

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Bertin de Almeida

O CONTRATUALISMO E O UTILITARISMO  
NA FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA DE DAVID HUME

São Paulo, dezembro de 2009.

Gabriel Bertin de Almeida

O CONTRATUALISMO E O UTILITARISMO  
NA FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA DE DAVID HUME

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

São Paulo, dezembro de 2009.

## RESUMO

A obra de David Hume é marcada por dois momentos distintos: o *Tratado da Natureza Humana*, brilhante obra de sua juventude, e as investigações e os ensaios, entre outros textos mais maduros. No contexto dessa transição, suas teorias moral e política sofrem pequenas, porém significativas, modificações. Uma delas diz respeito ao desaparecimento, na segunda *Investigação*, da dicotomia obrigação natural-moral de justiça existente no *Tratado*, e, sobretudo, ao uso mais frequente do sentimento de humanidade, naquela obra, como móbil da ação. Essa tese de fundo, que defende a mencionada modificação na teoria humeana, possibilita ainda que se afirme a existência de duas outras teses: a) que Hume tem mais um argumento para refutar o contratualismo, além daquele declarado expressamente em seus textos; b) que Hume dificilmente pode ser considerado um utilitarista, já que suas teorias do valor, da ação (ou do que é certo) e do motivo são sensivelmente diferentes das teorias utilitaristas clássicas, cabendo-lhe melhor o rótulo de precursor do utilitarismo.

Palavras-chave: utilitarismo, contratualismo, David Hume.

## ABSTRACT

In the works of David Hume, two distinct moments are clearly defined: the *A Treatise of Human Nature*, a brilliant book from his youth, and the enquiries and the essays, which show more maturity. In the course of this transition, his moral and political theories suffered minor, but important, changes. One of them concerns the elimination, in the second *Enquiry*, of the dichotomy natural-moral obligation of justice, which existed in the *Treatise*, and a more frequent use, in that work, of *humanity* as a cause for action. This argument, which puts forth the aforementioned modification in Hume's theory, makes the existence of two other propositions possible: a) that Hume has another argument to refute contractualism, besides the one that is explicitly stated in his texts; b) that Hume can hardly be considered a utilitarian, since his theories of value, of action (or of what is right) and of the motive are significantly different from classical utilitarian theories, making it preferable to label him as a precursor to utilitarianism.

Key words: utilitarianism, contractualism, David Hume.

Ao meu filho Francisco.

À minha esposa Janaína.

## AGRADECIMENTOS

Devo especial gratidão ao Prof. João Paulo Monteiro, pela orientação e pela agradável convivência dos últimos anos. Agradeço também ao amigo Kassius Stocco, pelo generoso auxílio, que tornou mais fácil minha vida em São Paulo.

## ABREVIATURAS

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

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

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

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

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

TJ - *A Theory of Justice*, de John Rawls. Revised Edition. As referências foram retiradas de Rawls (1999).

## ÍNDICE

<b>1. INTRODUÇÃO.</b>	09
<b>2. O CONTRATUALISMO.</b>	17
<b>2.1. O contratualismo de Thomas Hobbes.</b>	19
<b>2.2. O contratualismo de John Rawls.</b>	25
<b>2.3. Hume e o contratualismo.</b>	31
2.3.1. A refutação “oficial” ao contratualismo.	31
2.3.1.1. Estado de natureza e origem da vida social.	32
2.3.1.2. O problema da historicidade do contrato.	36
2.3.1.3. Uma refutação “mais filosófica” do contrato.	45
2.3.1.4. A origem do governo e a obrigação de obediência.	50
2.3.2. A refutação implícita na teoria humeana.	62
2.3.2.1. O conceito de justiça no <i>Tratado</i> .	62
2.3.2.2. O conceito de justiça na segunda <i>Investigação</i> .	81
2.3.2.3. Barry sobre Hume.	95
2.3.2.4. A crítica de Gauthier. “David Hume, contratualista”.	98
2.3.3. A justiça humeana e o artifício contratualista.	110
<b>3. O UTILITARISMO.</b>	116
<b>3.1. O utilitarismo de Jeremy Bentham.</b>	116
<b>3.2. O utilitarismo de William Paley.</b>	130
<b>3.3. O utilitarismo de John Stuart Mill.</b>	136
<b>3.4. As características do utilitarismo clássico.</b>	152

<b>3.5. Hume e o utilitarismo.</b>	157
3.5.1. Hume é um utilitarista.	161
3.5.1.1. O utilitarismo humeano, segundo Tasset.	161
3.5.1.2. O utilitarismo humeano, segundo Glossop.	166
3.5.2. Hume não é um utilitarista.	174
3.5.2.1. O não-utilitarismo humeano, segundo Wand.	174
3.5.2.2. O não-utilitarismo humeano, segundo Mounce.	178
3.5.3. A ambigüidade da afirmação do utilitarismo da teoria humeana.	184
3.5.3.1. A fragilidade da crítica de Wand.	184
3.5.3.2. O não-consequencialismo e a alegada não-normatividade da teoria humeana.	186
3.5.3.3. A maior normatividade da segunda <i>Investigação</i> . Hume, precursor do utilitarismo.	196
<b>4. CONCLUSÃO.</b>	215
<b>5. BIBLIOGRAFIA.</b>	223



## 1. INTRODUÇÃO.

David Hume fez publicar, em 1739, o *Tratado da Natureza Humana*, brilhante obra de juventude, dividida em três livros, cujos temas são o entendimento (Livro I), as paixões (Livro II) e a moral (Livro III). Porém, o fracasso de público desta primeira obra, a que se acresce o significativo ataque da crítica, fez com que o autor nunca mais a reeditasse.

Posteriormente, Hume retoma os mesmos temas em diversos textos menores, entre eles as duas *Investigações*, os vários *Ensaio*s e a *Dissertação sobre as Paixões*. Sobre essa transição do *Tratado* para os textos posteriores é indispensável mencionar a conhecida e eloqüente advertência que precede as *Investigações*:

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

deseja o autor que os textos que se seguem sejam os únicos que se considere encerrarem os seus princípios e opiniões filosóficos.”<sup>1</sup>

Portanto, como se vê, na advertência, Hume renega o *Tratado*. Como disse em seu *My Own Life*, o texto “já nasceu morto do prelo”<sup>2</sup>. Além de renegá-lo, informa ter corrigido algumas *negligências* que lá existiam. A intenção declarada era, assim, reformular passagens de sua teoria, seja quanto a “raciocínios anteriores”, seja quanto à “expressão”, como explica na referida advertência. Nesse último sentido, Hume pretendia também “tornar sua prosa mais elegante e fácil de ler”<sup>3</sup>. Queria que sua obra fosse um sucesso não só de crítica, mas também de público.

A anunciada reformulação, porém, não autoriza dizer que há, em Hume, duas filosofias distintas, a de um “jovem Hume” e a de um “Hume maduro”, ou algo parecido, como não raro se faz com alguns filósofos (o “Kant pré-crítico”, o “primeiro Wittgenstein” etc.). Suas principais teses são basicamente as mesmas. A correção de negligências, através das obras publicadas quando Hume tinha aproximadamente quarenta anos (quando escreveu o *Tratado* não tinha mais do que vinte e poucos), resultou na maior clareza de seus textos e na maior inteligibilidade de suas intenções. As mudanças, pontuais, não chegam a comprometer seriamente o que já continha sua primeira e célebre obra.

---

<sup>1</sup> EHU, advertisement, p. 83.

<sup>2</sup> *Apud* BEAUCHAMP, Tom. Editor's introduction. *In* HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 9.

A leitura do *Tratado*, de todo modo, é importante, seja porque em relação a muitos temas é mais extenso e profundo, seja porque contém as mencionadas negligências, posteriormente corrigidas. Esse processo de revisão é importante para compreender melhor a teoria de Hume. Assim, a maior clareza, brevidade e simplicidade das obras posteriores podem ser mais bem ilustradas e às vezes até complementadas pelo *Tratado*. Por isso, já se defendeu, quando se discutia a filosofia do conhecimento de Hume, a indispensabilidade da leitura deste último texto:

“Devo deixar claro que considero indispensável, para um conhecimento avançado da filosofia de David Hume – para a preparação de uma tese, livro ou artigo, para seguir um curso de pós-graduação, ou simplesmente para uma compreensão mais completa dessa filosofia -, que a leitura deste volume seja complementada pela do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*. Mas sou da opinião, por um lado, de que esta *Investigação* deve constituir a primeira etapa no estudo da epistemologia humeana, e que, por outro, devem ser as teses contidas nessa obra a ter a primazia nas decisões sobre o teor exato dessa epistemologia, ou teoria do conhecimento.”<sup>4</sup>

A mesma recomendação cabe tranquilamente à filosofia moral e política humeana, como poderemos ver.

Voltando às anunciadas negligências contidas no *Tratado*, é preciso apontar que Hume não disse quais eram elas. Apesar disso, é possível dizer que, quanto ao primeiro livro, sobre o entendimento, uma dessas relevantes negligências

---

<sup>3</sup> BEAUCHAMP, Tom. Editor's introduction..., p. 9.

é a referente ao atribuído associacionismo da teoria da causalidade exposta por Hume.

No *Tratado*, além dos três princípios de associação que também estão na primeira *Investigação*, isto é, a semelhança, a contigüidade e a causa e efeito, Hume fala do hábito como “um verdadeiro princípio de associação entre ideias”<sup>5</sup>. Nesse contexto, o hábito seria um quarto princípio associativo, similar ao conceito de associação de ideias de Locke, para quem tendemos a unir ideias que nos acostumamos a ver conjugadas<sup>6</sup>.

Porém, na primeira *Investigação*, os três princípios de associação têm autonomia em relação ao hábito, tendo ainda função diversa. Associamos ideias quando constatamos semelhança (sem qualquer participação do hábito), quando percebemos duas ideias que usualmente estão juntas ou quando notamos uma relação de causa e efeito. Nestas duas últimas o processo associativo é desencadeado pelo hábito, mas a associação não decorre diretamente dele. Por sua vez, o hábito, somado à repetição, é o responsável pelo raciocínio causal:

“É plausível supor que esta seja uma das principais negligências a que Hume se refere em sua Advertência: a entrada em cena de um inesperado quarto princípio de associação, num plano muito distinto dos outros, torna ambígua toda a teoria associacionista do *Tratado*.  
[...]

---

<sup>4</sup> MONTEIRO, João Paulo. Introdução. In: *Tratados Filosóficos - Vol.I - Investigação sobre o Entendimento Humano*. Imprensa Nacional-Casa da moeda: Lisboa, 2002, pp. 14-15.

<sup>5</sup> THN, I, III, VII, p. 65.

<sup>6</sup> MONTEIRO, João Paulo. Introdução..., pp. 10-11.

Na primeira *Investigação* a ambiguidade dissipa-se: há apenas três princípios de associação (na seção III Hume chega a desafiar os seus leitores a encontrarem mais algum princípio de associação, se forem capazes), e o costume ou hábito é introduzido na seção V como um princípio sem qualquer dimensão associativa. O raciocínio causal – uma inferência que gera uma crença, num processo complexo – de modo algum deriva da associação, apenas do hábito e da repetição.”<sup>7</sup>

Outra relevante negligência do *Tratado* refere-se ao ceticismo atribuído a Hume, que diz, nesta obra, que o verdadeiro cético desconfia de suas próprias dúvidas e das certezas dos metafísicos dogmáticos<sup>8</sup>. Na primeira *Investigação*, por sua vez, não há afirmações céticas, salvo quanto à metafísica racionalista. Aliás, um ceticismo radical, similar ao de Sexto Empírico, atribuído por alguns a Hume, não pode conviver com a ambição de ser “o Newton das ciências humanas”, derivada da construção de uma ciência do homem, definidora de princípios da natureza humana, um empreendimento nada cético:

“Na versão mais madura da primeira *Investigação*, deixa de aparecer qualquer expressão de ceticismo em relação à filosofia, da natureza ou do homem, ficando apenas a clareza de um saudável ceticismo quanto às especulações da metafísica racionalista e quanto a qualquer pretensão, por qualquer filosofia, de posse definitiva da verdade.”<sup>9</sup>

Muitas outras negligências, mais ou menos importantes, são mencionadas pelos interpretes de Hume. No que se refere à moral e à política de Hume, uma negligência contida no *Tratado*, corrigida na segunda *Investigação*, texto

---

<sup>7</sup> MONTEIRO, João Paulo. Introdução..., p. 9.

<sup>8</sup> THN, I, IV, VII, p. 174.

<sup>9</sup> MONTEIRO, João Paulo. Introdução..., p. 12.

que retoma boa parte dos temas do Livro III daquela obra, gera a discussão que serve de fio condutor da presente tese. A mudança a que fazemos referência diz respeito ao papel da simpatia, enquanto princípio que permite a comunicação de sentimentos entre as pessoas, conceito extremamente importante no *Tratado*, e ao papel do sentimento de humanidade, que assume maior relevo na segunda *Investigação*. Embora ambos os conceitos existam nas duas obras, essa mudança de ênfase em cada um deles terá papel decisivo, conforme procuraremos mostrar, na relação da teoria moral e política de Hume com o contratualismo e com o utilitarismo, objeto do presente texto.

Ao assim proceder, será possível debater uma interessante passagem da filosofia moral e política modernas. Hume é declaradamente anti-contratualista. O *Tratado* e os *Ensaio*s contêm argumentos frontalmente contrários às teses de Hobbes, Locke e de seu contemporâneo e amigo Rousseau. Mesmo assim, sua contrariedade às teorias do contrato não é tão pacífica quanto poderia parecer.

Com relação ao utilitarismo, é necessário um esforço ainda maior, porque a teoria humeana possui tanto passagens que a aproximam quanto passagens que a distanciam das teorias dos filósofos que o sucederam, tais como Bentham e Mill. Por isso, as relações de Hume com o utilitarismo percorrerão caminhos um pouco mais tortuosos.

No capítulo dedicado ao contratualismo, abordar-se-á brevemente dois grandes expoentes dessa corrente: Hobbes e Rawls. Suas teorias, a primeira anterior e a segunda muito posterior a Hume, servirão de paradigma para as devidas comparações, seja sob a perspectiva do próprio Hume, que conhecia a obra de Hobbes, seja sob uma perspectiva mais atual, através do contratualismo de Rawls, que nos permite olhar para trás e talvez perceber novos nuances sobre o tema.

Ao assim proceder, será retomada e ampliada a discussão feita em minha dissertação de mestrado, expondo a refutação “oficial” que Hume faz ao contratualismo, para, na sequência, propor uma outra refutação decorrente de sua obra, sobretudo em razão da referida mudança de ênfase dada ao conceito de sentimento de humanidade na segunda *Investigação*. Prosseguir-se-á criticando a interpretação que Brian Barry faz da teoria da justiça de Hume e, na sequência, será ainda exposta a posição de um daqueles (David Gauthier) que entende que parte da teoria humeana é contratualista.

Na segunda parte, relacionada ao utilitarismo, serão inicialmente expostas as teorias de Bentham, Paley e Mill. Serão ainda reunidas algumas características comuns a essas teorias. Passar-se-á então a expor comentários a respeito do propalado utilitarismo da teoria de Hume, seguidos de outros comentários, um pouco menos abundantes, sobre o não-utilitarismo de sua teoria. Dessa exposição, será possível notar as dificuldades para atribuir a Hume, com

precisão, o rótulo de utilitarista. Ao passar por essas dificuldades, será possível então definir o lugar de Hume frente a essa corrente.

Como resultado desse percurso, pretende-se, em resumo, expor três teses: a primeira, que expõe outra refutação que Hume faz ao contratualismo, diversa da “oficial”; a segunda, que define mais precisamente a distância que separa Hume dos utilitaristas; e a terceira, que pretende mostrar, como pano de fundo das duas primeiras teses, que a sensível diferença entre o tratamento dado aos conceitos de simpatia e sentimento de humanidade, no *Tratado* e em *EPM*, é o que possibilita, ou no mínimo facilita, as referidas teses.



## 2. O CONTRATUALISMO.

O termo “contratualismo” serve para designar inúmeras teorias diferentes. Essas teorias têm uma ideia de fundo comum: pretendem fundamentar a origem da vida social e o poder político, ou ambos, ou ainda uma determinada estrutura básica social, através de um contrato.

É usual nessas teorias a existência de três conceitos importantes: o estado pré-social, o estado civil e o próprio contrato. A passagem de um estado pré-social a um estado civil dá-se através de um instituto extraído do mundo jurídico, o contrato. É nele que são convencionadas as regras que permitem a convivência pacífica.

Como se sabe, seus maiores expoente são, entre muitos, Thomas Hobbes, Jean-Jaques Rosseau, John Locke, Immanuel Kant e mais recentemente, John Rawls.

Há duas tendências contratualistas, uma adotando apenas um contrato, simultaneamente de associação ou união (*pactum societatis*) e submissão (*pactum subiectionis*), e outra mencionando a existência de dois pactos distintos, o primeiro de associação e o segundo de submissão a um governo. Alguns teólogos

da Idade Média e, posteriormente, Pufendorf, defendiam teses contratualistas bipartidas.<sup>10</sup>

Hobbes, por outro lado, afirma existir apenas um contrato, ao mesmo tempo de associação e submissão. Nesse único pacto já há cessão do direito de auto-governo a um terceiro ou terceiros, conforme esclarece uma famosa passagem do *Leviatã*<sup>11</sup>. Diz ainda, no *Do Cidadão*, que o contrato de associação não é suficiente: “De modo que o consentimento ou o contrato de associação, sem um poder pelo qual os particulares sejam governados por medo ao castigo, não basta para constituir aquela segurança que é requisito para o exercício da justiça natural”<sup>12</sup>. Para derivar do contrato o fundamento da associação e da obediência, Hobbes exclui um deles, deixando ainda de fora o soberano, que dele não participa. Assim, a multidão transformada em povo contrata a associação e a submissão a alguém em um mesmo ato, excluindo a fraqueza do sistema dualista, decorrente da participação do soberano no contrato, o que implica maior comprometimento e obrigações. Nessa formulação unitária, o soberano sai fortalecido.

---

<sup>10</sup> Bobbio assim comenta o assunto: “Segundo Pufendorf, quando uma multidão de indivíduos quer proceder à instituição de um Estado, deve antes de mais nada estipular entre si um pacto, 'com o qual manifeste a vontade de se unir em associação perpétua', e depois, num segundo momento, após ter deliberado qual deverá ser a forma de governo, ..., deve chegar a 'um novo pacto, para designar aquela pessoa ou aquelas pessoas às quais deve ser confiado o governo da associação.” BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos N. Coutinho. Ed. Brasiliense. 1986, p. 66.

<sup>11</sup> “...autorizo e cedo meu direito de governar-me a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de cederes teu direito a ele, autorizando todas as suas ações da mesma maneira.” *Lev.*, XVII, § 13, p. 114.

<sup>12</sup> *Do Cid.*, II, V, § 5º, p. 95.

Locke também menciona um só pacto, que serve para ratificar a associação (admite um estado de natureza social) e instituir o governo<sup>13</sup>.

Muitas outras características poderiam ser enumeradas. Muitos são os contratualistas que sucederam Hobbes e Locke. Nosso objetivo não é tratar desses temas, salvo quando relevantes para discutirmos suas relações com Hume. Como se sabe, o filósofo escocês é declaradamente anti-contratualista. Aliás, é significativa a seguinte passagem de Bentham, no *Um Fragmento sobre o Governo*, quando diz que foi Hume quem “destruiu a quimera” do contrato original, que até então tinha sua simpatia: “As indestrutíveis prerrogativas da humanidade não precisam ter por fundamento uma arenosa ficção”<sup>14</sup>.

Em que pese a aparente clareza de seus argumentos anti-contratualistas, suas relações com o contratualismo não deixam de ser tensas, como veremos mais adiante. Antes, porém, vejamos as teorias de dois expoentes dessa corrente, o que auxiliará a discussão a ser feita.

## 2.1. O contratualismo de Thomas Hobbes.

A teoria de Hobbes é talvez o exemplo mais usual de teoria contratualista. *Do Cidadão*, de 1642, e *Leviatã*, de 1651, são suas principais obras

---

<sup>13</sup> *Segundo Tratado*, II, VIII, § 97, p. 140.

<sup>14</sup> cap. 1, XXXVI. *Apud* FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 126.

de filosofia política. Em ambas é possível encontrar uma justificação racional da existência do Estado e da obediência política. Essa racionalidade é visível tanto na criação do dispositivo que permite imaginar como agiria o homem, ser interessado que é, livre das coações estatais, quanto ao delinear a transição desse estado natural para o estado civil, através do contrato. Esta última estratégia, aliás, dá ao contratualismo um caráter artificial, que se opõe ao naturalismo de origem aristotélica.

Aristóteles diferencia-se sensivelmente de outros filósofos, que propõem teorias que explicam a vida em sociedade, a existência do Estado e a obediência política, pois ele não prioriza tal explicação, isto é, a demonstração do motivo que leva os homens a viver em sociedade, sob as ordens de um governo, mas sim como esses homens devem viver para ser felizes. Ao buscar seu objetivo, Aristóteles acaba, por via oblíqua, justificando a vida em sociedade e a formação das Cidades, dizendo que tal fato se dá de forma “natural”.

As primeiras uniões entre pessoas, devido a uma necessidade natural, são, segundo Aristóteles, fonte de todas as outras formas sociais posteriores, que evoluem naturalmente daquelas, até atingirem a forma de Cidade. Aquelas primeiras uniões ocorreram devido a dois instintos básicos dos homens: o de perpetuação da espécie e o de autopreservação, que une senhor e escravo<sup>15</sup>. O povoado, ou aldeia, por sua vez, é a união entre várias famílias, para a satisfação de

---

<sup>15</sup> *Política*, 1252 b.

algo mais que as simples necessidades do dia-a-dia. Conforme afirma David Ross, Aristóteles não diz explicitamente quais são essas novas necessidades, “mas podemos conjecturar que no seu pensamento a aldeia torna possível uma divisão maior do trabalho, e, desde então, a satisfação de necessidades mais variadas, bem como uma proteção mais completa...”<sup>16</sup>. Por fim, as Cidades seriam a reunião de vários povoados, “após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa”<sup>17</sup>. Vê-se, dessa forma, que a partir das instâncias pré-políticas (família, povoado etc.), onde o homem preocupa-se com sua subsistência e a de sua família, surge a Cidade, onde, além dessa subsistência, preconiza-se, vale dizer, não só viver, mas bem viver, isto é, busca-se a atividade moral e intelectual, com a valorização das virtudes: amizade, felicidade etc. É o que David Ross chama de “diferença específica do estado”, a realização do desejo de boa vida<sup>18</sup>.

Na transformação da unidade familiar em outras formas de estados pré-políticos, e até o estado político, há uma relação de continuidade. “Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos foi o maior dos benfeitores”<sup>19</sup>. Conclui finalmente Aristóteles que o homem é um animal político<sup>20</sup>, mais ainda do

---

<sup>16</sup> ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Felipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987., p. 244.

<sup>17</sup> *Política*, 1253 a.

<sup>18</sup> *Aristóteles...*, p. 244.

<sup>19</sup> *Política*, 1253 a.

<sup>20</sup> Na tradução de Mario da Gama Kury consta “animal social”, e não político. No entanto, preferimos esta última, pois o adjetivo “social” é gênero de “político”. E isso porque Aristóteles atribuiu sociabilidade a outros animais (às abelhas, por exemplo). Assim, pode-se ser social sem ser político. O homem, para diferenciar-se de outros animais, é não só um ser social, mas também político. Aliás, Aristóteles fala em *zoon politikon*.

que as abelhas e outros animais gregários<sup>21</sup>. Diz também que a natureza de alguma coisa é seu estágio final. O estágio final da família, ou de qualquer forma de agrupamento pré-político, é a auto-suficiência. A auto-suficiência completa é uma característica das Cidades. Por isso, as formas pré-políticas tendem naturalmente, segundo Aristóteles, a transformarem-se em Cidades.

Nesse contexto, há uma teleologia da natureza e uma sociabilidade inata nos homens, elementos estes que são negados por Hobbes, para quem a sociabilidade é adquirida e o homem decide a quem obedecer. Os deveres morais e políticos não derivam da natureza das coisas. Veja-se um trecho de *Do Cidadão*:

“Aristóteles inclui, entre os animais a que chama políticos, não apenas o homem mas diversos outros – como a formiga, a abelha etc. - que, embora careçam da razão, não obstante *consentem*: isto é, perseguindo ou fugindo das mesmas coisas, dirigem de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita a nenhum tipo de sedição. Mas apesar disso tal reunião não constitui um governo civil, e portanto tais animais não podem ser considerados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo – o que é necessário no governo civil, uma vontade única.”<sup>22</sup>

O modelo contratualista, que utiliza a dicotomia estado de natureza-estado civil, mediado pelo pacto ou contrato, e em particular o contratualismo hobbesiano, que pretende representar uma “vontade única”, quebra a continuidade da vida familiar para a vida na Cidade, em que pese haver quem sustente, diferentemente de Hobbes, um estado de natureza social. No entanto, nestes casos,

---

<sup>21</sup> *Política*, 1253 a.

o poder estatal seguramente não é um prolongamento do poder familiar, pois, ao invés de uma tendência natural para a sociedade, há, na verdade, o interesse que nos move, produto de um cálculo. Assim, a sociedade política é criação humana, derivada da vontade, desvinculada de qualquer força inerente à natureza das coisas. Por isso, o fundamento da legitimidade do estado civil não pode ser buscado na sociedade doméstica ou senhorial. Essa é a duradoura tradição da filosofia política que Hobbes quer quebrar.

Hobbes define inicialmente uma situação de igualdade de capacidade, derivada das similares faculdades do corpo e do espírito que se encontram em cada pessoa. Embora não sejamos materialmente iguais, podemos “fazer um contra o outro, coisas iguais; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar), podem fazer coisas iguais”<sup>23</sup>. A essa igualdade de capacidade soma-se a igualdade na esperança de satisfação de desejos, situação essa geradora de conflito: “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, sendo impossível ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”<sup>24</sup>. Nessa situação de desconfiança nada é mais razoável do que a antecipação do ataque<sup>25</sup>. Sem a existência de um poder comum, os homens vivem em uma situação de guerra de todos contra todos, que “não consiste apenas na

---

<sup>22</sup> *Do Cid.*, II, V, § 5º, p. 94.

<sup>23</sup> *Do Cid.*, I, I, § 3º, p. 29.

<sup>24</sup> *Leviatã*, XIII, p. 108.

<sup>25</sup> *Leviatã*, XIII, p. 108.

batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”<sup>26</sup>.

Em tais circunstâncias, a vida humana só pode ser miserável: “E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”<sup>27</sup>. A natureza humana, somada ao *direito de natureza* vigente no estado pré-social, que permite ao homem usar seu poder para sua própria preservação, dá margem à referida situação de beligerância. Para restringir esse *direito de natureza*, Hobbes defende a existência de *leis de natureza*, preceitos gerais, estabelecidos pela razão, que proíbem ao homem fazer o que lhe cause prejuízo ou omitir o que contribua para a sua preservação<sup>28</sup>.

A primeira dessas leis diz que os homens devem procurar a paz na medida em que tenha esperança de consegui-la. A segunda diz que os homens devem renunciar ao direito sobre todas as coisas, contanto que os outros também o façam<sup>29</sup>. Essa renúncia, como “transferência mútua de direitos”, “é aquilo a que se chama *contrato*”<sup>30</sup>.

Hobbes diz, porém, que o vínculo derivado do contrato não é suficiente. Por isso, é necessária a admissão de uma terceira lei: “Que os homens

---

<sup>26</sup> *Leviatã*, XIII, p. 109.

<sup>27</sup> *Leviatã*, XIII, p. 109.

<sup>28</sup> *Leviatã*, XIV, p. 113.

<sup>29</sup> *Leviatã*, XIV, p. 115.

<sup>30</sup> *Leviatã*, XIV, p. 114.



cumpram os pactos que celebram”<sup>31</sup>. Esta lei é, para Hobbes, a origem do conceito de injustiça, que consiste exatamente no “não cumprimento de um pacto”<sup>32</sup>. Além disso, sem a referida lei “os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra”<sup>33</sup>. Para garantir o cumprimento das leis de natureza e, conseqüentemente, garantir a justiça, é necessária a existência de um Estado dotado de governo:

“Portanto, para que as palavras *justo* e *injusto* possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa ao direito universal a que renunciaram.”<sup>34</sup>

Essa é, em resumo, a estrutura do contratualismo hobbesiano. Mais adiante será necessário discutir outras particularidades dessa teoria.

## 2.2. O contratualismo de John Rawls.

A teoria da justiça de Rawls, além de contratualista, costuma ser rotulada como liberal-igualitária. É liberal porque pretende garantir a tolerância e a liberdade individual. É igualitária porque também valoriza a igualdade econômica e

---

<sup>31</sup> *Leviatã*, XV, p. 123.

<sup>32</sup> *Leviatã*, XV, p. 123.

<sup>33</sup> *Leviatã*, XV, p. 123.

<sup>34</sup> *Leviatã*, XV, p. 123.

social. Essas duas facetas da teoria estão presentes nos dois famosos princípios de justiça de Rawls:

“a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor eqüitativo garantido.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.”<sup>35</sup>

Rawls atribui a esses princípios uma escala de prioridade léxica (*a* tem prioridade sobre *b*; e *b*, primeira parte sobre *b*, segunda parte), o que permitiria a coexistência de concepções de vida diversas.

Seu conceito de justiça procedimental preocupa-se com a justiça institucional, e não a pessoal ou individual, sendo seu objeto primário a chamada estrutura básica da sociedade, isto é, “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens da cooperação social”<sup>36</sup>.

Os princípios e sua “prioridade léxica” constituem a chamada “concepção especial” de justiça. A “concepção geral”, por sua vez, possui a seguinte idéia central: “todos os bens primários sociais – liberdade e oportunidade, renda e

---

<sup>35</sup> *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000, pp. 47/48.

<sup>36</sup> TJ, p. 6.

riqueza, e as bases do respeito de si mesmo – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de qualquer um ou de todos estes bens seja vantajosa para os menos favorecidos”<sup>37</sup>. Concepção especial e geral, portanto, não se contradizem: em ambas a desigualdade só é permitida se beneficia os que se encontram na pior situação.

