ou vantajoso quanto entre indivíduos, sem o qual é absolutamente impossível que a natureza humana subsista" (T 569; cf. EPM 206).

---

26 É por isso que Hume usa o termo "a priori" para alguns de seus próprios argumentos. Não porque eles derivam de uma pura relação de idéias, mas porque, dados certos postulados obtidos por experiência, pode-se inferir (com grande probabilidade) certas conclusões. Cf., por exemplo, EPM 230: "Se considerarmos os princípios da fábrica humana, tais como eles aparecem à experiência e observação diárias, nós devemos, *a priori*, concluir como impossível a tal criatura como o homem ser totalmente indiferente ao bem ou mal-estar de seus semelhantes...".

27 Hobbes e Pufendorf, por exemplo, criticam o método *a posteriori* grociano e, ao mesmo tempo, evitam uma distinção de conteúdo entre *ius naturale* e *ius gentium*. Para Hobbes, ver DC II.1 e XIV.4; e Pufendorf, DING II.3.xxiii.

O problema da obrigação de seguir uma lei nos remete, enfim, para o primeiro, e talvez o mais importante, dos três significados adicionais de lei natural que procurei esboçar linhas acima. Existe uma opinião bem antiga entre os escritores que trabalham com o termo que a lei natural obriga os indivíduos independente de, e em antecedência a, qualquer autoridade **humana** (cf. Gierke, 1934, p.235n.32). Mais modernamente a lei natural é, por esta razão, vista como a lei que obriga os indivíduos no estado de natureza (mesmo Hobbes diz que ela obriga, embora apenas em *foro conscientiae*). E é o caráter obrigatório da lei (*lex*) que a distingue em termos jurídicos do direito do indivíduo, o qual, quando oposto a ela, é tomado simplesmente como uma "liberdade" ou "permissão" de fazer ou não fazer (cf. DIBP I.1.ix.1; DING I.6.iv; Olivecrona, 1971, pp.9-10).

Que Hume compartilha esta opinião se evidencia em sua expressa intenção de mostrar que a obrigação de seguir os princípios mais gerais da justiça independe da obrigação paralela de obedecer às determinações de uma autoridade civil (T 541; ES 480-1)[28]. Contudo, não sendo a lei **positiva** necessariamente um ato de legislação (Olivecrona, p.8), e logo por definição mais extensa do que a lei civil (por exemplo, as chamadas leis consuetudinárias são "postas" pelos homens, mas não derivam de uma autoridade civil), poder-se-ia objetar que a lei natural humeana não passaria, na perspectiva jusnaturalista, de uma espécie de lei positiva. Esta objeção não tem em conta, porém, que embora as três "leis de natureza" de Hume sejam estritamente seculares, seu caráter obrigatório deriva de considerações que independem da sanção de **qualquer** tipo de autoridade humana, mesmo as não civis, tais como as estabelecidas por longo uso ou costume. Nenhuma lei "posta" pela vontade dos homens pura e simplesmente, seja na forma de um soberano, seja na forma de um pacto

---

28 Na verdade o argumento vai além, pois Hume também pretende mostrar que a segunda obrigação - ao contrário do que pensa a grande maioria dos escritores da escola jusnaturalista - não deriva da primeira. Ver a última seção deste capítulo.

ou de um costume observado desde tempos imemoriais, é suficiente para classificá-la como "lei natural". Hume usa o termo especificamente para regras que **devem ter sido** (conjecturalmente) ou **deveriam** (normativamente) ser adotadas e seguidas a fim de tornar a vida social minimamente segura e estável. Estas são permanentes e universais, ao contrário de toda e qualquer lei positiva, cujo conteúdo é mutável no tempo e no espaço[29].

As dificuldades teóricas a respeito do caráter obrigatório da lei natural, do meu ponto de vista, dizem mais respeito a uma questão que já se apresentava como difícil e polêmica entre os juristas do século XVII. Qual seja, o problema da "fonte" da obrigação. O marco da discussão é Grócio outra vez, dada a ambígua formulação de seu ponto de vista no **Prolegomena** (P 11). Como vimos no capítulo I, ele diz nesta passagem que a obrigação de observar a lei natural independeria da existência ou não de um Deus, ou do fato de ele se ocupar dos negócios humanos. É óbvio que o problema da existência ou não de um Deus está para além de qualquer questionamento em Grócio. Sua formulação apenas indica o tradicional pensamento de que a definição de lei natural é mais ampla (embora a abarque) do que supõem outros juristas de seu tempo, que a vêem como estritamente ligada à vontade ("comando") de Deus. Esta opinião certamente não é nova, mas o fato do próprio Grócio tê-la abraçado reacende um velho debate entre tomistas e occamistas. De resto, a retomada pufendorfiana do problema, ainda que trazendo uma opinião não

---

29 O conceito de "lei natural" em Hume não se coadunaria portanto ao de "common law", tal como entendido por William Blackstone: as *common laws*, diz ele, "recebem seu poder de obrigar, e a força de lei, por longo e imemorial uso, e por sua recepção universal através do reino" (**Commentaries on the Laws of England**, vol.I, p.64; cit. por Whelan, 1980, p.115). Ver também a observação de Hume na **History of England**, sobre a superioridade do Direito Romano sobre a "customary jurisprudence" usada pela Inglaterra no período medieval (II, pp.520-1; cf. Stewart, 1992, p.207). Esta última observação, contudo, é muito breve para qualificar como equivocado qualquer aproximação entre o pensamento legal de Hume e a chamada "Common Law tradition". Nem considero que esta tradição é necessariamente divergente da que estou explorando no presente trabalho. (Uma pesquisa mais específica da relação entre Hume e a Common Law ainda está por ser feita, mas veja G. Postema, 1986.)

menos tradicional, leva a uma definição mais precisa de seus contornos: não se trata de saber qual é a "fonte" do **conhecimento** da lei natural - que esta é a "reta razão", e unicamente ela, é um ponto tido como consensual -, e sim de saber qual é a "fonte" da **obrigação moral** de observá-la. Para Pufendorf, nem o fato dos homens possuírem uma natureza racional e social, nem a "utilidade" que cada indivíduo pode extrair para si ao segui-la podem ser esta fonte. Máximas da razão não são, em si mesmas, obrigatórias. Elas só se tornam obrigatórias se forem concebidas como leis, as quais dependem de um legislador - um "superior" reconhecido como tal. Do contrário não passam de um guia para a ação, qualquer coisa análoga às receitas de um médico[30]. Para que a lei natural obrigue, portanto, uma dimensão supra-humana (um Deus legislador) é necessária (cf. DING I.6.i e II.3.xix).

Dois aspectos da obrigação pufendorfiana vale reter aqui. Primeiro é a idéia de que todo ato moralmente obrigatório produz dois tipos de bens: o "bem natural ou material" e o "bem moral". Todo ato em conformidade com a lei é visto como vantajoso ao agente pois, além de sê-lo na vida terrena, o é para a eternidade, pois Deus une a seus comandos punições e recompensas. Este é o bem natural ou material que tais atos produzem. Mais importante que este, porém, é o bem moral: a Divindade define a regra universal do que é certo e errado; portanto, seguir a lei natural - se este seguir expressar uma sincera vontade de obedecer às ordens do superior - é fazer aquilo que é moralmente correto. A cláusula "sincera vontade" de obedecer a lei não é de menor importância na produção do "bem moral". Pois, estranho que esta idéia possa parecer, o que define a recompensa e a punição após a morte é o

---

30 Para pôr em relevo a oposição entre ato obrigatório e máximas da razão, Pufendorf empresta de Hobbes a distinção entre "comando" e "conselho": "o motivo principal que nos deve fazer obedecer à Lei, não é a natureza mesma da coisa ordenada ou proibida, mas a vontade do Legislador" (DING I.6.i). A lei é a lei não por causa dos efeitos benéficos que produz, ou porque seu conteúdo é intrinsicamente "bom" ou "justo", mas porque é um comando.

fato de a pessoa ter seguido a lei com sincera intenção de obedecer aos mandamentos divinos, e não por causa daquelas sanções (cf. DING I.7.iii). De modo que a noção pufendorfiana de lei natural, embora não dispense o componente "punição" que usualmente é unido ao conceito de lei, a secundariza, emprestando papel proeminente ao componente "obrigação". Por isto Pufendorf - e este é o segundo aspecto para o qual chamo a atenção do leitor - faz questão de diferenciar "obrigação" de "coação externa". Por coação um indivíduo é induzido a fazer uma ação contrária à sua vontade, graças à ameaça de um mal que pode lhe sobrevir. No caso da obrigação, a pessoa engaja-se livremente à ação que lhe é comandada, restringindo por iniciativa própria o campo de alternativas à sua disposição, de sorte que quando ela é punida por não cumprir o comando, ela o é acusada por sua própria consciência.

A maneira como Pufendorf apresenta o problema da obrigação pode nos ajudar a compreender como Hume o concebe. Assim, apesar de ser a "fonte" do conhecimento da lei natural - pois é ela que aponta os melhores meios de preservar a "paz e a ordem" da sociedade -, Hume tem claro que a razão não é a "fonte" da obrigação de observá-la. Tanto porque, de acordo com sua teoria da agência, máximas racionais não são (sozinhas) **motivos** para a ação; quanto porque, segundo sua teoria moral, a razão não é uma faculdade capaz de avaliar o **mérito** da ação. Fazendo um raciocínio que não deixa de ter um paralelo com a distinção pufendorfiana entre "bem natural" e "bem moral", mas usando uma terminologia hutchesoniana, o filósofo diz no **Treatise** que a obediência aos princípios da justiça - a lei natural - envolve dois tipos de obrigações, os quais (como quer Pufendorf) são inteiramente livres de "coação externa": a obrigação natural e a moral (Hutcheson faz a mesma classificação: v. cap.III, sç.6). A primeira leva em conta apenas o "bem natural" que o comportar-se "com justiça" produz, fazendo abstração do mérito deste comportamento. A segunda considera principalmente o "bem moral", mas como do ponto de vista humeano este não é explicável pela

noção de lei, mas pela de virtude, entender a obrigação moral passa por entender "Por que anexamos a idéia de virtude à justiça, e de vício à injustiça" (T 498).

Da perspectiva deste trabalho, a diferença central entre o esquema da análise humeana e o de Pufendorf - e que fornece o estímulo intelectual para fazê-lo edificar toda uma nova teoria da obrigação anexada à obediência à lei - é o completo desaparecimento da dimensão supra-humana que o jurista alemão pensou ser necessária para explicar os bens moral e natural que anexa à sua noção de obrigação. Em Hume a obrigação natural é inteiramente secular: a vantagem privada que o agente extrai ao restringir suas ações ao que a justiça determina é a mesma vantagem que Pufendorf aponta, exceto quanto à crença de que Deus anexa punições e recompensas ao seu acatamento e violação. Que Hume pensa que tal crença é filosoficamente inaceitável, não se discute (como mostra a seção XI do EHU). Mas sê-lo-ia psicologicamente? Em certos momentos, Hume admite que a crença aumenta a eficácia da justiça (cf. EHU 147); em outros - se aceitarmos que Hume fala pela voz de Philo nos **Dialogues Concerning Natural Religion** - parece questionar mesmo esta idéia (cf. a discussão da parte XII, pp.82-3). Independentemente disto, o fato de ela não ser notada nas passagens em que Hume explica a obrigação natural, é uma evidência de que não a considera um componente básico da idéia. A obrigação natural seria perfeitamente aplicável a um ateu. Mas o dado ainda mais interessante de seu argumento é que o pôr de lado a dimensão supra-humana não o leva a qualificar como *nonsense* a obrigação **moral** de observar a lei natural, mas apenas a firmar o pensamento de que ela também seria extensível a um ateu. E é precisamente esta possibilidade que faz Pufendorf criticar Grócio (cf. DING II.3.xix).

Ao apropriar-se, porém, daquilo que Grócio apenas insinua nos **Prolegomena**, Hume é levado a ir mais longe, carregado pelas próprias premissas de sua teoria da agência. Pois o filósofo pensa que,

qualitativamente falando, o mesmo elemento que explica a obrigação natural deve explicar também a obrigação moral. A "natureza racional", que Grócio supõe comum a Deus e aos homens, ocupa um papel apenas coadjuvante nesta explicação. O elemento qualitativo a que estou me referindo chama-se "utilidade". Como uma síntese, sua posição está bem indicada no começo da seção III do segundo **Enquiry**:

> Que a Justiça é útil à sociedade, e consequentemente que parte de seu mérito, no mínimo, deve surgir daquela consideração, seria um supérfluo empreendimento provar. Que a utilidade pública é a **única** origem da justiça, e que reflexões sobre as consequências benéficas desta virtude são o **único** fundamento de seu mérito; esta proposição, sendo mais curiosa e importante, melhor merecerá nosso exame e investigação. (EPM 183; grifos de Hume)

O termo "utilidade pública" nesta passagem é um tanto impreciso e enganoso, e traz problemas de consistência à teoria, o que será mostrado mais adiante. No momento gostaria de chamar a atenção do leitor unicamente para a palavra **utilidade** e lembrá-lo de que, na tradição de pensamento seguida por Grócio e Pufendorf, esta palavra se refere a tudo que é "expediente" (*utile*), a um indivíduo em particular ou ao público em geral. E frequentemente o termo aparece oposto a "aquilo que é honesto" (*honestum*). Esta oposição é feita como sinal de adesão a um famoso princípio ciceroniano, condensado na idéia de que o honesto e o expediente são inseparáveis (todo o livro III do **De officiis** é dedicado ao tema, mas veja III.iii, pp.279-83). Como o contexto é jurídico, *honestum* é geralmente traduzido por "aquilo que é feito com justiça". Ora, Hume não tem qualquer dúvida de que todo ato justo é inseparável de sua utilidade[31]. Até aí parece não haver desacordo. Acontece que aqueles juristas fazem a contraposição entre *utile* e *honestum* como se houvesse no mérito da justiça **um algo mais** (ou, como eles dizem, algo

---

31 Embora na última seção do segundo **Enquiry** ele encontre algumas dificuldades para mostrar que um ato **desonesto** (em desacordo com a justiça) é sempre inevitavelmente desastroso para o indivíduo que o faz (ver a referência ao "sensible knave" em EPM 282-4).

"mais alto" e "mais sublime"), que transcendesse sua utilidade. Hume está convencido, porém, de que para demonstrar o conteúdo e os atributos morais da lei natural, eles não dispõem de **nenhum outro** fato visível senão as vantagens de "paz e ordem" que traz para a vida social.

Hume não poderia ter expresso esta posição mais compacta e eloquentemente do que no seguinte trecho de sua correspondência com Hutcheson:

> Eu nunca chamei a Justiça inatural, apenas artificial. *Atque ipsa utilitas justi prope mater & aequi.* Diz um dos melhores Moralistas da Antiguidade. Grócio & Pufendorf, para serem consistentes, devem afirmar o mesmo. (HL I, 33)

"A utilidade é como a mãe da justiça e da eqüidade". É curioso que este verso de Horácio seja também usado por Grócio (e depois Pufendorf) para pôr em relevo um ponto de vista que eles dizem não endossar. Nos **Prolegomena**, o verso aparece num contexto em que o alvo da crítica é Carnéades, um filósofo cético. Como Hume o usa para expressar sua própria posição, tal fato tem levado um comentador a abraçar a opinião de que seu emprego seria um sinal relevante para mostrar que Hume adere a princípios "céticos e epicuristas" em matéria legal (cf. Moore, 1988, p.33; e 1993, pp.11ss)[32]. É como se houvesse algo de inadequado, do ponto de vista destes princípios, no recurso de Hume ao termo "lei natural". Que os filósofos céticos, historicamente, o recusam, não há dúvida[33]. De qualquer forma, não pretendo disputar se o emprego

---

32 "Esta tradição, a tradição substantiva da moral epicureana [continuada no século XVII por Gassendi e Hobbes, entre outros] foi adotada por Pierre Bayle e tornou-se identificada, sem dúvida por causa de sua associação com o trabalho de Bayle, com a moralidade dos céticos ou pirronianos no começo do século dezoito." (Moore, 1993, p.11) Torno a observar aqui que, mesmo que seja verdadeiro que Bayle tenha confundido as idéias dos epicuristas e dos céticos sobre moral, os próprios céticos tinham a escola epicurista como "dogmática". Hume tem isto claro, tanto que "o epicurista" e "o cético" são distintamente descritos em seus Essays.

33 Bastante representativo desta opinião é o seguinte trecho dos Essais de Montaigne: "Mas são divertidos os que, ao dar lugar a alguma certeza às Leis, dizem, que há uma firme, perpétua e imovível, a qual chamam natural, e pela condição de sua própria essência, são impressas na humanidade: da qual alguns fazem três em número, alguns quatro, alguns mais, alguns menos: um evidente indício, de que é um objeto tão

humeano do termo é consistente ou não com seu autoproclamado ceticismo. Não penso, contudo, que especificamente este verso de Horácio seja um sinal relevante para se assentar a que tradição de pensamento moral o filósofo, afinal de contas, adere.

O próprio Grócio, como mencionei no capítulo I, usa-o ambivalentemente: nos **Prolegomena** ele é citado com desaprovação, enquanto no **De iure praedae** a citação é favorável (v. cap.I, sç.5). O que há de comum a respeito dos dois textos é a crítica a Carnéades, pois é ele, e não Horácio, que supostamente afirma que a lei natural é uma "quimera". Este aspecto, sim, é relevante para compreendermos o trecho da carta acima citada. Para refutar Carnéades, Grócio argumenta que a mesma justiça que seu adversário admite ser útil aos cidadãos de um estado isoladamente, é útil também à "sociedade de todos os estados", o que lhe serve como uma prova da existência de uma justiça que transcende tempo e lugar, isto é, da lei natural. O fato de Grócio recorrer a este tipo de argumento, ainda que num contexto de combate intelectual, e ainda que não represente o conjunto de seu pensamento, é significativo para compreender por que Hume junta ao verso de Horácio a frase "Grócio e Pufendorf, para serem consistentes...". Este raciocínio é recorrente em Hume, como evidencia uma outra passagem do segundo **Enquiry**:

> Examine os escritores sobre as leis de natureza; e encontrarás sempre que, quaisquer que sejam o princípios que adotem, eles estão seguros em terminar aqui finalmente, e atribuir, como a última razão para cada regra que estabelecem, a conveniência e necessidades da humanidade. Uma concessão assim extorquida, em oposição a sistemas, tem mais autoridade do que se tivesse sido feita em persecução deles.

Mas este consenso entre diferentes "sistemas" de lei natural, de resto divergentes entre si, não é para Hume apenas um ponto de argumento filosófico favorável à sua teoria. Ele é também um aspecto básico da própria teoria. O raciocínio de Hume é que, para mostrar que tais e tais

---

duvidoso quanto o resto." (II.xii, p.524)

regras - por exemplo, a regra de abstenção da propriedade alheia - são preceitos da lei natural, e portanto "justos" do ponto de vista de qualquer sociedade, em qualquer tempo e lugar, Grócio e Pufendorf são inadvertidamente levados a adotar um ponto de vista "comum" a toda a humanidade, o qual leva as pessoas a conceberem pelo menos algumas idéias de vício e virtude segundo modos mais ou menos idênticos. É isto que incentiva o filósofo a "extorquir" um acordo entre "sistemas" divergentes.

Como disse linhas atrás, o desafio central da teoria humeana da obrigação (de observar a lei natural) é mostrar que a obrigação moral não exige nenhum princípio "mais sublime" do que aquele que já explica a obrigação natural. Quer isso dizer que no fundo não há qualquer diferença entre a obrigação natural e a obrigação moral? De modo algum. Se este fosse o caso, não teria sentido distinguir os dois tipos de obrigação, e a pergunta "Por que anexamos a idéia de virtude à justiça, e de vício à injustiça", feita no **Treatise**, seria ociosa. Também seria ocioso perguntar, como no segundo **Enquiry** (seção V), "Por que a utilidade dá prazer". Do mesmo modo que Hobbes e Hutcheson, Hume está preocupado em mostrar que os preceitos da lei natural são "morais", recorrendo para tanto a uma teoria das virtudes. E como Hutcheson, de mostrar que a obrigação moral pode ser derivada daí, sem que seja necessário fazer uso da noção hobbesiana-pufendorfiana de "ordem". (Lembro o leitor que, para Hobbes, dar conta da **moralidade** dos preceitos da lei natural é diferente de dar conta da **obrigação** de obedecer uma lei - v. cap.II, sç.5).

Em uma palavra, a diferença entre a obrigação natural e a moral em Hume é basicamente uma diferença de ponto de vista. Na primeira o agente considera seguir ou não as regras da justiça sem ter em perspectiva a reação moral de observadores. Na segunda, o agente muda seu ponto de vista, e considera seguir ou não aquelas regras pesando como os outros, e como ele mesmo enquanto observador de suas próprias ações, reagiriam

ao seu comportamento. Na verdade, as duas obrigações deveriam sempre ocorrer simultaneamente, embora Hume conjecture que a obrigação natural é historicamente anterior à obrigação moral (T 499 e 523). Mas deixo o exame deste ponto para a próxima seção. No momento, vou assumir a obrigação moral como um dado, já ocorrendo em conjunto com a obrigação natural, e verificar como o autor dá conta dela.

Feita esta ressalva, minha leitura é a seguinte: o traço distintivo da obrigação moral é o fato de ser uma reação do agente ao sentimento de aprovação e desaprovação moral que os outros e ele próprio dirigem aos seus atos. Como Hutcheson, Hume pensa que tal preocupação não pode ter sido originalmente fruto do "sentimento de honra" mandevilleano, pois para que este existisse seria preciso que o mérito e o demérito que acompanham a justiça e a injustiça tivessem "se estabelecido firmemente na humanidade" (T 501). O mérito e o demérito são frutos do sentimento moral: o agente que sente dentro de si a força da obrigação de respeitar a justiça é um observador (imparcial, desinteressado) das suas e das ações dos outros, antes de ser um vaidoso observador (parcial, interessado) de como os outros reagem ao seu comportamento. Por isso, mesmo quando "a injustiça está tão distante de nós, de tal sorte que não afete nossos interesses de modo algum, ela ainda assim nos causa desprazer; porque nós consideramo-la prejudicial à sociedade humana, e perniciosa a cada um que se aproxima da pessoa disso culpada". O princípio da simpatia é chamado outra vez para explicar este fenômeno: numa sociedade baseada na regra da propriedade, ainda que os indivíduos não estejam unidos por laços de benevolência, mas de interesse egoista, atos de conformidade ou violação da regra são associados à paz ou infortúnio das pessoas. "E como tudo que nos dá desprazer nas ações humanas, sob um exame geral, é denominado Vício, e o que quer que produza satisfação, do mesmo modo, é denominado Virtude; esta é a razão por que o sentido de bem e mal moral segue o de justiça e injustiça" (T

499)[34].

Contudo, mesmo que a idéia de obrigação moral derive da de virtude, as duas não são idênticas. Comumente, quando um agente realiza uma ação que sinaliza uma qualidade virtuosa, a aprovação moral que recebe provém de uma avaliação sobre a "excelência" daquela qualidade. A virtude, abstraída da idéia de obrigação, põe em destaque um reino de valores - o que é ótimo, bom, mau, ruim -, mas define menos claramente o que é certo e errado, permitido e proibido. Com frequência, deixar de manifestá-la não seria considerado um vício, pois o contrário de uma "excelência" não é necessariamente, uma "deformidade". Quando, porém, se diz que um agente está sob a obrigação de agir de tal e tal modo, ele não tem a mesma margem de manobra. Se ele realiza o ato obrigatório, é usual dizer-se, ele "não faz mais do que sua obrigação"; mas se não a realiza, aí sim seu comportamento é submetido à censura. Há uma espécie de assimetria, em termos de sentimentos, entre o realizar e o não realizar uma obrigação.

Hume percebe a diferença, e para dar conta dela recorre ao princípio do hábito, o mesmo que havia empregado para explicar nossa tendência de extrapolar para o futuro idéias frequentemente conectadas no passado. Na mente de um sujeito qualquer, por exemplo, atos em conformidade à justiça são comparados com atos de não conformidade, levando-o a constatar que os primeiros tendem a produzir paz e ordem na sociedade, os segundos a dissolução dela. Como os primeiros são vantajosos para si mesma, a pessoa que faz a comparação gradualmente

---

34 K. Haakonssen diz que o argumento apresenta um problema neste ponto, já que a simpatia não poderia ocorrer em relação a um abstrato "interesse público", mas a pessoas concretas (cf. 1981, p.35). Não acho que este seja um problema de maior relevância no argumento. O que Hume está dizendo, de uma maneira simplificada, é que a preocupação do observador com o interesse público, preocupação que não é nada mais que o princípio da simpatia, leva-o a imaginar efeitos benéficos do cumprimento da justiça em pessoas. Este trabalho da imaginação produz uma reverberação mais fraca no observador do que se ele assistisse concretamente outras pessoas receberem o efeito benéfico. E Hume pensa que o princípio da simpatia pode funcionar por intermédio da imaginação (cf. T 585).

desenvolve a crença de que não só os atos que constatou, mas atos semelhantes no futuro produzirão as mesmas vantagens. Ele é então impelido a agir em conformidade à justiça mesmo quando em situações particulares a vantagem não ocorra concretamente, pois ele "salvou" em sua memória a opinião de que, no cômputo geral, a justiça é vantajosa: "o que fazemos com frequência a partir de certos motivos, somos aptos a continuar... mecanicamente, sem precisar lembrar, em cada ocasião, as reflexões, que primeiro nos determinaram" (EPM 203). Agir por motivo de interesse próprio desta maneira é agir sob a obrigação natural.

No plano moral, a ação obrigatória envolve não só a crença do agente, mas a dos observadores. Quando estes têm seus primeiros sentimentos a respeito da ação conforme à justiça, eles tomam apenas casos singulares. Por um processo similar ao anterior, eles os estendem para o futuro, e deixam de fazer uma avaliação caso-por-caso a respeito do que atos de justiça podem causar à sociedade. Conforme atos justos são incorporados à rotina da vida social, eles também deixam de ser vistos como instâncias de alto mérito, enquanto seus contrários, sendo bem menos freqüentes (e têm de ser, do contrário, pelas próprias premissas do argumento de Hume, a sociedade seria impossível), passam a ser instâncias de alto demérito. Mas a aprovação a atos justos não desaparece, ela é apenas menos calorosa, digamos assim, que as dadas para atos que provêm de qualidades do agente que são relativamente mais escassas. O próprio agente reproduz dentro de si esta reação, como observador de suas ações. Esta mistura de seus próprios sentimentos com o dos outros, pensa Hume, produz uma "determinação" em sua mente, que acaba exercendo alguma influência em suas ações: quando o agente segue a justiça, ele sente um leve orgulho ("pride"); quando não, é tomado por uma sensação desagradável de rejeição de si mesmo ("humility"). Esta é a obrigação moral (T 479 e 499). É importante não confundir, porém, a obrigação que deriva das virtudes naturais, e a que provém da virtude da

justiça[35]. A obrigação do pai para com seus filhos insere-se num contexto menos condicional do que o de abster-se da propriedade alheia, por exemplo, pois ela não depende, para se impor, de uma crença a respeito das vantagens de se comportar daquela maneira, nem requer uma ação concertada com outros. Esta situação condicional da obrigação da justiça torna-a mais vulnerável à violação, o que leva Hume a superpor à crença de que a justiça é útil outros fatores que poderiam fazer as pessoas cumpri-la o mais rigidamente possível (a educação, o "artifício dos políticos", as punições impostas por magistrados). Por outro lado, enquanto a obrigação do pai, em termos **do que** deve ser feito ou não, pode ser realizada de modo bastante flexível, a obrigação da justiça é definida com bem maior precisão (T 530-1)[36].

Como Pufendorf, Hume pensa que a obrigação moral, diferentemente da "coação externa", é de fato uma restrição que o próprio agente estabelece em suas ações. Mas é necessário, para que a obrigação seja concebida como uma "lei", que o agente a reconheça como estipulada por um superior? Como disse anteriormente, Hume quer dispensar completamente a dimensão supra-humana a que Pufendorf recorre para explicar como a lei natural pode ser concebida como uma lei. Aos olhos de um leitor do

---

35 Esta confusão é fácil de ocorrer pois, ainda que derivada de uma virtude natural, a obrigação correspondente não é "natural" no sentido trabalhado aqui, e sim uma obrigação "moral". Mais sobre a diferença entre a obrigação **moral** derivada das virtudes naturais e a derivada das virtudes artificias, ver o ensaio "Of The Original Contract" (ES 479). Outra confusão possível concernente à obrigação moral da justiça refere-se à distinção que Hume faz num outro ensaio, "Of the Principles of Government", entre "opinião de interesse" e "opinião de direito". Como esta última envolve retomar a discussão sobre a "gramática" dos direitos, deixo para tratá-la na próxima seção.

36 "Flexível": a obrigação moral do pai pode ser cumprida de diversos modos, imprecisamente definidos, e depende das circunstâncias. No que diz respeito à justiça, a obrigação é sempre a mesma em qualquer circunstância. Se esta última afetar a obrigação da justiça (numa situação de guerra, por exemplo), é para suspendê-la, e não torná-la mais flexível. A justiça aplicada à relação entre estados (Hume não a chama "justiça", mas "lei das Nações") traduz-se numa obrigação moral menor - desde que é menos desaprovada ou recriminada quando omitida, por ser menos necessária - do que a justiça aplicada a indivíduos. Mas no seu patamar (relação entre estados), ela é também definida em termos mais precisos do que a obrigação do pai.

século XX, não é difícil simpatizar com este programa. Mas tal programa, poderíamos pensar, tem lá suas dificuldades, pois soa um tanto estranho em termos jurídicos que uma lei possa ser **lei** sem que seja necessariamente uma regra ditada por uma autoridade reconhecida nesta função, e que anexa punições (embora não necessariamente recompensas) aos seus infratores. Hume mesmo segue este raciocínio, em contextos em que a lei natural não está sob exame (cf. T 410; EHU 97).

Ao fornecer, entretanto, uma teoria da obrigação empregando apenas mecanismos psicológicos e sociais de reprodução de valores morais, o filósofo abre a possibilidade de se conceituar a lei de um modo não voluntarista. Similarmente ao que Hume concebe para a origem do padrão de virtudes, a lei poderia ser vista como uma regra gerada espontaneamente pela vida social, sem precisar supor um *fiat*. Mas isto incorporando à idéia de "regra" aquilo que os juristas do século XVII já consideravam como a essência da lei: a própria noção de obrigação. Talvez isto tenha como consequência colocar definitivamente num plano secundário o componente da punição, embora nada pudesse impedi-lo (porque esta já era uma idéia familiar a muitos juristas) de pensar a punição anexa à lei natural de uma maneira frouxa, isto é, como uma punição (associada à obrigação natural) de "jamais receber a confiança [dos outros] outra vez" (T 522)[37]; ou como uma punição (associada à obrigação moral) proveniente da própria "consciência". De qualquer forma, a centralidade mesma da obrigação, em detrimento da punição, não colocaria Hume tão distante daqueles juristas. Pois para ambos a lei não é um conceito isolado ou auto-suficiente, mas forma um par com a noção de direito. A lei é definida **através** de sua oposição ao direito porque este último, sendo um poder (moral) do indivíduo, confere ao seu

---

37 Esta idéia de punição associada à obrigação natural é muito próxima da de "punições naturais" desenvolvida por Hobbes em L XXXI, 406-7. Para um comentário sobre esta última, e da possível influência que Hobbes teria recebido do então famoso jurista setecentista John Selden (1584-1654), ver Tuck, 1979, pp.125-7.

detentor uma "liberdade" de fazer ou não fazer, enquanto a lei é uma restrição - primariamente concebida em termos de uma obrigação - ao campo de alternativas de que ele dispõe.