Segundo Will Kymlicka, a prioridade da liberdade não significa que qualquer espécie de liberdade prevalecerá. A preocupação de Rawls diz respeito a determinados direitos:

“É importante observar que Rawls não está endossando um princípio geral de liberdade de tal modo que qualquer coisa que possa ser plausivelmente chamada liberdade deva receber prioridade avassaladora. Mais propriamente, ele está dando proteção especial ao que chama de ‘liberdades básicas’, termo que usa para designar os direitos-padrão civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais – o direito de votar, de concorrer a cargos públicos, de ter um devido processo adequado, de livre discurso, de mobilidade etc. (1971: 61).”<sup>38</sup>

Os dois princípios e a prioridade dos mencionados direitos básicos seriam aceitos em uma posição original de igualdade (dispositivo tipicamente contratualista), em que ninguém conheceria sua situação familiar, financeira e mesmo pessoal, pois ignoraria também quais seriam suas habilidades e talentos. Esse desinteresse decorrente da falta de conhecimento da própria situação determinaria que alguém não pudesse razoavelmente discordar desses princípios, sendo a posição original o *status quo* ideal para essa decisão, pois o véu de

---

<sup>37</sup> TJ, p. 54.

ignorância garantiria que seres racionais decidissem em situação equitativa, em que todos estariam em situação semelhante e ninguém poderia fixar regras para beneficiar sua própria situação<sup>39</sup>. Se as liberdades individuais estão garantidas, convivendo harmonicamente as diferentes concepções de vida, arranjos institucionais devem ser utilizados para viabilizar o ideal igualitário que também se faz presente. Diversos fatores podem causar desigualdade: a discriminação em razão de sexo ou cor, ou as diferenças culturais, de origem familiar e de renda, ou ainda a inteligência e os talentos individuais de cada indivíduo. Cada um desses fatores deve ser mitigado de determinada maneira, tema a respeito do qual não pretendemos discorrer no presente texto.

Do que foi brevemente exposto, vê-se que Rawls pretende tratar as pessoas como iguais sem remover todas as desigualdades, mas apenas aquelas que trazem prejuízo a alguém. Se alguém, utilizando, por exemplo, seu talento, beneficia de alguma forma a todos, a desigualdade resultante é permitida. Como esclarece Kymlicka, as “desigualdades são permitidas se aumentam minha parcela inicialmente igual, mas não permitidas se, como no utilitarismo, elas invadem a minha parcela eqüitativa. Esta é a única e simples idéia no âmago da teoria de Rawls”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 68.

<sup>39</sup> TJ, p. 11.

<sup>40</sup> *Filosofia Política Contemporânea...*, p. 67.

Como se sabe, Rawls pretende contrapor-se ao utilitarismo, além do intuicionismo, que é “a doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo”<sup>41</sup>. Tais princípios básicos, porém, podem chocar-se, apontando diretrizes contrárias, sem qualquer critério de prioridade capaz de decidir pela predominância de um deles. Sobre a crítica de Rawls ao intuicionismo, Kymlicka diz o seguinte:

“O intuicionismo é uma alternativa insatisfatória ao utilitarismo, pois, embora realmente tenhamos intuições anti-utilitárias em questões específicas, também queremos uma teoria alternativa que confira sentido a estas intuições. Queremos uma teoria que mostre por que estes exemplos específicos suscitam nossa reprovação. O “intuicionismo”, porém, nunca vai além dessas intuições iniciais, ou mais fundo que esse estágio, para mostrar como elas estão relacionadas ou para oferecer princípios que lhes dêem base e estrutura.”<sup>42</sup>

Ao tratar do utilitarismo, Rawls cita Sidgwick, que entende ter a concepção mais clara e acessível:

“A idéia principal é a de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfações obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros.”<sup>43</sup>

Ao mencionar uma concepção clássica do utilitarismo, Rawls demonstra estar particularmente preocupado com uma das características dessa

---

<sup>41</sup> TJ, p. 30.

<sup>42</sup> *Filosofia Política Contemporânea...* p. 64.

<sup>43</sup> TJ, p. 20.

corrente: o chamado “*ranking* pela soma”, definido na passagem acima, em que o bem-estar de uma pessoa decorre de uma série de satisfações experimentadas durante a vida, assim como o bem-estar da sociedade decorre da satisfação dos desejos de numerosos indivíduos a ela pertencentes. Como veremos melhor mais adiante, o comprometimento dos utilitaristas clássicos com o *ranking* pela soma é resultado da extensão para a coletividade do princípio da escolha feita por um só sujeito racional<sup>44</sup>. A utilização desse espectador imparcial, mecanismo em que “muitas pessoas se fundem numa só”<sup>45</sup>, faz Rawls concluir que o utilitarismo “não leva a sério as diferenças entre as pessoas”<sup>46</sup>.

Os alvos declarados de Rawls são, portanto, o utilitarismo e o intuicionismo. O meio de superar tais alvos é a tradicional teoria do contrato social, que seria “superior” enquanto teoria explicativa da justiça<sup>47</sup>.

Evidentemente, Hobbes e Rawls têm prioridades muito diferentes. Enquanto o contratualismo do primeiro e dos filósofos modernos em geral têm como foco a justificação da vida social e do poder político, Rawls preocupa-se principalmente com a justiça social, sua estrutura básica e a mais adequada distribuição de direitos e deveres fundamentais. Embora Hume certamente procure refutar as abordagens contratualistas de seu tempo, isto é, as modernas, negando a ideia de que o contrato seja o fundamento da vida social e do poder político, vai ser

---

<sup>44</sup> TJ, p. 24.

<sup>45</sup> TJ, p. 24.

<sup>46</sup> TJ, p. 164.

possível notar mais adiante que o conceito de justiça tem papel central nessa refutação. Assim, pode ser útil trazer para a discussão a teoria de Rawls.

### **2.3. Hume e o contratualismo.**

#### 2.3.1. A refutação ao contratualismo.

Hume possui uma conhecida refutação “oficial” ao contratualismo, constante principalmente do *Tratado* e de alguns ensaios posteriores. Na segunda *Investigação*, o tema é tratado mais ligeiramente. Nessa refutação declarada, estão presentes as discussões a respeito do papel do consentimento, da existência do estado de natureza e do contrato expesso ou tácito, da obrigação decorrente das promessas, da origem do governo e, ainda, da obediência.

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

---

<sup>47</sup> TJ, p. xviii.

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

Vejamos então em que consiste a refutação declarada de Hume ao contrato. Iniciaremos expondo como Hume lida com a idéia de estado de natureza. Na sequência, veremos se é possível falar de um contrato, expresso ou tácito, ocasião em que Hume refuta sua historicidade. Veremos ainda a refutação “mais filosófica” ao contratualismo, constante da discussão sobre a convenção e a promessa dela decorrente, que, diz Hume, não serve de fundamento às instituições políticas. Por fim, depois da refutação, será a hora de vermos como Hume explica a existência do governo.

#### 2.3.1.1. Estado de natureza e origem da vida social.

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



“Se agora, a essa propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo, graças ao qual um com todo o direito invade, outro, com todo o direito, resiste, e portanto surgem infinitos zelos e suspeitas de toda a parte; ... não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e não de uma guerra qualquer, mas de uma guerra de todos contra todos. Pois o que é guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz.”<sup>48</sup>

“Para compreender corretamente o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens se encontram naturalmente, que é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e de suas pessoas do modo como julgarem adequado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão nem depender da vontade de nenhum outro homem.”<sup>49</sup>

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

Locke, por sua vez, depois de se perguntar “onde estão, ou (se) algum dia existiram, os homens em tal estado de natureza?”, responde que não é todo pacto que põe fim ao estado de natureza (como os simplesmente comerciais, por exemplo) e, por isso, estão nesse estado natural dois homens na Soldânia ou um suíço e um índio nas florestas da América<sup>50</sup>. Assim, embora em Hobbes e Locke se possa falar da existência de algo parecido com um estado de natureza parcial, e, ao mesmo tempo, da impossibilidade de afirmar-se a existência de estado de natureza universal, tais afirmações não são importantes para ambos. Importa mais que o estado de natureza seja instrumento de justificação de governo do que uma possibilidade histórica. Para a maioria dos contratualistas, o contrato é uma simples idéia da razão, de forma que não há necessidade de demonstrar sua real existência. Portanto, o estado de natureza não é historicamente anterior, mas apenas precede logicamente o estado civil, justamente por ser mera hipótese racional<sup>51</sup>. Logo, não é necessário que a passagem do estado de natureza para o estado civil tenha de fato ocorrido.

Hume, no *Tratado*, diz que a regra que visa à estabilidade da propriedade é tão evidente que se pode considerar como o primeiro estado do homem um estado social, pois é difícil crer que o homem tenha ficado no chamado

---

<sup>48</sup> *Do Cid.*, I, I, § 12, p. 38.

<sup>49</sup> *Segundo Tratado...* II, II, § 4º, p. 83.

<sup>50</sup> *Segundo Tratado...* II, II, § 14, p. 85.

<sup>51</sup> BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado...*, p. 49.

estado de natureza por muito tempo<sup>52</sup>. Assim, o estado de natureza deve ser considerado tão fictício quanto a “idade de ouro” inventada pelos poetas, em que, ao invés de guerras, violência e injustiça, havia a mais intensa paz e tranquilidade<sup>53</sup>. Para Hume, o estado de natureza hobbesiano impossibilitaria a vida social. Na segunda *Investigação*, Hume diz que os “seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento”<sup>54</sup>. Ora, Hume quer apenas negar um estado de natureza não social, constituído de indivíduos isolados, fora do grupo familiar. Qualquer outra forma de estado pré-político pode ter acontecido.

Aqui chegamos à segunda discussão, referente à sociabilidade ou isolamento dos indivíduos nesse estado. Embora Hobbes afirme no *Leviatã* que no estado de natureza nem a sociedade seria possível<sup>55</sup>, ele não nega, assim como Locke, que a família ou uma sociedade familiar faça parte desse estado. O que se exclui é que a sociedade política seja, como em Aristóteles, uma continuação da sociedade natural ou familiar, embora ambos admitam que uma família possa dar origem a um estado civil, como acontece nos pequenos estados hereditários<sup>56</sup>. A sociedade política é artificial porque é criação dos indivíduos, resultado de conjunção de vontades. Essa é a fonte de sua legitimidade. Por isso, o protagonista é o indivíduo singular, com paixões, interesses, razão, direitos (os de natureza), e, após o pacto, além de direitos, também deveres.

---

<sup>52</sup> THN, III, II, II, pp. 316-317.

<sup>53</sup> THN, III, II, II, p. 317.

<sup>54</sup> EPM, III, p. 88.

Para Hume, a consideração do indivíduo como átomo não é algo relevante. Nascermos em sociedade familiar e tal fato basta. Apesar disso, como nos lembra Duncan Forbes, Hume também nega a continuidade da sociedade familiar em sociedade civil, pois, como veremos mais adiante, é na experiência militar que vislumbramos melhor a utilidade do governo<sup>57</sup>. Hume considera “essa razão mais natural do que a razão tirada do governo patriarcal, ou da autoridade de um pai, a qual, segundo se diz, primeiro tem lugar numa família e habitua seus membros ao governo de uma só pessoa”<sup>58</sup>.

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

#### 2.3.1.2. O problema da historicidade do contrato.

O problema da historicidade do estado de natureza desdobra-se no problema da historicidade do contrato original. Locke, ao responder à objeção de que não há notícia de um contrato expresso entre os homens, diz o que segue:

---

<sup>55</sup> *Leviatã*, XIII, § 9º, p. 84.

<sup>56</sup> *Do Cid.*, I, IX, § 10, p. 150 e *Segundo Tratado...* II, VI, § 76, p. 127.

<sup>57</sup> *Hume's philosophical politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 75.

<sup>58</sup> THN, III, II, VIII, p. 346.

“À primeira objeção há a seguinte resposta: não é de admirar, em absoluto, que a história forneça apenas um breve relato sobre homens que viviam juntos no estado de natureza. Os inconvenientes dessa condição e o amor e o desejo de sociedade, tão logo juntavam certo número deles, em seguida os uniam e incorporavam, se tencionavam continuar juntos. E, se pudéssemos supor que os homens jamais estiveram no estado de natureza, porque pouco sabemos deles em tal estado, também podemos supor que os exércitos de Salmanasser ou de Xerxes nunca foram crianças, porque pouco sabemos deles antes que se tornassem homens e se incorporassem em exércitos. Em toda parte, o governo antecede aos registros, e raramente a literatura se introduz num povo enquanto um longo período de sociedade civil não tenha, por meio de outras artes mais necessárias, lhes proporcionado segurança, conforto e abundância. E então os povos começam a pesquisar a história de seus fundadores e a buscar suas origens... Vemos, portanto, como era provável que pessoas naturalmente livres e, por seu próprio consentimento, submetidas ao governo de seus pais ou reunidas a partir de diferentes famílias para formar um governo, em geral colocassem nas mãos de um único homem, escolhendo estar sob direção de uma só pessoa, sem condições expressas a limitar ou regular seu poder, o qual julgavam estar assegurado por sua honestidade e prudência;”<sup>59</sup>

Locke procura, então, afirmar a possível existência de um contrato expresso entre os homens, afirmando que a inexistência de registro histórico não implica sua impossibilidade. Porém, parecendo notar o alto teor especulativo dessa afirmação, diz que “Ninguém dúvida de que o consentimento expresso de qualquer homem, ao entrar numa sociedade, faz dele um membro perfeito dessa sociedade, em súdito desse governo”, mas “a dificuldade está no que deve ser considerado como consentimento tácito e até que ponto ele obriga – isto é, até que ponto alguém deve ser considerado como tendo consentido...”<sup>60</sup>. A solução para essa dificuldade é a seguinte: todo homem possuidor de qualquer bem ou que usufrui qualquer serviço

---

<sup>59</sup> *Segundo Tratado...* II, VIII, § 101, p. 141-142.

<sup>60</sup> *Segundo Tratado...* II, VIII, § 119, p. 153-154.

do governo dá a ele seu consentimento tácito e, por isso, está obrigado a obedecê-lo<sup>61</sup>. Assim, um pacto tácito, consistente na simples posse de algo ou no usufruto da proteção do Estado, e não na concordância, mesmo que velada, fundamentaria a vida em sociedade e a obediência ao governo lá vigente.

Hume, por sua vez, afirma que um contrato tácito só existiria se houvesse um consentimento implícito de cada indivíduo, mesmo que de forma mais difusa do que por palavras<sup>62</sup>. No entanto, reforça, essa possibilidade não substitui ou reduz a necessidade da presença efetiva da vontade de viver em sociedade ou de submeter-se a um poder comum: “mas tem de haver certamente no caso uma vontade e esta não pode nunca escapar ao conhecimento da pessoa que a exercitou, mesmo silenciosa ou tacitamente<sup>63</sup>. Portanto, Hume diz o seguinte: a simples ausência de oposição não pode implicar, necessariamente, consentimento implícito.

O exemplo do camponês iletrado<sup>64</sup>, que não conhece a língua de países estrangeiros, que vive o dia-a-dia com pequenos rendimentos, bem serve para demonstrar um caso de inexistência de oposição a um acordo tácito e, ao mesmo tempo, de inexistência de consentimento implícito. Tal hipótese é para Hume a mesma coisa que dizer que “um homem, devido ao fato de permanecer num navio,

---

<sup>61</sup> *Segundo Tratado...* II, VIII, § 119, p. 153-154.

<sup>62</sup> TNH, III, II, VIII, 351.

<sup>63</sup> TNH, III, II, VIII, 351.

<sup>64</sup> *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002. , p. 407.

dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio”<sup>65</sup>.

Situação curiosa é a que decorre da teoria do contrato, sobretudo a hobbesiana, que admite a possibilidade de restarem pessoas à margem do pacto, além do soberano, que não o integra. Sobre tais pessoas, afirma que quem não faz parte do pacto permanece no estado de natureza e, por isso, tudo pode ser feito contra elas<sup>66</sup>. Seriam essas pessoas, assim, assemelhadas, em parte, ao *homo sacer* descrito por Giorgio Agamben<sup>67</sup>, na medida em que não poderá ser punido quem atenta contra suas vidas, pois ficam à margem da lei. No entanto, o que se vê é que quem não adere às normas vigentes é punido por elas, da mesma forma que os pactuantes, ou seja, não há diferença entre contratantes e não contratantes. Dentro do estado civil não há lugar para anomia. O desobediente civil que afirma não estar subordinado a seu governo e que não admite pagar impostos, por exemplo, sofre exatamente as mesmas conseqüências que os inadimplentes que admitem a subordinação. A hipótese hobbesiana, também por isso, só poderia ser admitida, portanto, quando se tem o contrato como simples idéia racional, destituída de facticidade. A lei que implica a renúncia ao direito natural a todas as coisas “só é racional – tendo em vista a escala absoluta da racionalidade que é a autopreservação – se todos concordarem com ela, por isso o condicional ‘quando

---

<sup>65</sup> *Ensaio...*, p. 407.

<sup>66</sup> *Leviatã*, XVIII, p. 84.

<sup>67</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer -O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

outros também o façam”<sup>68</sup>. De fato, uma renúncia que não comporte todos os indivíduos não atinge o fim pretendido: a paz.

É exatamente esse tipo de consequência que Hume quer evitar. Uma escolha que não é conhecida de quem escolhe não faz sentido: “Hume então acha incoerente a sugestão comum de que há um contrato 'tácito', de que as pessoas nada sabem ou pensam”<sup>69</sup>. Nascemos sob determinado governo e as chances e maneiras de nos livrarmos dele são poucas e complexas. Porém, “Pessoas de uma particular forma de entusiasmo podem, é claro, dizer que há sempre a chance de morrer ao invés de viver com o que consideram um governo tirânico. Essas são exatamente as pessoas a que Hume mais teme, porque seu fanatismo pode destruir o governo existente e seu temperamento selvagem pode nunca apoiar um governo”<sup>70</sup>.

Locke também trata desse assunto, ao mencionar uma segunda e usual objeção à existência do contrato: a de que todos nascemos sob um governo, a quem se deve submissão, não havendo liberdade para fundar outro<sup>71</sup>. Essa refutação, que soa similar a de Hume, é contrariada por Locke, que diz ser possível a todos tornarem-se governantes ou súditos de qualquer outro governo, diferente daquele em que tenham nascido. Essa liberdade seria inegável. Para Hume, essa

---

<sup>68</sup> PAVÃO, Aguinaldo. A Fundamentação do Poder Político em Hobbes. *In: Crítica – Revista de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina*, v. 2, n. 7, abr./jun. 1997, p. 263.

<sup>69</sup> HAAKONSEN, Knud. The structure of Hume's political theory. *In: The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D.F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 192.

<sup>70</sup> *The structure....*, p. 192.

<sup>71</sup> *Segundo Tratado...* II, VIII, § 101, p. 141-142.



liberdade, potencial, mas muitas vezes distante, senão impossível, como no caso do camponês iletrado, não é algo que permita a afirmação de que o consentimento fundamente a vida social e a obediência ao governo.

Hume cita como “o exemplo mais autêntico que se pode verificar” de consentimento tácito, “o do estrangeiro que se instala em qualquer país, conhecendo previamente o príncipe, o governo e as leis a que irá submeter-se”<sup>72</sup>. Em uma circunstância como essa, seria possível falar que o consentimento de fato ocorreu, mas disso não se segue que o contrato sempre, ou mesmo com frequência, fundamente a vida social e o governo. Uma situação como a do estrangeiro é exceção, e não regra.

Hume diz ainda que o consentimento tácito poderia ocorrer se os homens fossem como os bichos-da-seda ou as borboletas, que se sucedem por inteiras gerações e que escolhem sua própria forma de constituição<sup>73</sup>. Essa afirmação enseja a possibilidade de uma breve digressão, ainda a respeito dos comentários de Hume sobre a historicidade do contrato, seja expresso, seja tácito, para tratar da relação entre consentimento popular e governos eleitos, pouco comuns no século XVIII. Embora não impliquem sucessão de gerações, como ocorre com os bichos-da-seda mencionados por Hume, as eleições também fazem com que seja possível, pelo voto, a aferição do consentimento (popular). Vence o que tiver mais apoio, ou seja, aquele candidato que obtém o “maior consentimento”.

---

<sup>72</sup> *Ensaíos...*, p. 408.

Esse sistema, comum no mundo atual, talvez seja o que de mais próximo pode-se chegar de um pacto entre cidadãos (nesse caso, expresso, ao menos para os que votam). Sobre o assunto, há comentários de Hume em dois ensaios. Em *Que a Política pode ser Transformada numa Ciência*, comenta os problemas da democracia direta quando há aumento territorial e ainda afirma ser mais vantajoso o governo hereditário<sup>74</sup>. Já em *Do Contrato Original*, pergunta “que coisa é essa tão louvada, a eleição?”. E responde:

“Ou é uma combinação entre alguns grandes homens, que decidem por todos e não permitem oposição alguma, ou é o furor de uma multidão que segue um sedicioso cabeça de motim, o qual talvez não seja conhecido por uma dúzia entre eles, e deve o lugar que ocupa apenas à própria imprudência ou ao capricho momentâneo dos seus companheiros.”<sup>75</sup>

Continua dizendo que as eleições são desordenadas e muito raras e que na república de Atenas, “a mais ampla democracia de que nos fala a história”, “se levarmos devidamente em conta as mulheres, os escravos e os estrangeiros, esse regime não foi criado, nem jamais qualquer lei foi votada, pela décima parte daqueles que eram obrigados a se lhe submeter”<sup>76</sup>. Por esses motivos, Hume nega que um governo eleito tenha de fato por fundamento o consentimento, concluindo ainda que “Não é de se esperar que surjam novas descobertas nestes domínios”. A democracia, nos moldes atualmente vigentes nos Estados Democráticos de Direito, apesar de suas deficiências e de não implicar mudança de constituição ou de

---

<sup>73</sup> *Ensaio...*, p. 408.

<sup>74</sup> *Ensaio...*, pp. 28 e 29.

<sup>75</sup> *Ensaio...*, p. 404.

<sup>76</sup> *Ensaio...*, p. 405.

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

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

“Se se objetar que, pelo fato de continuar a viver sob o domínio de um príncipe que seria possível abandonar, cada indivíduo manifesta um consentimento *tácito* à sua autoridade e lhe promete obediência, tal consentimento implícito só pode ter lugar se cada indivíduo pensar que o caso depende de sua escolha.”<sup>77</sup>

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

perseguem ou fogem das mesmas coisas, dirigindo de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita à sedição<sup>78</sup>. Em que pese o consentimento, “tal reunião não constitui um governo civil, e portanto tais animais não podem ser considerados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo – o que é necessário no governo civil, uma vontade única.”<sup>79</sup> Portanto, Hobbes vai além do simples consentimento decorrente da conjunção de muitas vontades, propondo como necessária uma vontade *única*, representativa do todo e, logo, destituída de facticidade. Assim, não é necessária a historicidade do contrato. Basta sua afirmação como instrumento teórico apto a justificar a vida social e o poder político.

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

---

<sup>77</sup> *Ensaíos...*, p. 401.

<sup>78</sup> *Do Cid.*, I, IV, § 1º, p. 94.

<sup>79</sup> *Do Cid.*, I, IV, § 1º, p. 94.

instituição ao Estado por aquisição, diz que são equivalentes<sup>80</sup>. “Conseqüentemente, a fundação do Estado por meio da força natural (aquisição) é posta no mesmo plano da proveniência contratual (instituição): as duas têm a mesma pretensão legítima à obediência civil”<sup>81</sup>.

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

### 2.3.1.3. Uma refutação “mais filosófica” do contratualismo.

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

“Que a regra moral que ordena o cumprimento das promessas não é *natural*, mostram-no suficientemente estas duas proposições: *uma promessa não poderia ser compreendida antes das convenções humanas; e, mesmo que pudesse ser compreendida, não seria acompanhada de qualquer obrigação moral.*”<sup>82</sup>

Hume explica a primeira proposição dizendo que a convenção, que não é arbitrária, mas natural, é apenas um sentido geral do interesse comum (note-se, não arbitrária), onde a ação do hábito, pela experiência repetida, gera a crença

---

<sup>80</sup> *Leviatã*, XVII, § 15, p. 115-116. Os parênteses são nossos.

nos benefícios causados pela instituição da sociedade. A noção de justiça é uma consequência da convenção, pois a “necessária anterioridade do *fato* da posse estável em relação à *idéia* da justiça é uma evidente consequência da teoria humeana do sujeito”<sup>83</sup>. Isso porque a relação de propriedade dá-se em dois tempos: primeiro alguém toma posse do objeto e, em segundo lugar, outro acredita nisso e obedece, reconhecendo o direito do primeiro; da ideia do objeto ligada à ideia do sujeito nasce a relação de propriedade, devido ao fato de a convenção ter atribuído àquele sujeito a posse permanente do objeto. Assim, se a ideia de justiça depende inicialmente da ideia de posse estável, porque surge da necessidade de tutelá-la, só pode ser posterior à convenção, pois a noção de posse e sua estabilidade inexistem antes dela<sup>84</sup>.

Quanto ao ato de prometer algo, diz que as relações pessoais interessadas distinguem-se das relações não interessadas, pelo uso, nas primeiras, de “uma certa fórmula verbal inventada”<sup>85</sup>: a *promessa*, que é a aprovação das relações interessadas. Quem diz “eu prometo” afirma que vai realizar certo ato e ainda se sujeita a uma sanção<sup>86</sup>. O motivo do cumprimento das promessas é o

---

<sup>81</sup> HERB, Karlfriedrich. O futuro da República – Sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº 33. São Paulo: Discurso, 2003, p. 77.

<sup>82</sup> TNH, III, II, V, p. 331.

<sup>83</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975, p. 59.

<sup>84</sup> “Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto, aqueles que usavam as palavras *propriedade*, *direito* e *obrigação* sem antes ter explicado a origem da justiça,... estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de alguma pessoa é um objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça”. TNH, III, II, II, p. 315.

<sup>85</sup> TNH, III, II, V, p. 335.

<sup>86</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 99.

interesse em não sofrer tal sanção. A teoria humeana das paixões afirma que a obrigação de justiça deriva de um artifício, que não é simplesmente racional. Por isso, para Hume, a obrigação referente ao cumprimento das promessas só é inteligível ao ser humano após o artifício, ou seja, a promessa só faz sentido após a convenção, quando o homem já vive em sociedade. Sendo a convenção necessariamente anterior às regras de justiça, não se poderia pensar em uma promessa, e sobretudo na necessidade de seu cumprimento, se já não se conhecesse as referidas regras, e, particularmente, a que se refere à necessidade do cumprimento dos pactos realizados. Assim também diz Stroud: “Desde que as promessas, assim como a justiça, nascem das convenções humanas, o cumprimento delas, assim como a justiça, é uma virtude artificial. Logo, a convenção original deve ser entendida de outro modo.”<sup>87</sup>

É interessante notar que Hume afirma que o único texto da Antiguidade que encontrou, “onde a obrigação de obediência ao governo é atribuída a uma promessa está no *Crítion* de Platão, no trecho em que Sócrates recusa fugir da prisão, por ter tacitamente prometido obedecer às leis.”<sup>88</sup> E continua: dessa situação, “tira uma consequência *tory* de obediência passiva, partindo do fundamento *whig* do contrato original”. Assim, Sócrates se submete ao julgamento injusto propiciado pelo soberano, obedecendo-o passivamente, não porque teria

---

<sup>87</sup> Hume. London: Routledge, 1995, p. 211.

<sup>88</sup> *Ensaaios...*, p. 416.

ascendência divina ou algo parecido, mas porque teria tacitamente dado seu consentindo às leis da cidade, numa alusão a um fictício pacto original<sup>89</sup>.

Quanto à referida segunda proposição de refutação ao contratualismo, consistente na afirmação de que da promessa não resulta obrigação, vejamos inicialmente o que diz Hobbes. Depois de diferenciar contrato e convenção (ou pacto), explicando que o primeiro é aquele em que ambas as partes cumprem suas obrigações no momento da contratação, enquanto que convenção ou pacto é aquele em que uma ou ambas as partes deixam para cumprir o pactuado em um momento posterior, diz que a promessa, ou fé, que é a confiança que uma parte deposita na outra, só existe nessa última espécie<sup>90</sup>. Dessa natureza é o pacto que fazem entre si as partes no estado de natureza, que implica obrigação. Em outra obra, Hobbes explica porque da promessa resulta a obrigação de cumpri-la:

“... as promessas feitas por algum benefício recebido (que também são convenções) são sinais de vontade – isto é, ... são sinais do último ato na deliberação, pelo qual a liberdade de não cumprir se vê abolida; e por conseguinte são obrigatórias. Pois, onde cessa a liberdade, então começa a obrigação.”<sup>91</sup>

Hume, por sua vez, diz inicialmente que, como a moralidade depende de sentimentos, quando uma ação nos agrada de alguma forma dizemos que essa ação é virtuosa; quando negligenciá-la ou não a colocar em prática nos

---

<sup>89</sup> Críton. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p 111.

<sup>90</sup> *Leviatã*, XIV, § 11, p. 89.

<sup>91</sup> *Do Cid.*, I, II, § 10, p. 43.



desagrada de alguma maneira, dizemos que estamos obrigados a ela<sup>92</sup>. Assim, além de ser a promessa necessariamente posterior ao artifício, mesmo que ela fosse inteligível antes da convenção, não implicaria em obrigação: uma promessa cria uma nova obrigação; uma nova obrigação pressupõe novos sentimentos; a vontade não cria sentimentos novos; logo, nenhuma obrigação resulta naturalmente de uma promessa<sup>93</sup>. Somente o sentimento do dever ou da moralidade poderia justificar o cumprimento de uma promessa. A moralidade depende de algum motivo anterior, diferente desse sentimento. Portanto, se o cumprimento da promessa depende do sentimento da moralidade, e não de outro motivo, ela não revela qualquer obrigação, de modo que não teríamos inclinação alguma para observá-la<sup>94</sup>. Pelo exposto, vê-se que não há inclinação natural, distinta do sentimento da moralidade, capaz de gerar fidelidade ao cumprimento das promessas. Somente os sentimentos morais impõem obrigação, o que não ocorre com os sentimentos interessados. Assim, sendo a promessa uma fórmula verbal utilizada nas relações pessoais interessadas, ela não implica obrigatoriedade.