A esta forma de pensar a lei, vale notar, adiciona-se o fato de Hume endossar o modo como Grócio a formula - isto é, negativamente (como um "abster-se de" ou um "não causar injúria a") -, emprestando à noção de direito um papel mais ativo do que muitos jusnaturalistas de seu tempo, já reticentes com a formulação grociana, estariam dispostos a conceder. Este caráter ativo do direito humeano, porém, tem um limite. Pois como a "gramática" do direito é condicionada pela de virtudes, em última instância a noção de direito só pode sustentar-se por causa de algum outro termo moral mais relevante ("utilidade", o fato de "utilidade" ser aprovada moralmente etc). Não existe a possibilidade na moral humeana de que a obrigação moral seja **primariamente** derivada da noção de que os outros possuem um "direito". Esta (como a obrigação natural) depende da convicção de que a justiça produz vantagens, ou para o agente, ou para a sociedade como um todo. Ao expor problemas de estabilidade em sua teoria do governo, porém, Hume diz que este tipo de convicção - referida num de seus ensaios como uma "opinião de interesse"[38] - vem a se transformar numa "opinião de direito", quando então muitas pessoas acabam por conceber as obrigações de justiça como se os outros tivessem um "direito" não condicionado pelo interesse. Mas esta operação não está colocada na origem da justiça, e depende do fato de esta última emergir da noção de utilidade. Não existe, a meu ver, este aspecto condicional no direito de Grócio, nem no de Hobbes, a despeito de todas as suas divergências de conteúdo. O direito é efetivamente um termo primitivo do aparato conceitual destes autores, sobre os quais todos os demais são derivados - pois, mais do que suas teorias jurídicas, suas concepções morais são, como R. Dworkin gosta de

---

38 Cf. o ensaio "Of the First Principles of Government", ES 33.

dizer, "right-based" (cf. 1978, pp.172-6). De qualquer forma, é curioso que Hume, atento como é a problemas de estabilidade das instituições (justiça e governo especialmente), procure desenvolver a teoria de que os indivíduos sejam capazes de operar a transição de uma "opinião de interesse" para uma "opinião de direito", fazendo para isto uma extensão da hipótese de rotinização de práticas que já está presente em sua teoria da obrigação.

4. Mas será esta operação realmente compatível com sua teoria moral? Nesta seção, gostaria de examinar de que maneira nosso autor tenta conciliar a "gramática" dos direitos com a das virtudes, e apontar algumas dificuldades em que esbarra este esforço esbarra.

Na seção do **Treatise** sobre a origem da justiça (parte II, seção II), Hume adverte o leitor que um exame mais completo da questão "Por que anexamos a idéia de virtude à justiça" é feita na parte seguinte (III) do livro, sobre as virtudes naturais. Pode parecer estranho que uma questão tão crucial a respeito de uma virtude artificial tenha que ser resolvida precisamente quando as virtudes naturais são examinadas. Acontece que de fato naquela parte do livro não é apenas das **virtudes** naturais que Hume pretende dar conta, mas também dos **sentimentos** morais. Durante todo o livro III, antes da última parte, o autor apenas distribui alguns *flashes* a respeito do mecanismo psicológico destas emoções, acumulando dados e questões que são retomados naquela parte. Por que o problema deixado em suspenso na parte II tem que ser resolvido ali? Porque o ponto de convergência da virtude natural e da artificial é a teoria do sentimento moral. Embora "virtude" e "sentimento moral" sejam termos distintos, eles são interdependentes. É impossível dizer que uma determinada qualidade do agente é uma virtude, abstraído de se ela é ou tende a ser aprovada pelos observadores.

Retomando então o que já disse em outro lugar (v. cap.IV, sç.2-3). A explicação do mecanismo psicológico dos sentimentos morais é uma

aplicação particular de sua teoria das paixões indiretas. Quais são os elementos centrais desta aplicação? Os sentimentos morais são (1) paixões de amor-ódio/orgulho-humildade de observadores, resultantes de uma reverberação (por simpatia) dos efeitos que determinadas qualidades mentais dos agentes usualmente produzem (através de seus atos) sobre outras pessoas ou sobre si mesmo; (2) estes sentimentos são dirigidos à pessoa do agente (que eventualmente é o próprio observador); mas (3) estes sentimentos só emergem quando a pessoa do agente manifesta algum sinal de que os efeitos que produz em outras pessoas são derivados de uma qualidade mental durável de sua mente (traços de caráter e motivos). Esta qualidade mental durável chama-se virtude ou vício. Sem esta última suposição, diz Hume, o sentimento moral é inteiramente impossível: "Jamais devemos considerar em nossas investigações sobre a moral uma ação singular qualquer; mas apenas a qualidade ou caráter do qual a ação procedeu. Estes apenas são **duráveis** o bastante para afetar nossos sentimentos para com a pessoa" (T 575; grifo de Hume).

O filósofo não nos adverte sobre qualquer exceção a esta regra. E, contudo, este é um ponto sensível precisamente quando se trata de explicar a "artificialidade" da virtude da justiça. Pois, como ele diz noutra passagem, se os seres humanos fossem considerar as ações derivadas das regras da justiça do mesmo modo como o fazem com qualquer outro tipo de ação, eles "tomariam em consideração o caráter e circunstâncias das pessoas". Porém, "é fácil observar que isto produziria uma infinita confusão na sociedade..." (T 532). Este trecho induz o pensamento de que, para resolver este problema, Hume teria que afirmar que a justiça não deriva de um motivo natural (uma paixão) do agente. Mas, como mostrei no capítulo V, tal hipótese estaria em aberto confronto com sua teoria da agência. Sua solução é, então, distinguir motivos imediatos e motivos edificados com o auxílio de "pensamento e reflexão". O único motivo durável, refletido, que encontra para explicar a observância das regras da justiça é o *self-interest*: embora

reiterações singulares daquelas regras possam ser contrárias a este último, no cômputo geral tais reiterações regularmente feitas convergem com aquela paixão. Como explicar a aprovação moral que observadores dirigem a estes atos, e a desaprovação a atos contrários? Seria de se esperar, em vista da explicação oferecida para os sentimentos morais, que Hume fosse dar conta dessa pergunta remetendo-se ao agente[39] e seu motivo. Mas não é exatamente isto que sua resposta antecipada à questão (na parte II do livro III) nos apresenta. Assim, "o interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça; mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral, que atende àquela virtude" (T 500). O raciocínio é repetido em T 529 e 533. Em T 529 ele é formulado mesmo num tom levemente mandevilliano: "Este sistema, portanto, compreendendo o interesse de cada indivíduo, é obviamente vantajoso para o público; embora não pensado para aquele propósito por seus inventores."

Hume faz aqui um curioso contraste entre "self-interest" e "public interest", atribuindo aos últimos a origem dos sentimentos morais em observadores, como se a primeira não tivesse nada a ver com tais emoções. Na retomada da pergunta na parte III, a diferença entre virtude natural e artificial torna-se menos enfática que na parte anterior e o contraste entre o motivo do agente e "public interest" desaparece. Ele diz que

> A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça jaz nisto, que o bem, que resulta das primeiras, surge de cada ato singular, e é o objeto de alguma paixão natural: Enquanto um ato singular de justiça, considerado em si mesmo, pode frequentemente ser contrário ao bem público; e é apenas a concorrência da humanidade, num esquema ou sistema geral de

---

39 O agente que cumpre a justiça, a que estou me referindo aqui, é o que se abstém de violar o direito alheio, e não a pessoa que exerce o direito. Este último não está em questão aqui, já que se pressupõe que ele exerce "inocentemente" seu direito.

ação, que é vantajosa. (T 579)[40]

O contraste entre "self-interest" e "public interest" deixa de ser enfatizado e ficamos aqui apenas com o interesse público. Na página anterior a este trecho, Hume diz vagamente que todas as virtudes artificiais (justiça inclusa) são invenções humanas "para o interesse da sociedade". Mas na emenda que faz à edição original do **Treatise** a esta frase (publicada no apêndice da edição de Nidditch) ele acrescenta: "Os Inventores delas [das virtudes artificiais] tiveram principalmente em vista seus próprios Interesses. Mas nós carregamos nossa aprovação a eles para os mais distantes Países e Idades, bem além de nosso próprio Interesse" (T 672). O "mas" aqui está indicando uma contraposição entre o motivo da origem destas virtudes e seus efeitos, reafirmando o raciocínio de T 499/533, de que a aprovação se dirige aos efeitos.

E quanto ao segundo **Enquiry**? A única coisa que se pode dizer do livro a este respeito é que, como o problema da **origem** da justiça é posto num apêndice (apêndice III) e muitos dos detalhes trabalhados no **Treatise** desaparecem, a questão que ganha destaque é a do **mérito** da justiça, onde a menção ao "interesse público" parece ser suficiente para os propósitos mais restritos do texto. Mas o raciocínio geral da teoria das virtudes é mantida, especialmente num aspecto que é decisivo para a presente análise: a virtude é definida como uma qualidade mental durável **do agente** (cf. EPM 261n.1 e 289).

O que há de significativo no contraste entre *self-interest* e *public interest* na análise do **Treatise**? Claramente, o autor quer evitar que se conclua, do argumento acerca da justiça como um todo, que a aprovação moral a atos justos é orientada para o mesmo motivo que teria levado os homens, em sua conjectura histórica, a inventar a virtude. Pois isto

---

40 Outra vez, a expressão "paixão natural" associada às virtudes naturais significa apenas que os motivos que as sustentam são imediatos, ao contrário da paixão associada à virtude da justiça. Por outro lado, vale lembrar que a diferença assinalada aqui não é a "única" que o próprio Hume aponta. Mais duas diferenças são mencionadas no **Treatise** (cf. T 526-33).

seria o mesmo que afirmar que observadores aprovam moralmente pessoas que agem por motivos de *self-interest*. Não há, em princípio, nada na teoria humeana das virtudes que impeça tal possibilidade, e o próprio Hume em nenhum momento a nega. O máximo a que chega a manifestar é uma indiferença à questão se "a paixão do interesse próprio" deve ser tida como um vício ou uma virtude, "desde que ela mesma se restringe: De modo que se é virtuosa, os homens tornam-se sociais por sua [deles] virtude; se viciosa, seu vício têm o mesmo efeito" (T 492). Mas não quero explorar esta agora possibilidade. O fato é que Hume quer evitar tal conclusão, e procura chamar a atenção do leitor para o aspecto, aparentemente mais "excelente", de que a justiça, apesar de ter sua origem num motivo egoísta, produz um efeito benéfico para a sociedade como um todo. Mas é de fato possível que apenas o **efeito** da justiça seja capaz de produzir o sentimento moral?

Pelos próprios postulados que sustentam a teoria dos sentimentos morais, a resposta é definitivamente não[41]. Não está em discussão aqui que os efeitos que uma virtude produz são parte essencial da teoria. A hipótese de que possa haver uma virtude que **jamais** produz efeito algum está fora de questão. A idéia de virtude é, para Hume, resultado de uma inferência por parte de observadores de que um agente, a partir de determinados traços de suas ações (efeitos), possui uma qualidade mental moralmente "boa" (a causa), a qual é ou um motivo, ou um traço de caráter. É exatamente esta característica do mecanismo de ativação de sentimentos morais que explica por que efeitos conectados apenas **acidentalmente** à causa não produz sentimentos morais. Tal peculiaridade está no cerne da diferença entre "bem natural" e "bem moral". Como Hume diz no segundo Enquiry, não há nenhuma possibilidade de que a ação do agente seja moralmente boa, sem que sua "finalidade" (o motivo do

---

41 Esta opinião também é compartilhada por Árdal (1966, p.184) e Haakonssen (1978, p.12), embora em perspectivas diferentes da que apresento aqui.

agente) seja moralmente boa (cf. EPM 293-4). Quando, porém, esta mesma idéia é aplicada à justiça, Hume põe entre parênteses o problema do motivo do agente, como se apenas a simpatia que opera no observador pudesse dar conta de todo o processo mental que resulta na distinção entre "bem natural" e "bem moral". Acompanhemos, por exemplo, o raciocínio que o autor faz em T 577, quando ele procura aplicar o sentimentos morais à justiça. Primeiro ele repete o postulado de que (1) "a reflexão sobre a tendência de caráter e qualidades mentais, é suficiente para nos dar os sentimentos de aprovação e desaprovação"; e logo em seguida afirma (2) "os meios para um fim só podem ser agradáveis, onde o fim é agradável". Como (3) o "bem da sociedade" é a finalidade da justiça, e nos causa prazer por simpatia, "onde nosso próprio [bem], ou de nossos amigos, não está envolvido; Disto se segue que a simpatia é a fonte da estima, que pagamos a todas as virtudes artificiais" (T 577). Ora, a primeira parte do raciocínio requer não só a simpatia, mas a "reflexão sobre a tendência de caráter e qualidades mentais" do agente que observa as regras da justiça. Que qualidades mentais são estas? A terceira parte do raciocínio silencia precisamente neste ponto, já que se fosse completado a conclusão inevitável seria que "o bem da sociedade" é uma finalidade a ser atribuída ao agente. Mas é possível que o "bem da sociedade" seja o fim de suas ações, e que possa procurar a aprovação de observadores? Depende do sentido que se dê a "bem da sociedade". Mas antes de examinar o problema, gostaria de fazer a seguinte e breve observação:

Talvez o silêncio a respeito das qualidades mentais do agente explique por que, em determinados ocasiões no **Treatise**, Hume tende a identificar a virtude com o sentimento moral. Por trás desta tendência - torno a repetir o que disse no capítulo IV - não está uma questão epistemológica ou metafísica geral sobre a existência ou não de motivos ou traços de caráter nos agentes. Se este fosse o problema, Hume teria que silenciar sobre motivos e traços de caráter relacionados não só com

a justiça, mas com as virtudes naturais, o que não ocorre. Aquilo que, porém, não é problemático para as virtudes naturais parece sê-lo quando aplicado à virtude da justiça. Como o ponto de ligação entre as primeiras e a segunda é que ambas produzem sentimentos morais, dizer que as virtudes são os próprios sentimentos não deixa de ser uma maneira (defeituosa, é claro) de trazer uma definição mais geral de virtude para um patamar neutro, onde só o lado do observador é realçado. O que também explica o apelo igualmente problemático a certos recursos do vocabulário metafísico de Locke - por exemplo, a identificação da virtude com "sons, cores, calor e frio" (as chamadas qualidades secundárias) -, os quais são explicitamente criticados no livro I (cf. T 225-31).

Retomemos, porém, o problema do parágrafo anterior: será o "bem da sociedade" um possível candidato a motivo? Não, evidentemente, se fizermos uma oposição entre "self-interest" e "public interest", como Hume faz em T 499, e identificarmos "bem da sociedade" com este último. Mas talvez valha apurar um pouco mais o sentido que o autor atribui a "public interest", pois em muitas ocasiões Hume simplesmente equaciona o interesse do indivíduo com o interesse da sociedade, colocando de lado a oposição. Para fazer este exame, proponho ao leitor conceber dois cenários, duas diferentes situações nas quais possamos perguntar que finalidade move um indivíduo a observar as regras mais elementares, e fundamentais, da justiça - digamos, para ser mais concreto, a abstenção da posse alheia e o cumprimento das promessas. Estes cenários o próprio Hume nos sugere quando ele distingue (a) seres humanos "em sua condição rude e mais natural"; e (b) seres humanos em seu "estado civilizado", já "treinados de acordo com uma certa disciplina e educação" (T 479).

Em (a) a sociedade ampliada para além de grupos familiares está surgindo, e a prática daquelas regras dá seus primeiros passos. Neste estágio, a "sociedade ampliada" não é mais que um conjunto de relações estabelecidas entre os indivíduos com o objetivo de trocar bens e providenciar a segurança que seus próprios clãs de origem são incapazes

de oferecer. A única paixão que motiva os indivíduos para firmar tais relações é a paixão do interesse próprio, mas eles já descobriram que a manifestação imediatista e sem freios desta paixão (chamemo-la *heedless self-interest*) é incompatível com aquele objetivo, pois incompatível com paz e ordem. No contexto em que se encontram, as paixões benevolentes dos indivíduos são muito fracas para providenciar estes freios, mas a paixão do interesse próprio, quando orientada por pensamento e reflexão, tem a qualidade de freiar-se, e transformar-se numa paixão moderada (*enlightened self-interest*). Como o pensamento e a reflexão podem orientá-la? Indicando o melhor meio de preservar a paz e a ordem, isto é, colocando a necessidade de se criar as regras da justiça acima mencionadas. Eles adquirem a convicção ou "opinião" de que seus interesses egoístas não podem violar tais regras, do contrário estes mesmos interesses são sacrificados. Como Hume representa esta percepção? Ele a representa como um "senso geral de comum interesse" (T 490; EPM 306). No cenário (a), portanto, o "bem da sociedade" e a "utilidade pública" não são senão este "interesse comum" de preservar a paz e a ordem através das regras da justiça. Interesse **comum**, ou seja, o denominador comum dos interesses individuais e egoístas que, embora possivelmente divergentes em tudo o mais, convergem neste ponto.

Hume, como observei na seção anterior, conjectura que neste estágio a única obrigação sentida pelo indivíduo é a "natural". Só depois ela se torna "moral": "Posteriormente um sentimento de moral concorre com o interesse..." (T 523). Esta frase deve ser matizada. Sem dúvida ele afirma que na "primeira formação" da sociedade *self-interest* (que é a base da obrigação natural) é o único fator que os leva a não violarem as regras da justiça. Ou seja, nesta etapa, em que o motivo para preservar a justiça é inteiramente visível, não poderia haver outro fator de restrição mais forte ou eficaz. Só quando a necessidade de preservar a paz e a ordem deixa de ser visível a cada indivíduo, graças a uma gradual expansão dos vínculos sociais, é que a obrigação moral ganha

importância no que concerne a bloquear ações contrárias à justiça, e ainda assim ela teria que ser incrementada por outros fatores (governo, ameaça de punição, educação etc). A hipótese de etapas distintas de surgimento de diferentes tipos de obrigações sociais existe no texto, sem dúvida, e às vezes expressa uma real distinção temporal - por exemplo, Hume tende a considerar os "deveres civis" (de obediência a governos) como posteriores e independentes das obrigações da justiça (cf. T 544). Mas sugiro que a divisão em duas etapas das obrigações (natural e moral) da justiça seja vista apenas heuristicamente, como uma demonstração de que não poderia ter havido uma obrigação moral relacionada com a justiça se os agentes não tivessem uma motivação (um interesse) para cumpri-la[42]. Ademais, há que se notar que para Hume as espécies de sentimentos que **por natureza** possuímos "progridem", refinam-se e mesmo modificam-se gradualmente, conforme instituições como a justiça e o governo vão deitando raízes na sociedade, e um processo mais sistemático de exaltação pública delas emerge: "Embora este progresso do sentimentos seja **natural**, e mesmo necessário, é certo, que ele é aqui avançado pelo artifício dos políticos..." (T 500; grifo de Hume).

De resto, seria um contrasenso afirmar que seres humanos teriam um dia podido agir sem considerar o que os outros pensam de suas ações. Como o autor mesmo afirma em outro lugar, "raramente qualquer ação humana é inteiramente completa em si mesma, ou é realizada sem alguma referência às ações de outros" (EHU 89) - ou, poder-se-ia acrescentar, "sem alguma referência ao modo como os outros aprovam ou desaprovam nossos atos". Mesmo assumindo a equivocada asserção humeana em T 499, de que aprovamos atos de conformidade à justiça apenas pela suposição de seus **efeitos** benéficos, as reações morais a tais atos seriam possíveis já no cenário (a). Pois, dado o nível ainda precário de sua implantação, todo e qualquer ato de violação das regras da justiça seria quase que

---

42 Mas veja Monteiro, 1975, pp.66-73.

imediatamente prejudicial ao "bem da sociedade" e ao próprio indivíduo que praticou a violação. Este indivíduo sofreria a reprovação dos outros pelo revés momentâneo que ele causaria ao progresso da justiça, e pelo prejuízo causado a todos. Esta reprovação apareceria **combinada** com um sentimento de indignação egoísta de cada um pelo fato de o transgressor também causar prejuízos aos seus próprios interesses, mas ainda assim o sentimento de reprovação moral seria distinto do outro sentimento. É plausível que na conjectura humeana, os indivíduos possam agir contra as regras da justiça na aurora da "sociedade ampliada"? Sim, pela simples razão de que para o filósofo os homens "frequentemente agem sabidamente contra seus interesses: Razão pela qual a visão do maior bem possível nem sempre os influencia" (T 418). É evidente que se a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo, não se preocupasse com seus próprios interesses, a sociedade para a qual a justiça humeana é desenhada seria uma absoluta impossibilidade. Mas "maior parte" não é idêntico a "todos" e "todo tempo": a justiça é resultado, como diz nosso autor, de uma lenta progressão e de idas e vindas; em suma, de uma gradual predominância de atos de conformidade às suas regras sobre os de desconformidade; por que estes últimos, por solaparem a "paz e a ordem" a duras penas obtida, não seriam condenados moralmente?

Contudo, não é apenas o efeito da justiça que me concerne aqui. Minha questão principal é saber se a promoção do "bem da sociedade" poderia ser visto como um motivo do agente, e capaz de gerar sentimentos morais em observadores. Como o "bem da sociedade" é estritamente o denominador comum dos interesses próprios dos indivíduos, e não o hutchesoniano "maior bem do maior número", ou qualquer outra idéia de bem que o distinga substancialmente do bem individual, não há de fato um problema de motivação neste estágio. Poderia tal motivo ser considerado "virtuoso", porém? O filósofo, como já foi mencionado, desvia-se desta questão, já que ela o conduziria à aparentemente estranha conclusão de que um motivo proveniente da paixão do interesse próprio pode ser objeto

de aprovação moral[43]. Suponhamos, para tentar diminuir este aparente embaraço, se a víssemos não pelo lado do cumprimento das regras, mas pelo lado da sua violação: a desaprovação a tal comportamento poderia ser explicada como uma suposição dos observadores de que ele agiu sem preocupar-se consigo, e com os outros. O fato de ele não se preocupar consigo poderia então ser considerado indiferente do ponto de vista moral. Mas que ele também não tenha se preocupado com os outros, seria repudiado. Mas por que observadores colocados no cenário (a) iriam supor que aquele agente deveria ter alguma preocupação com indivíduos que não possuem qualquer vínculo afetivo com ele? Hume mesmo diz que usualmente tal suposição não é feita pelos próprios observadores (cf. T 602). Logo, a desaprovação tem que provir do único motivo plausível: o fato do agente não ter manifestado em sua ação uma devida preocupação para consigo próprio. Em outros termos, a condenação moral seria uma condenação a uma deficiência de ***enlightened*** *self-interest* (ESI) no agente. *Mutatis mutandis*, a mesma explicação teria que ser dada à aprovação moral pela observância do agente a atos de conformidade à justiça: agir assim seria sinal de uma devida consideração para consigo próprio.

Seria tal linha de raciocínio totalmente estranha à teoria moral humeana[44]? De modo algum. Como foi destacado no capítulo IV, Hume pensa que certas qualidades mentais agradáveis ou úteis ao *self* (ao próprio agente), independentemente de seus efeitos nos outros, são consideradas virtudes. Ele não diz que o ESI, nos termos em que o estou caracterizando aqui, é uma virtude. Mas ele diz que a "prudência",

---

43 Talvez este fato também ajude a compreender porque Hume sugere uma divisão em duas etapas da formação das obrigações (natural e moral) da justiça.

44 Quero deixar claro que Hume não apresenta esta linha de raciocínio. Apenas a estou apresentando para fazer uma reflexão sobre certos elementos teóricos subjacentes (e pouco explícitos) à teoria da justiça, os quais penso serem consistentes com sua teoria mais geral sobre a moralidade humana.

"frugalidade", "indústria", são todas qualidades vistas como virtudes (T 587); e não porque tais qualidades de alguma forma contribuem para o bem dos outros, como pensa Hutcheson (cf. IBV II.2.i), mas porque tendem a produzir vantagens para o agente que as possui. Mais interessante ainda: um devido grau de orgulho entre os traços de caráter de uma pessoa é visto como virtude. Pois "nada é mais útil a nós mesmos na conduta da vida, que um devido grau de orgulho, que nos faz sensíveis de nossos próprios méritos, e nos dá confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos" (T 596-7). Ao meu ver, o ESI humeano é a paixão que subjaz, em diferentes graus e com diferentes características, a todas as qualidades acima citadas.

Muito bem: se é verdade que o ESI é uma paixão estável da natureza humana, através da qual podemos definir uma qualidade mental ou um aglomerado de qualidades mentais (uma mistura imprecisa de "prudência", "frugalidade", "temperança") vista como uma virtude pelos observadores; e se é verdade que esta virtude subjaz à aprovação a atos de conformidade à justiça; então é preciso concluir que o fato de observadores anexarem a idéia de virtude a esta última se deve não exatamente à justiça, mas à existência de uma virtude natural que na condição (a) associou-se a um comportamento bem específico, chamado "justo": o comportamento de abster-se de objetos alheios e o de cumprimento de promessas. A virtude natural em questão é uma qualidade do agente, que pode envolver um conjunto de comportamentos e ações muito mais amplo que o comportamento "justo". Na condição (a) uma **pessoa** jamais seria chamada "justa", por mais que suas **ações** se conformassem às regras da justiça. Se, por exemplo, os indivíduos não conectassem este comportamento específico com o ESI - se neles emergisse a firme opinião de que tal atitude não promove o "bem da sociedade" (no sentido dado acima) -, as ações justas deixariam de ser estimadas, mas não a qualidade ou qualidades mentais ligadas ao ESI. Rigorosamente falando, não se poderia chamar a justiça uma virtude, pois ela não poderia ser

atribuída a uma pessoa. Ou, para usar uma distinção tradicional: no cenário (a), não haveria uma "justiça de pessoas", mas apenas uma "justiça de ações"[45].

Seria possível que a justiça viesse a ser atribuída a pessoas? Para responder a esta pergunta é necessário examinar o cenário (b). Hume nos deixa muito pouco material textual, em sua investigação sobre a justiça, que nos permita elaborar a respeito. Boa parte de suas reflexões sobre esta etapa são transferidas para a teoria do governo, e podem ser encontradas no **Treatise** e nos **Essays**. Isto me obriga a mencionar alguns dos elementos desta teoria (alguns dos quais não pretendo discutir neste trabalho), pois penso que eles podem ser parcialmente transferidos para a presente discussão. Minha leitura baseia-se na oposição entre "opinião de interesse" e "opinião de direito", que Hume apresenta no ensaio "Of the First Principles of Government".

No cenário (b) supõe-se que comportamentos de observância da propriedade e das promessas tenham passado por um processo de profunda rotinização, e sólidos (mesmo que não fraternos) laços de dependência social se desenvolveram sobre aquelas primeiras regras de justiça. O contraste mais importante que pode ser feito com o cenário (a), no que concerne ao "bem da sociedade", é que este deixa de ser **percebido** como estreitamente ligado ao interesse de cada indivíduo. Muitas ocasiões se oferecem no sentido de dissociar estes dois termos. Não é mais tão visível para os indivíduos que seus atos de conformidade à justiça contribuem para a preservação da sociedade, pois diariamente testemunham atos de não conformidade que muito pouco ou de modo algum abalam a paz social. Além disso, "suas riquezas tornaram-se tão consideráveis a ponto de fazê-los esquecer, em cada emergência, seu interesse na preservação da paz e da justiça" (T 540). No fundo, é a própria expansão dos laços de dependência dos membros da sociedade entre si - uma expansão que as

---

45 Para a distinção, ver Hobbes, DC III.5; Pufendorf, DING I.7.vi.

family-societies jamais teriam conhecido, e que paradoxalmente é consequência de uma paixão egoísta - que traz as condições para esta dissociação. A sociedade ganhou uma certa complexidade, e medidas mais mecânicas de proteção da ordem, menos dependentes da vontade de cada um, são estabelecidas. Juízes, governos, leis civis, punições, polícias, se sobrepõem à estrutura mais elementar da justiça, baseada apenas na lei natural. Hume pensa que tais medidas são inevitáveis para remediar efeitos incômodos da expansão (cf. T 535). Mas ele também tem claro que elas só fazem aumentar a dissociação entre o público e o privado. Com a constituição de governos, um grupo de pessoas supostamente passa a agir acreditando que a promoção do primeiro é a melhor maneira de promover seus próprios interesses. Melhor ainda: o interesse "mais distante" torna-se, para estas pessoas, o interesse "mais próximo" (T 537). Este grupo, contudo, não passa de "uns poucos" e sua constituição traz como consequência a liberação dos demais do trabalho de zelar constantemente pela paz e pela ordem. Por outro lado, o "bem público" pelo qual este grupo é encarregado de zelar já não é mais aquele mínimo que levou à fundação da justiça: existe agora um aparato administrativo com bens materiais, funcionários, rendas, despesas. Esta adição, embora tida como um interesse comum, deixa de ser facilmente percebida como parte integrante do interesse privado: ela é "de todos", mas como a maior parte das pessoas está longe de controlá-la diretamente (como está acostumado a fazê-lo com sua propriedade), haveria uma propensão a traduzi-lo como "não é meu".

A gradual separação entre o público e o privado nas sociedades complexas gera um problema de motivação para sustentar as regras da justiça, já que segundo a teoria das paixões, os agentes tendem a se mover mais pelo que é próximo ou contíguo do que pelo que é distante (cf. T 427ss). Na condição (a) Hume supõe que o bem da sociedade está suficientemente próximo para causar uma ação concertada voluntária mais ou menos regular: há uma firme "opinião" de que sem a intervenção

voluntária de cada um no sentido de conservar a lei natural, suas ambições privadas não se concretizam. Isto os impede de ficar calculando se cada ato de reiteração dela os beneficiaria ou não, pois esta reflexão mesma poderia perturbar a regularidade de ações que a justiça requer. Agora esta opinião (a "opinião de interesse") já não é mais tão firme, e alguns são tentados a se perguntar se as obrigações que a justiça lhes impõe estariam de fato favorecendo seus interesses. Outros, embora não a maioria, através da instituição de magistrados e governos, ou graças a um lazer que a aquisição de riquezas lhes propiciou, aprenderam a pensar a implementação do bem público como seu próprio bem, adquirindo uma espécie de "paixão" por ele -, e são tentados a se perguntar se as regras da justiça seriam efetivamente o melhor meio de implementá-lo.

Diante deste quadro, não seria difícil para Hobbes caracterizar a condição (b) como de potencial, senão aberto, estado de guerra. Curiosamente, apesar de pessimista (por assim dizer) quanto à capacidade de a "opinião" dos indivíduos formar um consenso a respeito do que fazer e não fazer, Hobbes é otimista quanto à capacidade de um soberano com poderes absolutos de resolver tal problema. Hume, porém, pensa que a única coisa que pode efetivamente orientar os homens é a "opinião". Sim, os homens são bastante governados pelo interesse - diz ele - mas o próprio interesse é governado pela opinião (ES 51). Portanto, se há uma excessiva quebra de consenso a este respeito, tudo está perdido. Nada poderia sanar esta deficiência. Contudo, Hobbes mesmo teria de admitir que sua solução, por mais absolutista e voluntarista que pareça, depende de um consenso mínimo: um grande grupo de indivíduos deveria ter a mesma "opinião" de que um soberano absoluto é a única saída. Paradoxalmente, porém, o que inspira Hobbes a buscar esta saída é uma enorme desconfiança de que os homens possam espontaneamente chegar a **qualquer** consenso.

Desde suas investigações epistemológicas e metafísicas, Hume, pelo

contrário, assombra-se com a capacidade humana de solidificar opiniões e formar consensos a partir disto[46]. Não há nada que conecte necessariamente eventos passados a futuros. E no entanto as pessoas acreditam firmemente que o futuro repetirá o passado. Nada que demonstre a realidade de objetos exteriores. Ou mesmo do *self*. Ou de qualidades mentais duráveis sobre as quais se possa inferir motivos ou traços de caráter, virtudes e vícios. Mas nada poderia abalar a crença das pessoas a este respeito. O leitor poderia objetar: mas nós não estamos tratando aqui de tais **crenças**, mas de **opinião**. Sem dúvida estamos trabalhando com questões em que o pensamento das pessoas tende a ser menos sólido, e sujeito a bem maiores flutuações; ao mesmo tempo, o problema do consenso parece ter um peso muito mais considerável, já que se trata de praticar ações concertadas envolvendo várias pessoas. Contudo, o que é (para Hume) uma opinião senão um tipo de crença? As crenças acima mencionadas, não se discute, têm um papel essencial na produção de conhecimento, a qual é motivada por uma paixão ("curiosidade") e certos valores - "verdade", entre outros - que lhe é característica (cf. T 448ss). Mas elas não ocupam um papel menor na vida moral e política. Também não quero negar que há uma grande diferença entre ter uma crença e usá-la para propósitos de conhecimento e ter uma crença e usá-la na vida cotidiana: no último caso não há rigor, não há método, a influência da fantasia é bem mais considerável (mas nem sempre destrutiva, como vimos no caso das regras de propriedade). Entretanto, a própria epistemologia humeana nos impede de fazer uma distinção **qualitativa** entre as chamadas opiniões científicas e as "opiniões" a que se refere em alguns de seus textos morais e políticos: ambas são fundadas nos mesmos princípios - entendimento, fantasia, paixões - da natureza humana.