Portanto, ao negar que a promessa seja natural, “Hume quer dizer que ela não é explicável pela psicologia individual anterior à convenção de sociedade. Isto é, só é inteligível pela psicologia do homem *civilizado*, não do homem *per se*.”<sup>95</sup> Nem pode a promessa ser simplesmente o querer algo no futuro, como se a vontade tivesse poderes para tanto, sem que houvesse mudança de

---

<sup>92</sup> TNH, III, II, V, p. 332.

<sup>93</sup> TNH, III, II, V, p. 332-333.

<sup>94</sup> TNH, III, II, V, p. 333.

sentimentos. Como diz Stroud, é evidente que “muitas pessoas cumprem suas promessas simplesmente porque acreditam que devam fazê-lo, ou porque é uma coisa boa que as promessas sejam cumpridas”, mas “Hume está tentando explicar precisamente como essas pessoas podem chegar a tais crenças.”<sup>96</sup> Assim, mesmo que se admita um certo grau de consentimento na primeira instituição do governo, como veremos abaixo Hume afirmar em algumas obras, não é esse fato que nos obriga, pois a promessa não muda em nada nossas paixões.

#### 2.3.1.4. A origem do governo e a obrigação de obediência.

Vimos acima como Hume procura refutar os contratualistas de seu tempo. Ao negar o contrato original nos termos formulados por Hobbes e Locke, precisa ainda mostrar qual é sua alternativa para a explicação da origem do governo e a obediência a ele devida, lembrando que a explicação da vida social já foi abordada acima. Segundo Haakonssen, essa explicação “envolve sorte, uma capacidade de previsão moderada e comportamento imitativo”<sup>97</sup>. Vejamos.

A estabilidade das posses, sua transferência por consentimento<sup>98</sup> e o cumprimento das promessas são as leis naturais, inventadas pelos homens, que

---

<sup>95</sup> BAILLIE, James . *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Morality*. London: Routledge, 2000, p. 181.

<sup>96</sup> *Hume*, p. 213.

<sup>97</sup> *The structure...*, p. 188.

<sup>98</sup> A transferência da posse por consentimento é tratada na seção IV da segunda parte do livro III do *Tratado*. No entanto, entendemos não ser pertinente abordar o tema nesse trabalho. Mas vale ressaltar que Hume afirma que a estabilização das posses deve dar-se através da propriedade privada baseada na apropriação pessoal (pela sorte e pelo trabalho). Tal argumento, como expôs

possibilitam a vida em sociedade<sup>99</sup>. No entanto, os homens em geral têm por característica predominante preferir algo que lhes seja proveitoso imediatamente, satisfazendo suas paixões momentâneas, em detrimento de algo mais distante, resultante da observância das regras de justiça. Assim, essa preferência pelo presente, em detrimento da estabilidade do futuro, faz parte da natureza humana. Não sendo possível modificá-la, nada resta a não ser transformar a observância das referidas regras de justiça em algo imediato e sua violação em algo distante<sup>100</sup>. Mas como seria isso possível? Segundo Hume, tal mudança não pode ser feita na humanidade toda. Por isso, deve ela ocorrer somente nas pessoas que se ocupam da execução da justiça<sup>101</sup>. Hume distingue, assim, entre governantes e governados<sup>102</sup>, dizendo que a situação dos primeiros leva-os a ter um interesse forte e imediato na execução da justiça, tanto no que se refere à sua própria conduta quanto a dos demais membros da sociedade:

“Na imaginação do governante, a idéia do bem comum é sempre próxima, sempre presente e intensa, e o jogo de suas paixões decorre de acordo com esta determinação. Mais: sua imaginação coincide predominantemente com seu entendimento. Princípio de prazer e princípio de realidade fundem-se no mesmo sujeito. O que significa simplesmente que o soberano é ‘obrigado’ a ser racional.”<sup>103</sup>

---

João Paulo Monteiro, não passa de argumento retórico, isto é, que não decorre necessariamente da teoria humeana, pois essa estabilização também poderia ocorrer pela propriedade coletiva ou mesmo pela propriedade privada não decorrente da apropriação individual: “O silêncio da teoria, e a eloquência da retórica, são os instrumentos de uma astuciosa justificação da propriedade privada”. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, pp. 52-53 e 181.

<sup>99</sup> TNH, III, II, IV, p. 330.

<sup>100</sup> TNH, III, II, VII, p. 344.

<sup>101</sup> TNH, III, II, VII, p. 344.

<sup>102</sup> TNH, III, II, VII, p. 345. *Ensaio...*, p. 44.

<sup>103</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 112.

E isso não significa que os governantes sejam superiores, mais virtuosos ou justos que os governados, porque não há neles uma natureza diferente ou uma modificação dessa natureza pelo fato do governo. O que ocorre é somente a modificação de sua situação, em que possuem interesse mais imediato na observância das regras de justiça. Assim, o princípio de prazer continua presente na determinação da conduta das pessoas, ocorrendo, no caso, apenas uma alteração da relação sujeito-objeto (e não alteração do sujeito ou do objeto), onde o primeiro muda de situação, passando a interessar-se diretamente pela observância da justiça. A posição de mando do governante faz com que ele reforce seu interesse pré-existente na observância da justiça, que leva a idéia de bem comum a ficar mais próxima, tornando-se um benefício mais imediato.

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

A explicação constante do *Tratado* e do ensaio *Do Contrato Original* tem os seguintes contornos: o estabelecimento de um governo, diferentemente do surgimento da sociedade, é posterior às regras artificiais de fidelidade e de

cumprimento das promessas, o que as faz inteligíveis, de forma que a explicação humeana e, ao mesmo tempo, a refutação do contrato de sujeição (para os que adotam o contrato bipartido), ou do contrato original quanto à obrigação de sujeição (para os que falam em apenas um contrato), tem que ser de algum modo diferente da refutação ao contrato de união. A anterioridade das regras de justiça ao governo, aliás, é mencionada expressamente por Hume:

“E direi ainda mais: seria natural supor que o governo, *quando se estabelece pela primeira vez*, deriva sua obrigação desse direito natural, particularmente da lei concernente ao cumprimento das promessas”.<sup>104</sup>

Hume então afirma a possibilidade de uma sociedade sem governo, mas nega a existência dessa sociedade sem observância das regras de justiça<sup>105</sup>, sobretudo a que diz respeito ao cumprimento das promessas. A necessidade de cumprimento das promessas, existente depois que há vida em sociedade, independentemente da presença de um poder político, não significa que o dever de obediência ao governo tenha por fundamento um contrato ou uma promessa, como queriam “os contratualistas em voga entre nós”<sup>106</sup>, pois o dever de obediência possui uma obrigação e autoridade próprias, *diferentes das decorrentes do contrato*. Como o dever de obediência busca uma aplicação mais rigorosa das regras de justiça, e a necessidade do cumprimento das promessas é uma dessas regras, “sua exata observância deve ser considerada um efeito da instituição do governo, e não a

---

<sup>104</sup> TNH, III, II, VIII, p. 347.

<sup>105</sup> TNH, III, II, IV, p. 347.

<sup>106</sup> TNH, III, II, IV, p. 347.

obediência ao governo um efeito da obrigação de uma promessa”<sup>107</sup>. Portanto, embora o interesse fundamente ambas as obrigações, esses interesses são distintos: o primeiro é o interesse na preservação da justiça; o segundo é o interesse em que haja confiança mútua nas relações entre os homens<sup>108</sup>. Nessa situação, a imaginação supõe que a obediência tem fundamento na promessa, quando na verdade é o interesse na preservação da justiça que a determina. Como os interesses são distintos, as obrigações também o são. Assim, embora “os deveres civis tenham sido inventados para impor os deveres naturais, ‘os fins, assim como os meios, são perfeitamente distintos’, e uma obrigação não pode ser considerada fundamento da outra.”<sup>109</sup>

Apesar de instituídas as leis naturais, os homens usualmente têm dificuldades de aplicá-las em sociedades mais evoluídas e complexas, e, por isso, precisam do novo artifício, isto é, do governo. O dever civil de obediência está para o governo civil assim como o dever de respeito à propriedade está para a vida em sociedade. “Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da equidade devem ser reforçados pelos da sujeição”<sup>110</sup>.

Voltando ao problema da historicidade, Hume admite que o consentimento pode levar à submissão à autoridade e afirma tal fato sobretudo

---

<sup>107</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 125.

<sup>108</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 125.

<sup>109</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 125.

quanto à “primitiva origem do governo”<sup>111</sup>. No entanto, esse consentimento não implica promessa. Mesmo se quiserem reconhecer o papel do consentimento para a instituição do governo nessas sociedades primitivas como um contrato, Hume deixa claro que o reconhecimento de um eventual pacto não implica que a promessa dele decorrente seja o fundamento da obediência (como foi mencionado, Hume afirma que o dever resultante do cumprimento das promessas é distinto do que resulta da obrigação de obediência), como querem os contratualistas. Assim, afirma Hume: “Ora, se é isto que se entende por *contrato original*, é inegável que todo governo assenta, de início, em um contrato, e que as mais antigas e toscas associações humanas se constituíram especialmente em virtude desse princípio.”<sup>112</sup> O seguinte comentário de Forbes serve para ilustrar essa passagem da filosofia política humeana:

“Hume argúi, no *Tratado*, que na primeira formação do governo pode não ter havido outra obrigação além da promessa contida no contrato original, e até esse ponto ele concorda com os contratualistas, mas quando o governo assegurou os interesses sociais por algum tempo, isso se torna a base da obrigação de obediência. A obrigação política destaca-se da obrigação de cumprir promessas e carrega uma obrigação própria, independente de promessas e contratos, porque agora é o governo que assegura os contratos e o cumprimento das promessas. Os dois interesses, o de cumprir a promessa e o de obedecer o magistrado, são distintos, mas este último é superior porque sem ele o primeiro é impossível; é o governo que faz possível e reforça as promessas.”<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> *Ensaios...*, p. 44.

<sup>111</sup> “Se lembrar-mos como todos os homens são aproximadamente iguais em força física, e mesmo em poder e capacidade mental, antes de cultivados pela educação, teremos necessariamente que admitir que só o consentimento de cada um poderia, ao princípio, levá-los a associar-se e submeter-se a qualquer autoridade. O povo, se remontar-mos à primitiva origem do governo nas florestas e nos desertos, é a fonte de todo poder e jurisdição;” *Ensaios...*, p. 400.

<sup>112</sup> *Ensaios...*, p. 400.

Lembremos que se a promessa, mesmo que inteligível, porque posterior à convenção que determinou a vida em sociedade, através da elaboração das regras de justiça, não implica qualquer obrigação, conforme visto acima (porque uma promessa cria uma nova obrigação, que por sua vez pressupõe novos sentimentos; como a vontade não cria sentimentos novos, nenhuma obrigação resulta naturalmente de uma promessa<sup>114</sup>), ela, a promessa, só faz sentido enquanto ainda temos aquela paixão que nos moveu a prometer algo. Logo, só faria sentido como origem primeira do governo.

Afirma Hume ainda que a história e a observação do mundo à época mostrariam justamente o contrário do que queriam os contratualistas, isto é, que “quase todos os governos atualmente existentes, ou dos quais algo ficou registrado na história, assentaram inicialmente na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem qualquer pretensão de legítimo consentimento ou sujeição voluntária do povo.”<sup>115</sup> Nos poucos casos em que houve consentimento, ele é tão irregular, limitado e misturado à fraude e violência, “que não se lhe pode atribuir grande autoridade”<sup>116</sup>.

Vemos, então, que a discordância entre Hume e contratualistas como Hobbes e Locke reside em grande parte no fato de que a origem precária da vida social e do governo não restringe, para os últimos, a legitimidade de uma

---

<sup>113</sup> *Hume's philosophical...*, p. 66.

<sup>114</sup> TNH, III, II, V, p. 332.

<sup>115</sup> *Ensaíos...*, p. 403.



explicação com base contratual. Já para Hume, a teoria do contrato é deficiente não só porque não tem base histórica, mas também porque não tem amparo em uma filosofia moral que explique adequadamente o funcionamento das paixões do ser humano.

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

Embora a teoria conforme exposta no *Tratado* e no ensaio *Do Contrato Original* sirva de refutação ao contratualismo, Hume ainda reformulou a explicação da origem do governo. Essa reformulação, como anunciado, consta do ensaio *Da Origem do Governo*. O foco da nova formulação é o seguinte: na explicação da vida em sociedade, Hume aponta o instinto sexual como o princípio que torna necessária a vida em grupo, isto é, em família, onde já se podem observar os benefícios advindos de tal fato. O conhecimento dos referidos benefícios dá-se

---

<sup>116</sup> *Ensaaios...*, p. 405.

pela ação do hábito. No entanto, como poderiam ser afirmados, com base na teoria do conhecimento de Hume, os benefícios da instituição do governo - e não mais da vida em sociedade -, para a manutenção das regras de justiça, sem que tais benefícios fossem de alguma forma conhecidos? Assim, é necessário “algo” que faça o papel do sexo na explicação humeana da vida em sociedade e que, assim, possibilite a ação do hábito e o respectivo conhecimento da referida relação de causa e efeito (a instituição do governo - causa -, que possibilita a justiça – efeito). A simples distinção entre governados e governantes não supre essa necessidade. É necessário ainda explicar o que mostra que a existência de um governo é útil.

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

Depois de afirmar que a obrigação decorrente da promessa é diferente da que decorre do dever de obediência, e ainda que o contrato não é factível (o que poderia haver seria, no máximo, um consentimento inicial, irregular e limitado), deve ser suprido o imperativo estabelecido pela própria teoria humeana, referente ao conhecimento da relação de causalidade que é proporcionado pelo hábito. Por isso, Hume entende que o “governo tem início de maneira mais acidental

e imperfeita”, pois embora a necessidade da justiça esteja fundada em “evidentes princípios da natureza humana, não se pode esperar que os homens sejam capazes de antecipadamente descobri-los ou prever seus efeitos.”<sup>117</sup> Assim, continua Hume, é “provável que tenha sido durante um estado de guerra que pela primeira vez um homem tenha ganhado ascendente sobre as multidões; pois na guerra se revela de modo mais evidente a superioridade da coragem e do gênio...”<sup>118</sup> E, para Hume, basta um pequeno grau de experiência para mostrar como é difícil a vida em sociedade sem a centralização do poder<sup>119</sup>.

No *Tratado*<sup>120</sup>, Hume já havia afirmado que os primeiros rudimentos do governo surgiram, não devido a querelas internas entre membros de uma mesma sociedade, mas sim entre membros de sociedades diferentes, ou seja, de situações de guerra. Agora, porém, Hume procura isolar esse fato originário do governo, excluindo qualquer importância significativa ao consentimento, mesmo no “primeiro governo”:

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

---

<sup>117</sup> *Ensaio...*, p. 45.

<sup>118</sup> *Ensaio...*, p. 45.

<sup>119</sup> *Ensaio...*, p. 412.

<sup>120</sup> TNH, III, II, VIII, pp. 345-347.

tem sua origem no hábito de submissão das pessoas aos líderes militares em tempo de guerra.”<sup>121</sup>

Assim, nascendo os homens em família, posteriormente agrupando-se em uma sociedade rudimentar, passam a estar sujeitos às investidas de outros povos, de outras sociedades, ou seja, a situações de guerra. Nessas situações beligerantes haveria a presença natural da autoridade militar, de alguma forma centralizada, organizada, o que possibilitaria a ação do hábito<sup>122</sup> na verificação do fato de que essa centralização é benéfica para todos, propiciando o surgimento do estado. Portanto, é a naturalidade da existência da autoridade militar o que permite a ação do hábito para a explicação do poder político.

Embora pela teoria humeana não se possa afirmar que a vida em sociedade e menos ainda a instituição de um poder político são necessárias, Hume fundamenta sua teoria de forma a demonstrar a viabilidade de sua proposta. Como vimos, somente a vida em família é necessária. Viver em sociedade, sob o mando de um governo, é uma contingência. No entanto, apesar disso, a experiência repetida gera, pela ação do hábito, uma crença intensa na necessidade da existência de um poder político para a manutenção da vida em sociedade (mais um vez, o vínculo com a teoria do conhecimento). E esse sentimento de crença deve-se a uma “inexplicável disposição natural”, decorrente das várias inspeções sobre um

---

<sup>121</sup> HAAKONSSSEN, Knud. *The structure...*, p. 194. No mesmo sentido, FORBES, Duncan, *Hume's philosophical...*, p. 76.

<sup>122</sup> “O hábito depressa vem reforçar o que os outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que ele e seus antepassados constantemente trilharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos.” *Ensaaios...*, p. 44-45.

único tipo de evento particular, que prevalecem sobre outro evento apoiado por um menor número de inspeções. Portanto, é essa grande probabilidade - que, para Hume, é o mecanismo pelo qual é gerada a crença, ou seja, é um problema de conhecimento - o que possibilita afirmar que, embora a autoridade militar não importe em uma explicação “tão natural” quanto a do instinto sexual na vida em família, exerce tal autoridade uma tamanha influência que quase se iguala em força a um instinto, propiciando, assim, a adequada justificação, segundo a teoria humeana, da existência do governo.

Assim, embora a instituição do governo não seja natural em um certo sentido, isto é, não decorra somente de nossos instintos ou de condições necessárias e inevitáveis para sua ocorrência, estabelecidas pela natureza, como ocorre com a vida em família, certamente o é em outro sentido, pois, assim como “não há princípio do espírito humano que seja mais natural do que um sentido de virtude, de modo que não há virtude mais natural que a justiça”<sup>123</sup>, igualmente é natural, devido à inventividade da espécie humana, a criação de algo que possibilita sua sobrevivência em sociedade, para a manutenção das mesmas regras de justiça. Note-se, porém, que essa inventividade não implica em arbitrariedade ou exclusiva ação do entendimento, pois se fazem presentes as paixões, a observação e a conseqüente ação do hábito.

---

<sup>123</sup> TNH, III, II, I, p. 311.

### 2.3.2. A refutação implícita na teoria humeana.

Além da refutação expressa, acreditamos ser possível afirmar a existência de uma outra, implícita na teoria humeana da justiça. A diferença de tratamento dada a essa virtude no *Tratado* e na segunda *Investigação* salienta essa nova refutação. Vejamos.

#### 2.3.2.1. O conceito de justiça no *Tratado*.

No *Tratado*, Hume expõe detalhadamente sua teoria da justiça, iniciando por dizer que, relativamente às suas necessidades (comida, habitação, habilidade, força...), o homem é, entre os animais, o que tem menos recursos e que, portanto, depende de maior esforço para consegui-las<sup>124</sup>. Assim, para suprir essas deficiências e adquirir alguma superioridade frente aos outros animais, o homem precisa viver em sociedade. Três são as vantagens daí decorrentes: (i) pela conjunção de forças, o poder aumenta; (ii) pela repartição de atribuições, a competência se aprimora; (iii) pela assistência mútua, há menos exposição à sorte e aos acidentes<sup>125</sup>.

Mas para que a sociedade possa se formar, além da vantagem que lhe é peculiar, é necessário que os homens tenham consciência dessa vantagem<sup>126</sup>,

---

<sup>124</sup> TNH, III, II, II, p. 312.

<sup>125</sup> TNH, III, II, II, p. 312.

<sup>126</sup> TNH, III, II, II, p. 312.

o que seria impossível aos homens em estado inculto e selvagem, através de simples reflexão sobre o assunto e *sem antes terem experimentado tal situação*, conforme preconizam os defensores do chamado estado de natureza.

Para demonstrar a possibilidade da experimentação da vantagem acima referida, Hume afirma que inicialmente é imperativa uma outra necessidade, que pode ser considerada como “o princípio primeiro e original da sociedade humana”<sup>127</sup>, que é o instinto sexual, que serve como princípio de união.

Depois dessa explicação inicial, diz Hume que o fundamento da origem da sociedade é, em última instância, a uniformidade da natureza humana. Nossos hábitos e paixões, assim como nossas associações de idéias, são uniformes e possibilitam uma teoria política da mesma forma que a uniformidade da natureza possibilita a física<sup>128</sup>. Como a possibilidade do conhecimento, para Hume, impõe a prévia observação, e, não sendo possível a observação da origem da sociedade, a solução está em observar “o sujeito humano – diretamente ou através de documentos históricos – e encontrar nestes as causas, ou algumas das causas, desta criação”<sup>129</sup>, pois as causas das ações humanas estão em sua natureza e, assim, “Supondo a permanência de, pelo menos, os traços essenciais dessa natureza, torna-se legítimo encontrar nesta as causas da origem da sociedade”<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> TNH, III, II, II, p. 312.

<sup>128</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 36.

<sup>129</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 37.

O hábito, como princípio uniforme da natureza humana, é importante para explicar essa fase inicial de associação, pois, após a experiência da vida em uma sociedade familiar (*family-society*)<sup>131</sup>, decorrência necessária de nosso instinto sexual), na qual se encontra o homem quando nasce, atua decisivamente na viabilização da vida em sociedade, mostrando as vantagens daí decorrentes, impondo sua força no espírito das pessoas.

Hume diz que “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”<sup>132</sup>. Essa inclinação natural é melhor entendida quando o papel do hábito é visto como instrumento viabilizador da vida em sociedade, pois permite “prever” o futuro pela experiência de acontecimentos semelhantes no passado, que dá origem à crença. O que é necessário que fique claro nessa discussão é que o hábito, como elemento justificador da vida em sociedade, não significa um mero habituar-se à cooperação mútua. É mais do que isso: “trata-se aqui de um problema de conhecimento”<sup>133</sup>.

Nesse convívio social, Hume afirma que a natureza humana possui, entre outras, duas paixões, o egoísmo e a generosidade limitada<sup>134</sup>, que podem impossibilitar a convivência entre os homens. Essa situação de parcialidade, pois a generosidade é limitada porque diz respeito às pessoas que nos são próximas, é um

---

<sup>130</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 37.

<sup>131</sup> EPM, III, p. 88.

<sup>132</sup> *Ensaíos...*, p. 43.

<sup>133</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 44.

<sup>134</sup> TNH, III, II, II, p. 312-313.



perigo para a continuação da sociedade, devido à fragilidade da proteção dos bens de cada um.

Três são as espécies de bens que possuímos: a satisfação interior do espírito, a satisfação exterior do corpo e o gozo das posses adquiridas pelo trabalho e pela sorte<sup>135</sup>. O usufruto do primeiro está “perfeitamente assegurado para todos”<sup>136</sup>. O segundo pode nos ser tirado, mas não é útil a quem dele nos priva. Assim, somente o terceiro tipo de bem encontra-se exposto à violência e é também passível de transferência para outros<sup>137</sup>. Além disso, esses bens não existem ou não estão disponíveis em quantidade suficiente para satisfazer a todos, de modo que sua precariedade e raridade são o maior obstáculo para a manutenção da sociedade.

Como é natural no homem, em razão do egoísmo e da benevolência limitada, primeiro uma maior preocupação consigo mesmo, segundo com sua família e, de maneira bem mais fraca, com as pessoas que lhe são estranhas, sua idéia primeira de moralidade é parcial na medida em que é reprovável o ato de quem negligencia sua família em favor de um estranho. Assim, essa idéia primitiva de moralidade, ao invés de remediar a parcialidade de nosso espírito, apenas com ele se conforma<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> TNH, III, II, II, p. 313.

<sup>136</sup> TNH, III, II, II, p. 313.

<sup>137</sup> TNH, III, II, II, p. 313.

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

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

A justiça é então o que Hume chama de “virtude artificial”, porque surge da adoção de um sistema de conduta. Ela não é como a beneficência e a moderação, por exemplo, virtudes naturais que independem de qualquer artifício. Só depois de instituída é que a justiça passa a ser “naturalmente” aprovada<sup>139</sup>. Assim, uma das diferenças entre virtude natural e artificial é que o bem resultante da

---

<sup>138</sup> THN, III, II, II, p. 314.

primeira surge de atos isolados, enquanto que um ato de justiça pode ser contrário ao bem do agente ou mesmo ao bem público se isoladamente considerado; “o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações.”<sup>140</sup>

Portanto, atos de justiça podem ser contrários ao interesse das pessoas nele envolvidas ou mesmo ao interesse público. Por outro lado, isso torna mais difícil verificar porque devemos continuar a aprová-los e praticá-los. Para discutir o tema, vejamos a seguinte hipótese: se empresto dinheiro de alguém, porque o devolver? Um motivo poderia ser o interesse próprio em manter uma boa reputação para, por exemplo, ter a possibilidade de obter outros empréstimos no futuro. Hume de fato aponta a preocupação pessoal com a reputação como um meio de fortalecimento dos atos de justiça<sup>141</sup>. Mas, sem essa preocupação, seja porque motivo for não a tenhamos, não o devolveríamos. Nessa hipótese, o “mais promissor candidato a motivo da justiça é a preocupação com o interesse público..., mas mesmo esse não pode ser visto, sem complicações, como operativo em cada caso particular”<sup>142</sup>. Isso porque o próprio interesse público pode sofrer em razão de um ato justo. É o que acontece, diz Hume, quando um homem de mérito devolve uma grande fortuna para um fanático sedicioso<sup>143</sup>. Nesse caso, o homem agiu de maneira justa, mas o interesse público é prejudicado. Logo, esse interesse não explica sempre a devolução do dinheiro. De qualquer modo, Hume diz que ainda assim

---

<sup>139</sup> THN, III, III, VI, p. 395.

<sup>140</sup> THN, III, III, I, p. 370.

<sup>141</sup> THN, III, II, II, p. 321.

“esse mal momentâneo é amplamente compensado pela contínua progressão da regra e pela paz e ordem que se estabelece na sociedade.”<sup>144</sup> Portanto, a instituição da justiça traz efeitos colaterais. Como diz Stroud, esses efeitos são como as dores de uma cirurgia: “Apesar de inevitável, [...], ainda podemos ser motivados a submetemo-nos à cirurgia porque acreditamos que os benefícios compensam a dor.”<sup>145</sup> Essas considerações ilustram a dependência do conceito de justiça em relação a uma prática social e, ainda, o fato de que atos considerados isoladamente podem parecer absurdos e, mesmo assim, justos.

Continuemos então a buscar o motivo de agirmos segundo as convenções humanas quanto às regras de justiça, decorrentes dos inconvenientes originados da oposição entre alguns atributos de nosso espírito e da situação dos objetos exteriores. Os referidos atributos do espírito, já mencionados, são o egoísmo e a generosidade limitada, e a situação dos objetos exteriores é a de sua facilidade em mudar de mãos somada à sua raridade em relação às necessidades e desejos humanos<sup>146</sup>. Assim, é nos referidos atributos e na situação exterior dos bens que devemos buscar o motivo da justiça:

“Eis, portanto, uma proposição que, acredito, pode ser tida por certa: *a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades.*”<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> STROUD, Barry. *Hume...*, p. 200.

<sup>143</sup> THN, III, II, II, p. 319.

<sup>144</sup> THN, III, II, II, p. 319.

<sup>145</sup> STROUD, Barry. *Hume...*, p. 206.

<sup>146</sup> THN, III, II, II, p. 317.

<sup>147</sup> THN, III, II, II, p. 318.

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

O primeiro motivo da instituição da justiça é o interesse próprio, representado pelo desejo de fruir determinado objeto, e pela benevolência limitada aos nossos familiares e amigos. Por isso, pode-se dizer que o interesse próprio fundamenta o que Hume chama no *Tratado de obrigação natural* de justiça<sup>148</sup>. Mas a procura da satisfação desse interesse próprio muitas vezes impede a convivência pacífica. É que nos homens não há a referida inclinação natural para a defesa do interesse público, mas somente do interesse particular. Como a procura deste último instauraria violência generalizada, devem ser “artificialmente” instituídas as regras de justiça. Por isso, a teoria humeana das paixões afirma que a paixão dominante é o interesse próprio ou particular, movido pelo desejo de algo que proporcione prazer imediato e, sobretudo, futuro. Para que houvesse uma defesa natural do interesse público seria necessária uma nova paixão, pelo bem público, o que não se dá,

---

<sup>148</sup> THN, III, II, II, p. 320.

segundo Hume, com freqüência, *pois os homens têm por característica preferir um proveito imediato a algo mais distante*. Assim, o interesse público exige uma análise mais atenta, pois não é a própria estabilidade da sociedade que é prazerosa e auto-suficiente. O que é objeto da paixão são as *conseqüências* dessa estabilidade, ou seja, a situação do grupo social em que se torne possível a fruição tranqüila e segura dos objetos que produzem prazer.

É importante notar que a observância das regras de justiça nas sociedades familiares é mais forte do que nas sociedades mais numerosas<sup>149</sup>. Depois de verificarem que a sociedade é necessária para a satisfação de suas paixões, os homens passam naturalmente a respeitar determinadas regras. No entanto, nas sociedades mais numerosas os prejuízos causados pelos atos contrários à convenção, isto é, às regras de justiça, são mais dificilmente verificados, pois “se perdem em um campo de experiência mais complexo”<sup>150</sup>. Por isso, o interesse no respeito às regras de justiça é menor. Assim, inicialmente, a convenção quanto às regras de justiça é conveniente para todos, a fim de que possam viver em sociedade e colher os benefícios que dela decorrem. Quando os prejuízos causados pela transgressão das regras que determinam a manutenção das posses tornam-se mais difíceis de ser verificados, o interesse perde sua força como paixão determinante da justiça. Como toda ação é motivada por uma impressão, perdendo força essa impressão, diminui-se sua qualidade de crença, possibilitando-se o aparecimento de outros interesses e sentimentos, mais próximos e vivos, que

---

<sup>149</sup> THN, III, II, II, p. 320.

constituem os móveis da ação, contrários às regras de justiça. Assim, nas sociedades mais numerosas, pode-se muitas vezes perder de vista o interesse que nos faz seguir tais regras.

Por isso, a *simpatia*, que hoje chamaríamos mais propriamente de *empatia*, possibilita o sentimento de desagrado em situações que não afetam o interesse pessoal. Assim, “uma *simpatia* pelo interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude”<sup>151</sup>. No entanto, a simpatia “é fraca demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”<sup>152</sup>. A passagem de John Rawls, em TJ, abaixo transcrita, serve para ilustrar o que é essa *simpatia* pelo interesse público, chamada de *aprovação*:

“Para simplificar podemos supor, como faz Hume algumas vezes, que a aprovação é um tipo específico de prazer que se origina mais ou menos intensamente diante da contemplação do funcionamento das instituições e de suas conseqüências para a felicidade daqueles que nelas estão engajados. Esse prazer especial é o resultado da compreensão da situação dos outros. Na explicação de Hume, ele é literalmente uma reprodução, em nossa experiência, das satisfações que reconhecemos que os outros sentem”<sup>153</sup>.