Quatro componentes da crença/"opinião" de Hume me interessa

---

46 Pode-se especular que é este aspecto de seu pensamento que o leva a subestimar o problema da **interpretação** da lei natural, que aparece de forma tão aguda em Hobbes (ver cap.II, sç.4, deste trabalho).

destacar aqui: a observação da constante conjunção entre fins e meios; o "hábito"; a tendência de grupos sociais compartilharem sentimentos e valores; e o fato mesmo de cada indivíduo ter dado crédito a uma opinião no passado, e de outras pessoas durante um longo tempo também o terem feito. No cenário (a) os três primeiros fatores são decisivos. No cenário (b) os quatro estão presentes, com especial destaque para o último. O primeiro fator é o distintivo da "opinião de interesse" em que se calça a justiça: seu ponto de partida é a condição (a), em que os agentes observam uma constante conjunção entre um certo comportamento (o respeito à propriedade, cumprimento das promessas) e um fim determinado (satisfação do *self-interest*); ou entre este mesmo comportamento e um fim conexo (o "bem da sociedade", paz e ordem). Este mesmo processo de observação de meios e fins continua existindo na condição (b), mas a opinião de interesse relacionada à justiça se fragiliza, e passa a estar sujeita a concorrentes opiniões de interesse - por exemplo, opiniões sobre como incrementar o interesse público ou privado sem cumprir as regras da justiça. O segundo fator - o hábito - sela o trabalho de observação, cristaliza a opinião propriamente dita e predispõe as pessoas para seguirem "regras gerais", fazendo com que os agentes executem as da justiça sem ficar questionando se cada ato de reiteração delas traz vantagens para a sociedade e para si mesmos[47]. O hábito aqui não deve ser entendido apenas como o princípio que conecta na imaginação eventos passados e futuros, mas o reforço psicológico proveniente da prática constante de uma regra, da educação, do "artifício dos políticos" etc.

O terceiro fator - a comunhão de sentimentos e valores - dá conta da obrigação moral. Como mostrei linhas acima, embora Hume destaque os sentimentos - sentimento moral em primeiro lugar, e depois o sentimento

---

47 As regras da justiça, por isto, "são imutáveis em relação à má vontade [spite] e o favor, e a visões particulares de interesse privado ou público" (T 532).

de honra -, ele não conecta convenientemente **sentimento** e **valor**. No fundo, como a magistral análise de P. Ardal (1966, cap.6) mostra, os sentimentos de aprovação dos observadores é a maneira pela qual grupos sociais constroem valores morais, os quais não são objetos animados ou inanimados, mas qualidades mentais atribuídas aos agentes[48]. Minha insistência em localizar qual a virtude que subjaz à estima de atos de conformidade à justiça no cenário (a), é uma tentativa de trazer à tona que tipos de valores morais animam observadores e agentes no processo de constituição das regras da justiça. A meu ver, o *enlightened self-interest* como a paixão subjacente a um conglomerado de qualidades mentais - "prudência", "frugalidade", "indústria" e outras correlatas - é a expressão capital dos valores compartilhados pelos agentes na origem da justiça. Não quero com isto anular a distinção humeana entre as virtudes naturais e a justiça, pelo contrário. Associar o ESI com as virtudes naturais visa apenas pôr em relevo como uma linguagem de direitos e obrigações, de resto totalmente distinta da linguagem das virtudes, poderia ter, na perspectiva da teoria moral humeana, emanado da última. A conjectura sobre a origem da justiça, em seus textos, não tem só um horizonte histórico ou uma característica de explicação causal; ela tem um horizonte normativo. Ela revela também o que o autor pensa que a justiça (e a palavra "lei natural", no contexto dos séculos XVII e XVIII, reforça isto) **deve ser**. Na perspectiva de Hume, a justiça é um conjunto de regras que permitem, numa sociedade não coesionada por laços de sangue e de amizade - e não podemos esquecer a conexão desta palavra com o seu sentido clássico, grego e romano, e sua importância na constituição da pólis -, que **indivíduos** liberados destes laços persigam seus próprios interesses, e implementem o bem público no sentido de

---

48 A conexão entre valor e sentimento não se limita aos valores morais. Hume menciona, por exemplo, valores estéticos e mesmo valores econômicos: "Objetos não têm absolutamente nenhuma estima ou valor em si mesmos. Eles derivam seu valor meramente da paixão" ("The Sceptic", ES 166). O que há de distintivo no sentimento **moral** é que eles provocam a valorização de pessoas e suas qualidades mentais.

garantir melhores condições para que os primeiros continuem a ser perseguidos cada vez mais e melhor[49], não só através do aumento de riquezas, mas no "refinamento das artes", no cultivo das ciências, no progresso dos sentimentos e dos costumes. As qualidades mentais - as quais não passaram a existir na emergente sociedade comercial idealizada por Hume no cenário (a), mas preexistiam a ela - que melhor se coadunam com tal orientação são aquelas derivadas do ESI. Elas preexistiam à emergente sociedade, mas confundiam-se com outras, de *élan* mais comunitário. No espaço da sociedade mais ampla, elas se destacam das demais, e passam a ser mais e mais cultivadas. A mesma observação se aplica para a idéia de **indivíduo**: ela preexistia, mas nesse novo espaço vai ganhar enorme impulso, polir-se, impulsionada por aquelas qualidades que se voltam para a implementação do **self**[50]. A invenção da propriedade e do direito, contudo, tem por objetivo beneficiar o indivíduo, não todos os indivíduos. Certamente, com sua invenção, abre-se a possibilidade de todos se conceberem como proprietários de seus corpos e de suas ações, mas não necessariamente como proprietários de bens. A convenção humeana é uma convenção em que alguns estão física ou psicologicamente ligados a posses, e outros a coisa alguma. Mas há pelo menos um consenso: que a justiça deve promover o indivíduo.

O uso do termo consenso aqui não é casual. Ele vem a enfatizar o papel que o compartilhamento de sentimentos e valores, enquanto

---

49 "Todas as nossas obrigações de fazer o bem à sociedade parecem implicar algo recíproco.... Não sou obrigado a fazer um pequeno bem à sociedade, ao custo de um grande prejuízo a mim mesmo." ("Of Suicide", ES 587). Sou grato a S. Castignone (1964, p.84) pela indicação desta passagem.

50 Hume poderia defender sua concepção de direito e propriedade sem ficar vulnerável à crítica de que tal concepção seja "atomista", isto é, pressuponha uma idéia metafísica de indivíduo e de *self* (cf. C. Taylor, 1992, pp.29-50). Sua crítica ao direito natural sugere isto. Ademais, o *self*, diz Hume, "é uma república ou *commonwealth*, em que os vários membros são unidos pelos laços recíprocos de governo e subordinação, e dá lugar a outras pessoas, que propagam a mesma república nas incessantes mudanças de suas partes" (T 261).

componente da "opinião", tem na sua formação. é este fator que permite as pessoas dizerem que certas virtudes sejam chamadas "virtudes". Hobbes, para evitar vincular estritamente seus preceitos da lei natural com o termo "lei", equivale-os à prática das virtudes que em sua opinião promovem a paz. Ele recorre a uma linguagem de virtudes e, contudo, não se preocupa em providenciar uma explicação de por que indivíduos colocados em seu estado de natureza compartilhariam a idéia de que aqueles preceitos são "virtudes". Não estou questionando aqui se o "fundamento" das virtudes, como ele diz, é a paz ou não. Estou simplesmente dizendo que ele teria dificuldades de mostrar, dada sua teoria das paixões, como as pessoas poderiam compartilhar o mesmo sentimento a respeito daqueles preceitos, isto é, aprová-los. Está claro no argumento de Hume, que para satisfazer nossas paixões egoístas ou benevolentes, é necessário uma introspecção para calcular os melhores meios para atingir este fim. Mas quando se trata de concertar ações coletivas, um certo *medium* de compartilhamento deste fim é absolutamente essencial e, embora seu argumento na teoria da justiça seja defeituoso neste ponto, sua teoria da simpatia e dos sentimentos morais traz à superfície um excelente material sobre o qual trabalhar a este respeito:

> o prazer e o interesse de cada pessoa em particular sendo diferentes, é impossível que os homens pudessem se pôr em acordo em seus sentimentos e julgamentos, a menos que escolhessem algum ponto de vista comum, a partir do qual pudessem examinar seus objetos, e que pudesse fazer que aparecessem o mesmo a todos os homens. (T 591; cf. EPM 272)

Colocar-se sob um ponto de vista comum é exatamente colocar-se como observador da ação. No caso da justiça, observadores são ao mesmo tempo agentes. Eles também têm seus próprios interesses e, especialmente na sociedade (por definição) concorrencial imaginada por Hume, tais interesses dificilmente convergem entre si. Ocorre que as pessoas têm diferentes paixões e sentimentos, e mesmo que as paixões egoístas sejam na origem da justiça decisivas como **motivo** da ação, os sentimentos

morais o são na formação do "gosto", o que acaba reverberando na própria constituição do motivo. Este sentimento não é capaz - nem surge para dar conta disto -, de evitar que os observadores/agentes entrem em conflito para perseguir seus interesses. Mas ainda que haja confronto, eles não deixarão de apreciar os valores que si mesmos e seus adversários estão perseguindo: nós não "censuramos um homem por se nos opor em quaisquer de nossas pretensões, quando seu próprio interesse lhe é particularmente concernente. Concedemos um certo grau de egoísmo aos homens; porque sabemos que isto é inseparável da natureza humana, e inerente à nossa figura e constituição" (T 583). Hume, porém, jamais poderia elaborar esta idéia de "concessão" ("make allowance") na forma de um indefinido direito primitivo - "natural" - que todos os homens possuiriam de perseguir seus próprios interesses. Como mostrei nas primeiras seções deste capítulo, este direito não acarretaria como contraparte uma obrigação. A idéia pode até estar por trás da noção de propriedade, mas não é idêntica a ela[51].

Que dizer, então, da "opinião de direito"? Como observei, Hume pensa que do cenário (a) para o cenário (b), mais e mais ocasiões vão aparecendo no sentido de tentar os indivíduos a separarem o bem público do privado. Ao mesmo tempo, entretanto, há um crescente processo de mecanização das ações. Subjaz a este processo a conjugação do componente "hábito" com o quarto componente da "opinião" humeana. A maneira mesma com que a opinião de interesse funciona abre a possibilidade de um segundo tipo de crença. Pois nela as pessoas aprendem a desconsiderar se as instâncias singulares implementam o interesse privado ou público, em prol do benefício propiciado pela regra como um todo. De (a) para (b),

---

51 Na interpretação dada aqui, a teoria moral de Hume aceitaria como perfeitamente plausível que a perseguição do interesse próprio seja concebida no mínimo como "inocente", e mesmo como "virtuosa", se feita de um modo "excelente". Mas, como foi apontado, seria impossível tratá-la como um direito, desde que a perseguição do interesse próprio por parte de um indivíduo não poderia corresponder à obrigação dos outros de respeitá-la. E como poderia sê-lo, numa sociedade concorrencial?

porém, uma parte das pessoas passa a acatar as regras da justiça não só deixando de observar as vantagens trazidas por instâncias particulares, mas também sem observar o interesse primordial que deu origem a elas. É como se este último tendesse a se incorporar ao terreno das regiões dormentes ou involuntárias do espírito. (Isto explica também porque, o fim sendo como que esquecido, outras pessoas serão tentadas a questionar a execução de instâncias singulares das regras, ou mesmo as regras como um todo.) O hábito ou costume, por sua vez, "não só dá uma facilidade para realizar qualquer ação, mas similarmente uma inclinação e tendência em sua direção" (T 424). Finalmente, o fato de as regras da justiça terem sido praticadas no passado pelo próprio indivíduo, ou por outras pessoas, principalmente se estas últimas possuírem alguma influência sobre ele, os inclina a continuar, como que por uma inércia ou princípio de conservação da ação, a agir do mesmo modo no presente e no futuro. Não fosse por isto, a cada momento, e para cada novo indivíduo que viesse a integrar a sociedade, estaria aberta a possibilidade de se especular, e questionar na prática, se de fato abster-se da propriedade alheia é o melhor meio de preservar seu próprio interesse e/ou do público. Mas isto que Hume diz não ocorrer no caso dos governos (cf. T 544-5), igualmente não ocorre com a justiça: muitas pessoas passam a ter a opinião, após um longo tempo de sua prática, que todos devem respeitar as propriedades ou direitos alheios, não para satisfazer aqueles fins estabelecidos na "primeira formação da sociedade", mas porque este comportamento é intrinsecamente "virtuoso" ou "bom" do ponto de vista moral. Esta é precisamente a "opinião de direito".

Embora a opinião de interesse não desapareça, um número considerável de pessoas passa a se orientar pelo outro tipo de opinião. O que ela implica, basicamente? Que os indivíduos mergulhados no "estado mais civilizado" passam a medir suas ações unicamente pelo par direito-obrigação, sem condicioná-lo (como faziam na origem) ao interesse. O

vocabulário dos direitos ganha assim uma larga autonomia em relação à moralidade das virtudes naturais, como se por uma compensação à relativa perda da percepção da cumplicidade entre público e privado.

Podemos agora retomar a questão: será possível que a justiça nesta etapa possa ser atribuída a pessoas? Desde que observadores passem efetivamente a ser guiados pela opinião do direito, não é difícil especular, valendo-nos da própria estrutura do raciocínio humeano, que muitos atos de respeito à propriedade e ao direito venham a ser vistos como uma real disposição mental do agente de abster-se da propriedade alheia ou de cumprir promessas. É como se os observadores começassem a atribuir aos agentes observados suas próprias opiniões de direito. É claro que este motivo é produto quase que inteiro da fantasia, e jamais seria possível na condição (a)[52]. Seria também pouco plausível que no cenário (b) a maior parte das pessoas, a maior parte do tempo, possa agir consistentemente por tal motivo. Mas o hábito de considerar as obrigações da justiça sem considerar o interesse privado ou público é suficiente para fazer emergir a idéia de que existe em certas pessoas um traço de caráter que se chama "justiça", o qual é definido como uma sincera vontade de respeitar a propriedade e cumprir as promessas, sem outras considerações. De forma que enquanto ações em conformidade à justiça continuem sendo tidas apenas como uma obrigação - e cada vez mais friamente recebidas - tais ações acopladas a uma sincera vontade do agente de abster-se do alheio e de cumprir promessas passa a ser objeto de alta estima. De modo que a pessoa deste agente, e não só suas ações,

---

52 Em outros termos, as pessoas tendem a "esquecer" os motivos iniciais de seus atos e dos de seus antepassados. Este tipo de ação mecanizada que caracteriza a prática da justiça também contrasta em parte com o exercício das virtudes, que é visto como mais "excelente" quanto maior for a consciência ou conhecimento do agente de que ela está sendo exercida. Digo "em parte" porque, ao mesmo tempo, Hume admite que há certas virtudes que são exercidas quase que espontaneamente, e não requerem a plena consciência delas pelo próprio agente que as exercem. De qualquer forma, não deixa de ser curioso que o "progresso dos sentimentos" que Hume supõe ocorrer de (a) para (b), seja acompanhado de um forte amortecimento dos atos plenamente transparentes e conscientes que o autor desenha no cenário (a).

vem a ser apreciada como "justa"[53].

5. Nesta última seção do capítulo farei em breves linhas algumas considerações sobre a teoria do governo em Hume. Uma análise detalhada dela extrapola os propósitos deste trabalho. Gostaria simplesmente de destacar o seguinte:

A teoria do governo é basicamente uma explicação da virtude artificial denominada por Hume "lealdade" ("allegiance") ao governo. Esta virtude, ao contrário da "lei das Nações", é vista como inteiramente independente da virtude da justiça. Em termos do vocabulário característico da tradição jusnaturalista, isto equivale a apresentar a altamente heterodoxa proposta de derivar os princípios do governo independentemente da lei natural:

> tendo encontrado que a justiça **natural**, tanto quanto a civil, deriva sua origem de convenções humanas, nós rapidamente devemos perceber, quão infrutífero é resolver um no outro, e procurar, nas leis da natureza, um fundamento mais firme para nossos deveres políticos que o interesse, e as convenções humanas; enquanto estas próprias leis são erguidas sobre o mesmo fundamento. (T 543)

Este ponto condensa toda a famosa crítica humeana às teorias contratualistas. Pois, como já mencionado, a usual ponte entre a lei natural e a ereção de governos legítimos é o contrato, na medida em que a regra do cumprimento das promessas, a ele subjacente, é um preceito da lei natural. Isto não significa que Hume pretenda nos apresentar apenas

---

53 Este processo de mecanização das práticas desenhado no cenário (b) tem levado certos comentadores a sublinhar certas tendências "formalistas" na teoria de Hume. Ou seja, como se Hume tendesse a reduzir sua justiça a uma prática de regras e leis, relegando a segundo plano uma atenção ao seu conteúdo. Tal leitura levou S. Castignone a reclamar uma medida de "justiça" para o direito (cf. 1964, p.97). Se a autora está com isso se referindo à necessidade de uma medida para julgar a justiça de regras particulares de propriedade, Hume não teria dúvida de remetê-la para suas três "fundamentais leis da natureza". Se ela está reclamando uma medida para a própria lei natural, a resposta é a seguinte: não pode haver uma "justiça" para medir a lei natural, pois neste ponto chegamos ao limite do que o termo "justiça" pode significar em Hume. Para além dela, a medida é estritamente moral, e feita numa gramática ou linguagem irredutível, como mostrei, à do vocabulário do direito e da propriedade.

uma teoria de como ele supõe que governos se erguem **de fato**. Ele também quer fazer isto - e vai propor uma variante da *conjectural history* apresentada na teoria da justiça -, mas apenas para pôr em cheque a idéia de que o contrato é o único fator que empresta legitimidade aos governos. Sua pretensão é ampliar o horizonte do que pode ou não ser considerado um governo "legítimo" (cf. Forbes, 1977, p.41).