Portanto, em resumo, há uma obrigação natural de justiça, através da qual o homem age, em geral, de acordo com seus interesses particulares (egoísmo) e segundo interesses de pessoas que lhe são próximas (benevolência

---

<sup>150</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 67.

<sup>151</sup> THN, III, II, II, p. 321.

<sup>152</sup> THN, III, II, II, p. 321.

<sup>153</sup> TJ, p. 162.

parcial). Esse interesse evita que se pratiquem atos lesivos ao pequeno grupo social e ao próprio indivíduo. Além desse grupo, como não há na natureza humana interesse público ou sentimento de humanidade que sirva de móbil para a ação, a existência das sociedades mais numerosas estaria comprometida. Por isso, dependem do artifício, isto é, da convenção humana sobre as regras de justiça:

“Agora a justiça surge porque os seres humanos, conscientes dos perigos que corre a sociedade e sensíveis a seus benefícios, caminham para preservar esses benefícios protegendo-se contra tais perigos. Eles instituem um sistema de justiça, de acordo com o qual cada indivíduo tem direito a sua própria propriedade enquanto respeitar a propriedade dos outros. Por isso a justiça é artificial. Ela não tem origem em um motivo ou afeição natural, mas surge como uma tática que inventamos para preservar os benefícios da sociedade”<sup>154</sup>.

Essa tática ou artifício que inventamos completa o que se chama “dois estágios de desenvolvimento”<sup>155</sup>: o primeiro, referido acima, da obrigação natural, suficiente em uma sociedade familiar, e o da obrigação moral, necessário em uma sociedade mais numerosa. Nesse sistema de justiça, que surge porque não somos benevolentes o suficiente para abstermo-nos das posses dos outros, haveria uma “alteração da direção” de nosso interesse<sup>156</sup> (*enlightened self-interest*). Abstemo-nos de atos lesivos a outros porque isso nos favorece na medida em que possibilita a vida em sociedade e a manutenção de nossos bens. Forbes diz que a “justiça e a sociedade humana foram possíveis porque a paixão socialmente

---

<sup>154</sup> MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999, p. 94.

<sup>155</sup> RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 66.

<sup>156</sup> THN, III, II, I, p. 316.



destrutiva foi redirecionada pelo entendimento”<sup>157</sup>. Assim, o mesmo interesse que põe em risco a sociedade serve, com o auxílio do entendimento, à sua preservação.

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

“Tudo parece indicar que esse segundo tipo de obrigação recebe este adjetivo, 'moral', devido a sua ligação com a 'moralidade', mas é importante ver que este é mais um caso em que as aparências iludem. No vocabulário filosófico humeano, como aliás na língua inglesa falada e escrita no século XVIII, quando 'moral' se opõe a 'natural', como no presente caso, o que é natural é-o independentemente de qualquer passagem pela *mente* do sujeito, e o que é moral é assim adjetivado apenas porque depende de algo *mental* (...). Cada um de nós tem a obrigação natural de cuidar do que é de seu interesse, quer saiba disso quer não – mas só se pode ter uma obrigação moral quando se adquire consciência dessa mesma obrigação.”<sup>158</sup>

Quando Hume diz que agimos em conformidade com um sistema geral de ações em razão de nossa simpatia pelos “interesses da sociedade”<sup>159</sup>, que é a fonte da aprovação moral da justiça, pode-se notar uma impropriedade. A simpatia, segundo o conceito humeano, diz respeito a ações ou sentimentos de outras pessoas, e não diretamente ao interesse público, ou a qualquer outra idéia. “A

---

<sup>157</sup> *Hume's philosophical...*, p. 69.

<sup>158</sup> *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003, p. 166-167.

<sup>159</sup> TNH, III, II, II, p. 321.

simpatia consiste na capacidade enfática de *detectar* o estado mental de outras pessoas e, como resultado, de ter uma experiência similar àquela da pessoa em consideração.”<sup>160</sup> Portanto, como se trata de detectar estados mentais, só pode haver simpatia entre pessoas, e não também entre pessoas e idéias, ou uma simpatia “pelo interesse público”. Esse estado mental é, mais precisamente, uma operação da imaginação que pressupõe uma primeira impressão, relacionada à experiência que temos da observação da situação de outras pessoas, de dor ou de prazer, que se liga a uma idéia de uma impressão anterior, que, por sua vez, em razão de sua vivacidade, é transformada em uma outra e nova impressão, de prazer e desprazer, aprovação ou desaprovação, correspondente àquela primeira impressão. Em razão desse mecanismo, Rawls diz que a simpatia age como uma infecção, não porque discerne os estados mentais dos outros, mas porque faz inferências em razão de seus comportamentos e ações externas<sup>161</sup>.

Baillie diz que a “simpatia não é algo que 'fazemos' intencionalmente, mas que toma lugar involuntariamente em um nível de irreflexão natural. Não é um produto da razão..., nem a manipulação deliberada da imaginação para colocar uma pessoa no lugar da outra.”<sup>162</sup> Hume fala em “princípio da simpatia ou comunicação”<sup>163</sup>, isto é, quer dizer que a simpatia não é uma paixão ela própria, como a piedade ou a compaixão, por exemplo, mas sim um sentimento com características específicas, de conhecimento e absorção de sentimentos de outras

---

<sup>160</sup> BAILLIE, James. *Routledge Philosophy...*, p. 56.

<sup>161</sup> *Lectures on the History...*, p. 86. No *Tratado*, encontramos o seguinte: “Nenhuma paixão sentida por outra pessoa se descobre imediatamente ao espírito”. TNH III, III, I, p. 368.

peçoas, ou seja, um canal de comunicação de estados mentais, e não propriamente uma paixão: “Não é ela (a simpatia) mesma uma paixão, pois não tem qualidade própria. Então, como mencionado acima, não pode ser confundida com piedade.”<sup>164</sup> Assim, não é uma paixão benevolente que nos move, pois não há paixão pelo bem dos outros, suficiente para mover-nos. Em outra passagem, Hume diz:

“Suponhamos um homem que pratica muitas boas ações; alivia os sofredores, reconforta os aflitos e leva sua bondade até os mais desconhecidos. Nenhum caráter poderia ser mais amável e virtuoso. Vemos essas ações como provas de um grande sentimento de humanidade. Esse sentimento de humanidade confere um mérito às ações. O respeito pelo mérito é, portanto, uma consideração secundária, derivada do princípio antecedente do sentimento de humanidade, que é meritório e louvável.”<sup>165</sup>

Segundo essa passagem, o sentimento de humanidade (*humanity* – mais utilizada na segunda *Investigação*), conceito que às vezes Hume indica ser similar à simpatia “pelo interesse público”, poderia ser visto como móbil da ação justa. No entanto, Hume afirma em várias passagens do *Tratado* que esse tipo de sentimento não é forte o suficiente para mover-nos: “Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor ao gênero humano, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”<sup>166</sup>; ou: “Portanto, se a

---

<sup>162</sup> *Routledge Philosophy...*, p. 57.

<sup>163</sup> TNH, II, III, VII, p.273.

<sup>164</sup> BAILLIE, James . *Routledge Philosophy...*, p. 59. No mesmo sentido: STROUD, Barry. *Hume.*, p. 197.

<sup>165</sup> THN, III, II, I, p. 308.

<sup>166</sup> THN, III, II, I, p. 309.

benevolência pública ou uma consideração pelos interesses da humanidade não pode ser o motivo original da justiça, muito menos a *benevolência privada*, ou seja, *uma consideração pelos interesses do outro*.<sup>167</sup> Embora Hume, no comentário de Barry, “negue que, de fato, as pessoas são totalmente egoístas”<sup>168</sup>, vivemos em sociedade, então, por interesse próprio, ou seja, porque nossa razão assim calcula, atendendo a nosso desejo de manutenção de nossas posses.

Enfim, segundo se depreende da leitura do *Tratado*, a virtude da justiça tem origem, em última análise, em nossos interesses privados (motivo: egoísmo e benevolência limitada), sendo o artifício um meio de assegurá-los<sup>169</sup>, com o fim de manter a estabilidade das posses, o que acaba coincidindo com o interesse público, porque promove a convivência pacífica.

Vê-se, assim, que a teoria moral de Hume é uma teoria dos sentimentos morais e, ao mesmo tempo, uma teoria das virtudes, pois há, visivelmente, uma diferença de pontos de vista: o do agente e o do observador. A virtude é encontrada no agente; o sentimento moral no observador. A justiça, considerando-se o ponto de vista do agente, deriva do interesse pessoal e da benevolência limitada. Do ponto de vista do observador que a aprova o ato, é “virtude”, porque, via simpatia, identifica um pretenso sentimento moralmente louvável (sentimento de humanidade ou de preocupação com os demais) em um

---

<sup>167</sup> THN, III, II, I, p. 310.

<sup>168</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice*. Berkley: UCLA Press, 1989, p. 157.

terceiro. Mas essa identificação dá-se em razão dos efeitos do ato, e não do motivo. Assim, agimos de acordo com nossos próprios interesses; quando esses interesses coincidem com o bem público, nossa ação é “virtuosa”, porque quem contempla seus efeitos assim a vê. A utilidade pública é só um efeito da ação observada, mas parece que é um desígnio compartilhado<sup>170</sup>. Como esclarece Cícero Araújo, “este fato apenas mostra que o sentimento do observador e a virtude do agente são interdependentes, e não que são idênticos”<sup>171</sup>. O problema é que, sendo assim, Hume não pode afirmar que os motivos dos atos de justiça são virtuosos em um sentido forte; logo, não pode afirmar que a justiça é uma virtude (artificial).

Vista por esse ângulo, a justiça passaria a ser uma virtude menos nobre, ou equiparada a algumas das virtudes naturais, porque derivada do interesse próprio, e não de sentimentos distantes da auto-satisfação. Somente quem observa a ação, como sinal de um motivo, supõe, em razão dessa coincidência com o bem comum, que esse motivo não é auto-interessado, embora de fato seja. São moralmente bons ou maus apenas os sentimentos em geral, sem referência a nosso interesse particular<sup>172</sup>. Como mencionado, Hume diferencia sentimentos interessados de sentimentos morais. Os primeiros, segundo o texto do *Tratado*, são os que determinam a ação. Portanto, a justiça, assim considerada, perderia sua característica mais elementar: seu caráter de virtude. A obrigação de agirmos

---

<sup>169</sup> “O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos.” THN, III, II, II, p. 314.

<sup>170</sup> HAAKONSEN, Knud. *The structure...*, p. 190.

<sup>171</sup> Hume on virtues and rights. In: *Manuscrito*, vol. XIX, nº 2. Campinas: UNICAMP, out. 1996, p. 148.

<sup>172</sup> THN, III, I, II, p. 303-304.

racionalmente em nosso próprio interesse não pode ser considerada uma virtude. Não em Hume, ou no século XVIII em geral. A noção de "virtude intelectual", diferente da artificial, tomou lugar mais recentemente. A justiça de que ora tratamos só faz sentido como virtude se for respeitada em razão de uma obrigação independente do interesse pessoal.

Vale ressaltar que Hume afirma existirem qualidades que constituem uma virtude e ao mesmo tempo dizem respeito a ações interessadas, tais como o engenho (*industry*), a perseverança, a paciência, entre outras. Porém, essa ambigüidade da teoria não anula passagens mais significativas e enfáticas, como as mencionadas logo acima, que dizem ser “moralmente bons ou maus apenas os sentimentos em geral, sem referência a nosso interesse particular”. Ou ainda: “Portanto, se a benevolência pública ou uma consideração pelos interesses da humanidade não pode ser o motivo original da justiça, muito menos a *benevolência privada*, ou seja, *uma consideração pelos interesses do outro*”.

Portanto, só agimos em benefício do interesse público por dever, isto é, em acordo com um senso de moralidade, o que não constitui para Hume motivo do ato justo. Isso porque o observador que aprova o comportamento justo como se derivasse de um motivo louvável, ao perceber que lhe falta o mesmo motivo, sente-se portador de um déficit moral, desaprovando-se a si próprio. Assim, a internalização de uma “vontade social”<sup>173</sup> supriria, via senso de moralidade, o motivo

---

<sup>173</sup> HAAKONSEN, Knud. *The structure...*, p. 191.

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

Rawls interpreta esse problema de maneira bastante original. Inicialmente transcreve a famosa passagem do *Tratado* sobre o motivo da ação virtuosa e seu distanciamento do senso de moralidade (“Pode-se estabelecer como máxima indubitável *que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, se não houver na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do senso de moralidade*”<sup>174</sup>), dizendo que é difícil de ser interpretada<sup>175</sup>. Afirma que os parágrafos que sucedem a passagem transcrita a contrariam, pois dizem que, quando somos educados segundo as práticas de uma sociedade civilizada, podemos devolver uma soma de dinheiro em razão de um senso de moralidade. Por isso, os itálicos (passagem acima, entre parênteses) de Hume referir-se-iam apenas à origem da convenção sobre as regras de justiça, e não à sua continuação. Originariamente, agimos por motivos diferentes do senso de moralidade (egoísmo e benevolência limitada); posteriormente, contrariando Hume, diz que o motivo é o senso de moralidade.

Para justificar seu entendimento, supõe Rawls que, com relação ao homem em uma “sociedade civilizada”, Hume teria dito o seguinte: “Pode-se

---

<sup>174</sup> TNH, III, II, I, p. 308.

estabelecer como máxima indubitável *que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, se não houver na natureza humana algum motivo que a produza, distinto de um motivo sancionado por um comando divino.*” Assim, Hume distinguir-se-ia de outros expoentes de teorias do direito natural, como os contratualistas Grotius, Pufendorf e Locke, para quem a obrigação moral depende de uma lei de natureza de origem divina, que impõe sua observância não porque são boas para a sociedade, mas porque, antes disso, derivam de Deus. Para Hume, é a utilidade dessas regras, somada a um mecanismo inato, que faz com que internalizemos uma prática social de respeito a elas, e não um comando superior. Essa convergência de alguns traços de fantasia com a necessidade de uma ordem moral constitui um feliz acaso que salvou a humanidade.

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

---

<sup>175</sup> *Lectures on the History...*, p. 54.



Stroud, por sua vez, diz que a justiça não pode ser considerada uma virtude de segunda classe, pois embora as regras de justiça sejam artificiais, ou fruto da convenção, a aprovação que damos a elas é natural<sup>176</sup>. Em outras palavras, do ponto de vista do observador, adquirimos o sentido da moralidade de maneira natural, através da simpatia. Deve-se insistir, porém, que o problema permanece, pois a naturalidade do mecanismo de aquisição do senso de justiça não determina o caráter virtuoso do motivo da ação. Mas talvez seja possível, através da leitura da segunda *Investigação*, esclarecê-lo, dando uma outra interpretação ao conceito de artifício, apta não só a diferenciá-lo, com maior facilidade, do conceito dado pelos contratualistas (o que evidentemente já é possível pelo texto do *Tratado*), mas, sobretudo, apta a melhor refutar as teses do contrato.

#### 2.3.2.2. O conceito de justiça na segunda *Investigação*.

Já fizemos referência à conhecida advertência contida nas *Investigações*, em que Hume renega o *Tratado*.<sup>177</sup> Uma das negligências mencionadas na advertência diz respeito ao papel da simpatia, que, segundo Rawls, “talvez Hume tenha sentido ter levado muito longe”<sup>178</sup>. Por isso, algumas modificações eram necessárias. Porém, em que pese Hume ter feito correções em seus novos textos, a interpretação padrão de sua teoria moral continua sendo aquela que vimos no item acima, que afirma ser a justiça uma virtude artificial

---

<sup>176</sup> Hume..., p. 204.

<sup>177</sup> EHU, advertisement, p. 83.

<sup>178</sup> RAWLS, John. *Lectures on the History...*, p. 102.

baseada também no interesse próprio de longo prazo, que acreditamos ter suporte mais arraigado no *Tratado*. Nesse sentido são os comentários de Forbes, Stroud e Mackie<sup>179</sup>. É possível, como mencionado, dar uma outra interpretação ao tema, para, entre outros motivos, abaixo expostos, atender ao reclame do próprio Hume, às *Advertências* contida nas *Investigações*.

Como já mencionado, Hume passa, na segunda *Investigação*, a utilizar mais o conceito de sentimento de humanidade (*humanity*) e menos o de simpatia (*sympathy*). Só para se ter uma idéia quantitativa, no Livro III do *Tratado* a palavra sentimento de humanidade aparece 11 vezes, sendo que simpatia aparece 74 vezes; em EPM, sentimento de humanidade aparece 62 vezes, contra 27 aparições de simpatia. De outro modo, Hume elimina as referências à distinção entre obrigação natural e moral de justiça. Vejamos as conseqüências disso.

Hume diz que não há qualidades que merecem mais nossa aprovação do que a “beneficência e a humanidade, a amizade e a gratidão, a afeição natural e o espírito público, e tudo o que procede de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie”<sup>180</sup>. Portanto, a virtude afasta-se do interesse próprio, aproximando-se das ações desinteressadas e das que visam o interesse público. Ressalte-se que também aqui podemos encontrar a mesma ambigüidade encontrada no *Tratado*, já que Hume

---

<sup>179</sup> FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, capítulo II; STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1995, capítulo IX; MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1995, capítulo IV, seções 1 a 3.

divide as qualidades mentais de um caráter virtuoso em quatro (a divisão entre virtudes naturais e artificiais perde espaço): as socialmente úteis, as úteis para o próprio agente, as imediatamente agradáveis aos outros e as imediatamente agradáveis ao próprio agente. Desse quadro também extraímos várias “virtudes interessadas”. Nem por isso, porém, deixa de existir uma forte sugestão de classificação das virtudes como mais ou menos nobres, sendo que uma virtude social, como é o caso da justiça, continua sendo mais importante, justamente porque é desinteressada.

Diz também Hume que o mérito da virtude da justiça deve-se aos benefícios sociais que dela decorrem, ou seja, de sua utilidade pública<sup>181</sup>. Repetindo o que afirmou no *Tratado*, menciona que em situações de extrema abundância ou penúria, no que se refere aos bens, ou de extrema humanidade ou malícia, no que se refere ao caráter, a justiça seria desnecessária<sup>182</sup>. Nossa condição seria a de um meio termo entre esses extremos, pois somos “naturalmente parciais para conosco mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime”<sup>183</sup>. Ou seja, somos parciais, mais equânimes.

Mas o que significa ser parcial e equânime ao mesmo tempo? Significa mover-se por egoísmo e humanidade ao mesmo tempo? O sentimento de

---

<sup>180</sup> EPM, II, I, p. 79.

<sup>181</sup> EPM, III, I, p. 83.

<sup>182</sup> EPM, III, I, p. 96.

humanidade passaria a ser também móbil decisivo da ação? No *Tratado*, como foi visto, o sentimento que nos movia era, predominantemente, o interesse privado, dirigido pelo entendimento e transformado em senso de moralidade, apesar de algumas passagens sugerirem o contrário. Porém, na segunda *Investigação*, entre várias outras passagens que elastecem o papel do sentimento de humanidade, Hume afirma que a “mais óbvia objeção à hipótese egoísta é que, dado que é contrária ao sentimento comum e a nossas idéias mais imparciais, constitui um paradoxo extraordinário cujo estabelecimento demanda um imenso contorcionismo filosófico”<sup>184</sup>. Em seguida, diz que é evidente que existem no homem disposições como a benevolência, a generosidade, a amizade, a compaixão, entre outras<sup>185</sup>.

Ora, Hume está, então, corrigindo uma negligência do *Tratado*, presente na passagem referida acima, em que afirmou ser o sentimento de humanidade o interesse próprio modificado<sup>186</sup>, isto é, alterado pelas circunstâncias exteriores e pela ação do entendimento. Embora o sentimento de humanidade (assim como a generosidade e outros sentimentos desinteressados) já fosse uma característica humana inequívoca desde o *Tratado*, é só na segunda *Investigação* que ela ganha força. Deixa de ser um sentimento secundário, incapaz de mover-nos, para somar-se ao egoísmo e à generosidade limitada aos que nos são próximos, como verdadeiro móbil da ação justa.

---

<sup>183</sup> EPM, III, I, p. 96.

<sup>184</sup> EPM, Apêndice II, p. 166.

<sup>185</sup> EPM, Apêndice II, p. 166.

Vale notar, por outro lado, que Hume também admite, na segunda *Investigação*, o sentimento de humanidade como móbil exclusivo da ação. Tal fato ocorre quando as regras de justiça não têm lugar. Depois de discorrer sobre a inutilidade da justiça em situações de extrema abundância ou escassez de bens, diz que se existissem criaturas que, apesar de racionais, “possuíssem um vigor de corpo e espírito tão inferior que fossem incapazes de qualquer resistência, e jamais pudessem, mesmo após a maior provocação, fazer-nos sentir os efeitos do seu ressentimento, penso que a consequência necessária disso seria vermo-nos obrigados pelos sentimentos de humanidade a tratá-los com brandura...”<sup>187</sup>, mas sem qualquer atuação das regras de justiça, inúteis na medida em que “jamais poderia resultar qualquer inconveniente de um poder tão firmemente estabelecido pela natureza”<sup>188</sup>. Essa seria, ainda, “a situação dos homens em relação aos animais”<sup>189</sup>. Assim, o sentimento de humanidade atua tanto quando não se fala em regras de justiça, como quando estas se fazem presentes. No primeiro caso, é um móbil único da ação, tendo sua aprovação também fundada na utilidade<sup>190</sup>, mas que “não nos motiva tendo em vista quaisquer considerações de interesse próprio”<sup>191</sup>; no segundo caso, divide com o egoísmo e a generosidade limitada essa atribuição.

A mencionada correção da teoria é mais evidente em um dos apêndices da segunda *Investigação*, em que menciona dois posicionamentos

---

<sup>186</sup> THN, III, II, I, p. 316.

<sup>187</sup> EPM, III, I, p. 88.

<sup>188</sup> EPM, III, I, p. 88.

<sup>189</sup> EPM, III, I, p. 88.

<sup>190</sup> EPM, III, II, p. 98.

<sup>191</sup> EPM, V, II, p. 117.

filosóficos comuns sobre o tema<sup>192</sup>: o primeiro diz que toda benevolência é mera hipocrisia, que sempre buscamos nossos interesses e que nossas demonstrações de amizade, espírito público e fidelidade são apenas maquinações; o segundo diz que, seja qual for o afeto que alguém possa sentir ou imaginar que sinta pelos outros, nenhuma paixão é desinteressada. Tudo é, então, modificação do amor a si mesmo. Note-se que, como visto, a posição de Hume no *Tratado* aproximava-se, quanto à virtude da justiça, desta última concepção, já que o motivo de uma ação justa é o interesse próprio dirigido pelo entendimento. Ao final, diz, porém, que ambas são equivocadas.

No ensaio *Da Dignidade ou Miséria da Natureza Humana*, encontramos algo parecido: “Se os nossos princípios egoístas e viciosos predominassem sobre os sociais e virtuosos tanto como afirmam alguns filósofos, sem dúvida deveríamos manter uma noção desprezível da natureza humana”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> EPM, Apêndice II, p. 164-166.

<sup>193</sup> *Ensaaios...*, p. 84. No mesmo ensaio também consta, sobre o tema, o seguinte: “Na minha opinião, há duas coisas que induziram em erro aqueles filósofos que insistiram tanto no egoísmo do homem. Em *primeiro* lugar, descobriram que qualquer ato de virtude ou amizade era acompanhado por um prazer secreto; daí concluíram que a amizade e a virtude não poderiam ser desinteressadas. Mas a falácia disto é óbvia. O sentimento ou paixão virtuoso produz o prazer, e não surge a partir dele. Sinto prazer ao fazer bem a um amigo porque gosto dele, mas não gosto dele por causa desse prazer. Em *segundo* lugar, tem-se constatado sempre que os virtuosos estão longe de ser indiferentes ao louvor; por isso, têm sido representados como um conjunto de homens presunçosos que não têm nada em vista a não ser os aplausos dos outros. Mas isto também é uma falácia. Quando se encontra algum vestígio de vaidade numa ação louvável, é muito injusto depreciá-la por essa razão ou atribuí-la inteiramente a esse motivo. O caso da vaidade é diferente do das outras paixões. Quando a avareza ou a vingança entra em qualquer ação aparentemente virtuosa, é para nós difícil determinar em que grau isso acontece, e é natural supor que ela é o único princípio atuante. Mas a vaidade está tão estreitamente aliada à virtude, e o amor à fama de ações louváveis está tão próximo do amor às ações louváveis realizadas por si mesmas, que estas paixões são mais suscetíveis de mistura do que quaisquer outros gêneros de afeição; e é quase ter as últimas sem ter as primeiras em algum grau. Em conformidade com isto, descobrimos que esta paixão pela glória é sempre moldada e modificada de acordo com o gosto ou disposição particular da mente que a acolhe. Nero tinha a mesma vaidade

Mackie, comentando a mudança do *Tratado* em relação à segunda *Investigação*, diz que, na primeira obra, Hume está próximo de Hobbes e que, na segunda, substitui a explicação hobbesiana das virtudes artificiais por outra, mais fraca, fazendo referência freqüente à utilidade. Embora seu ponto seja levemente diferente do ora discutido, essa aproximação de Hobbes, no *Tratado*, serve de apoio à tese ora formulada:

“É óbvio que minha interpretação de Hume colocou-o próximo de Hobbes. Mas há muito substrato para essa interpretação no texto do *Tratado*. Eu simplesmente tornei central a tese que Hume explicitamente expõe em III ii 6, em que ‘esse amor próprio é sua verdadeira origem’ – isto é, a real origem das ‘leis de justiça’ e presumidamente das virtudes artificiais em geral. ‘Esse sistema’, ele adiciona, ‘... compreendendo o interesse de cada indivíduo, é certamente vantajoso para o público’. Novamente, ‘não há paixão capaz de controlar os afetos (affection) interessados, mas os afetos eles próprios (but the very affection itself), através de uma alteração de sua direção’ (II ii 2); e há muitas observações similares.

[...]

Então, Hume, em *Uma Investigação*, ainda trata a justiça, a obediência, a castidade, e assim por diante, de maneira diferente da benevolência, não falando mais delas como virtudes artificiais, substituindo a explicação hobbesiana de sua geração pelo trabalho indireto do amor próprio com a mais simples e mais frouxa tese que desenvolvem porque elas são úteis à sociedade. Mas essa é uma explicação mais fraca: podemos perguntar mais exatamente como o interesse comum e a utilidade geram infalivelmente um padrão do certo e do errado; a explicação do *Tratado* sugere uma resposta, mas a da *Investigação* não.”<sup>194</sup>

Agora, então, a teoria de Hume tem os seguintes contornos:

---

a conduzir um carro que Trajano a governar o império com justiça e competência. Amar a glória dos feitos virtuosos é uma prova segura de amor à virtude.”

<sup>194</sup> MACKIE, John Leslie. *Hume's moral theory*. New York: Routledge, 1995, pp. 151 e 153.

“Se é fato que o homem pode sentir as alegrias e os infortúnios dos outros e assim considerar o bem estar deles, o que não é simplesmente uma função do interesse próprio, então esse é um importante fato para a filosofia moral, e especialmente para uma filosofia moral, como a de Hume, que é baseada em uma explicação da natureza do homem. (Esse é apenas um dos temas em que a atitude otimista do *Tratado* não sobreviveu muito após sua publicação; e as duas *Investigações* são muito mais modestas em suas afirmações)”<sup>195</sup>

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

“Quando escreveu a *Investigação*, Hume tratou a existência da simpatia (ou humanidade, como agora prefere chamá-la) como um fato básico e inexplicado. 'É desnecessário prosseguir nossa pesquisa para perguntarmos porque temos sentimento de humanidade ou amizade por outros. É suficiente que isso tenha sido experimentado como um princípio da natureza humana. Devemos parar em algum lugar nossa investigação das causas; e existem, em toda ciência, alguns princípios gerais além dos quais não esperamos encontrar nenhum princípio mais geral (*EPM* v ii 47 ni 219ni)”<sup>196</sup>.

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

---

<sup>195</sup> KEMP, J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*. London: MacMillan, 1970, p. 36.

<sup>196</sup> KEMP, J. *Ethical Naturalism...*, p. 36.



“Levamos com certeza em consideração a felicidade e a desgraça dos outros ao pesar os diversos motivos para uma ação, e inclinamo-nos para a primeira sempre que considerações de caráter privado não nos levem a procurar nossa própria promoção ou vantagem à custa do prejuízo de nossos semelhantes. E se os princípios de humanidade são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. Os graus desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas não há como negar que a realidade de sua existência deve ser admitida em qualquer sistema ou teoria.”<sup>197</sup>

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

---

<sup>197</sup> EPM, V, II, p. 114.

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

Ernest Albee, em seu *A History of English Utilitarianism*, comenta que a posição de Hume no Tratado “aparentemente é a de que a natureza humana é essencialmente egoísta”<sup>198</sup>. Faz tal afirmação depois de constatar que, na referida obra, os móveis da ação são “o (1) egoísmo, (2) o altruísmo limitado, e (3) a ‘simpatia’”<sup>199</sup>. “Quanto ao altruísmo, ele defende distintamente que nós não temos um amor particular por nossos semelhantes como tais”<sup>200</sup>. Há apenas, como se viu, um altruísmo limitado aos que estão próximos.

Na segunda Investigação, por sua vez, “no lugar dos três quase-distintos (mas não por meios coordenados) princípios – egoísmo, altruísmo limitado e ‘simpatia’ – que foram adotados no *Tratado*, nós temos a ‘simpatia’, naquele sentido ambíguo acima explicado, excluída da *Investigação*, e uma natureza humana, como Hume às vezes tem ocasião de mostrar, necessariamente implicando um certo grau de tendência benevolente [...]”<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> *A history... Apud FIESER, James (ed.). Early responses to Hume's moral, literary and political writings. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 370.*

<sup>199</sup> *A history...*, p. 371.

Deve-se ainda mencionar que as conclusões acima mencionadas, de que o sentimento de humanidade passa a ser móbil da ação, poderiam sugerir que a justiça teria passado a ser uma virtude natural, pois a ênfase no sentimento de humanidade poderia indicar uma predisposição a colocá-lo em prática. Não é isso o que ocorre. O artifício continua sendo necessário, pois a justiça deriva de uma *reflexão* sobre a tendência que temos para agir de acordo com a utilidade pública<sup>202</sup>. Aliás, é essa reflexão sobre as vantagens proporcionadas pela vida em sociedade “que tem um controle mais completo sobre nossos sentimentos”<sup>203</sup>. Em um dos apêndices, Hume repete o *Tratado*, quando disserta sobre a naturalidade da justiça, dizendo que o entendimento é natural ao homem, e que em “um animal tão sagaz, aquilo que surge necessariamente do exercício de suas faculdades intelectuais pode com justiça ser considerado natural”<sup>204</sup>. Portanto, o papel da razão tem relevante importância para trazer à tona nossa humanidade. É possível dizer que Hume substitui o “interesse próprio *enlightened*” do *Tratado*, entendido aqui como a coincidência entre interesse próprio e público, na medida em que o primeiro proporciona o segundo, pelo “sentimento de humanidade *enlightened*” da segunda *Investigação*, que, apesar de ser desinteressado, é também artificial, dependendo, portanto, do entendimento para cumprir seu papel. O primeiro era modificado pelo entendimento, enquanto o segundo é apenas realçado ou reavivado por ele.

---

<sup>200</sup> *A history...*, p. 371.

<sup>201</sup> *A history...*, p. 372.

<sup>202</sup> EPM, III, II, p. 97.

<sup>203</sup> EPM, III, II, p. 98.

<sup>204</sup> EPM, Apêndice III, p. 173.

É interessante notar que esse mesmo problema continua sendo discutido, o que demonstra sua atualidade. Amartya Sen, em seu *Desenvolvimento como Liberdade*, ao comentar a expressão “escolha racional” e o conceito de simpatia em Adam Smith, diz que é importante distinguir entre simpatia e comprometimento<sup>205</sup>. Diz que no caso da simpatia, nosso interesse leva em conta a consideração por outras pessoas, em uma noção mais ampla de bem-estar do indivíduo. Já o comprometimento vai além, pois é uma disposição para “fazer sacrifícios para promover outros valores, como justiça social, nacionalismo ou bem-estar da comunidade”:

“A distinção pode ser ilustrada com um exemplo. Se você ajuda uma pessoa miserável porque essa miséria faz com que você se sinta infeliz, essa terá sido uma ação baseada na simpatia. Mas se a presença da pessoa miserável não o deixa particularmente infeliz, porém faz com que você se sinta absolutamente decidido a mudar um sistema que considera injusto (ou, de um modo mais geral, se sua resolução não é totalmente explicável pela infelicidade criada pela presença daquela pessoa miserável), então essa seria uma ação baseada no comprometimento.”<sup>206</sup>

Assim, o Hume do “interesse próprio *enlightened*” do *Tratado* aproxima-se, ao tratar da justiça e de seus motivos, da descrição de simpatia feita por Sen, enquanto que o Hume do “sentimento de humanidade *enlightened*” da segunda *Investigação* aproxima-se da descrição de comprometimento. Porém, a “escolha racional” de que trata Sen é bem diferente da de Hume. Tratemos um pouco mais do papel do entendimento no que chamamos de sentimento de

---

<sup>205</sup> *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 306-307.

<sup>206</sup> *Desenvolvimento como liberdade...*, p. 307.

humanidade *enlightened*, para vermos porque a virtude da justiça continua sendo artificial.

Como já sabíamos desde o *Tratado*, apesar de afirmações como a de que a “razão é escrava das paixões”, ou de que “a moralidade é mais propriamente sentida do que julgada”, Hume não nega ao entendimento um papel relevante. Apenas diz que a razão, sozinha, não é capaz de determinar nossas crenças morais e nossas ações<sup>207</sup>. Seu papel é o de influenciar nossa conduta quando suscita uma paixão e nos informa da existência de um objeto adequado, ou quando revela uma conexão de causa e efeito para a fixação dos meios para o exercício de determinada paixão<sup>208</sup>.

O que nos move é a paixão. As paixões violentas usualmente são as que mais nos afetam, mas “as paixões calmas, quando confirmadas pela reflexão e apoiadas pela resolução, são capazes de as dominar nos seus momentos mais furiosos”<sup>209</sup>. Uma pessoa com maior firmeza de caráter é capaz de dominar esses momentos furiosos com maior frequência. Assim, o sentimento de humanidade, como paixão calma, está também apto a sobrepor-se ao interesse próprio, usualmente composto de paixões violentas (fome, sede, esperança e medo, amor e ódio, inveja, desejo...), desde que “confirmado pela reflexão e apoiado pela resolução”.

---

<sup>207</sup> RAWLS, John. *Lectures on the History...*, p. 28.

<sup>208</sup> TNH, III, I, I, p. 295.

<sup>209</sup> TNH, II,III,VIII, p. 295.

Para Rawls, a razão humeana não pode criar ou eliminar paixões inexistentes, mas pode alterar seu grau de influência ou fazer-nos ver que temos uma paixão da qual não nos tenhamos dado conta, o que influencia significativamente nossa conduta<sup>210</sup>. A resolução é uma virtude construída pelo costume e pelo hábito, pois aprendemos a utilizá-la e com a prática dessa capacidade vemos que esse exercício nos dá prazer. Quem tem firmeza de caráter está mais inclinado a agir assim, pois as paixões calmas podem exercer um controle maior sobre nós. De qualquer modo, as pessoas, em diferentes graus, com a prática da resolução, têm prazer em fazê-lo e exercitam sua crescente capacidade de fazer prevalecer as paixões calmas sobre as violentas.

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

---

<sup>210</sup> *Lectures on the History...*, p. 40.

### 2.3.2.3. Barry sobre Hume.

Brian Barry, em seu *Theories of Justice*, defende que há, tanto em Hume como em Rawls, duas teorias da justiça. Uma seria a “justiça como vantagem mútua”, a outra seria a “justiça como imparcialidade”<sup>211</sup>. Vejamos em que consiste cada uma dessas teorias em Hume.

A primeira teoria da justiça de Hume poderia ser encontrada na discussão das origens da justiça feita no *Tratado*, em que as regras de justiça nascem de um senso geral de vantagem a ser obtida, em certas condições, dentro de um sistema de restrições mútuas na busca do interesse próprio. Nesse sentido, Barry atribui a Hume “a ideia de que a justiça representa os termos da cooperação racional para a vantagem mútua sob as circunstâncias da justiça”<sup>212</sup>.

Quando a cooperação que implica vantagens mútuas desenvolve-se, outros sentimentos entram em jogo para ser possível falar-se em virtude. “O que faz da justiça uma virtude não é a vantagem mútua, mas algo além disso”<sup>213</sup>. Nesse contexto surge a segunda teoria da justiça de Hume, isto é, a justiça como imparcialidade, que está contida na explicação, encontrada no *Tratado*, a respeito de como a justiça torna-se uma virtude, explicação esta baseada na noção de que

---

<sup>211</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, pp. 148-149.

<sup>212</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 148.

<sup>213</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 163.

juízos morais requerem um padrão comum, isto é, a “simpatia imparcial” pelo interesse de todos os envolvidos<sup>214</sup>.

A imparcialidade decorreria da capacidade de nos desligarmos de nosso interesse próprio. Para Barry, “a teoria oficial de Hume é, como eu a entendo, a de que o sentimento moral é uma extensão de nosso sentimento natural de simpatia”. Assim, apesar do motivo inicial da justiça ser o interesse, “é apenas com a referência à simpatia que podemos explicar o fato de que a ideia de virtude é atrelada à observância das regras de justiça”<sup>215</sup>.

Para Barry, o trabalho da simpatia, conforme descrito do *Tratado*, mostra bem o que seria a justiça como imparcialidade em Hume. Porém, “podemos facilmente reformular isso sem aquilo (o trabalho da simpatia), de tal modo que (como na *Investigação*) ‘simpatia’ seja sinônimo de ‘sentimento de humanidade’ ou de ‘sentimento de companheirismo’, ao invés de ser um mecanismo que explique como eles surgem”<sup>216</sup>. Assim, para Barry, a noção de imparcialidade, em Hume, “é uma extensão da simpatia natural”, pelo que “somos levados inevitavelmente para uma direção particular”: a de que “a generalização da simpatia é a benevolência geral – uma preocupação com o bem público”<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 149.

<sup>215</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 166.

<sup>216</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 166.

<sup>217</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 168.



Vista a explicação que Barry faz das duas teorias que existiriam em Hume, a da justiça como vantagem mútua e a da justiça como imparcialidade, é possível afirmar, pelo que já vimos acima, que Barry comete alguns equívocos.

O primeiro equívoco é o de tratar simpatia e sentimento de humanidade como sinônimos para afirmar a imparcialidade da justiça em Hume. Simpatia e sentimento de humanidade estão longe de ser a mesma coisa, como já mencionado. Além disso, um segundo e mais significativo equívoco é o de defender a imparcialidade da justiça humeana baseado nesses conceitos.

A justiça como imparcialidade, sobretudo depois de Rawls, é a capacidade racional de agir de acordo com determinados princípios. Hume, porém, nunca teve uma teoria normativa nesse sentido. A imparcialidade não decorre do funcionamento do mecanismo de simpatia, nem mesmo da figura do espectador imparcial, que Hume, aliás, menciona uma única vez no *Tratado*. Sua ênfase nesse conceito é significativamente menor do que a dada pelos utilitaristas. A simpatia e o tímido espectador imparcial de Hume apenas explicam a comunicação de sentimentos, não a imparcialidade de quem age.

Muito menos a imparcialidade decorre do sentimento de humanidade. Não é imparcial quem age movido por ele ou por uma benevolência geral. Aliás, sobre o assunto, vale lembrar o próprio Rawls, que assim comenta um equívoco dos utilitaristas e seu espectador imparcial: “a falha da doutrina utilitarista

está em confundir impessoalidade com imparcialidade”<sup>218</sup>. A justiça como equidade define a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes, diferentemente do utilitarismo, que, como mencionado, a define a partir de um espectador imparcial compreensivo. Por isso, a confusão entre impessoalidade e imparcialidade. A impessoalidade do espectador compreensivo difere da imparcialidade do sujeito que age seguindo princípios estipulados sob um véu de ignorância. Não é adequado dizer, pelos motivos expostos, que haja em Hume uma justiça como imparcialidade. A simpatia dá ao conceito de justiça humeano, no máximo, alguma impessoalidade.

#### 2.3.2.4. A crítica de Gauthier. “David Hume, contratualista”.

Apesar da clara refutação que Hume faz do contratualismo, David Gauthier sustenta que parte da teoria humeana pode ser incluída entre as teorias contratualistas. Vejamos seus argumentos.

Depois de dizer que os temas morais e políticos formam em Hume três teorias, isto é, (i) uma teoria do sentimento moral, (ii) uma teoria da propriedade e da justiça e (iii) uma teoria do governo e da obediência, Gauthier afirma que as duas últimas são contratualistas<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> TJ, p. 166.

<sup>219</sup> GAUTHIER, David. *Moral Dealing, Contract, Ethics and Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 45.

Gauthier não tem a intenção de contrariar a rejeição que Hume faz do contratualismo dominante de sua época, isto é, o Whig. No ensaio chamado *Da Superstição e do Entusiasmo*, Hume descreve o que chama de duas “formas corruptas da verdadeira religião”<sup>220</sup>, ambas igualmente perniciosas, embora contrárias. O “entusiasmo” diz respeito a parte dos Whigs e é definido como um estado de incompreensível exaltação e presunção, cujas fontes são o sucesso, a prosperidade, a abundância de saúde, o caráter ousado e confiante, junto à esperança, ao orgulho, à presunção e, também, à ignorância. Essa situação provocaria uma série de arrebatamentos, de vôos da fantasia, muito além do alcance de nossas faculdades normais<sup>221</sup>. Diz ainda Hume que o entusiasmo seria uma enfermidade própria dos temperamentos ambiciosos e ousados, cujos efeitos sobre o governo e a sociedade fazem com que o homem considere-se “suficientemente qualificado para se aproximar da Divindade sem qualquer mediador humano”<sup>222</sup>.

Provocativamente, diz Hume que as teorias políticas de sua época teriam fortes vínculos com as duas falsas religiões, e sua tarefa é demonstrar que são filosoficamente mal-concebidas, empiricamente insustentáveis e, se levadas a seus limites, politicamente perigosas<sup>223</sup>. No ensaio *Do Contrato Original*, Hume assim comenta as características básicas dos dois partidos políticos de maior influência em seu tempo, o Tory e o Whig:

---

<sup>220</sup> *Ensaio...*, p. 75.

<sup>221</sup> *Ensaio...*, p. 76.

<sup>222</sup> *Ensaio...*, p. 76.

“Um dos partidos, filiando o governo à Divindade, procura torná-lo tão sagrado e inviolável que constitui pouco menos que um sacrilégio, por mais tirânico que seja, feri-lo ou violá-lo no menor aspecto. O outro partido, fazendo o governo depender inteiramente do consentimento do povo, supõe a existência de uma espécie de *contrato original*, mediante o qual os súditos se reservaram tacitamente o direito de resistir ao seu soberano, de cada vez que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que a ele, para certos fins, voluntariamente confiaram.”<sup>224</sup>

Algumas vertentes do partido Tory, defensor de irrestrita obediência passiva, em que pese ter maior simpatia de Hume<sup>225</sup>, representam a superstição, pois o supersticioso aceita a existência de poderes inerentes à natureza das coisas, inclusive a existência de uma hierarquia natural, que o faz aceitar ser o poder monárquico a única forma de autoridade derivada do direito divino. Algumas facções do partido Whig representam, como mencionado, o entusiasmo, personificado pelo contratualismo. Para os entusiastas, o auto-governo é o único que possui legitimidade. Assim, defendem teorias contratualistas porque dependem do consentimento e favorecem a proteção dos direitos e liberdades individuais<sup>226</sup>, em maior ou menor grau.

É importante notar que Hume demonstra grande preocupação em refutar os entusiastas defensores do contratualismo. Quanto aos supersticiosos *tories*, dedica menor número de linhas. Duncan Forbes diz que a teoria do contrato era a que mais incomodava o criticismo de Hume, pois a crença no direito divino e

---

<sup>223</sup> HAAKONSEN, Knud. *The structure...*, p. 182.

<sup>224</sup> *Ensaíos...*, p. 399.

<sup>225</sup> FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical...*, p. 91.

na obediência passiva tinha perdido espaço em uma situação de maior progresso cultural e de liberdades<sup>227</sup>. Era a teoria do contrato, portanto, como diz o próprio Hume no *Tratado*, o “sistema político da moda”<sup>228</sup>.

Voltando a Gauthier: apesar de não pretender contrariar Hume quanto à refutação expressa do contratualismo Whig, afirma que essa não é a única espécie do gênero. Assim, sugere que Hume pode enquadrar-se em outras espécies de contratualismo. Por outro lado, também não pretende contrariar o evidente caráter não-contratualista da teoria humeana dos sentimentos morais. Ainda como nota inicial, diz que sua interpretação tem por base os *Ensaio*s e a segunda *Investigação*. O *Tratado*, ainda “mais profundo e mais contratualista”, é utilizado apenas para uso subordinado ou comparativo<sup>229</sup>.

Para chegar à conclusão de que Hume é um contratualista, Gauthier segue uma seqüência de raciocínios relativamente longa, que passamos a descrever sucintamente.

Inicialmente, diz ser necessário esclarecer o significado do termo *convenção*. Diz que temos uma convenção quando há uma regularidade *R* no comportamento das pessoas *P* na situação *S*, e desde que essa ação derive da expectativa e ciência de que em geral as pessoas (*P*) de fato ajam dessa forma (*R*).

---

<sup>226</sup> HAAKONSEN, Knud. *The structure....*, p. 183.

<sup>227</sup> *Hume's Philosophical....*, p. 92.

<sup>228</sup> TNH, III,II, VII, p. 347.

Assim, o que distingue a convenção de outras regularidades é o fato de que na primeira espera-se a conformidade geral. Agimos de acordo com a regularidade, e não em desacordo com ela, porque o interesse é o principal móbil da ação. Se não houver uma conformidade geral, preferiremos a não-conformidade<sup>230</sup>.

“Se a maioria das pessoas não preferir *R* em *S*, ou pelo menos não considerar essa conformidade desejável, em relação ao esperado resultado de uma não-conformidade geral, então *R* é uma convenção *despropositada (pointless)*”<sup>231</sup>. “Por outro lado, se a maioria das pessoas não preferir a não-conformidade pessoal *R* em *S*, ou pelo menos não considerar essa não-conformidade indesejável, ao menos que os outros ajam em conformidade, então *R* é uma convenção *redundante*”<sup>232</sup>. Se uma convenção é despropositada ou redundante, ela pode ser descritivamente convencionalista, mas não normativamente convencionalista, pois não fornece uma razão para agir em acordo com a convenção. Se é assim, Gauthier acredita ser claro que Hume é um convencionalista em suas teorias da propriedade e do governo. A seguinte passagem da segunda *Investigação* deixaria isso claro:

“[...] se entendermos por convenção *um sentido do interesse comum* – um sentido que o homem tem no seu coração, um sentido que reconhece nos seus semelhantes e que o conduz, em cooperação com os outros, a um plano ou sistema geral de ações, que tende à utilidade pública -, temos que admitir que, nesse sentido, a justiça resulta de convenções humanas.”<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 45/46.

<sup>230</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 47.

<sup>231</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 48.

<sup>232</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 48.

<sup>233</sup> EPM, p. 172.

As referências ao “interesse comum” e à “utilidade pública” deixam claro que para Hume a justiça não é uma convenção *despropositada*, enquanto a referência à “cooperação com os outros” mostra que a mesma convenção não é *redundante*<sup>234</sup>. Dizer que Hume é convencionalista, porém, não significa dizer que é contratualista, pois esta última corrente é apenas uma das espécies de convencionalismo, que inclui outras significativamente diferentes, como o utilitarismo.

Para dar um passo em direção à discussão a respeito do contratualismo, Gauthier utiliza um exemplo de Hume: “dois homens puxam os remos de um barco por convenção e por interesse comum, sem qualquer promessa ou contrato”<sup>235</sup>. A situação é simples: cada um pode remar ou não remar. Ambos preferem remar, desde que o outro reme. A não-conformidade apenas será preferida se ausente a conformidade geral. Se “ $R$  não é seriamente não preferida a uma regularidade alternativa  $R'$  para um comportamento em  $S$  pela pessoa  $P$ ,  $R$  é um convenção *dominante* em  $S$ ”<sup>236</sup>. Se em certas situações existe uma única convenção dominante, que seja evidente para as pessoas envolvidas, então se espera que a conformidade ocorra sem qualquer acordo formal, como o decorrente de uma barganha (*bargain*). Se, por outro lado, “a conformidade  $R$  não é seriamente não preferida em relação à não-conformidade, dada a conformidade pelos outros,  $R$  é

---

<sup>234</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 48.

<sup>235</sup> EPM, p. 172.

<sup>236</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 49.

uma convenção *estável* em  $S$ <sup>237</sup>. Nesse último caso, as pessoas adotarão a conformidade sem necessidade de um convênio (*covenant*), que Gauthier define como a situação em que a garantia da ação conforme a regularidade decorre suficientemente do interesse em jogo.

Se uma convenção dominante e estável não precisa de barganha ou convênio, no sentido dado por Gauthier, “não há lugar para contrato”<sup>238</sup>. No exemplo dos remadores, remar é uma convenção dominante e estável. Porém, esse exemplo não é suficientemente complexo a ponto de implicar o caráter contratualista ou não-contratualista das teorias humeana do governo e da propriedade.

Detalhando o argumento, Gauthier diz que usualmente uma convenção contratualista usa dispositivos como os já mencionados: a barganha ou o convênio. O primeiro é um acordo, em que cada pessoa ingressa em razão de seu interesse, resultando na seleção de uma convenção. O convênio também é um acordo, em que cada pessoa também ingressa em razão de seu interesse, mas para assegurar aderência mútua a uma convenção<sup>239</sup>. Gauthier utiliza a expressão *reconhecimento interessado* (*interested recognition*) para referir-se a um processo em que há barganha, isto é, a uma situação em que a solução entre as “preferências opostas necessárias para a seleção de uma convenção dá-se através de um apelo

---

<sup>237</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 49.

<sup>238</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 49.

<sup>239</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 50.



aos interesses de cada um”<sup>240</sup>. Já a expressão *obrigação interessada* (*interested obligation*) refere-se a um convênio, ou seja, a uma situação em que “a adesão a uma convenção contra o interesse imediato é assegurada através do apelo ao interesse”<sup>241</sup>. Uma convenção é um contrato apenas se derivar de um processo de *reconhecimento interessado* ou de um processo de *obrigação interessada*.

O utilitarismo, espécie de convencionalismo, não usa dispositivos como a barganha e o convênio. Dadas diferentes opções de escolha, o utilitarista seleciona aquela que maximiza o bem-estar. Diz Gauthier que “embora o interesse de cada pessoa seja levado em conta”, o “processo de seleção envolve, não o reconhecimento interessado de cada, mas o reconhecimento de um único padrão moral definido em função dos interesses individuais”<sup>242</sup>. Por isso, o utilitarismo considera o bem-estar geral uma condição suficiente para as convenções de propriedade, enquanto o contratualismo considera o bem-estar de cada indivíduo uma condição necessária para as mesmas convenções<sup>243</sup>. Assim, um utilitarista considera aceitável uma convenção sobre a propriedade se ela é capaz de gerar uma utilidade total maior do que aquela existente em sua ausência. Por outro lado, um contratualista considera aceitável uma convenção sobre a propriedade se cada pessoa não tiver menos utilidade, e alguns tiverem mais utilidade, do que a ausência dela.

---

<sup>240</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 50.

<sup>241</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 50.

<sup>242</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 51.

Feitas essas considerações, Gauthier afirma que as teorias de Hume sobre a propriedade e o governo estão mais próximas do contratualismo, pois “apenas quando todos devem razoavelmente esperar benefícios Hume supõe que as circunstâncias de justiça e de obediência são obtidas”<sup>244</sup>, algo substancialmente diferente dos utilitaristas, que entendem obtidas essas circunstâncias quando há acréscimo de bem-estar, mesmo que às expensas de algumas pessoas.

Essas considerações não excluem o empecilho da posição declaradamente anti-contratualista de Hume. Gauthier diz que não pretender afirmar que Hume é inconsistente. Defende que esse anti-contratualismo não diz respeito a todas as espécies de teoria contratual, entre muitas existentes. Passa então a descrevê-las.

A primeira teoria contratual é a do *contrato original*, definida como aquela em que a origem da propriedade e do governo é encontrada em uma convenção contratual entre seres humanos. O contrato original explica a *origem* da propriedade e do governo sem precisar explicar os atuais sistemas de propriedade e de governo.

Uma segunda teoria contratual é a do *contrato explícito*. A preocupação dessa teoria não é com a origem ou existência dos sistemas de

---

<sup>243</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 51.

<sup>244</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 52.

propriedade ou de governo, mas com sua legitimidade. O que importa é a existência atual e efetiva de concordância atual entre as pessoas envolvidas.

Como o contratualismo explícito é algo “irreal”, a evolução da teoria desemboca no *contrato tácito*<sup>245</sup>. Locke defende, como vimos, um contrato dessa espécie. Também indiferente a questões de origem, essa teoria legitima a propriedade e o governo pelo consentimento implícito dado por cada um ao submeter-se às obrigações e direitos existentes. Nesse caso, a escolha dá-se entre os poderes institucionalizados e a emigração ou a anarquia.

Uma quarta teoria, a do *contrato hipotético*, é uma alternativa ao contrato tácito e suas dificuldades. No contratualismo hipotético, os “sistemas de propriedade e de governo são legitimados pelo consentimento que eles poderiam receber de pessoas racionais em uma adequada posição de livre escolha”<sup>246</sup>. O principal representante dessa vertente é John Rawls. Nesse caso, a legitimidade decorre da possível concordância de pessoas racionais em determinada posição, e não da concordância tácita (ou expressa) das pessoas nos sistemas atuais. Essa teoria, para Gauthier, “envolve a resolução de preferências individuais opostas através de um processo que depende apenas do reconhecimento interessado daqueles envolvidos”<sup>247</sup>. Há, nesse caso, barganha para a escolha de determinado sistema.

---

<sup>245</sup> Sobre o tema, fazemos referência ao item 2.3.1.2 supra.

<sup>246</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 53.

<sup>247</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 54.

Hume, embora admita, no ensaio *Do Contrato Original*, a importância do consentimento, declaradamente rejeita o contrato explícito. Como vimos acima, Hume também rejeita o contrato tácito. Gauthier diz, citando o referido ensaio de Hume, que ele “insiste que não se pode inferir que quando um usurpador tem sucesso em obter poder do povo, que odeia sua traição, tenha tacitamente consentido com sua autoridade, e prometido a ele obediência, meramente porque, por necessidade, vive sob sua dominação”<sup>248</sup>.

Hume, como já mencionado, nega que o consentimento obrigue-nos apenas porque temos interesse em estarmos obrigados. Para ele, nosso consentimento obriga porque a estabilidade da sociedade assim exige, e nosso interesse exige essa estabilidade. Isso, diz Gauthier, nada tem de incompatível com o contratualismo hipotético. Sua rejeição às outras espécies de contratualismo não atinge esta. “O contratualismo hipotético expressa com precisão um meio particular em que as convenções de propriedade e de governo, e nossas obrigações de conformarmo-nos a elas, devem ser fundadas nos interesses humanos”<sup>249</sup>. Gauthier lembra ainda que o alvo de Hume era o contratualismo Whig de sua época, “que pressupunha que o consentimento explícito do povo, ou mais corretamente, dos seus representantes eleitos na Casa dos Comuns, era a base da obediência e da soberania”<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 55.

<sup>249</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 56.

<sup>250</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 56.

Ocorre, porém, que o utilitarismo também usa um “meio particular” de relacionar o governo ao interesse das pessoas, isto é, o espectador judicioso. Como Hume diz (em EPM) que “a utilidade pública é a única origem da justiça”, resta ainda bastante nebuloso se o “meio particular” de tratar os interesses das pessoas, em Hume, é utilitarista, contratualista hipotético, ou algo diferente disso. Gauthier defende, porém, que a utilidade pública em Hume “deve ser entendida como *utilidade pública esperada*, de modo que a regra ou prática tem utilidade pública se e apenas se cada pessoa razoavelmente espera que a regra ou prática seja útil para ele”<sup>251</sup>. Assim, como Hume não se refere à utilidade total ao falar da utilidade pública como originária da justiça, mas à vantagem mútua, àquela esperada por cada pessoa, estaria mais próximo do contratualismo do que do utilitarismo. “Nesse sentido, a teoria contratualista da justiça de Hume deve ser claramente distinguida de sua não-contratualista teoria da moralidade. [...] Vale à pena notar que se minha interpretação é clara, então a teoria de Hume ocupa em alguns pontos importantes o meio do caminho entre as teorias de Hobbes e Locke”<sup>252</sup>.

Se assim é sua teoria da justiça, estritamente ligada a sua teoria da propriedade, da mesma maneira é sua teoria do governo, já que este existe para garantir a propriedade. Para Gauthier, “Hume está sensivelmente ciente do interesse dos homens em limitar seus outros interesses. É essa ciência que faz de seu

---

<sup>251</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 57.

pensamento contratualista, pois a essência do contrato social é encontrada no benefício mútuo em conter a procura pela vantagem<sup>253</sup>.

Pelos mesmos motivos, a tese subsidiária de Gauthier é a de “refutar a visão de que Hume é um proto-utilitarista<sup>254</sup>. É interessante que Rawls sugere o mesmo, ao afirmar, na passagem já mencionada, em que diz que o tipo de utilitarismo adotado por Hume não serviria a seus propósitos, pois, a rigor, Hume não seria realmente um utilitarista<sup>255</sup>. Vale lembrar que o contexto dessa afirmação de Rawls é o da explicação da teoria humeana da instituição do governo, diferente daquela dada pelos utilitaristas clássicos.

### 2.3.3. A justiça humeana e o artifício contratualista.

Inicialmente, quanto às conclusões de Gauthier, pode-se afirmar que estão fundadas em premissas não muito sólidas: a de que o contratualismo exige que todos saiam ganhando e a de que no utilitarismo é suficiente a maximização da utilidade total.

Quanto à afirmação sobre o utilitarismo, basta dizer que há inúmeras classificações das teorias que se enquadram nessa corrente. Ilustrativamente, vale

---

<sup>252</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 58.

<sup>253</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 75.

<sup>254</sup> *Moral Dealing, Contract...*, p. 45.

lembrar que uma classificação possível das espécies de utilitarismo inclui aquele em que “cada pessoa continua a ganhar”, em que, segundo Ronald Glossop, “[...] uma distribuição de bens é preferível a outra apenas quando todas as pessoas estão pelo menos em uma situação tão boa quanto”<sup>256</sup> a que estava. Como veremos mais adiante, essa versão também é chamada de utilitarismo paretiano, pois aplica o “ótimo de Pareto”, regra segundo a qual “Uma distribuição de bens ou esquema de produção é ineficiente quando há modos de fazer algo ainda melhor para alguns indivíduos sem fazer nada pior para os outros”<sup>257</sup>. Se essa classificação é possível, e não vejo porque não seja assim, a dicotomia de Gauthier não seria suficiente para excluir Hume do círculo dos utilitaristas.

Por outro lado, conclui-se igualmente que não basta que uma teoria moral ou política utilize o “ótimo de Pareto” para enquadrar-se entre as contratualistas. Não é suficiente dizer que todos saem ganhando para ser possível atribuir-lhes tal rótulo. Há outras características muito mais relevantes para fazermos uma identificação dessa espécie.

Ainda em relação a Hume e o contratualismo, acreditamos que os argumentos ora expostos representem uma maneira de contrapor-se ao artifício criado pelos contratualistas, não menos eficiente.

---

<sup>255</sup> TJ, p. 28.

<sup>256</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'? *Hume Studies* vol. 2, nº 1, april, 1976, pp. 1-16, p. 3.