"Legitimidade" é um termo que tem conotações morais e Hume está atento a este aspecto. Ocorre que os jusnaturalistas tendem a traduzir "legítimo" por "justo", e este por "direito", e com isto empregar, tal como na teoria da propriedade sobre bens materiais, a noção de direito natural para cimentar o direito de uma pessoa ou grupo de pessoas de governar outros. A idéia geral é bem simples: o direito de governo, como o direito sobre bens, é um direito "adventício", pois por natureza os homens têm, por um lado, um direito "inclusivo" sobre as provisões da Terra, e um direito "exclusivo" sobre suas próprias ações. Grócio, Locke e Hutcheson, além disto, incluem na lista um direito natural "inclusivo" de punir os transgressores da lei natural. Quanto à aquisição do direito de propriedade (*dominium*), há pontos comuns e divergentes entre os autores, como mostrei em outros capítulos. Alguns consideram que a propriedade sobre bens só teria sido possível, do ponto de vista de sua legitimidade, através de contratos. Outros (como Locke e Hutcheson) o dispensam. Mas há um forte consenso de que o direito de governar (*imperium*) só pode ser adquirido por consentimento, figurado no contrato[54]. O ponto crucial é que, tendo um direito natural sobre seus próprios atos, e (para Grócio, Locke e Hutcheson) de punição aos infratores da lei natural, este(s) direito(s) deve(m) ser alienado(s) antes que uma pessoa ou grupo de pessoas possa reinvidicar um direito de

---

54 *Imperium*, contudo, também significa o direito do pai sobre seus filhos e o direito a "servos", sobre o qual alguns autores requerem alguma forma de contrato, e outros não. Para Hume a explicação da virtude da *allegiance* é voltada unicamente para governos civis. A autoridade do pai sobre seus filhos é "natural", e não é abrangida pela teoria da fidelidade ao governo.

governo, isto é, reivindicar de outros o dever de obediência a suas ordens.

É fácil de ver que, tendo deixado de lado a noção de direito natural, Hume não poderia usá-lo para operar o processo de transferência de alguns destes direitos para o soberano. Não é apenas que a hipótese do contrato é historicamente equivocada[55]: ela é teoricamente inútil, pois não há nada a ser transferido. Poder-se-ia, porém, usar a noção "artificial" de direito, que Hume aceita? Do ponto de vista histórico, usá-la significaria tentar pensar o fundamento do governo na propriedade sobre bens. Algo parecido com isto havia sido tentado por um escritor britânico, James Harrington, autor do livro **Oceana** (1656). Hume admite que a opinião do direito de propriedade tem uma considerável influência na opinião do direito de governar, mas pensa que fundar a virtude da *allegiance* nela é "levar a questão longe demais" (ES 34). A opinião fundadora desta virtude é, como a de justiça, a opinião de interesse e, em segundo lugar, a opinião do direito "de governo", não de "propriedade" (isto é, propriedade sobre bens).

Apesar de sua conjectura histórica apresentar, no **Treatise**, uma ordem de formação das virtudes artificiais - justiça, governo e lei das Nações -, esta ordem é apenas ideal. O próprio texto, e outros ligados ao mesmo assunto, revelam a possibilidade de embaralhamento desta ordem nas histórias singulares dos estados. Hume sugere exemplos de comunidades primitivas se submeterem (por conquista geralmente) a chefes militares, sem pressupor que elas tivessem conhecido qualquer forma de propriedade (ES 468-9). A divisão em etapas, porém, tem um propósito normativo, definindo do ponto de vista do autor a função básica de qualquer governo. Hume diz que o **direito** do soberano não está fundado na

---

55 "Historicamente equivocada": é equivocado atribuir ao contrato a origem histórica de todos os governos. Alguns podem ter surgido por contrato - e talvez para os primeiros governos do mundo isto tenha sido assim (já que os homens, sendo por natureza aproximadamente iguais em força e astúcia, só poderiam ter dado seu consentimento para outros governarem) -, mas não todos (cf. T 541; ES 467-8).

lei natural, mas a lei natural serve como um critério para julgar suas **ações** concretas: "nossos deveres **civis** estão conectados com nossos **naturais**, [de tal sorte] que os primeiros são inventados principalmente para a proteção dos últimos; e que o principal objeto do governo é constrangir os homens a observarem as leis de natureza" (T 543)[56].

A formação da opinião do interesse segue essencialmente as mesmas linhas da hipótese aplicada à justiça (cf. T 539ss). Resta saber se a noção de **direito** de governo guarda alguma analogia com a de direito aplicada à justiça. Embora o paralelo apresente dificuldades, a semelhança conceitual entre "direito" enquanto "propriedade", e "governo" enquanto "propriedade" é, em alguns aspectos, notável. Primeiro tentemos delinear o significado do direito de "governo" (ou "de autoridade", como às vezes Hume prefere dizer).

Primitivamente este direito teria sido o de uma pessoa ou grupo de pessoas (juízes) de executar a lei natural - basicamente determinar punições aos transgressores da lei. Teria sido também o de comandar pessoas no campo de batalha. Com a complexificação da sociedade, uma série de problemas particulares no que diz respeito à definição da propriedade de bens e outros direitos, revelou a insuficiência das regras adotas por consenso, e a necessidade de completá-las, possibilitando ao soberano adquirir um poder de emitir leis particulares. Em todos estes casos está colocada a idéia de que o direito do governante é (1) um poder moral, e não físico, de um indivíduo ou grupo de indivíduos de reinvidicar de outros certas ações, os quais são ditos estar sob uma obrigação (natural e moral). Trata-se ao mesmo tempo de (2) uma posse **estável** e **exclusiva** da função de

---

56 Em outro lugar (seção 3 deste capítulo), afirmo que a lei natural serve como critério de legitimidade das leis positivas. Como a lei civil é uma lei positiva, poder-se-ia pensar numa possível contradição entre a obrigação (natural e moral) dos súditos de obedecer a lei natural e o dever dos súditos de obedecer ao soberano, se este baixasse leis que ultrapassem os limites da lei natural. A meu ver, os problemas que Hume enfrenta neste campo não são muito diferentes dos que os teóricos do jusnaturalismo já enfrentavam. Volto à questão.

governar; uma vez definido seus detentores, ninguém pode reivindicar a mesma função - ela **pertence** àqueles de um modo que não pertence a mais ninguém[57]. Os súditos têm direitos ligados à justiça (chamemo-los direitos "privados"), mas nenhum direito de poder. A obrigação correlata pode (3) ser formulada na forma negativa ("abster-se de"), ou seja, não impedir que o direito do soberano seja exercido: quando da execução da lei, por exemplo, a determinação do soberano de punir um infrator não pode ser obstaculizada pelos demais; no que diz respeito ao próprio infrator, o par direito-obrigação é considerado rompido (cf. EPM 187) - o que não deixa de significar que o direito do soberano não envolve a obrigação do súdito de deixar-se destruir, pois completamente contraditório com a opinião de interesse que o funda. Contudo, a obrigação pode envolver mais do que um abster-se, pois o soberano tem um poder de exigir que se pratiquem ações positivas tais como defendê-lo contra agressores (internos e externos). O soberano (4) só tem o dever para com a lei natural; mas este não é um dever específico **do soberano**, mas de todos os indivíduos indistintamente.

A analogia mais notável entre "governo" e "propriedade" ocorre em sua definição do que é o "direito" relativo ao primeiro: "O direito de autoridade não é outra coisa senão a posse constante da autoridade, mantida pelas leis da sociedade e pelos interesses da humanidade" (T 557)[58]. A analogia também ocorre quando Hume trata das regras

---

57 É a noção de direito **exclusivo** de governo contraditória com a de "balança de poder"? Esta última noção, sabidamente, é tema de aceso debate político no século XVIII britânico. Mas ela não está, em princípio, em conflito com a primeira, se se pensar que mesmo num governo "misto", o direito de governar de cada instância de poder está (ou deveria estar) claramente definido, cada qual tendo um direito exclusivo no que diz respeito aos seus campos de atuação específicos. Mas é preciso observar que, a despeito desta possível conciliação, Hume mesmo é bastante relutante quanto à sua viabilidade, como mostra seu ensaio "Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic" (ES 47-53). Para comentários, ver Pocock, 1979.

58 Torno a citar aqui, a título de comparação, sua definição de "propriedade": "A propriedade não é outra coisa senão aqueles bens, cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade" (T 491).

particulares que determinam quem tem direito de governar, sobre as quais providencia o mesmo tipo de explicação empregado na propriedade[59]. Assim, após as pessoas terem firmado a opinião a respeito da utilidade de haver um grupo de pessoas que estavelmente exerça o papel de comando sobre outras pessoas, uma série de regras inflexíveis, e não baseadas em "mérito", estabelece quem pode fazê-lo. Hume lista as seguintes: "longa posse", "posse presente", "conquista", "sucessão" e regras definidas por "leis positivas" (T 556ss). Não vou discutir seus detalhes. Só quero sublinhar a semelhança com a lista que o autor oferece para as regras da propriedade (v. cap.V, sç.5). Ela reforça a sugestão que o próprio texto humeano oferece, de que é possível aplicar elementos centrais da estrutura conceitual do direito presente na teoria da justiça para interpretar sua teoria do governo. Assim, embora a lei natural não sirva de base de justificação moral de governos, o filósofo ainda poderia ser parcialmente enquadrado no modo como N. Bobbio aplica seu "modelo jusnaturalista" neste ponto, na medida em que Hume, como os juristas do século XVII, usa noções fundamentais do direito privado como paradigma para a descrição das relações políticas, de comando e obediência civis (cf. N. Bobbio e M. Bovero, 1986, parte I).

O autor do **Treatise**, porém, passa em silêncio sobre um problema espinhoso da analogia, que diz respeito a um dos componentes decisivos da definição de propriedade: a alienação. Pode o soberano transferir o direito de governar a seu bel-prazer, como o proprietário de bens[60]?

---

59 Isto é, Hume diz que uma vez que o entendimento fixe a necessidade de colocar uma pessoa ou grupo de pessoas com o direito exclusivo de governar, é basicamente a fantasia que complementa a tarefa de determinar as pessoas concretas que possam exercê-lo. Ver o comentário de Monteiro, 1975, pp.138-51. Haakonssen (1993, p.201) afirma que a opinião de direito, em oposição ao de interesse, tem o papel teórico de fornecer esta explicação. A fantasia, sem dúvida, tem um papel relevante na constituição da opinião de direito. Mas esta não define **regras** particulares a respeito de quem pode reinvidicar um governo, mas apenas a maneira como o **súdito** concebe sua obrigação de obedecer.

60 Sou grato ao prof. Renato Janine Ribeiro por ter chamado a atenção para este ponto.

A primeira vista, o fato de o filósofo erigir sua teoria do governo sem recorrer ao direito natural (tal como Grócio, Locke e Hutcheson o entendem) nos permite especular que o direito humeano "de autoridade" inclui o de alienação plena. Pois deixa de existir a idéia de que o direito "retornaria" ao súditos, toda vez que o soberano abdicasse dele, ou de qualquer limitação à sua transferência graças a um suposto direito natural que os súditos preservariam, e do qual o de governo derivaria. Se quiséssemos, pois, levar às últimas conseqüências a analogia humeana entre "governo" e "propriedade", as restrições ao direito de governar somente viriam das regras particulares referidas no parágrafo anterior (o que também ocorre na propriedade). A única que toca explicitamente no problema da alienação é a regra de "sucessão", que se baseia numa presunção da vontade do titular do direito quando este morre, ou deixa o título vago sem apontar claramente o substituto. E está implícito nesta regra que é a vontade do titular do direito que conta. Contudo, não disponho de bases textuais para discutir se Hume aceitaria ou não esta conseqüência de sua analogia.

Em contrapartida, o filósofo faz questão de se pronunciar sobre um outro aspecto polêmico dela: o que se refere ao chamado "direito de resistência" (cf. T 563-67). Em síntese, sua posição pode ser apresentada da seguinte maneira. Do ponto de vista jurídico, a idéia de que os governados tenham um poder reconhecido por lei de resistir aos comandos do soberano em determinadas circunstâncias é conceitualmente equivocada: na medida em que se admitir que os súditos têm algum direito perante a pessoa do soberano, a conseqüência imediata é a implosão mesma da lógica da *allegiance*. O soberano, por esta lógica, é suposto ter um direito de comandar, e os governados, em contrapartida, apenas a correlata obrigação de obedecer. Se se admite legalmente algum tipo de direito de resistência, passa-se a supor que o soberano tem deveres para com os súditos, quebrando o modo como a noção é arquitetada. Isto pode parecer um raciocínio um tanto hobbesiano, mas na verdade ele é

originalmente grociano, que em grande medida serve de modelo para o próprio Hobbes. O que este último tenta resolver em sua teoria é a dificuldade inerente a este raciocínio. Pois Hume, como Grócio, ao mesmo tempo que pensa que, num determinado estado, os súditos têm apenas obrigações em relação ao soberano, admite também que todos os indivíduos estão sob a obrigação de obedecer a lei natural, e portanto o soberano teria de alguma forma de dar lugar ao direito dos súditos de reivindicar de todos, soberano incluso, a abstenção de sua propriedade. E, a não ser que Hume definisse uma prioridade entre os dois direitos - a propriedade do indivíduo ou o poder do soberano (o que Hobbes faz explicitamente, em favor do segundo) -, confesso não ver no momento nenhuma maneira de contornar esta dificuldade, pelo menos do ponto de vista jurídico.

Do ponto de vista estritamente político - de sua **philosophical politics**, como diz Forbes - Hume tem várias razões para evitar a noção de direito de resistência. Nosso autor pensa que a idéia deste direito é derivada de uma maneira "filosófica" de pensar a política, concepção que tenta transpor para esta esfera dos negócios humanos o modo racionalista e metafísico de pensar os próprios problemas filosóficos. Esta maneira de conceber a política subjaz, a seu ver, ao fenômeno moderno do surgimento do que chama "partidos de princípio" (cf. "Of Parties in General", ES 60). Seu alvo central são os discípulos de Locke (cf. ES 487n.19-20). Incidentalmente, estes são na Grã-Bretanha os mais sofisticados - "filosóficos" - defensores da teoria do contrato. Um dos pontos mais interessantes da reflexão destes teóricos, em comparação com os tradicionais defensores de que o governo da Inglaterra é fundado num contrato real, historicamente fundado, é o fato de colocarem esta discussão num segundo plano, e argumentarem principalmente em torno das bases morais do governo, qualquer governo, levando-os a traçarem uma clara demarcação entre governos "legítimos" e "ilegítimos" (cf. Buckle e Castiglione, 1991, pp.470ss).