<sup>257</sup> RAWLS, John. TJ, p. 58.

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

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

Quanto ao processo de elaboração, o artifício dos contratualistas não decorre da prática ou da evolução social, mas, como diz Forbes, do arbítrio<sup>258</sup>. O pacto surge de um cálculo interessado, o que o Hume da segunda *Investigação*, nos termos acima expostos, nega mais claramente. Esta é a maneira pela qual acreditamos que uma interpretação desprendida daquela que podemos considerar a

---

<sup>258</sup> Hume's philosophical..., p. 70.



interpretação padrão, ou oficial, pode propiciar uma maneira singular de refutação do contratualismo, não mencionada pelos comentaristas de Hume.

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

“Portanto, a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo.”<sup>259</sup>

O próprio Hume, na segunda *Investigação*, situa Hobbes entre aqueles que pensam ser nossas paixões sempre interessadas, mesmo as mais beneficentes. Assim, o interesse próprio *enlightened*, que propiciava o artifício no *Tratado*, guardadas as devidas diferenças, tem a mesma função da razão arbitrária de Hobbes, isto é, definir o artifício como um cálculo interessado, embora para o primeiro esse cálculo decorra de uma prática social que influencia nossas paixões, enquanto que para o segundo decorra da simples prevalência da razão:

“Um epicurista ou hobbesiano admitirá prontamente que existe no mundo a amizade, sem hipocrisia ou disfarce, embora possa tentar, por uma química filosófica, reduzir os elementos dessa paixão, por assim dizer, aos da outra, e explicar todas as afecções como sendo

---

<sup>259</sup> *Do Cid.*, I, II, § 1º, p. 38. O *Leviatã* traz definição similar: *Lev.*, cap. XVI, § 2º, p 85.

o amor a si mesmo distorcido e moldado, por um viés particular da imaginação, em uma diversidade de aparências.”<sup>260</sup>

Para Locke, a lei de natureza é a própria razão, que nos foi dada por Deus<sup>261</sup> (assim como em Hobbes). O pacto decorre dela e a instituição de um governo faz parte da convenção não porque vivemos em uma situação de guerra, mas porque é melhor abrir mão da justiça privada e atribuí-la a um magistrado único. Também aqui o artifício não precisa de uma prática social, pois a razão antecipa-se a ela e pretensamente resolve o problema, o que, da mesma forma, conflita com a teoria humeana:

“(As virtudes) são artificiais porque são criações humanas. Ao mesmo tempo, Hume deixou de lado a simples explicação racionalista dessas instituições como expressões da vontade. Em sua explicação, propriedade e contrato devem existir como práticas sociais antes de qualquer ato de vontade relativos a elas.”<sup>262</sup>

Enfim, para Hume, o contratualismo é arbitrário porque é carregado de exaltação e presunção, faltando-lhe explicar qual seria o mecanismo de produção de uma vontade social, decorrente de uma prática prévia, o que não se dá em Hobbes e Locke. Além disso, e o que é mais importante, a redução do artifício a um cálculo meramente interessado é contrariada por Hume, segundo a interpretação

---

<sup>260</sup> EPM, Apêndice II, p. 165.

<sup>261</sup> *Segundo Tratado...*, II, II, §§ 6º e 8º, p. 84-85.

<sup>262</sup> HAAKONSEN, Knud. *The structure...*, p. 188.

sugerida no item 2.3.2.2, que acredito possa ser incluída entre os argumentos humanos de refutação ao entusiasmo contratualista.

### 3. O UTILITARISMO.

O termo “utilitarismo”, assim como “contratualismo”, não é utilizado de maneira unívoca e precisa. É certo, porém, que foi difundido depois de passar a ser utilizado por Jeremy Bentham (1748-1832), e, um pouco depois, por John Stuart Mill (1806-1873), designando seus sistemas de ética normativa. Foi utilizado por seus contemporâneos e discípulos, firmando-se ao longo do tempo. Passou, porém, a possuir inúmeras acepções e hoje serve para designar teorias de diversos matizes. É, de todo modo, “a teoria ética dominante – e, *inter alia*, a teoria da justiça mais influente – há bem mais de um século”<sup>263</sup>.

Diante da multiplicidade de teorias utilitaristas, veremos algumas delas, as de Bentham e Mill, mais conhecidas, além da teoria de William Paley (1743-1805), que costumava ser relacionada à teoria de Hume, para então podermos tratar das relações entre elas, como pretendemos.

#### 3.1. O utilitarismo de Jeremy Bentham.

Bentham ganhou o título de “O Grande Utilitarista”, sobretudo depois da obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, publicada parcialmente em 1789. Vejamos mais de perto esta obra, a fim de descrever o utilitarismo benthamita. A *Introdução* é uma obra relativamente curta e demonstra

---

<sup>263</sup> SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade...*, p. 77.

preocupação com a objetividade. O primeiro capítulo traz os principais conceitos do autor. O primeiro parágrafo é célebre:

“A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos.”<sup>264</sup>

Os homens são, para Bentham, assim como para muitos, guiados pelos sentimentos de prazer e dor. Em Bentham, esses sentimentos dizem o que se deve fazer, bem como explica o que de fato os indivíduos fazem.

Sendo os sentimentos de prazer e dor os que governam as ações humanas, Bentham descreve o princípio da utilidade como aquele que reconhece a sujeição do indivíduo a estes sentimentos, colocando-os como fundamento para a construção de uma teoria que busca a melhor sociedade possível. Esse princípio, que não pode ser demonstrado, pois “uma cadeia de demonstrações deve ter o seu início em algum ponto”<sup>265</sup>, “constitui o fundamento da presente obra”<sup>266</sup>:

“Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem para aumentar ou para diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência para promover ou para comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não

---

<sup>264</sup> *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril, 1972, p. 09.

<sup>265</sup> *Uma Introdução...*, p. 11.

<sup>266</sup> *Uma Introdução...*, p. 09.

somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também para qualquer ato ou medida de governo.”<sup>267</sup>

O termo “utilitarismo”, por sua vez, é definido da seguinte forma:

“Por utilidade entende-se a propriedade de qualquer objeto, pelo qual ele tende a produzir benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso, no caso presente, é a mesma coisa) ou (o que de novo é a mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal ou a infelicidade para a parte cujo interesse está sendo considerado; se essa parte for a comunidade em geral, então a felicidade da comunidade; se um indivíduo particular, então a felicidade desse indivíduo.”<sup>268</sup>

A intenção, assim, é avaliar o bem-estar de cada pessoa considerando-o uma característica essencialmente mental.

Sobre o interesse da comunidade, diz Bentham ser a *soma* dos interesses dos diversos membros desse corpo fictício. Depende, porém, da compreensão do que seja o interesse do indivíduo, que é definido como algo que aumenta “a soma total de seus prazeres, ou então, o que vale afirmar o mesmo, quando tende a diminuir a soma total das suas dores”<sup>269</sup>. Conseqüentemente, diz Bentham, uma ação em particular está de acordo com o princípio da utilidade, ou, “para ser mais breve, com a utilidade, quando a tendência que ela tem para aumentar a felicidade for maior do que qualquer tendência para diminuir a soma total de suas dores”<sup>270</sup>. Da mesma forma, uma medida de governo conforma-se ao

---

<sup>267</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

<sup>268</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

<sup>269</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

<sup>270</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

mesmo princípio quando tende a aumentar a felicidade da comunidade e não o contrário.

Como o gênero humano guia-se pelos sentimentos de prazer e de dor, o princípio da utilidade passa a ser a norma para julgamento do que é certo e errado, bem como o critério que distingue a cadeia de causas e efeitos de uma ação. Assim, o princípio de utilidade reconhece a correção de uma ação segundo suas consequências. Trata-se, portanto, de uma teoria consequencialista.

O segundo capítulo da *Introdução* trata dos princípios contrários ao da utilidade. O raciocínio é o seguinte: se o princípio da utilidade é em todos os casos correto, conclui-se que todos aqueles diferentes dele são incorretos. Logo, para refutá-lo, basta mostrar essa diferença, que pode dar-se de duas maneiras: a) pelo fato de ser constantemente contrário; b) pelo fato de às vezes ser-lhe contrário, às vezes não, conforme o caso. O primeiro é o princípio do *asceticismo*. O segundo pode ser designado, diz Bentham, de princípio da *simpatia* ou *antipatia*<sup>271</sup>.

O princípio do asceticismo é definido da seguinte forma:

“Por princípio do asceticismo designo aquele princípio que, como o da utilidade, aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com a tendência que tem para aumentar ou para diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em jogo; isto, contudo, de maneira inversa ao que ocorre no princípio da utilidade, pois o do asceticismo aprova as ações na medida em que estas tendem a diminuir a felicidade da

---

<sup>271</sup> *Uma Introdução...*, p. 14.

parte em questão, desaprovando-as na medida em que tendem a aumentá-la.”<sup>272</sup>

Esse princípio teria surgido da ideia de que certos prazeres, quando desfrutados em certas circunstâncias, a longo prazo causariam dores maiores que se lhes sobreporiam. Assim, aquele que se filia ao asceticismo chega “ao ponto de considerar meritório enamorar-se da dor”<sup>273</sup>.

O princípio da simpatia e da antipatia, por sua vez, que teria maior influência em matéria de governo, é definido da seguinte maneira:

“Por esta expressão entendo o princípio que aprova ou desaprova certas ações, não na medida em que estas tendem a aumentar ou diminuir a felicidade da parte interessada, mas simplesmente pelo fato de que alguém se sente disposto a aprová-las ou reprová-las.”<sup>274</sup>

Para Bentham, esse princípio é “mais verbal do que real”<sup>275</sup>, pois o que se espera de um princípio é que aponte algum critério externo que permita orientar as convicções internas de aprovação e desaprovação. Essas convicções internas, por isso, não poderiam servir elas mesmas de normas.

Bentham chega a afirmar que os diversos sistemas morais podem reduzir-se todos ao princípio da simpatia e antipatia, já que têm um denominador comum: “Todos eles recorrem à multidão de artifícios inventados com o propósito de

---

<sup>272</sup> *Uma Introdução...*, p. 14.

<sup>273</sup> *Uma Introdução...*, p. 15.

<sup>274</sup> *Uma Introdução...*, p. 15.

<sup>275</sup> *Uma Introdução...*, p. 15.



fugir à necessidade de ir em busca de uma norma externa e de fazer o leitor acatar a convicção ou a opinião do autor como uma razão válida por si mesma. As expressões são diversas, porém o princípio é idêntico.”<sup>276</sup>

Passa então a diferenciar entre duas coisas que se confundem com muita facilidade, mas que precisam ser diferenciadas: o motivo ou causa do fundamento ou razão. O motivo ou causa influencia a inteligência de um indivíduo e produz a ação. O fundamento ou razão é o que leva o legislador ou um observador a aprovar esta ação<sup>277</sup>. Quando aprovamos os efeitos de determinada ação costumamos transferir nossa aprovação ao próprio motivo. Por isso, muitas vezes a simpatia ou antipatia são considerados os motivos de uma ação. Porém, esses sentimentos “muitas vezes produzem na realidade precisamente os piores efeitos. Conseqüentemente, a antipatia jamais pode ser fundamento reto da ação”<sup>278</sup>. Muitos motivos podem explicar porque uma ação foi praticada, mas apenas a utilidade é o fundamento correto da ação, pois só ela explica porque uma ação pode ou deve ser praticada<sup>279</sup>.

Sendo a utilidade, no sentido benthamita, o único fundamento reto da ação, é necessário tratar das fontes de prazer e dor. No capítulo III, Bentham diz existirem quatro: a) física, b) política, e) moral e d) religiosa. A força obrigatória desses prazeres e dores chama-se sanção. Quando o prazer ou a dor dão-se nesta

---

<sup>276</sup> *Uma Introdução...*, p. 16.

<sup>277</sup> *Uma Introdução...*, p. 17.

<sup>278</sup> *Uma Introdução...*, p. 18.

vida e no curso ordinário da natureza, o prazer é chamado sanção física. Quando é esperado de uma pessoa ou grupo, sob nome de juiz, escolhidas para esse fim específico, diz-se que decorre da sanção política. Quando o poder de gerar prazer ou dor estiver nas mãos de pessoas que ocupam um lugar de destaque na sociedade, sem que esteja de acordo com uma regra posta, diz-se que o prazer e a dor derivam da sanção moral. Quando dependerem de um ser superior invisível, quer nesta vida, quer em uma vida futura, é decorrente de sanção religiosa.

Bentham diz que nos ocupamos somente dos prazeres desta vida, sendo que todos são sentidos fisicamente. Por isso, a sanção física é o fundamento da sanção política, moral e religiosa<sup>280</sup>. Nenhuma destas fontes pode operar senão por meio das forças da natureza, por meio do prazer ou dor (físicos). Assim, é possível comparar os prazeres e dores de cada um.

O capítulo IV da *Introdução* busca estabelecer um critério para medir a soma de prazer ou de dor. Inicia considerando, para um indivíduo em si mesmo, que o valor de um prazer ou de uma dor será maior ou menor segundo as seguintes circunstâncias: a) intensidade; b) duração; c) certeza ou incerteza; d) proximidade no tempo ou longinquidade; e) fecundidade, ou probabilidade que o prazer e a dor têm de serem seguidos por sensações da mesma espécie; e f) pureza, ou a probabilidade que o prazer e a dor têm de não serem seguidos por sensações da espécie contrária.

---

<sup>279</sup> *Uma Introdução...*, p. 18.

Na seqüência, avalia-se o número de indivíduos afetados pela ação. Assim, para fazer-se uma avaliação exata da tendência geral de qualquer ato que afeta os interesses de uma coletividade, procede-se começando por qualquer pessoa cujos interesses pareçam ser mais imediatamente afetados pelo ato e apreciam-se os seguintes elementos: a) cada prazer diferente, que se deriva do ato em primeira instância (cujo valor dependerá da duração, proximidade, intensidade, certeza ou incerteza); b) a mesma coisa deve ser feita em relação à dor; c) cada prazer decorrente do ato após um primeiro prazer, o que significa a fecundidade deste (ou a impureza de uma primeira dor); d) a mesma coisa deve ser feita em relação à dor; e) os prazeres e as dores do outro devem ser somadas, sendo que o resultado, se pender para o prazer, mostrará a tendência boa do ato, se pender para a dor, mostrará a tendência má do ato; f) leva-se em conta o número de pessoas que têm seus respectivos interesses afetados, repetindo-se o mesmo *modus operandi* acima referido para cada um dos indivíduos.

Ultrapassados esses seis passos, somam-se os números de graus de tendência boa com relação a cada um dos indivíduos, fazendo-se o mesmo com relação a cada indivíduo cuja tendência do ato é má, em seu conjunto. Finalmente, faz-se o balanço. Se for favorável ao prazer, assinalará a tendência boa geral do ato. Se o balanço inclinar para a dor, veremos a tendência má geral do ato.

---

<sup>280</sup> *Uma Introdução...*, p. 21.

Bentham diz, porém, que “Não se pode esperar que o referido método possa ser seguido com rigor antes de qualquer julgamento moral, ou antes de qualquer ação legislativa ou judicial. Todavia, o método como tal pode ser sempre mantido diante dos olhos; e, na medida em que o processo atualmente seguido nessas ocasiões se aproximar dele, na mesma medida tal processo se aproximará da exatidão”<sup>281</sup>.

No capítulo VII, ao tratar das “ações humanas em geral”, Bentham volta a dizer que “a tendência geral de um ato é mais perniciosa ou menos perniciosa, de acordo com a soma total de suas conseqüências...”<sup>282</sup>. As conseqüências relevantes, que devem ser levadas em conta, são as materiais, ou seja, aquelas que consistem no prazer ou na dor, ou as que exercem uma influência na produção da dor ou do prazer.

O autor enumera quatro elementos que devem ser levados em consideração para medir essa tendência geral de um ato: a) o próprio ato; b) as circunstâncias em que é praticado; c) a intenção que o acompanhou; e d) a consciência, inconsciência ou falta de consciência do ato. Inclui na seqüência mais dois outros, totalizando seis: e) o motivo originário do ato; e f) a disposição geral que o ato denota<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> *Uma Introdução...*, p. 24.

<sup>282</sup> *Uma Introdução...*, p. 25.

<sup>283</sup> *Uma Introdução...*, p. 26.

Sobre as circunstâncias de um ato, ressalta sua importância, pois “Em certas circunstâncias até matar uma pessoa pode construir um ato benéfico, ao passo que em outras pode constituir fato pernicioso o simples oferecer um alimento a uma pessoa”<sup>284</sup>. Depois de perguntar no que consistem as circunstâncias de um ato, diz que podem ser qualquer evento conectado à ação em questão, material (através de uma relação visível com as conseqüências) ou imaterialmente (sem que haja uma relação visível com as conseqüências), de quatro espécies, no que se refere à causalidade: a) por via de causalidade produtora (a circunstância produz a conseqüência); b) por via de derivação (a circunstância contribui para produzir a conseqüência); c) por via de conexão colateral (as circunstâncias e conseqüências se relacionam a alguma coisa comum); e d) por via de influência conjunta (as circunstâncias e as conseqüências contribuem para a produção de outra conseqüência)<sup>285</sup>.

Sobre a intenção, diz que só pode ser avaliada através de pontos materiais ou provas, que são indícios de que o agente possuía conhecimento razoável das circunstâncias quando praticou o ato. Com isto, a intenção seria perversa se as conseqüências produzissem mais dor do que prazer. Assim, se não sabemos com segurança a intenção de alguém, reduz-se a análise exclusivamente aos elementos externos, ou seja, à prova material de que alguém queria, intencionalmente, produzir as conseqüências de um determinado ato.

---

<sup>284</sup> *Uma Introdução...*, p. 26.

A inteligência ou faculdade de percepção e sua atuação na produção das conseqüências, possui três estados: a) a consciência, que se dá quando o sujeito acredita que as circunstâncias estão presentes; b) a inconsciência, que ocorre quando algumas circunstâncias não são percebidas; e c) a falsa consciência, em que o sujeito acredita existir circunstâncias que de fato não se verificam.

O motivo, por sua vez, é qualquer causa que possa contribuir para produzir ações, impedi-las ou evitá-las<sup>286</sup>. O motivo refere-se às conseqüências do ato, pois é desta maneira que o sujeito prevê o prazer ou dor que terá. Dois seriam os significados da expressão “motivo”: a) qualquer fator que origina um ato (sentido não figurado, real ou literal) e b) expressa uma paixão (sentido figurado)<sup>287</sup>.

Os motivos, assim como qualquer outro item utilizado para medir as conseqüências das ações, não são bons ou maus em si mesmos, pois apenas o prazer e dor assim o são. Os motivos podem ser bons ou maus apenas em relação à tendência que possuem de produzir prazer ou dor em determinada circunstância. Por isso, um mesmo motivo, dependendo da circunstância e de quem atua, pode originar atos bons (de que resulta prazer) ou maus (de que resulta desprazer). Bentham diz:

“Ora, o prazer é em si mesmo um bem – não só isto, mas até o único bem, abstraindo da imunidade da dor; e a dor é em si mesma

---

<sup>285</sup> *Uma Introdução...*, p. 27.

<sup>286</sup> *Uma Introdução...*, p. 34.

<sup>287</sup> *Uma Introdução...*, p. 35.

um mal – não só isto, mas o único mal, sem exceção. De outra forma, as palavras bem e mal não têm nenhum significado. Ora, o que acabamos de dizer é igualmente verdadeiro com relação a qualquer espécie de prazer. Donde se infere, de maneira imediata e incontestável, que não existe nenhuma espécie de motivo que seja em si mesmo (intrinsecamente) mau”<sup>288</sup>.

Embora o motivo não seja bom ou mau, há algo na pessoa que pode ser assim denominado, em determinada ocasião, quando essa pessoa decide dirigir-se por determinado motivo: sua disposição. A disposição

“é uma espécie de ente fictício, criado para a conveniência do discurso, com o objetivo de exprimir o que se supõe ser permanente na estrutura ou inteligência de uma pessoa, onde, nesta ou naquela ocasião, ela foi influenciada por este ou por aquele motivo a praticar um ato que se apresentava a ela com esta ou aquela tendência”<sup>289</sup>.

Partindo do grau de constância e uniformidade que, segundo a experiência, se pode observar nas diferentes ações de uma mesma pessoa, conclui-se a existência provável de uma série de atos de natureza semelhante nas futuras ações dos indivíduos. Portanto, se um motivo se mostrar tal em um caso e outro, e os atos se mostrarem parecidos quando este mesmo motivo se manifesta, presume-se que a disposição será idêntica em outros casos, na presença deste mesmo motivo. A natureza da disposição (boa ou má) depende do grau de sensibilidade da pessoa em relação à força destes ou daqueles motivos (em bom ou mau sentido). Alguns estão mais sujeitos à força da tentação do que outros.

---

<sup>288</sup> *Uma Introdução...*, p. 37.

<sup>289</sup> *Uma Introdução...*, p. 56.

Todos esses elementos definem, portanto, a tendência geral de um ato. Nesse breve resumo, vê-se que o princípio da utilidade é o guia para a verificação das tendências boas ou más das ações, de acordo com prazeres e dores envolvidos. Caso existisse um espectador imparcial, que utilizasse o princípio de utilidade como guia para julgar uma ação, poder-se-ia dizer que ele contaria todos os prazeres e dores que estivessem em jogo, a fim de avaliar a tendência geral do ato. Ele levaria em conta todos os prazeres e dores dos indivíduos afetados pela ação.

Do ponto de vista de quem julga uma ação sem ser afetado por ela e sem possuir interesse particular contrário à aplicação do princípio da utilidade, leva-se em conta o interesse de todas as pessoas envolvidas. Do ponto de vista do sujeito que atua, leva-se em conta o que lhe dá prazer, de acordo com o princípio da utilidade, sem que seja possível obrigá-lo a levar em conta outros interesses. Assim, o princípio de utilidade não obriga o indivíduo a agir de acordo com o interesse dos outros ou de maneira contrária a seus próprios interesses. Contudo, diz Bentham, nada impede que este mesmo indivíduo considere interesses de outros indivíduos, como, até mesmo, fazendo parte de seus próprios interesses. Age mais de acordo com o princípio da utilidade aquele que incluir dentro de seus próprios interesses os de outros membros da comunidade. Aquele que obtiver, ao agir, prazer em não causar desprazer a outros ou até mesmo auferir prazer em causar benefício, respeita mais o princípio da utilidade, pois gera maior quantidade de prazer no



cômputo geral. Para que isto ocorra basta que indivíduos cultivem motivos sociais ou semi-sociais<sup>290</sup>, ainda que mantenham suas características auto-interessadas.

Tendo em vista ambas as dimensões em que o princípio da utilidade pode ser enxergado (individual e coletiva), é possível dizer que tal princípio é individual na medida em que o sujeito utiliza-o como guia da ação, de acordo com seus interesses, e coletivo na medida em que um espectador imparcial o utiliza para verificar a tendência (boa ou má) de uma ação, considerando todos os prazeres e dores dos indivíduos afetados pelo ato em questão.

Não são raras as críticas a uma excessiva ambigüidade da teoria utilitarista de Bentham. Hanna Pitkin, por exemplo, acusa a ambigüidade do conceito de felicidade da comunidade, das diferenças entre interesse individual e interesse coletivo, entre vários outros conceitos e expressões<sup>291</sup>. Não é nosso objetivo, porém, tratar das ambigüidades do utilitarismo benthamita, que servirá apenas de paradigma para tratarmos da teoria de Hume.

Por fim, vale salientar que nas formas mais modernas do utilitarismo, a utilidade deixa de ser medida pelo prazer ou felicidade (posição a que alguns chamam de hedonismo do bem estar<sup>292</sup>), passando a ter relevância a satisfação de

---

<sup>290</sup> Bentham diz que os motivos sociais subdividem-se em puramente sociais e semi-sociais. O único motivo puramente social é a boa vontade ou benevolência, enquanto entre os semi-sociais estão o amor à reputação e o desejo da amizade. *Uma Introdução...*, pp. 48 e 49.

<sup>291</sup> Slippery Bentham: Some Neglected Cracks in the Foundation of Utilitarianism. *Political Theory*, vol. 18, n. 1, february 1990, pp. 104 to 131.

<sup>292</sup> KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea...*, p. 15.

um desejo ou algum tipo de representação do comportamento de escolha de uma pessoa. Entre essas formas modernas destacam-se: o chamado utilitarismo de estado mental não hedonista, em que a medida é qualquer experiência valiosa, seja qual for a forma que assuma, ultrapassando o prazer ou a felicidade; o utilitarismo de satisfação de preferências, em que o bem estar humano vai além de uma certa seqüência de estados mentais, significando a utilidade a satisfação das preferências de cada indivíduo, que definiriam o bem particular; por fim, o utilitarismo das preferências informadas, em que não bastam as preferências de cada um, que podem ser equivocadas e não representar de fato o bem, mas sim as preferências “racionais” ou “informadas”, que derivam de informações completas e julgamentos corretos.

Mas fiquemos com o utilitarismo denominado clássico, para seguirmos em nossa exposição.

### **3.2. O utilitarismo de William Paley.**

O padre anglicano William Paley escreveu três obras de relativa importância para a filosofia e a teologia: *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), *A View of the Evidences of Christianity* (1794) e *Natural Theology* (1805), sendo a primeira a mais importante para a discussão do utilitarismo.

Em relação a Hume, James Fieser diz que *Os Princípios* de Paley são importantes para o estudo do filósofo escocês por três motivos:

“Primeiramente, neste trabalho Paley critica brevemente Hume por dissociar Deus e moralidade. Em segundo lugar, Paley argumenta que determinamos a moralidade das ações baseados na utilidade delas. Escritores da época acreditavam que Hume era a fonte de inspiração imediata de Paley no que se refere à sua noção de utilidade. Em terceiro lugar, depois de Paley, discussões sobre a teoria moral de Hume eram frequentemente entrelaçadas às discussões sobre a teoria de Paley.”<sup>293</sup>

Ainda sobre as teorias de Hume e Paley, mais especificamente sobre suas alegadas similaridades, encontramos, em seus contemporâneos, comentários como o que segue: “Do livro do Sr. Paley só poderia esperar uma coisa; que não tivesse qualquer senso da Beleza e da Graça, mais do que o Sr. Hume, cuja filosofia moral ele se esforçou em reviver, fazendo o princípio da utilidade, ou computação dos ganhos e perdas...”<sup>294</sup>. Vê-se, portanto, que similaridades e discrepâncias são apontadas quando se comparam as obras de Hume e Paley. Vejamos, então, a teoria moral deste último.

A teoria de Paley é chamada por alguns de “utilitarismo teológico”<sup>295</sup>. Nela, benefício individual e vontade de Deus são elementos conciliáveis. Partindo da

---

<sup>293</sup> FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. 1. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 147.

<sup>294</sup> BURNET, James. *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. 6. Edinburgh: J. Bell, 1773-74, p. 211.

<sup>295</sup> Guizán, Esperanza. Concepciones de la Ética. In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, v. 2. Madrid: Trotta, 1992, p. 290.

premissa de que “a vontade de Deus é a nossa lei”<sup>296</sup>, e, conseqüentemente, de que a função da moralidade é descobri-la, Paley preocupa-se, no capítulo IV do livro II, com a origem dessa vontade:

“[...] inquirir qual é nosso dever, ou o que estamos obrigados a fazer, em qualquer circunstância, é, com efeito, inquirir o que é a vontade de Deus nesse caso? O que conseqüentemente torna-se todo o objetivo da moralidade.

Há dois métodos para chegar-se à vontade de Deus em qualquer caso:

1. Através de suas declarações expressas, [...] que podem ser buscadas na Escritura.
2. Através do que podemos descobrir de seus desígnios e da índole de seus trabalhos; ou, como usualmente a chamamos, a luz da natureza.”<sup>297</sup>

Depois de afirmar que a vontade de Deus está na Escritura ou na Natureza, Paley logo faz uma referência a Hume, apontando a queixa deste à união entre ética e teologia cristã, e, na seqüência, criticando a teoria moral humeana, que dependeria de sanções adicionais<sup>298</sup>, já que não há na mente humana algo que torne possível diferenciar o certo do errado. Para Paley, Deus não municiou os homens de instrumentos que sirvam de comando morais.

---

<sup>296</sup> The Principles of Moral and Political Philosophy. In: FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 150.

<sup>297</sup> The Principles... , p. 150.

<sup>298</sup> “O Sr. Hume, no quarto Apêndice de seus Princípios da Moral, satisfiz-se em queixar-se do esquema moderno de unir Ética e Teologia Cristã. Os que estão dispostos a aderir a essa queixa farão bem em observar o que o próprio Hume foi capaz de fazer da moralidade sem essa união. Nesse propósito, deixe que leiam a nona seção do ensaio acima; cuja parte contem a aplicação prática de todo o tratado, - um tratado que o Sr. Hume declara ser ‘o melhor que ele escreveu’. Quando tiverem lido tudo, deixe que considerem se algum motivo lá proposto deve ser tido por suficiente para deter o homem da gratificação da luxúria, da vingança, da inveja, da ambição, da avaréza; ou para prevenir a existência dessas paixões. A não ser que surja desse celebrado ensaio impressões fortes contras suas mentes, mais do que surgiu contra a minha, eles reconhecerão a necessidade de sanções adicionais.” The Principles... , p. 151.

Em Paley, essa sanção adicional necessária é divina. Quanto ao método de chegar a essa vontade, especificamente àquele que leva em conta a “luz da natureza”, diz que se trata de perguntar pela “tendência da ação para promover ou diminuir a felicidade geral”<sup>299</sup>. Essa regra deriva, diz Paley, da presunção de que Deus quer a felicidade de suas criaturas e, por isso, agrada-lhe as ações que promovem sua vontade<sup>300</sup>.

Ao explicar a referida presunção da vontade divina, Paley, no capítulo V, do mesmo livro II, da mesma obra, diz que se Deus desejasse nosso sofrimento, teria certificado-se de seu propósito fazendo com que nossos sentidos nos dessem muitas dores, e não faria deles “instrumentos de gratificação e prazer”<sup>301</sup>. Por outro lado, se Deus fosse indiferente à felicidade ou ao sofrimento dos homens, deveríamos imputar à sorte a capacidade de nossos sentidos em receber prazer e a existência de objetos externos que sirvam para produzi-lo, o que seria “muito para ser atribuído a um acidente”<sup>302</sup>. Sendo assim, só podemos concluir que Deus, “quando criou a espécie humana, desejava sua felicidade”<sup>303</sup>. Além disso, o seguinte raciocínio levaria à mesma conclusão:

“O artifício prova o que se quer; a predominante tendência do artifício indica a disposição do criador do artifício. O mundo é rico em artifícios; e todos os artifícios com os quais estamos familiarizados

---

<sup>299</sup> The Principles... , p. 151.