A transposição para o campo político de concepções filosóficas em si mesmas equivocadas não é o único problema desta tese. A própria

transposição automática de conceitos de um campo para outro é equivocada. Seu problema é também de método. O procedimento de investigação para encontrar princípios de orientação política é diferente do de encontrar princípios nas "ciências especulativas". Para encontrar os primeiros, é necessário observar a prática usual das pessoas (o que chama de "apelo à opinião geral"), e ver como elas costumam atribuir "bem" e "mal" morais não só aos atos dos outros cidadãos, mas dos próprios soberanos:

> embora um apelo à opinião geral possa justamente, nas ciências especulativas de metafísica, filosofia natural, ou astronomia, ser estimado não razoável e inconclusivo, contudo em todas as questões concernentes à moral, assim como à crítica, não há realmente qualquer outro padrão, pelo qual qualquer controvérsia possa ser decidida. ("Of the Original Contract", ES 486)

Hume não pretende, portanto, que todos os governos de fato sejam considerados aceitáveis, normativa ou moralmente falando. Ele apenas diverge do desprezo com que os "partidos de princípio" contemplam a maneira efetiva como as pessoas usualmente avaliam, do ponto de vista moral, seus governos. E é só desta observação que se poderia extrair critérios razoáveis de demarcação da legitimidade de governos. O papel essencial dela é nos fornecer material para entender como as pessoas formam a noção de que eles têm uma "obrigação" de obedecer às ordens do soberano.

A explicação de nosso autor para esta noção é, como disse, basicamente a mesma aplicada à justiça: os súditos desenvolvem dois tipos de obrigação (moral e natural) de obediência. Ambas têm como base a "opinião de interesse" que, com a complexificação da sociedade, tende a se transformar numa "opinião de direito". O que é a opinião de interesse aplicada à *allegiance*? É a crença de que, por razões de melhor garantir sua segurança contra agressões externas, e contra a mútua violação da propriedade e do direito, as pessoas devem estavelmente conformar-se àquilo que uma pessoa ou grupo de pessoas pensa ser os melhores meios de garantir estes fins. Mesmo que instâncias singulares

destas determinações não sejam vantajosas a si mesmo, tal comportamento praticado regularmente é visto, no seu todo, como vantajoso para cada indivíduo. Outros fatores, já mencionados, vão fazer com que muitas pessoas, conforme este comportamento se mecaniza e se complexifica, acreditem que esta obediência contém um "bem" (moral) inerente, independente de considerações de interesse (cf. T 554-5).

Neste sentido, especialmente se considerarmos a opinião de interesse (que, como na justiça, define o caráter normativo da teoria), não é difícil compreender por que Hume tende a conceber tanto a monarquia absoluta francesa quanto o governo "misto" da Grã-Bretanha como igualmente "legítimos"[61]. Do ponto de vista do que fundamenta as sociedades reguladas pela sua justiça - que modela, a seu ver, quase toda a Europa de seu tempo, consubstanciando portanto um enorme consenso, para além da diferença de regimes políticos -, pouco importa se os governos são fundados em contratos ou não. Na prática, as pessoas aceitam estes governos como legítimos, e se vêem sob a obrigação (natural e moral) de obedecê-los, pelo motivo puro e simples de que, de um modo geral, tais regimes se conformam ao valor fundador destas sociedades: a promoção do indivíduo. A propriedade sobre bens é a instituição mais profundamente associada a este fim. Tanto o rei da França quanto o Parlamento britânico, via de regra, respeitam e protegem a propriedade. Por que não considerá-los igualmente legítimos?[62]

---

61 Locke e seus seguidores costumavam se referir à monarquia francesa como o *morbo gallico* (cf. Laslett, p.62).

62 "Em Hume se encontra... uma teoria da obrigação política que dá um lugar legítimo para a monarquia absoluta da França, que a de Locke não dá, e que reduz a teoria do consentimento de Locke a um absurdo paroquial" (Forbes, 1977, p.41). O que dizer, porém, da "liberdade", que o filósofo aponta com uma das grandes vantagens do regime britânico (ES 9-13)? Sem dúvida, o fato de um regime político incrementar a liberdade de consciência, de opinião, de imprensa etc, de seus cidadãos, sem que isto abale as bases da autoridade do governo, é considerado por Hume um sinal de perfeição deste (ES 41). Mas está longe de pensá-lo como a condição **sine qua non** de sua legitimidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

David Hume é um autor de muitas faces. Hume é o "filósofo", o "historiador", o "economista", o "cético", o "homem de letras" e assim por diante. Um escritor versátil, capaz de discorrer sobre os mais variados objetos da curiosidade humana, da "origem de nossas idéias de espaço e tempo" à "poligamia e o divórcio".

O presente trabalho não fez mais do que fotografar duas, no máximo três, destas faces. Figurativamente, pode-se dizer que o trabalho procurou retratar o apaixonado leitor de Cícero, Ovídio, Horácio, Virgílio - que ele mesmo confessa serem suas companhias mais íntimas -, ao lado do *cool* estudante de direito da Univerdade de Edinburgh. Muito provavelmente o estudante de direito se sentiria mais confortável se fosse retratado ao lado do "economista", do entusiástico defensor do livre desenvolvimento do comércio e do "luxo". Esta é, aliás, uma perspectiva que por mais de uma vez aparece na numerosa, imensa, literatura sobre Hume[1]. Mas longe de mim contrapor uma à outra. Com efeito, o autor dos **Essays, Moral, Political and Literary** está convencido de que os tempos de refinamento "são os mais felizes e os mais virtuosos" (ES 269), e que "na maioria das nações, o comércio estrangeiro precedeu qualquer refinamento nas criações domésticas" (ES 263). É como se Hume estivesse aqui expressando a idéia de que esta atividade por si mesma tem o dom de gradualmente suavizar seres originalmente violentos, brutos e supersticiosos. E de fato, desta perspectiva, não estariam nem um pouco distantes de seu raciocínio as palavras de Montesquieu: "onde quer que haja costumes suaves, há comércio; onde quer que haja comércio, há costumes suaves" (**De l'Esprit des Lois** XX.1).

---

1 Cf., por exemplo, Deleule, 1979; e Hirschman, 1977.

Que este seja um aspecto marcante de seu pensamento, não se discute. Mas não o único. Pois Hume também tem claro que nada disso seria possível sem o simultâneo, e também gradual, prevalecimento da lei - da propriedade e do direito. E é difícil identificar em seu texto uma ordem causal precisa entre estas duas esferas de atividade. O direito seria inútil, é certo, sem que atividades comerciais de algum tipo levassem ao rompimento dos clãs primitivos. Mas as segundas jamais teriam deitado raízes sem o primeiro.

Por outro lado, comércio e direito são instituições: uma vez iniciados, formas mais cotidianas de sua preservação passam a funcionar e impor sua rotina, mecanizando-se. Mas o processo de criação da instituição não é ele mesmo uma atividade institucional, pois depende da iniciativa de pessoas concretas. Pode-se dizer que, mesmo quando rotinizados, os atos que reiteram a instituição ainda assim, em algo ponto crucial, dependem da iniciativa não-mecânica de pessoas, de suas "boas" disposições, e de sua lucidez para ao menos de vez em quando se perguntar "o que estamos fazendo aqui".

O emprego que Hobbes, Hutcheson e Hume fazem da linguagem das virtudes tem muito a ver com esta necessidade de, na última das últimas instâncias, fazer este apelo direto, não mediado por qualquer instituição, a pessoas. Isto, não só por terem acreditado que as pessoas são efetivamente dotadas de razão, intelectualmente aptas às saídas que apontavam, mas principalmente por terem pensado que elas têm certas propensões emotivas **estáveis**, que as habilitam a **agir** de acordo com aquelas saídas. Hobbes, por exemplo, não tem qualquer dúvida a respeito de qual seria a solução para as desordens que vivia seu país. Mas havia este fato incontornável: seu país estava mergulhado numa total desordem. Para resgatar a ordem daquele caos, ele não poderia recorrer a um soberano absoluto. O soberano, no caso, não era senão um chefe de facção, e não passava de um simples indivíduo para seus adversários. O discurso de Hobbes clamava por um soberano, mas era um apelo a pessoas,

à sua lucidez e "boas" disposições. E o que é a imagem da origem da justiça pintada por Hume, senão um recurso dirigido a pessoas? Senão um recurso ao qual as pessoas seriam convidadas a apelar enquanto seres de razão, paixões e sentimentos - e não enquanto possuidores de direito e propriedade - toda vez que estivessem em dúvida quanto a "o que estamos fazendo aqui"?

Este emprego da linguagem das virtudes é, reconheço, bem mais tímido em Hobbes e Hume se comparado com seu emprego profuso entre os escritores setecento-oitocentistas que Pocock identifica com a tradição republicana. É verdade também que as virtudes que cada qual procura realçar possuem características completamente diversas: a *virtus* republicana tem "um sentido estritamente político", e incompreensível sem uma subjacente valorização da "*polis* e do *vivere civile*" (cf. Pocock, 1983, p.248). Mas a *virtus* republicana não é o único sentido do termo. Há muitos outros tipos de virtude, e a teoria humeana exposta neste trabalho não revela outra coisa[2].

Acima de tudo, espero que este trabalho tenha conseguido mostrar que o emprego de uma linguagem desta natureza em teoria moral não é necessariamente contraditório, ou pelo menos não é visto como contraditório pelos autores que a empregam, com a linguagem de direitos e obrigações inerente à teoria jurídica. Hutcheson é, vale lembrar, frequentemente associado à tradição republicana, mas aqui o vimos bastante interessado em trabalhar com *ius*, *obligatio* e *dominium*.

Procurei também apontar dificuldades nesta combinação. Revelar tensões num texto ou grupo de textos históricos, mas filosóficos, é uma atividade que há que se conceder a um comentador. Mas minha intenção não foi introduzir nenhum elemento conceitual ou teórico que já não estivesse presente no texto, ou no contexto, do autor estudado,

---

2 É o próprio Montesquieu que nos adverte para este ponto, em seu "Avertissement de l'Auteur", acrescentado à segunda edição de **L'Esprit des Lois** (cf. 1979, p.111).

especialmente no que diz respeito a Hume. Os tipos de tensão identificados são bastante intuitivos, e não me surpreenderia se fossem encontrados em outros autores, em outros tempos e em outros contextos. Meu interesse maior foi materializá-los num ambiente intelectual específico, expressá-los por conceitos e argumentos concretos usados tanto por autores umbilicamente ligados à tradição jusnaturalista quanto por outros menos vinculados a ela.

Ao encontrar semelhanças, e ao mesmo tempo dissemelhanças, entre Hume e a abordagem jusnaturalista, o presente estudo se permite uma reserva na afirmação categórica de que o filósofo é um "jusnaturalista". Historiadores de idéias (e incluo-me entre eles), como biológos, gostam de classificar seus objetos à luz dos grandes reinos e suas ramificações. Em certa medida, este foi meu esforço. Mas devo reconhecer que encontrei aqui uma subespécie um tanto distinta da espécie típica sobre a qual tentei projetá-la. Um corpo parecido, mas com alguns órgãos diferentes. Um "faro" diferente. Desenvolvi minha análise tendo esta imagem em mente, e espero que o texto, à sua maneira, tenha conseguido passá-la à frente.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA NESTE TRABALHO

Adair, D., "'That Politics May be Reduced to a Science': David Hume, James Madison and the Tenth **Federalist**," in **Fame and the Founding Fathers: Essays by Douglas Adair**. Ed. T. Colbourn. New York, 1974.

Ardal, P.S., **Passion and Value in Hume's *Treatise***. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

_____, "Another look at Hume's account of moral evaluation." **Journal of the History of Philosophy**: 405-21, 1977.

_____, "Some implications of the virtue of reasonableness in Hume's **Treatise**," in **Hume: a Re-evaluation**, ed. D. W. Livingston and J. T. King. New York: New York University Press, 1976.

Arendt, H., **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1958.

Aristoteles, **The Basic Works**. Ed. by R. McKeon. New York: Random House, 1941.

Baier, A., **A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's *Treatise***. Harvard: Harvard University Press, 1991.

Barbeyrac, J., "Préface du Traducteur" ao **De iure naturae et gentium** de Pufendorf (v. referência abaixo). Basle, 1732.

Bayle, P., **The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle**. 4 vols. Tr. P. Desmaizeaux, 1734-38.

_____, **Nouvelles de la Republique des Lettres**. Geneve: Slatrine Reprints, 1966.

Berkeley, G., **Alciphron or the Minute Philosopher. Works** II. Oxford: Clarendon Press, 1901.

Biro, J., "Hume's Difficulties with the Self." **Hume Studies** 5: 45-54, 1979.

_____, "Hume's New Science of the Mind", in **The Cambridge Companion to Hume**. Ed. D. F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Blackburn, S., "Hume on the Mezzanine Level." **Hume Studies** XIX(2): 273-88, 1993.

Blackstone, W., **Commentaries on the Laws of England**. 2 vols. Philadelphia: Lippincott, 1879.

Bobbio, N. e Bovero, M., **Sociedade e Estado na Filosofia Política**

Moderna. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Brown, S. M., "Inalienable Rights." **Philosophical Review** 64: 192-211, 1955.

_____, "The Taylor thesis: some objections," in **Hobbes Studies,** ed. K. C. Brown. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Bryson, G., **Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteen Century.** Princeton: Princeton University Press, 1945.

Buckle, S., **Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume.** Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____ and D. Castiglione, "Hume's Critique of the Contract Theory." **History of Political Thought** XII(3): 457-80, 1991.

Butler, J., **Fifteen Sermons** and **Dissertation upon the Nature of Virtue.** London: G. Bell & Sons LTD, 1964.

Campbell, T. D., "Francis Hutcheson: 'Father' of the Scottish Enlightenment," in **The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment,** ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner. Edinburgh: John Donald Publisher LTD, 1982.

Capaldi, N., "Hume's Account of Property." **Reason Papers** 15: 47-73, 1990.

Castignone, S., **Giustizia e Bene Comune in David Hume.** Milano: Giuffre, 1964.

Chazan, P., "Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume." ***Canadian Journal of Philosophy*** 22(1): 45-64, 1992.

Cicero, M. T., **De officiis.** Tr. W. Miller. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1913.

_____, **De finibus bonorum et malorum [Des termes extremes des biens et des maux].** Trad. Jules Martha. Paris: Belles Lettres, 1967.

Coady, C. A. J., "The Peculiarity of Hobbes's Concept of Natural Right," in **Hobbes's Science of Natural Justice.** Ed. C. Walton and P. J. Johnson. Dordrecht: Martinus Nijhoff Pub., 1987.

Cudworth, R., **A treatise concerning eternal and immutable morality.** Reprint of the 1731 ed.. New York: Garland Pub., 1976.

Cumberland, R., **De legibus naturae [A Treatise of the Laws of Nature].** Reprint of the 1727 ed. Trans.?. New York: Garland Pub., 1976.

Curley, E., "Reflexions on Hobbes: recent works on his moral and political philosophy." **Journal of Philosophical Research** XV: 169-

250, 1989-90.

_____, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza." **Philosophical Topics** 19: 97-117, 1991.

Davidson, D., "Hume's Cognitive Theory of Pride." **The Journal of Philosophy**: 744-57, 1976.

Denzer, H., **Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf.** München: Beck, 1972.

De Pauw, F., **Grotius and the Law of the Sea.** Brussels: Editions de l'Institute de Sociologie, 1965.

Descartes, R., **Oeuvres.** Ed. C. Adam e P. Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1897-1910.

Dworkin, R., "Justice and Rights," in **Taking Rights Seriously.** London: Duckworth, 1978.

Dunn, J., "Consent in the Political Theory of John Locke,", in **Political Obligation in its historical context.** Cambridge: C.U.P., 1980.

Ewald, F., **L'Etat Providence.** Paris: Bernard Grasset, 1986.

Filmer, R., **Patriarcha and Other Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Finnis, J., **Natural Law and Natural Rights.** Oxford: Clarendon Press, 1980.

Forbes, D., **Hume's Philosophical Politics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____, "Hume's Science of Politics," in **David Hume: Bicentenary Papers,** ed. G. P. Morice. Edinburgh: E.U.P., 1977.

_____, "Natural Law and the Scottish Enlightenment," in **The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment.** Ed. R. H. Campbell and Andrew S. Skinner. Edinburgh: John Donald Publishers, 1982.

Forsberg, R. P., **Thomas Hobbes's Theory of Obligation: a modern interpretation.** Wakefield (N.H.): Langwood Academic, 1990.

Frankena, W. K., "Natural and Inalienable Rights." **Philosophical Review** 64: 212-32, 1955.

Friedman, M., "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," in **Communitarianism and Individualism.** Ed. by S. Avineri and A. de-Shalit. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Gauthier, D., "David Hume, Contractarian." **Philosophical Review** 88: 3-38, 1979.

_____, "Thomas Hobbes: moral theorist." **The Journal of**

Philosophy 76: 547-559, 1979.

_____, "Artificial Virtues and the Sensible Knave." **Hume Studies** XVIII(2): 401-27, 1992.

Gert, B., "Hobbes's account of reason", **The Journal of Philosophy** 76: 559-61, 1979.

_____, "Hobbes's account of reason and the passions," in **Thomas Hobbes, de la métaphysique a la politique.** Ed. Martin Bertman et M. Malherbe. Paris: J. Vrin, 1989.

_____, "Introduction" to Hobbes's **Man and Citizen** (ver referência abaixo).

_____, "The Law of Nature as the Moral Law." **Hobbes Studies** I: 26-44, 1988.

Gierke, O. F., **Natural Law and the Theory of Society 1500-1800.** 2 vols. Trad. de E. Baker para o inglês de cinco seções do quarto volume de **Das deutsche genossenschaftsrecht.** Cambridge: The University Press, 1934.

Goyard-Fabre, S., "Metamorphosis of the Idea of Right in Thomas Hobbes's Philosophy," in **Hobbes's Science of Natural Justice.** Ed. C. Walton and P. J. Johnson. Dordrecht: Martinus Nijhoff Pub., 1987.

_____, "Hume et la critique du contrat social." **Revue de Métaphysique et Morale** 93: 337-63, 1988.

Grotius, H., **De iure belli ac pacis [Le Droit de la Guerre et de la Paix].** Tr. J. Barbeyrac. Amsterdam, 1724.

_____, **Mare liberum [The Freedom of the Seas].** Tr. R. D. Magoffin. New York: Oxford University Press, 1916.

_____, **Inleidinghe tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd [The Jurisprudence of Holland].** Tr. R. W. Lee. Oxford: Clarendon Press, 1926.

_____, **De iure praedae [Commentary on the Law of Prize and Booty].** Tr. G. L. Williams. Oxford: Clarendon Press, 1950.

_____, **De iure belli ac pacis Prolegomena [Prolegomena to the Law of War and Peace].** Tr. Francis W. Kelsey. New York: Liberal Arts Press, 1957.

Haakonssen, K., "Hume's Obligations." **Hume Studies** 4: 7-17, 1978.

_____, **The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____, "Natural Law and the Scottish Enlightenment." **Man and Nature** IV: 47-80, 1985.

_____, "Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment." **Political Science** 40(1): 97-110, 1988.

_____, "Natural Jurisprudence in the Scottish Enlightenment: Summary of an Interpretation," in **Enlightenment, Rights and Revolution**. Ed. N. MacCormick and Z. Bankowski. Aberdeen: Aberdeen Univ. Press, 1989.

_____, "Natural law and moral realism: the Scottish synthesis," in **Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment**. Ed. M.A. Stewart, Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____, "From natural law to the rights of man: a European perspective on American debates," in **A Culture of Rights**. Ed. M. J. Lacey and K. Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "The structure of Hume's political theory," in **The Cambridge Companion to Hume**. Ed. D. F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hampton, J., **Hobbes and the Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Hart, H. L., "Are there any natural rights?" in **Philosophical Review** 64: 175-91, 1955.

Hearn, T., "General rules and the moral sentiments in Hume's **Treatise**." **Review of Metaphysics** 30: 57-72, 1976.

Hirschman, A., **The Passions and the Interests**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Hobbes, T., **Leviathan**. Ed. C. B. Macpherson. London: Penguin Books, 1968.

_____, **The Elements of Law, natural and politic**. Ed. F. Tönnies. New York: Barnes & Noble, 1969.

_____, **Man and Citizen. Thomas Hobbes's *De homine* and *De cive***. Ed. B. Gert. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1991.

Hoffman, P., "Three dualist theories of the passions," **Philosophical Topics** 19: 153-200, 1991.

Hohfeld, W. N., **Fundamental Legal Conceptions as applied in Judicial Reasoning**. New Haven (Connec.): Yale University Press, 1919.

Höpfl, H. M., "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment." **The Journal of British Studies** 17(2): 19-40, 1978.

Horatius, **Satirae [Satires]**. Tr. François Villeneuve. Paris: Belles Lettres, 1932.

Howe, D. H., "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution." **Comparatives Studies in Society and History** 31: 572-87, 1989.

Hume, D., **A Treatise of Human Nature**. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____, **Enquiries**. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____, **Essays Moral, Political and Literary**. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1985.

_____, **The Philosophical Works of David Hume**. Ed. T. H. Green e T. H. Grose. 4 vols. London, 1874-5.

_____, **Dialogues concerning Natural Religion**. Ed. R. Popkin. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1980.

_____, **The History of England**. 6 vols. Ed. William B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1983.

Hutcheson, F., **The Collected Works**, 7 vols. Hildesheim: G. Olms, 1969.

Johnson, C. S., "Hume's Theory of Moral Responsability: Some Unresolved Matters." **Dialogue** 31: 3-18, 1992.

Justinianus, **Digesta [The Digest of Justinian]**. 4 v. Ed. T. Mommsen. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Kavka, G., "Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics." **The Monist** 66: 120-33, 1983.

_____, **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Kersting, W., "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy," in **The Cambridge Companion to Kant**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Lactantius, **Divinae institutiones [The Divine institutes]**. Tr. Mary Francis McDonald. Washington: Catholic University Press, 1964.

Lébrun, G., "La Boutade de Charing-Cross." **Manuscrito**: 65-84, 1978.

Leger, J., **The 'etiamsi daremus' of Hugo Grotius**. Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1962.

Leibniz, G. W., **Political Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Locke, J., **Essays on the Law of Nature.** Ed. W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press, 1954.

_____, **Two Treatises of Government.** Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

_____, **An Essay concerning Human Understanding.** Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Loeb, L., "Hume's moral sentiments and the structure of the **Treatise.**" **Journal of the History of Philosophy** 15: 395-403, 1977.

Lott, T. L., "Hobbes's Right of Nature." **History of Philosophy Quarterly** 9(2): 159-80, 1992.

McIntyre, A., "Hume on 'Is' and 'Ought'." **Philosophical Review** 68: 451-68, 1959.

McIntyre, A. **Whose Justice? Which Rationality?.** Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1988.

McIntyre, J., "Is Hume's Self Consistent?" in **McGill Hume Studies.** San Diego: Austin Hill Press, 1979.

Mackinnon, K.A.B., "Concepts of justice in the Scottish Enlightenment." **Vera Lex** 7(2): 14-5, 1987.

Macpherson, C. B., "The Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses." **Journal of the History of Ideas** 39(1): 101-18, 1978.

Malherbe, M., "Hume's Natural History of Religion." Paper apresentado à 20th Hume Conference, Ottawa, 1993.

Mandeville, B., **The fable of the bees: or private vices, publick benefits.** 2 v. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1988.

Marshall, G., "David Hume and Political Scepticism." **Philosophical Quarterly** 4: 247-57, 1954.

Miller, D., **Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.** Oxford: Clarendon Press, 1981.

Montaigne, M., **Essais [Essayes].** Tr. J. Florio. New York: The Modern Library, 1933.

Monteiro, J. P., **Teoria, Retórica, Ideologia.** São Paulo: Atica, 1975.

_____, **Hume e a Epistemologia.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

Montesquieu (Charles de Secondat), Barão de, **De l'Esprit des Lois.** Ed. V. Goldschmidt. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

Moore, J., "Hume's theory of justice and property." **Political Studies** 24(2): 103-19, 1976.

_____, "Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition." **Canadian Journal of Political Science** X(4): 809-39, 1977.

_____, and Silverstone, M., "Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland," in **Wealth and Virtue**. Ed. I. Hont and M. Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____, "Natural law and the Pyrrhonian controversy," in **Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment**. Ed. Peter Jones, Edinburgh: John Donald Publishers, 1988.

_____, "Hume and Hutcheson," in **Hume and Hume's Connexions**, ed. M. A. Stewart and John P. Wright. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993. [A ser publicado]

Mossner, E., "The Continental Reception of Hume's **Treatise**, 1739-1741." **Mind** 56: 31-43, 1947.

Nagel, T., "Rawls on Justice," in **Reading Rawls**, ed. Norman Daniels, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

Norton, D. F., "Hume's Common Sense Morality". **Canadian Journal of Philosophy** 5(4): 523-43, 1975.

_____, "Hutcheson on Perception and Moral Perception." in **Archiv fur Geschichte der Philosophie** 59: 181-197, 1977.

_____, **David Hume: Sceptical Metaphysician, Common Sense Moralist**. Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____, "Hutcheson's moral realism." **Journal of the History of Philosophy** 23: 392-418, 1985.

_____, "Hume, Atheism and the Autonomy of Morals," in **Hume's Philosophy of Religion**. The Sixth James Montgomery Hester Seminar. Winston-Salem (N.C.): Wake Forest University Press, 1986.

_____, "Hume, human nature, and the foundations of morality," in **The Cambridge Companion to Hume**. Ed. D. F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Nozick, R., **Anarchy, State and Utopia**. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Noxon, J., **Hume's Philosophical Development**. London: Oxford University Press, 1973.

Oakesshot, M., **Hobbes and Civil Association**. Los Angeles: University of

Californica Press, 1975.

Okin, S. M., "Justice and Gender." **Philosophy & Public Affairs** 42: 42-72, 1987.

Olivecrona, K., **Law as Fact.** London: Stevens & Sons, 1971.

_____, "Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property." **Journal of the History of Ideas** XXXV(2): 211-30, 1974.

_____, "The term 'property' in Locke's **Two Treatises of Government.**" **Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie** 61(1): 109-15, 1975.

Penelhum, T., **Hume.** London: The Mcmillan Press Ltd, 1975.

_____, "Hume's Theory of the Self Revisited." **Dialogue** 14: 398-409, 1975.

_____, **David Hume.** West Lafayette (Ind.): Purdue University Press, 1992.

_____, "Hume's Moral Psychology," in **The Cambridge Companion to Hume.** Ed. David F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Pocock, J. G. A., **The Machiavellian Moment.** Princeton: Princeton University Press, 1975.

_____, "Hume and the American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton," in **McGill Hume Studies.** Ed. David F. Norton, N. Capaldi and W. L. Robinson. San Diego: Austin Hill Press, 1979.

_____, "Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought." **Political Theory** 9(3): 353-68, 1981.

_____, "Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought," in **Wealth and Virtue.** Ed. I. Hont and M. Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____, **Virtue, Commerce, and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Popkin, R., **The History of Scepticism from Erasmus to Descartes.** Assen (Netherl.): Van Gorcum & Comp. N.V., 1960.

_____, **The High Road to Pyrrhonism.** San Diego: Austin Hill Press, 1978.

_____, "Hobbes and Scepticism," in **History of Philosophy in the**

Making. Ed. L. J. Thro. University Press of America, 1982.

Postema, G., **Bentham and the Common Law Tradition.** Oxford: Clarendon Press, 1986.

Prior, A., **Logic and the Basis of Ethics.** Oxford: Clarendon Press, 1949.

Pufendorf, S., **De iure naturae et gentium [Le Droit de la Nature et des Gens].** Tr. J. Barbeyrac. Basle, 1732.

_____, **De officio hominis et civis [On the duty of man and citizen].** Tr. Michael Silverstone. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, **De statu hominum naturali [On the natural state of men].** Tr. by Michael Seidler. Lewiston (N.Y.): E. Mellen Press, 1990.

Raphael, D. D., "Obligations and Rights in Hobbes." **Philosophy** 37: 345-52, 1962.

_____, "Rationalism in Hobbes's Political Philosophy," in **Studies in Rationalism, Judaism and Universalism.** Ed. Raphael Loewe. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

_____, "Hobbes on Justice," in **Perspectives on Thomas Hobbes.** Ed. G. A. Rogers and A. Ryan. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Rawls, J., **A Theory of Justice.** Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Reid, T., **Essays on the Active Powers of the Human Mind.** Cambridge (Mass.): M.I.T. Press, 1969.

_____, **Practical Ethics.** Ed. Knud Haakonssen. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Ribeiro, R. J., **Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

Rousseau, J.J., **The Basic Political Writings.** Transl. D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987.

Russel, P., "Hume's Treatise and Hobbes's The Elements of Law." **Journal of the History of Ideas** 46: 51-63.

Sally, D. M., **How Justice Gets Its Start:** An Analysis of the Rise of Property in Hume's **Treatise.** PhD dissertation. University of North Carolina at Chapel Hill, 1991.

Schneewind, J. B., "Pufendorf's Place in the History of Ethics." **Synthese** 73: 122-55, 1987.

_____, "The Misfortunes of Virtue." **Ethics** 101(1): 42-63, 1990.

Sextus Empiricus, **Pyrrhoniarum Hypotyposes [Outlines of Pyrrhonism]**. Tr. R. G. Bury. London: The Loeb Classical Library, 1939.

Shaftesbury (A. A. Cooper), Third Earl of, **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.** Ed. J. M. Robertson. 2 vols. New York: Bobbs-Merril, 1964.

Simmons, A. J., **The Lockean Theory of Rights.** Princeton: Princeton University Press, 1992.

Skinner, Q., "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality." in **Proceedings of the British Academy** 76: 1-61, 1991.

_____, "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation," in **Hobbes and Rousseau**, ed. M. Cranston and R. S. Peters. Garden City (N.Y.): Anchor Books, 1972.

Smith, A., **The Theory of Moral Sentiments.** Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1982.

Spinoza, B., **Tractatus politicus [Tratado Político]**. Tr. Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____, **Tractatus theologico-politicus [Tratado Teológico-Político]**. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988.

Stewart, D., "Account of the Life and Writings of Adam Smith," in **Essays on Philosophical Subjects**, de Adam Smith. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1982.

Stewart, J. B., **Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy.** Princeton: Princeton University Press, 1992.

Strasser, M., **Francis Hutcheson's Moral Theory: Its Form and Utility.** Wakefield (NH): Longwood Academic, 1990.

Strauss, L., **The Political Philosophy of Hobbes.** Chicago: Chicago University Press, 1936.

_____, **Natural Right and History.** Chicago: Chicago University Press, 1953.

Stroud, B., **Hume.** London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Swain, C. G., "Passionate Objectivity." **Noûs** 26(4): 465-90, 1992.

Taylor, A. E., "The Ethical Doctrine of Hobbes." **Hobbes Studies.** Ed. K. C. Brown. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Taylor, C., "Atomism," in **Communitarianism and Individualism.** (Ver referência acima.)

Thomann, M., "Christian Wolff et le droit subjectif." **Archives de**

philosophie du droit 9: 153-74, 1964.

Tuck, R., **Natural Rights Theories.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____, "Grotius, Carneades and Hobbes." **Grotiana** 4: 43-62, 1983.

_____, "The 'modern' theory of natural law." **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe.** Ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____, "Optics and Sceptics: the philosophical foundations of Hobbes's Political Thought," in **Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,** ed. Edmund Leite. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____, **Hobbes.** London: Oxford University Press, 1989.

Tully, J., **A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Villey, M., **Leçons d'histoire de la philosophie du droit.** Paris: Dalloz, 1962.

_____, "La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam." **Archives de Philosophie du Droit** 9: 97-127, 1964.

Waldron, J., **The Right to Private Property.** Oxford: Clarendon Press, 1988.

Warrender, H., **The Political Philosophy of Thomas Hobbes.** Oxford: Clarendon Press, 1957.

_____, "Hobbes's Concept of Morality," **Rivista Critica della Filosofia** XVII: 434-49, 1962.

_____, "Obligations and Rights in Hobbes: A Reply to Mr. Raphael." **Philosophy** 37: 352-57, 1962.

Whelan, F. G., "Property as Artifice: Hume and Blackstone," in **Property.** Ed. J. Roland Pennock and J. W. Chapman. New York: New York University Press, 1980.

_____, **Order and Artifice in Hume's Political Philosophy.** Princeton: Princeton University Press, 1985.

Winkler, K. P., "Hutcheson's alleged realism." **Journal of the History of Philosophy** 23: 179-94, 1985.

Wollaston, W., **The Religion of Nature Delineated.** London, 1724.

Wolff, R. P., "Hume's Theory of Mental Activity." **The Philosophical Review** 69(3): 289-310, 1960.

Wolin, S. S., "Hume and Conservatism," in **Hume: A Re-evalutation,** ed. N.

Capaldi. New York: New York University Press, 1976.

Wood, N., **John Locke and Agrarian Capitalism**. Berkeley: University of California Press, 1984.

Wootton, D., "David Hume, 'the Historian'," in **The Cambridge Companion of Hume**. (Ver referência acima.)

Xenophontis, **Cyropaedeia**. Tr. W. Miller. New York: The McMillan Co., 1914.