<sup>300</sup> The Principles... , p. 151.

<sup>301</sup> The Principles... , p. 151.

<sup>302</sup> The Principles... , p. 151.

<sup>303</sup> The Principles... , p. 151.

estão direcionados a fins benéficos. O mal, sem dúvida, existe; mas nunca é, pelo que podemos perceber, o objeto do artifício.”<sup>304</sup>

Portanto, se a vontade de Deus, em relação às ações humanas, à luz da natureza, implica inquirir a tendência dessa ação para promover ou diminuir a felicidade geral, as ações devem ser estimadas por sua tendência. São certas ou erradas, em abstrato, por sua tendência. Por outro lado, o agente é virtuoso ou vicioso conforme sua disposição. Por isso, diz Paley em uma nota de rodapé: “É evidente que nossa preocupação é com ações em abstrato”<sup>305</sup>. Nesse sentido, é um claro defensor do utilitarismo de regra.

Sobre o tema, faz a seguinte distinção: “Para ver esse ponto perfeitamente, deve-se observar que as más conseqüências das ações têm duas faces, *particular* e *geral*”<sup>306</sup>. A particular é “o dano que a única ação direta e imediatamente ocasiona”<sup>307</sup>. A geral é “a violação de alguma regra geral necessária ou útil”<sup>308</sup>. Na seqüência, completa dizendo que mesmo que uma ação não tenha más ou boas conseqüências particulares, ainda assim essas espécies de conseqüências não são úteis, pois as conseqüências gerais são mais importantes<sup>309</sup>.

---

<sup>304</sup> The Principles... , p. 152.

<sup>305</sup> The Principles... , p. 153.

<sup>306</sup> The Principles... , p. 154.

<sup>307</sup> The Principles... , p. 154.

<sup>308</sup> The Principles... , p. 154.

<sup>309</sup> The Principles... , p. 154.

Além dessa defesa do utilitarismo de regra, Paley estende-se na defesa de seu “requisito transcendente”, isto é, da vontade de Deus enquanto regra que determina a promoção da felicidade geral:

“O requisito consiste na ideia de que existe um Deus, e que Ele recompensará com a felicidade eterna os que executarem a Sua vontade nesta vida. A vontade expressa de Deus é que os indivíduos contribuam para a promoção da felicidade da humanidade como um todo. Esta seria, portanto, a condição necessária para que o indivíduo seja agraciado com a felicidade eterna”<sup>310</sup>.

Portanto, o julgamento divino, que tem por objeto os atos praticados durante a vida do homem em julgamento, implicaria, no caso do resultado ser “condenatório”, imposição de sanções adicionais suficientes para motivar as pessoas durante suas vidas. A recompensa ou punição pós-morte serviriam de móbeis da ação, exigindo-se que esta tivesse por fim a maximização do prazer e a minimização da dor: “Assim, dois pontos podem ser destacados no projeto ético de Paley: o primeiro refere-se justamente à ideia de que o grau de felicidade geral é o indicado para saber se a ação humana está correspondendo à vontade de Deus; o segundo refere-se à ideia de que cumprir a vontade de Deus é a condição para que o indivíduo maximize a sua própria felicidade”<sup>311</sup>.

Diante do exposto, pode-se dizer que a teoria moral de Paley é utilitarista, seja porque diz que somos orientados a agir para obter prazer e evitar a

---

<sup>310</sup> DEL CONT, Valdeir. Razões egoístas para se agir de modo altruísta: o utilitarismo teológico de William Paley. *In: Cadernos de Ética e Filosofia Política* n. 12. São Paulo: USP, 1/2008, p. 45.

<sup>311</sup> DEL CONT, Valdeir. Razões egoístas..., pp. 49-50.

dor, seja porque diz que devemos procurar maximizar a felicidade. Além disso, ao negar que o homem possua um mecanismo que permita a distinção entre o certo e o errado, e, também, ao negar que Deus teria embutido nos homens tais valores, Paley acaba por adotar um claro critério externo para julgar moralmente as ações, seguindo, nesse ponto, o utilitarismo de Bentham. O referido critério externo é a utilidade, isto é, a tendência para a maximização da felicidade e minimização da dor. Há, ainda, nos *Princípios* de Paley, a menção à soma de prazeres como uma exigência da vontade de Deus<sup>312</sup>.

### 3.3. O utilitarismo de John Stuart Mill.

Nas primeiras páginas de seu pequeno texto, *Utilitarismo*, Mill declara que, passados mais de dois mil anos, poucas coisas frustram mais nossas expectativas do que o atual estado da controvérsia relativa ao critério do certo e do errado<sup>313</sup>.

Para Mill, “todos os que têm alguma pretensão à filosofia”<sup>314</sup> não procuram discernir o certo do errado apenas nos casos particulares. Todos eles fornecem princípios gerais aplicáveis a esses casos. *Intuicionistas* e *indutivistas* “concordam que a moralidade de uma ação individual não é uma questão de

---

<sup>312</sup> The Principles..., pp. 75-76. In: DEL CONT, Valdeir. Razões egoístas..., p. 58.

<sup>313</sup> Utilitarianism. In: *On Liberty and other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 131.

<sup>314</sup> Utilitarianism..., p. 132.



percepção direta, mas da aplicação de uma lei a um caso individual”<sup>315</sup>. Embora admitam em grande parte as mesmas leis, divergem sobre a evidência e a fonte delas. Para os intuicionistas “os princípios morais são evidentes *a priori*, e nada exigem para conquistar o assentimento além de se compreender o sentido de seus termos”<sup>316</sup>. Já para os indutivistas “certo e errado, assim como verdade e falsidade, são questões de observação e de experiência”<sup>317</sup>. Ambas reduzem a moralidade a princípios, sem, contudo, comporem uma lista deles que sirva de premissa à ciência moral que afirmam existir, ou sem menos ainda reduzirem vários princípios a um primeiro princípio ou fundamento geral<sup>318</sup>. “Ou bem atribuem uma autoridade *a priori* aos preceitos ordinários da moral, ou bem estabelecem como fundamento comum das máximas algum princípio ou alguma dessas generalidades cuja autoridade é bem menos óbvia do que a das próprias máximas...”<sup>319</sup>. Para Mill, essas pretensões devem ter como raiz uma lei fundamental, ou, sendo mais de uma, devem ter uma hierarquia definida entre elas.

Apesar dos defeitos das teorias vigentes, Mill diz que se extrai delas, embora apenas reflexamente, o princípio da utilidade:

“[...] se essas crenças morais atingiram alguma uniformidade ou coerência, isso se deveu à tácita influência de um padrão não reconhecido [...], e como os sentimentos dos homens, favoráveis ou desfavoráveis, são bastante influenciados pelos supostos efeitos das coisas sobre sua felicidade, o princípio da utilidade, ou como mais

---

<sup>315</sup> Utilitarianism..., p. 132.

<sup>316</sup> Utilitarianism..., p. 132.

<sup>317</sup> Utilitarianism..., p. 133.

<sup>318</sup> Utilitarianism..., p. 133.

<sup>319</sup> Utilitarianism..., pp. 133-134.

tarde Bentham o denominou, o princípio da maior felicidade, teve um grande papel na formação das doutrinas morais, mesmo das que com mais desdém rejeitam sua autoridade<sup>320</sup>.

O princípio da utilidade é, para Mill, aquela lei fundamental da moral que diz faltar, como eixo central, às teorias então vigentes. Porém, acredita que a noção atual desse princípio é bastante imperfeita. Por isso, antes de aceitá-lo, é preciso entendê-lo corretamente. O objetivo do texto é, nesse sentido, fazer “alguns esclarecimentos sobre a doutrina”, além de tratar de seus fundamentos filosóficos e das objeções práticas que se originam de interpretações equivocadas<sup>321</sup>.

No primeiro capítulo, *O que é o utilitarismo*, Mill diz que as interpretações mais absurdas do princípio da utilidade são aquelas que o têm como o oposto ao prazer, ou aquelas que fazem “a acusação contrária de remeter tudo ao prazer, e mesmo ao prazer em sua forma mais grosseria”<sup>322</sup>. Estas últimas dizem que não é possível que a vida não tenha uma finalidade mais elevada do que o prazer, nenhum objeto mais nobre e, que, por isso, o utilitarismo seria uma teoria “digna apenas dos suínos”<sup>323</sup>. Mill deixa claro que o utilitarismo reconhece a superioridade dos prazeres mentais sobre os corpóreos, justamente por sua maior permanência, segurança, menor custo etc.: “Ora, é fato inquestionável que os igualmente familiarizados com ambos os prazeres e igualmente capazes de apreciar e desfrutar um e outro preferem de maneira mais acentuada o que dá vida a suas

---

<sup>320</sup> Utilitarianism..., pp. 180/181.

<sup>321</sup> Utilitarianism..., p. 183.

<sup>322</sup> Utilitarianism..., p. 185.

<sup>323</sup> Utilitarianism..., p. 187.

faculdades mais elevadas<sup>324</sup>. Por isso, muitos dizem que Mill defende um hedonismo qualificado<sup>325</sup>.

Assim, junto da mensuração da quantidade, deve-se levar em conta também a qualidade dos fatores que levam à felicidade<sup>326</sup>. Apesar desse esclarecimento, Mill está longe de Bentham na definição do conceito de felicidade. Enquanto Bentham dispõe, passo a passo, os critérios para medi-la, Mill descreve-o de maneira pouco detalhada:

“Nos escritos de J. S. Mill a felicidade passa a ser algo muito semelhante à ‘realização dos próprios sonhos’, sejam estes quais forem. Isso estende o significado ao ponto da vacuidade. A letra permanece, mas o espírito – a antiga e irreduzível concepção benthamita para a qual a felicidade, se não fosse um critério claro e concreto da ação, não seria coisa alguma, e seria tão imprestável como o devaneio ‘transcendental’ intuicionista que pretendia substituir -, o verdadeiro espírito utilitarista havia debandado. Mill de fato acrescenta que ‘quando dois ou mais dos princípios secundários conflitam, o apelo direto a algum princípio inicial se torna necessário’. Esse é o princípio da utilidade. Mas não indica como essa noção, drenada de seu conteúdo antigo, materialista, mas inteligível, deverá ser aplicada. É essa tendência de Mill a evadir-se numa ‘vaga generalidade’ o que leva a perguntar qual efetivamente era a sua verdadeira escala de valores, tal como a exibida em seus escritos e ações.”<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> Utilitarianism..., p. 189.

<sup>325</sup> CARVALHO, Maria Cecília M. de. O utilitarismo, os direitos e os deveres morais. In: *Ética e Utilitarismo*. Org. Luis Alberto Peluso. Campinas: Alínea, 1998, p. 223.

<sup>326</sup> “Segundo o princípio da maior felicidade, como se explicou acima, o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis, (quer estejamos considerando o nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade). Utilitarianism..., p. 142.

<sup>327</sup> BERLIN, Isaiah. Introdução. In: *A Liberdade – Utilitarismo*, de J. S. Mill. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XIX.

Seguindo no texto do *Utilitarismo*, vê-se que Mill dedica vários parágrafos à tese de que um sujeito menos egoísta e mais solidário, características presentes em um “espírito cultivado”, encontra a felicidade com mais facilidade. “Todo ser humano criado corretamente mostra que, em graus distintos, são possíveis afetos privados genuínos e um interesse sincero pelo bem público”<sup>328</sup>. Diz que em um mundo imperfeito como o em que vivemos, a maior virtude de um homem é servir à felicidade do outro pelo absoluto sacrifício de si mesmo<sup>329</sup>.

Nesse sentido, Mill procura mostrar o que de fato é o utilitarismo àqueles adversários que afirmam que esta teoria “torna os homens frios e poucos solidários”<sup>330</sup>. Bem depois de Mill ter rebatido essa crítica, John Rawls voltou a fazê-la, em 1971, quando da publicação de seu *Uma Teoria da Justiça*. Como se trata de uma crítica importante, que gerou enorme repercussão, merece ser comentada em alguns parágrafos.

No prefácio de TJ, Rawls diz que “em grande parte da filosofia moral moderna, a teoria sistemática predominante tem sido alguma forma de utilitarismo”<sup>331</sup>. Um dos motivos dessa predominância seria “a longa linhagem de brilhantes escritores” dessa corrente. Os críticos do utilitarismo, diz Rawls, notaram que essa teoria confrontava nossos sentimentos morais, mas não acreditava terem sido “capazes de construir uma concepção moral sistemática e viável que se

---

<sup>328</sup> Utilitarianism..., p. 145.

<sup>329</sup> Utilitarianism..., p. 147.

<sup>330</sup> Utilitarianism..., p. 151.

opusesse a esse princípio<sup>332</sup>. Por isso, parecemos sempre forçados a escolher entre o utilitarismo e o intuicionismo. Mesmo afirmando que “não há certeza de que possamos fazer algo melhor”, conclui que “isso não é motivo para que não tentemos”<sup>333</sup>.

Os objetivos de Rawls são, portanto, como já vimos, contrapor-se ao utilitarismo e o intuicionismo. O caminho a percorrer segue a linha contratualista. Interessa-nos, no presente texto, a crítica ao utilitarismo.

Rawls trata mais amplamente do utilitarismo clássico, mas menciona também o utilitarismo de média, afirmando que ambos “devem frequentemente ter conseqüências práticas similares”<sup>334</sup>. Diz que o utilitarismo clássico propõe a maximização das satisfações individuais<sup>335</sup>, enquanto o utilitarismo de média “direciona a sociedade para maximizar não o total, mas a utilidade média”<sup>336</sup>. Nenhuma dessas concepções seria preferível, na posição original, à sua justiça como equidade. Nessa situação, seu argumento procura mostrar que o utilitarismo seria rejeitado por todos.

---

<sup>331</sup> TJ, p. xvii.

<sup>332</sup> TJ, p. xvii.

<sup>333</sup> TJ, p. xviii.

<sup>334</sup> TJ, p. 165.

<sup>335</sup> TJ, p. 20.

<sup>336</sup> TJ, p. 140.

Embora o utilitarismo não leve com freqüência à uma situação de extrema desigualdade, como Rawls reconhece<sup>337</sup>, “as perdas de algumas pessoas devem, em princípio, sempre ser superadas pela maior importância dos ganhos maiores de outras pessoas”<sup>338</sup>. Esse comprometimento dos utilitaristas clássicos com o *ranking* pela soma deriva da extensão para a sociedade como um todo do princípio da escolha racional de uma só pessoa<sup>339</sup>. O espectador imparcial é a figura que facilita esse caminho, já que sua “visão da cooperação social é a consequência de se estender à sociedade o princípio da escolha para um único ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só através dos atos criativos do observador solidário e imparcial”<sup>340</sup>. Como “muitas pessoas se fundem numa só”<sup>341</sup>, Rawls diz, como também já mencionamos, que o utilitarismo “não leva a sério as diferenças entre as pessoas”<sup>342</sup>.

Se as partes, na posição original, fossem altruístas perfeitos, isto é, pessoas cujos desejos conformam-se à aprovação de um espectador imparcial, o utilitarismo clássico poderia ser adotado<sup>343</sup>. Enquanto Rawls sustenta que os princípios de justiça são objeto de um consenso original, os utilitaristas (clássicos) procuram explicá-los através do princípio da escolha de um homem só.

---

<sup>337</sup> SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge, 2005, p. 429.

<sup>338</sup> SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism..., p. 429.

<sup>339</sup> TJ, p. 24.

<sup>340</sup> TJ, p. 24.

<sup>341</sup> TJ, p. 24.

<sup>342</sup> TJ, p. 164.

<sup>343</sup> TJ, p. 164.

Quanto ao utilitarismo de média, em particular, Rawls diz que essa teoria seria a de um indivíduo único racional sem aversão ao risco. Segundo Scheffler, três são os motivos que tornam a justiça como equidade preferível, na posição original, a essa modalidade de utilitarismo: “(1) as partes não têm base para confiar na espécie de raciocínio probabilístico que poderia amparar a escolha da utilidade média, (2) seus dois princípios assegurariam às partes um mínimo satisfatório, e (3) o princípio da utilidade média pode ter conseqüências que as partes poderiam não aceitar”<sup>344</sup>.

Apesar da sensível diferença entre os argumentos que apontam os defeitos do utilitarismo clássico e do utilitarismo de média, o problema de fundo é o mesmo: a maximização das satisfações, seja pelo total, seja pela média, justificaria que alguns não tivessem um mínimo de liberdades básicas, o que seria inaceitável. A justiça como equidade prioriza as liberdades básicas por serem moralmente mais significantes que outras. Portanto, não podem ser limitadas para o fim de aumentar a felicidade geral ou média. Logo no início de TJ Rawls já deixa isso claro:

“Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros.[...] Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis”<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism..., p. 432.

<sup>345</sup> TJ, p. 3.

A crítica de Rawls, apesar de dirigir-se também a Mill, atinge as versões mais egoístas do utilitarismo. Mill, por sua vez, em que pese usar a idéia de soma total de felicidade, esforça-se em mostrar que a distribuição também tem a sua relevância: "...a moralidade utilitarista efetivamente reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seus maiores bens pessoais pelo bem de outros. Apenas se recusa a admitir que o sacrifício em si mesmo seja um bem"<sup>346</sup>. Tanto é assim que Mill chega a usar o exemplo de Jesus Cristo:

“É necessário repetir mais uma vez aquilo que os adversários do utilitarismo raramente fazem o favor de reconhecer: a felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que o indivíduo não seja apenas estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benevolente. No preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista.”<sup>347</sup>

É bem verdade que Mill não detalha esse seu viés igualitário, como exatamente seria possível tornar harmônicos o interesse de cada pessoa e o interesse de todos. O que Mill faz, “para aproximarmos o máximo possível desse ideal”, é recomendar o seguinte<sup>348</sup>: em primeiro lugar, que as leis e os dispositivos sociais devem colocar em harmonia a felicidade individual e o interesse do todo; em segundo lugar, que a educação e a opinião deveriam usar seu poder para estabelecer no espírito de cada um uma associação indissolúvel entre sua própria

---

<sup>346</sup> Utilitarianism..., p. 148.

<sup>347</sup> Utilitarianism..., p. 148.

<sup>348</sup> Utilitarianism..., p. 148.



felicidade e a de todos. De todo modo, o caráter mais igualitário de sua teoria é inequívoco.

Esperanza Guisán lembra-nos de uma passagem dos *Princípios de Economia Política* de Mill: “Apenas em casos de grave escassez poderia ser conveniente aumentar a riqueza em seu conjunto, mas uma vez que esta alcance um determinado nível ‘torna-se da maior importância que o aumento seja na proporção do número daqueles entre os quais ela é repartida’ (1848/1978, p. 644)”<sup>349</sup>. Maria Cecília M. de Carvalho, por sua vez, enfatiza outros aspectos pouco egoístas da teoria de Mill ao afirmar que:

“estava bem distante de um materialismo estreito, e seu utilitarismo procura contemplar valores como a virtude, o auto-desenvolvimento, a auto-estima, a liberdade, a justiça e os direitos. Hoje em dia não são poucos os que, por ignorância ou má-fé, desdenham a filosofia utilitarista, atribuindo-lhe aquele oportunismo vulgar que se associou ao sentido comum de palavras como ‘útil’, ‘utilitário’ e ‘utilitarismo’”.<sup>350</sup>

Nesse contexto utilitarista-igualitário que Mill descreve, a crítica de Rawls perde força. Especificamente quanto à afirmação de que o utilitarismo “não leva a sério as diferenças entre as pessoas”<sup>351</sup>, vale lembrar o comentário de Isaiah Berlin e, também, o de Esperanza Guisán, sobre Mill:

---

<sup>349</sup> Esperando por Mill. In: *Ética e Utilitarismo*. Org. Luis Alberto Peluso. Campinas: Alínea, 1998, p. 122.

<sup>350</sup> John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007, p. 79.

<sup>351</sup> TJ, p. 164.

“Continuava a professar que a felicidade era o único fim da existência humana, mas sua concepção sobre o que concorreria para ela transformou-se em algo muito distinto do que defendiam seus mentores, pois passou a valorizar, sobretudo, não a racionalidade ou o contentamento, mas a diversidade, a versatilidade, a plenitude da vida – o inexplicável salto do gênio individual, a espontaneidade e singularidade de um homem, um grupo, uma civilização.”<sup>352</sup>

“Poder-se-ia escrever um longo tratado explicando como não apenas estas críticas não afetam a teoria milliana, mas inclusive como Mill vai muito mais longe que seus detratores na defesa do indivíduo, suas liberdades, direitos, auto-estima, sentido de dignidade etc.”<sup>353</sup>

É curioso ainda notar, apenas como breve digressão, que a crítica de Rawls aos utilitaristas em geral acaba sendo revertida contra ele próprio.

Para Robert Nozick, em seu *Anarchy, State and Utopia*, o princípio de diferença de Rawls, que “representa, com efeito, um acordo para a distribuição de talentos naturais como um ativo, e para compartilhá-los em seus benefícios”<sup>354</sup>, conflita com sua acusação aos utilitaristas, de que não levam a sério as diferenças entre as pessoas<sup>355</sup>. O princípio de diferença trata os talentos das pessoas como uma espécie de recurso comum, cujos benefícios devem de certa forma ser compartilhados, já que quem foi favorecido pela natureza só pode tirar proveito deles se melhorar a situação dos desafortunados. Para Rawls, “ninguém merece sua capacidade natural maior e nem tem direito a um ponto de partida mais favorável na sociedade”<sup>356</sup>. Por tratar os talentos das pessoas, algo que é indissociável delas,

---

<sup>352</sup> Introdução..., p. XI.

<sup>353</sup> Esperando por Mill..., p. 121.

<sup>354</sup> TJ, p. 87.

<sup>355</sup> NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974, p. 228.

<sup>356</sup> TJ, p. 87.

como algo não merecido, Nozick diz que Rawls “não respeita suficientemente e não leva em conta o fato de que cada um é uma pessoa separada, que essa é a única vida que ele tem”<sup>357</sup>. Essa afirmação está no contexto da explicação de sua teoria da titularidade, que defende uma distribuição natural de recursos, talentos e ganhos provenientes do exercício legítimo desses talentos. Há, em Nozick, um direito natural a tudo aquilo que adquirimos legitimamente, através de nosso trabalho ou por sucessão. Por isso, rejeita que talentos naturais sejam vistos como recursos a compartilhar compulsoriamente. A deliberação, na posição original, sob o véu de ignorância, é feita por sujeitos que foram despidos de suas características mais importantes, que os distinguem dos demais e que formam sua identidade pessoal. Nozick, então, redireciona ao próprio Rawls sua crítica aos utilitaristas, afirmando que este faz uma “representação depreciada dos seres humanos”<sup>358</sup>.

Uma crítica similar é feita por Michael Sandel em *Liberalism and the limits of Justice*. Nessa obra, Sandel diz que Rawls tem uma teoria da pessoa em que seus talentos são meramente contingenciais; são atributos não-constitutivos do ser, ao invés de essenciais<sup>359</sup>. Não haveria, por isso, segundo Rawls, violação das pessoas em razão da desconsideração de seus talentos na posição original. Sandel acredita, porém, como lembra Scheffler, que a teoria rawlsiana sofre de “incoerência”, “e não pode, portanto, municiar Rawls de uma resposta satisfatória para a acusação de que ele também é culpado de negligenciar as distinções entre

---

<sup>357</sup> *Anarchy, State and Utopia...*, p. 33.

<sup>358</sup> *Anarchy, State and Utopia...*, p. 214.

<sup>359</sup> *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 78.

peças”<sup>360</sup>. Como alternativa a essa indevida cisão da identidade pessoal, feita por Rawls, Sandel propõe uma concepção “intersubjetiva da pessoa”, em que “a descrição relevante do eu deve englobar mais do que um único indivíduo empiricamente individualizado”<sup>361</sup>. Isso torna possível que as pessoas beneficiem-se dos talentos dos outros sem violar a distinção entre elas. Não porque os talentos não façam parte das pessoas, como diz Rawls, mas porque as pessoas não são, “no sentido relevante, distintas de mim”<sup>362</sup>. Essa concepção comunitarista da identidade pessoal serviria, no entender de Sandel, para evitar o “desapossamento da pessoa” que entende haver em Rawls.

Essas passagens mostram, portanto, que a crítica de Rawls ao utilitarismo, de que essa teoria não leva em conta a distinção entre as pessoas, pode ser atribuída à sua teoria da justiça, que também não levaria em conta tais diferenças, ao fazer uma “representação depreciada dos seres humanos” ou ao propor o “desapossamento da pessoa”<sup>363</sup>.

Por fim, voltando à Mill e seu *Utilitarismo*, vale mencionar que seu objetivo era também contrariar os críticos que entendiam o utilitarismo como algo muito diverso da crítica acima mencionada, isto é, como algo “demasiado elevado para a humanidade”, em razão de seu “caráter desinteressado”<sup>364</sup>. Outras críticas a que Mill responde brevemente são as de que o utilitarismo seria uma doutrina sem

---

<sup>360</sup> Rawls and Utilitarianism..., p. 440.

<sup>361</sup> *Liberalism and the limits os Justice...*, p. 80.

<sup>362</sup> SCHEFFLER, Samuel. *Rawls and Utilitarianism...*, p. 441.

Deus, ou de que seria imoral, posto que baseado na Conveniência. Essas passagens, menos expressivas, não interessam à presente tese.

Deixadas as críticas de lado, Mill repete Bentham e diz que não há tempo, antes de cada ação, de calcular os efeitos sobre a felicidade geral. Sobre o assunto, diz que “os homens aprenderam a conhecer pela experiência a tendência das ações; dessa experiência depende toda a prudência, bem como toda a moralidade da vida”<sup>365</sup>. O mesmo acontece com os cristãos, “já que não têm tempo de consultar o Antigo e o Novo Testamento todas as vezes em que é preciso tomar alguma medida”<sup>366</sup>.

Por outro lado, admite possíveis dificuldades e contradições em sua teoria, afirmando que são comuns a toda teoria moral. Porém, embora reconheça que o princípio da utilidade seja de difícil aplicação, afirma que é melhor do que não possuir nenhum<sup>367</sup>.

No capítulo III, *Da sanção última do princípio da utilidade*, Mill está preocupado em discutir o fundamento da obrigatoriedade do princípio da utilidade. Porque devo promover a felicidade de todos se encontro minha felicidade pessoal em outra parte? Mill explica que as dificuldades serão maiores até que, com o avanço da educação, “nosso sentimento de união com o próximo (e ninguém pode

---

<sup>363</sup> Álvaro de Vita e Samuel Scheffler discordam das críticas de Nozick e Sandel contra Rawls.

<sup>364</sup> Utilitarianism..., p. 149.

<sup>365</sup> Utilitarianism..., p. 155.

negar que essa fosse a vontade de Cristo) esteja tão arraigado em nosso caráter e se mostre à consciência de cada um de nós como um sentimento tão perfeitamente natural como o que suscita nos jovens bem educados o horror do crime”<sup>368</sup>.

Para Mill, o princípio da utilidade possui todas as sanções pertencentes aos outros sistemas morais. Possui as sanções externas da “esperança de favor e o medo do desprazer do nosso semelhante ou do Legislador do Universo”, além das sanções internas, consistentes em um “sentimento em nosso próprio espírito, uma dor, mais ou menos aguda, que se segue à violação do dever, e que as naturezas morais apropriadamente cultivadas experimentam num grau tal que, nos casos mais graves, se faz recuar diante dessa violação...”<sup>369</sup>. Se o sujeito não possui tais sentimentos, Mill conclui que de todo modo “essas pessoas não obedecerão mais a outros princípios morais que ao utilitarista”<sup>370</sup>.

Diz ainda, no mesmo capítulo III, que os sentimentos morais não são inatos, mas adquiridos. Isso, porém, não os tornam menos naturais, já que é natural ao homem falar, raciocinar, construir cidades, todas faculdades adquiridas<sup>371</sup>.

Já no capítulo IV, *De que espécie de prova é suscetível o princípio da utilidade*, Mill menciona que questões de fins últimos, que tratam de coisas

---

<sup>366</sup> Utilitarianism..., p. 155.

<sup>367</sup> Utilitarianism..., p. 158.

<sup>368</sup> Utilitarianism..., pp. 159-160.

<sup>369</sup> Utilitarianism..., pp. 160-161.

<sup>370</sup> Utilitarianism..., p. 161.

<sup>371</sup> Utilitarianism..., p. 163.

desejáveis, não admitem prova. Para os utilitaristas, a felicidade é não só desejável, mais a única coisa desejável como fim. Todas as outras coisas são desejáveis apenas como meios para esse fim<sup>372</sup>. Provar algo desejável depende do fato de que as pessoas o desejem, assim como a prova de um objeto visível ou de um som audível depende de que as pessoas vejam-no ou o escutem.

Mill pressupõe que as pessoas em geral desejam a felicidade. Logo, a felicidade é um bem e *um* critério de moralidade. Mais difícil é explicar porque seria o *único* critério. Nesse ponto, dá a seguinte explicação:

“Os ingredientes da felicidade são muito variados, e cada um deles é desejável em si mesmo, e não somente como algo que concorre para a formação do agregado... [os meios] São desejados neles e por si mesmos; além de meios, são também uma parte do fim. [...] Resulta das considerações precedentes que nada há de desejável além da felicidade. Tudo o mais que se deseja sem ser como meio para algum outro fim mais afastado e, em última análise, para a felicidade, é em si mesmo desejado como parte da felicidade, e não é em si mesmo desejado até que torne uma parte da felicidade.”<sup>373</sup>

Sendo a felicidade o único fim da ação humana, é ela o critério de moralidade que se deve utilizar.

No quinto e último capítulo, *Da relação entre a justiça e a utilidade*, Mill procura distinguir as obrigações morais em geral da simples conveniência, e, dentro das obrigações morais, diferenciar a justiça das demais. Ao assim proceder,

---

<sup>372</sup> Utilitarianism..., p. 168.

<sup>373</sup> Utilitarianism..., pp. 170 e 172.

Mill discorre sobre a importância da virtude, ocasião em que confirma seu caráter mais igualitário.

### 3.4. As características do utilitarismo clássico.

Do exposto acima, vê-se que o utilitarismo clássico, seja o de Bentham, seja o de Mill, seja o de Paley, possui três características importantes<sup>374</sup>, entre outras, que Amartya Sen chama de “requisitos da avaliação utilitarista”: o consequencialismo, o welfarismo e o *ranking* pela soma<sup>375</sup>.

O consequencialismo faz com que uma ação, regra ou instituição seja julgada pelas consequências que produz. A avaliação de algo depende decisivamente de seu resultado, em detrimento da intenção ou do motivo. Assim, evitam-se proibições morais evidentemente arbitrárias, em que não é possível apontar consequências deletérias a quem quer que seja.

Em Bentham, essa característica é inequívoca, como se vê das seguintes passagens: “a tendência geral de um ato é mais perniciosa ou menos perniciosa, de acordo com a soma total de suas consequências...”<sup>376</sup>, ou “Ouve-se com frequência as pessoas falarem de uma boa intenção, uma má intenção, da

---

<sup>374</sup> Maria Cecília M. de Carvalho divide em quatro os elementos que formam o princípio da utilidade: consequencialismo, hedonismo, agregacionismo e maximacionismo. O hedonismo corresponderia ao welfarismo, enquanto o agregacionismo corresponderia ao *ranking* pela soma. O maximacionismo não é mencionado por Sen. John Suart Mill: o utilitarismo reinventado..., p. 75.

<sup>375</sup> *Desenvolvimento como liberdade...*, pp. 77/78.

<sup>376</sup> *Uma Introdução...*, p. 25.



qualidade boa ou má da intenção de uma pessoa, sendo esta uma circunstância à qual se dá uma grande ênfase. [...] Falando-se a rigor, nada pode dizer-se bom ou mau, a não ser exclusivamente se for considerado em si mesmo – o que acontece tão somente com a dor ou o prazer – ou então, em razão de seus efeitos – o que acontece exclusivamente no caso de coisas que produzem ou afastam a dor e o prazer”<sup>377</sup>, ou “Cumpra observar que aqui, bem como a seguir, toda vez que falamos em consequências, entendemos ocupar-nos das *materiais*. Com efeito, a multidão e a variedade das consequências de qualquer ato são necessariamente infinitas, porém só as materiais são credoras de consideração. Ora, para alguém que encara as consequências – quaisquer que sejam – de um ato na qualidade e com a capacidade de um legislador, só podem ser consideradas como materiais as que consistem no prazer ou na dor, ou as que exercem uma influencia na produção da dor ou do prazer”<sup>378</sup>.

Encontramos o consequencialismo também em Mill, embora se costume dizer, em seu caso, que o apego às consequências é mais moderado: “... o Utilitarismo de J. S. Mill não se orienta apenas pelas conseqüências das ações/abstenções, não sendo, portanto, exclusivamente consequencialista, nem subscreve, a rigor, um monismo axiológico ou de princípios. Defende, ao contrário, um consequencialismo moderado, que reserva espaço importante à virtude e ao dever”<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> *Uma Introdução...*, p. 30.

<sup>378</sup> *Uma Introdução...*, p. 25.

<sup>379</sup> CARVALHO, Maria Cecília M. de. *O utilitarismo, os direitos e os deveres morais...*, p. 224.

Em Paley, sua classificação das consequências das ações, entre particulares e gerais, apontando as últimas como as “mais importantes” para a aferição da utilidade, revela conteúdo consequencialista, embora diga que esta mais preocupado com ações em abstrato<sup>380</sup>.

A segunda característica do utilitarismo clássico é o chamado welfarismo (que alguns preferem definir como uma forma de consequencialismo). Essa característica diz que algo deve ser julgado apenas pelo bem-estar que produz (e não por qualquer consequência). “Quando o welfarismo é combinado ao consequencialismo, temos o requisito de que toda escolha deve ser julgada em conformidade com as respectivas utilidades que ela gera. Por exemplo, qualquer ação é julgada segundo o estado de coisas consequente (devido ao consequencialismo), e o estado de coisas consequente é julgado de acordo com as utilidades desse estado (devido ao welfarismo)”<sup>381</sup>.

A seguinte passagem de *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* mostra a posição welfarista de Bentham: “Por conseguinte, afirmar-se-á que uma determinada ação está em conformidade com o princípio da utilidade, ou, para ser mais breve, com a utilidade, quando a tendência que tem a aumentar a felicidade for maior do que qualquer tendência que tenha para diminuí-la”<sup>382</sup>.

---

<sup>380</sup> The Principles... , p. 154.

<sup>381</sup> SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade...*, p. 78.

<sup>382</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

Em Mill, o welfarismo também é inequívoco:

“O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e privação do prazer...”<sup>383</sup>

O mesmo acontece em Paley, quando fala da “tendência da ação para promover ou diminuir a felicidade geral”<sup>384</sup> e da presunção de que Deus quer a felicidade dos homens, que, por sua vez, promovem a Sua vontade<sup>385</sup>.

Tendo em vista essa característica, contrariando Paley, diz Kymlicka que o objetivo que se busca promover não depende da existência de Deus, de um espírito ou de qualquer entidade metafísica dúbia:

“Os utilitaristas simplesmente exigem que essa busca do bem-estar humano ou utilidade (...) seja feita imparcialmente, para todos na sociedade. Sejamos ou não filhos de Deus, tenhamos ou não uma alma ou um livre-arbítrio, podemos sofrer ou ser felizes, podemos estar em melhor ou pior situação. Não importa quão seculares sejamos, não podemos negar que a felicidade é valiosa...”<sup>386</sup>.

A terceira característica do utilitarismo é o *ranking* pelo soma, através do qual as utilidades de todos devem ser somadas para medir-se o mérito de uma ação, regra ou medida, independentemente de seu grau de distribuição.

---

<sup>383</sup> Utilitarianism..., p. 137.

<sup>384</sup> The Principles..., p. 151.

<sup>385</sup> The Principles..., p. 151.

Esta característica gera uma frequente crítica ao utilitarismo, pois permite, em tese, a existência de desigualdades em qualquer grau.

O utilitarismo de Bentham acolhe essa característica: “A tendência geral de um ato é mais perniciosa ou menos perniciosa, de acordo com a soma total das suas conseqüências, isto é, conforme a diferença entre a soma das conseqüências boas e a soma das conseqüências funestas”<sup>387</sup>; ou “A comunidade constitui um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se consideram como constituindo os seus *membros*. Qual é, neste caso, o interesse na comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade”<sup>388</sup>.

Nas passagens que seguem Mill também adota o *ranking* pela soma: “Mas não é, de modo nenhum, uma condição indispensável para a aceitação do modelo utilitarista, pois esse modelo não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior soma de felicidade conjunta”<sup>389</sup>; ou “...a moralidade utilitarista efetivamente reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seus maiores bens pessoais pelo bem de outros. Apenas se recusa a admitir que o sacrifício em si mesmo seja um bem. Um sacrifício que não aumenta nem tende a aumentar a soma total de felicidade é considerado um desperdício”<sup>390</sup>.

---

<sup>386</sup> *Filosofia Política Contemporânea...*, p. 12.

<sup>387</sup> *Uma Introdução...*, p. 25.

<sup>388</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

Finalmente, em Paley, como mencionado, há referência à soma de prazeres como uma exigência da vontade de Deus<sup>391</sup>.

### 3.5. Hume e o utilitarismo.

Não é difícil encontrar em comentadores de David Hume, nos mais antigos ou nos mais atuais, passagens que o rotulam como um utilitarista. No entanto, afirmar o caráter utilitarista da teoria humeana é algo bastante problemático. Nosso objetivo é compará-lo principalmente com o utilitarismo clássico. Vejamos um pouco do que já se disse sobre o possível utilitarismo da teoria humeana.

Muitos já afirmaram inequivocamente ser Hume um utilitarista. Ernst Albee, em seu *A História do Utilitarismo Inglês*, diz que o EPM de Hume “é uma clássica exposição do utilitarismo inglês”<sup>392</sup>. Ronald Glossop<sup>393</sup> e Alistair Macleod<sup>394</sup> também afirmam ser Hume um utilitarista. Este último diz que “apesar da clara distinção que ele faz entre justiça e utilidade, a teoria da justice de Hume é claramente utilitarista”. Elizabeth Ashford<sup>395</sup>, Roger Crisp<sup>396</sup>, Jonathan Harrison<sup>397</sup>,

<sup>389</sup> Utilitarianism..., p. 142.

<sup>390</sup> Utilitarianism..., p. 148.

<sup>391</sup> The Principles..., pp. 75-76. In: DEL CONT, Valdeir. *Razões egoístas...*, p. 58.

<sup>392</sup> *Apud* FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 367.

<sup>393</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'? *Hume Studies* vol. 2, nº 1, april, 1976, pp. 1-16.

<sup>394</sup> Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice. *Hume Studies* vol. 7, nº 1, april, 1981, pp. 74-84.

<sup>395</sup> Utilitarianism with a humean face. *Hume Studies*, vol. 31, nº 1, april, 2005, pp. 63-92.

<sup>396</sup> Hume on virtue, utility and morality. *Virtue Ethics: Old and New*. Ithaca: Cornel, 2005.

<sup>397</sup> *Hume's theory of justice*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

José Luis Tasset<sup>398</sup> e John Plamenatz<sup>399</sup> também classificam Hume dessa forma. Brian Barry diz que Hume “representa algum tipo de utilitarismo”<sup>400</sup>. Esperanza Guisán, por sua vez, afirma que “O ano de 1742, com o surgimento dos *Ensaio*s de Hume, marcaria o momento em que as idéias utilitaristas receberam uma formulação mais sistematizada”<sup>401</sup>.

Outros, porém, dizem o contrário, ou seja, que a teoria humeana não é utilitarista: Geoffrey Saire-McCord<sup>402</sup>, David Gauthier<sup>403</sup>, Douglas Long<sup>404</sup>, James Baillie<sup>405</sup> e Bernard Wand<sup>406</sup>.

É interessante notar, porém, que a afirmação ou a negação do caráter utilitarista da teoria de Hume muitas vezes não é peremptória. As opiniões costumam ser nuançadas. Muitos afirmam que parte da teoria é utilitarista, parte não é. Alguns dizem que Hume não é propriamente um utilitarista, mas apenas um precursor do utilitarismo. Vejamos algumas passagens nesse sentido.

Comecemos pelo próprio Bentham. Em *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, faz apenas uma referência direta a Hume, em

---

<sup>398</sup> Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias. *Ética e Utilitarismo*. Organizador Luis Alberto Peluso. Alínea: Campinas, 1998, pp. 27 a 48.

<sup>399</sup> *The english utilitarians*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

<sup>400</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice*. Berkley: UCLA Press, 1989, p. 168.

<sup>401</sup> Concepciones de la Ética..., p. 269.

<sup>402</sup> Hume and the Bauhaus Theory of Ethics. *Midwest studies in philosophy: moral concepts*. Notre Dame: UNDP, 280-298.

<sup>403</sup> *Moral dealing, contract, ethics and reason*. Ithaca: Cornell, 1990.

<sup>404</sup> Utility and the 'utility principle': Hume, Smith, Bentham. *Utilitas* 2, 1990, pp. 12-39.

<sup>405</sup> BAILLIE, James. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Morality*. London: Routledge, 2000, p. 211.

nota que menciona a obra *História da Inglaterra*. Já em *Um Fragmento sobre o Governo* Bentham faz mais referências e diz que foi Hume quem “destruiu a quimera” do contrato original, que até então tinha sua simpatia (“As indestrutíveis prerrogativas da humanidade não precisam ter por fundamento uma arenosa ficção”<sup>407</sup>). Na seqüência, deixa clara a influência que sofreu de Hume, ao referir-se à teoria humeana da virtude e seu conceito de utilidade. A passagem é célebre: “De minha parte, lembro-me bem, tão logo li aquela parte daquele trabalho que trata do assunto (THN), senti meus olhos destaparem-se. Então, pela primeira vez, eu aprendi a chamar a causa do Povo a causa da Virtude”<sup>408</sup>. Bentham, portanto, admite a influência de Hume, embora não o chame de utilitarista e nem discorra detidamente sobre o tema.

Henry Sidgwick, outro importante utilitarista clássico, também sem atribuir a Hume o preciso rótulo de utilitarista, nota que este usa o termo “utilidade” de maneira mais restrita do que o usualmente dado ao termo desde Bentham:

“Devo salientar que Hume usa ‘Utility’ em um sentido mais estreito do que daquele dado por Bentham, e também mais de acordo com o uso ordinário da língua. Ele distingue o ‘useful’ do ‘immediately agreeable’: assim, enquanto reconhece ‘utility’ como o principal fundamento da aprovação moral, das mais importantes virtudes, sustenta que há outros elementos do mérito pessoal que aprovamos porque são ‘immediately agreeable’, tanto para a pessoa que o possui quanto para outras. Parece, contudo, mais conveniente usar a

---

<sup>406</sup> Hume’s non-utilitarianism. *Ethics* 72, 1962, pp. 193-196.

<sup>407</sup> cap. 1, XXXVI. *Apud* FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume’s moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 127.

<sup>408</sup> *Idem*

palavra no sentido mais amplo que se tornou comum desde Bentham<sup>409</sup>.

John Rawls, por sua vez, como mencionado, no prefácio de *Uma Teoria da Justiça*, chega a incluir Hume entre os utilitaristas clássicos: “Algumas vezes esquecemos que os grandes utilitaristas, Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, foram teóricos sociais e economistas de primeira linha...”<sup>410</sup>. Porém, algumas páginas depois, na mesma obra, afirma que: “O tipo de utilitarismo adotado por Hume não serviria para o meu propósito; a rigor, não é realmente utilitarista.”<sup>411</sup> Mais adiante discutiremos essas passagens.

João Paulo Monteiro, depois de diferenciar a obrigação natural da obrigação moral de justiça, distinção que Hume faz no *Tratado*, mas não na segunda *Investigação*, diz que é “uma grosseira simplificação atribuir à teoria humeana um caráter puramente utilitarista”<sup>412</sup>.

Vê-se, assim, que o caráter utilitarista da teoria humeana está longe de ser unânime. Abaixo veremos como alguns comentadores justificam o utilitarismo ou o não-utilitarismo da referida teoria.

---

<sup>409</sup> *Method of Ethics*, cap. 2, I. *Apud* FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 334.

<sup>410</sup> TJ, Preface, xvii.

<sup>411</sup> TJ, p. 28.



### 3.5.1. Hume é um utilitarista.

Vejamos primeiro dois entre os vários comentadores que afirmam ser Hume um utilitarista: José Luis Tasset, em seu *Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias*<sup>413</sup>, e Ronald Glossop, no texto *Is Hume a 'Classical Utilitarian'?*<sup>414</sup>.

#### 3.5.1.1. O utilitarismo humeano, segundo Tasset.

“Para o autor deste trabalho Hume é um utilitarista”<sup>415</sup>. Esta é a primeira frase do texto de Tasset. Depois de dizer que pode parecer simples afirmar o caráter utilitarista da obra de um autor como Hume, que usa a *utilidade* como conceito central, afirma que a resposta natural, quando se põe a questão, parece ser a seguinte: “De fato, Hume é mesmo um utilitarista”. Por isso, Tasset afirma que talvez fosse “mais prudente fazer o que a maioria dos utilitaristas, incluindo Bentham, fazem: dar por assentado que Hume e Hutcheson, talvez algum outro (...), são seus avós, recomendar sua leitura e preocupar-se com as linhas seguidas pelo neto revoltoso de tais ancestrais: o utilitarismo atual”<sup>416</sup>. O problema é que John Stuart Mill, “ao saldar suas contas com Bentham, também lhe ‘mandou um recado’, ao amigo do avô de Darwin, assinalando que uma das torturas mais odiosas a que o

---

<sup>412</sup> *Teoria, Retórica, Ideologia...*, p. 70.

<sup>413</sup> Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias. *Ética e Utilitarismo*. Organizador Luis Alberto Peluso. Aliena: Campinas, 1998, pp. 27 a 48.

<sup>414</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'? *Hume Studies* vol. 2, nº 1, abril, 1976, pp. 1-16.

<sup>415</sup> TASSET, José Luis. Hume e o Utilitarismo..., p. 27.

<sup>416</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 28.

submeteram Bentham e seu pai foi ter que ler Hume. Assim, Mill, como crítico, repudia Hume e o expulsa do panteão<sup>417</sup>.

A simplicidade da afirmação do utilitarismo da teoria humeana mostra-se, desde então, ser apenas aparente. Citando Colomer, Tasset define o “espírito” do utilitarismo da seguinte forma: “...se trata de uma linha de pensamento individualista e racional, que se baseia num certo relativismo moral e na aversão às ficções transcendentais, que promove a busca do prazer e da felicidade, que propõe o egoísmo inteligente e as relações humanas com mútuo benefício...”<sup>418</sup>. Em relação a essas características principais, diz que Hume foi em boa parte o responsável por introduzi-las. Duas, porém, seriam as mais importantes contribuições de Hume ao utilitarismo: a) a distinção entre utilitarismo de ato e utilitarismo de regra; b) a crítica utilitarista da teoria contratualista do poder político.

Vejamos a primeira. Para Tasset, a contribuição de Hume na distinção entre utilitarismo de ato e utilitarismo de regra é a seguinte:

“[...] se bem que seja certo que Hume provavelmente não inventou a distinção entre Utilitarismo de ato e Utilitarismo de regra, é totalmente certo que lhe proporcionou seu desenvolvimento clássico mais completo e complexo, transformando-o em um ponto central de sua teoria acerca das instituições sociais e políticas, especialmente dentro de sua teoria da justiça.

Assim, pois, talvez Hume não possa ser considerado um utilitarista de regra em sentido completo. Não parece ser em absoluto, nem no plano ético individual nem no político, um utilitarista de ato. Não obstante, a distinção entre esses dois pontos e sobretudo o que

---

<sup>417</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 28.

<sup>418</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 31.

poderíamos chamar 'o enfoque das regras' ocupa um lugar fundamental na filosofia moral e política de David Hume."<sup>419</sup>

Essa distinção, que seria a principal contribuição de Hume para o utilitarismo, aparece no contexto da diferenciação das virtudes naturais e artificiais, cruciais para sua teoria da justiça, cuja exposição já fizemos ao tratarmos do contratualismo.

Já mencionamos que vivemos, pelo menos, em uma sociedade familiar<sup>420</sup>. Nesse convívio social, em que nos habituamos à cooperação social, somos dominados por duas paixões: o egoísmo e a generosidade limitada<sup>421</sup>, que dificultam ou impossibilitam a convivência.

Portanto, como é natural uma maior preocupação consigo mesmo, com sua família e, de maneira menos intensa, com pessoas mais distantes, a idéia de moralidade é parcial. De outro modo, o mecanismo que nos faz ultrapassar essa parcialidade é artificial. Convencionamos as regras de justiça, que dependem de uma prática social. Mackie diz que "Para atos singulares de justiça tomados em si mesmos com freqüência não há motivo inteligível; podem ser compreendidos somente como partes de um esquema geral"<sup>422</sup>. Alistair Macleod trata mais detalhadamente do assunto:

---

<sup>419</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 34.

<sup>420</sup> EPM, III, p. 88.

<sup>421</sup> TNH, III, II, II, p. 312-313.

<sup>422</sup> MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge, 1995, p. 81.

“Além disso, a caracterização das ações como justas ou injustas é possível, de acordo com Hume, apenas em um certo tipo de contexto legal – especificamente quando surgem questões sobre a conformidade da conduta em relação a uma certa classe de regras legais, que abrangem as leis de propriedade. Nesse contexto, diz-se que as ações são justas se estiverem de acordo com as regras de propriedade e injustas se forem contrárias a elas.

[...] É um erro, Hume pensa, que tais atos sejam vistos isoladamente de outros atos similares. Ao invés disso, eles devem ser vistos como formadores de parte de um esquema ou sistema – um esquema ou sistema que, em sua integralidade, serve ao interesse público.

[...] Apesar dessa clara distinção que ele faz entre justiça e utilidade, a teoria de Hume é claramente utilitarista. É de fato um verdadeiro protótipo do tipo de teoria hoje chamada de ‘utilitarismo de regra’.<sup>423</sup>

A distinção entre o bem resultante de uma virtude natural e aquele resultante de uma virtude artificial traz consigo a idéia de utilitarismo de ato e de regra, respectivamente. Uma virtude natural dá origem a uma utilidade que decorre diretamente do ato. Uma virtude artificial dá origem a uma utilidade que decorre apenas indiretamente do ato, pois depende de um esquema geral de ações. Vejamos o que diz Tasset sobre isso:

“Esta distinção entre utilidade direta e indireta das virtudes naturais e artificiais respectivamente é absolutamente fundamental, e básica para a compreensão da teoria da Justiça de Hume. Esta distinção de Hume foi posta em paralelo, como já dissemos, com a distinção contemporânea entre ‘utilitarismo do ato’ e ‘utilitarismo da regra’. Ainda que se possam encontrar diferenças de detalhes entre ambas as concepções, cremos que a contraposição que estabelece Hume entre a Justiça e as virtudes naturais responde bem a esse modelo de utilidade restringida e indireta (da regra) frente à utilidade concreta e direta (do ato). Por conseguinte e apesar de que esta posição possa ser criticada por quem tente negar toda atribuição de qualquer tipo de utilitarismo a Hume, cremos que existe uma base textual suficiente para afirmar, [...] que as virtudes naturais

---

<sup>423</sup> Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice. *Hume Studies* vol. 7, nº 1, april, 1981, pp. 74-75.

obedecem a um utilitarismo do ato, enquanto que as virtudes artificiais respondem a um utilitarismo da regra.”<sup>424</sup>

Assim, como a justiça é uma virtude artificial, a dicotomia “utilitarismo de ato/utilitarismo de regra” possui especial importância, pois a justiça de determinado ato não deve ser apurada direta e individualmente, mas sim indireta e contextualmente. Vincula-se, portanto, ao utilitarismo de regra. Tal seria, diz Tasset, a principal contribuição de Hume ao utilitarismo e, por consequência, um dos principais argumentos que permitiriam sua inclusão entre os teóricos dessa estirpe.

A segunda importante contribuição de Hume ao utilitarismo é sua crítica ao contratualismo, somada à sua teoria do governo, em que a utilidade serve “para explicar o acesso a instituições ético-políticas mais complexas e também desde um ponto de vista negativo e desconstrutivo para explicar a imposição de limites utilitários a tais instituições”<sup>425</sup>. Tasset não discorre mais de perto sobre a explicação humeana da origem do governo. Acima tratamos mais detidamente desse ponto, quando discutirmos as relações de Hume com o contratualismo. Essa refutação ao contratualismo, e, simultaneamente, o uso da utilidade na explicação do surgimento das instituições políticas, seriam, segundo Tasset, uma clara aproximação do utilitarismo:

“Precisamente porque Hume fundamenta na utilidade tanto a concretização do governo como também sua existência, vai poder construir, como ponto final de sua teoria política, uma adequada teoria acerca dos limites do poder e da obediência, a qual supera em

---

<sup>424</sup> Hume e o Utilitarismo..., pp. 35/36.

<sup>425</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 39.

clareza e coerência as teorias elaboradas por seus contemporâneos, sobretudo a partir do contratualismo. Esta teoria do poder limitado dentro das instituições políticas passará como um elemento crucial para o radicalismo político reformista de Bentham e seus seguidores. [...] Em resumo, para terminar esse ponto, temos que assinalar que, acima de detalhes particulares, a teoria de Hume mostra uma potência crítica maior – e mais bem fundamentada teoricamente – que as teorias contratualistas que eram suas rivais: enquanto Hobbes acentua tanto a conservação da sociedade que acaba anulando o direito de rebelar-se contra o poder estabelecido, ao contrário, Hume afirma acertadamente que todo poder deve estar limitado pelo que constitui seu fundamento: a satisfação dos interesses dos indivíduos. A filosofia política, para Hume, deve culminar em uma eudemonologia tanto individual como social, e este é uma vez mais outro ponto crucial de conexão com o utilitarismo.<sup>426</sup>

Para Tasset, a oposição entre contratualismo e utilitarismo é dada como certa, sem qualquer ressalva<sup>427</sup>. Logo, nada mais natural do que a crítica de Hume ao contratualismo aproximá-lo do utilitarismo.

### 3.5.1.2. O utilitarismo humeano, segundo Glossop.

Ronald Glossop afirma o caráter utilitarista da teoria humeana de maneira completamente diferente.

Glossop inicia dizendo que “a noção central do utilitarismo é a que diz que a ação correta ou a qualidade virtuosa do caráter é aquela que a longo prazo promove o bem-estar social ou, como se costuma dizer, a maior felicidade para o

---

<sup>426</sup> Hume e o Utilitarismo..., pp. 45 e 47.

<sup>427</sup> Philip Sholfiel defende essa contraposição entre contratualismo e utilitarismo no seguinte texto: O Positivismo Jurídico e a rejeição da Teoria Contratualista. *Ética e Utilitarismo*. Organizador Luis Alberto Peluso. Alíena: Campinas, 1998, pp. 143 a 167.

maior número”<sup>428</sup>. Essa definição básica, porém, não impede que haja diversas teorias utilitaristas, cada uma com suas pequenas particularidades.

Antes de discutir o utilitarismo da teoria humeana, Glossop descreve brevemente cinco diferentes teorias que se enquadrariam na noção geral do utilitarismo. Para tanto, utiliza esquemas que pressupõem unidades de bem-estar distribuídas entre indivíduos, conforme abaixo<sup>429</sup>.

Indivíduo	Esquema I	Esquema II
A	5	10
B	5	3
C	5	3

Tendo em vista esses dois esquemas distributivos, qual deles a longo prazo promove mais amplamente o bem-estar social e, assim, perfaz o ideal utilitarista?

A primeira corrente é a do chamado utilitarismo clássico, que, segundo Glossop (que depois faz ressalvas a essa classificação), é representado por Bentham, Mill e, ainda, por Shaftesbury, Hutcheson, Sidgwick e Hume<sup>430</sup>. Sua nota característica é que a soma total das unidades de bem-estar é o que define o melhor esquema distributivo. Esse critério é chamado de o “*ranking* pela soma” e

---

<sup>428</sup> GLOSSOP, Ronald J. Is Hume a 'Classical Utilitarian'? *Hume Studies* vol. 2, nº 1, april, 1976, p. 1.

<sup>429</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 2.

<sup>430</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 2.

optaria pelo esquema II, já que nele há 16 unidades no total, contra 15 do esquema I.

A segunda variedade é a do chamado utilitarismo do “voto do interesse próprio”, que opta pelo esquema que possui maior número de indivíduos em situação melhor. “O objetivo é aumentar o número de indivíduos que estão em uma situação melhor”<sup>431</sup>. Logo, o “voto” desses indivíduos escolheria o melhor sistema. No caso, preferir-se-ia o esquema I, pois dois indivíduos estão nele em situação melhor do que estariam no outro esquema.

A terceira espécie é o “utilitarismo de média”, em que o objetivo é maximizar a média de unidades de bem-estar disponíveis por pessoa. Note-se que, na hipótese do número de pessoas que divide as unidades permanecer o mesmo, o utilitarismo de média coincide com o utilitarismo clássico. Porém, havendo variação do número de pessoas, o resultado pode ser outro. Suponhamos um esquema III (em que três indivíduos têm cada um seis unidades de bem-estar) e um esquema IV (em que dois indivíduos têm cada um sete unidade de bem-estar)<sup>432</sup>. O utilitarismo clássico ficaria com o esquema III (18 unidades de bem-estar contra 14 do esquema IV), mas o utilitarismo de média ficaria com o esquema IV (7 unidades por pessoa, contra 6 do esquema III).

---

<sup>431</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 3.

<sup>432</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 3.



A quarta variedade de utilitarismo é aquela em que o bem-estar social ocorre quando “cada pessoa continua a ganhar”. De acordo com Glossop, essa espécie é similar ao “voto do interesse próprio”, embora seja mais exigente: “[...] uma distribuição de bens é preferível a outra apenas quando todas as pessoas estão pelo menos em uma situação tão boa quanto”<sup>433</sup> a que estava. Trata-se da aplicação do “ótimo de Pareto”, segundo o qual “Uma distribuição de bens ou esquema de produção é ineficiente quando há modos de fazer algo ainda melhor para alguns indivíduos sem fazer nada pior para os outros”<sup>434</sup>. O problema dessa maneira de medir a utilidade é que não raro é de difícil aplicação ou mesmo inaplicável, como ocorre no caso dos esquemas acima apresentados.

Por fim, Glossop indica uma quinta espécie de utilitarismo, que “incorpora uma demanda por um grau de igualdade entre os indivíduos tanto quanto uma demanda pelo aumento das unidades de bem-estar”<sup>435</sup>. Essa variante, que leva em conta mais de um critério de utilidade, deu margem a várias propostas de aferição de esquemas, envolvendo em alguns casos complicadas operações matemáticas, mais afeitas aos economistas. De qualquer modo, sua principal característica é a inseparabilidade entre as expressões “a maior felicidade” e “o maior número”. Sua finalidade é misturar, através do uso de alguma técnica, a demanda por igualdade e, ao mesmo, tempo a demanda por maximização de bem-estar.

---

<sup>433</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 3.

<sup>434</sup> RAWLS, John. TJ, p. 58.

<sup>435</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 4.

Vistas as cinco espécies de utilitarismo, Glossop passa a dar atenção à versão de utilitarismo que seria exposta por Hume. Antes, porém, afirma que o assunto é problemático, pois Hume não cuidou de fazer tais distinções<sup>436</sup>. Estranha o fato de John Rawls dizer que “O tipo de utilitarismo adotado por Hume não serviria para o meu propósito; a rigor, não é realmente utilitarista”<sup>437</sup>; e o fato de, na mesma obra, afirmar que “sua discussão sobre o utilitarismo clássico (...) relacione-se mais proximamente a Hume do que em qualquer outro pensador” e, também, que as várias menções ao espectador imparcial de Hume naturalmente aproximam este pensador do utilitarismo clássico<sup>438</sup>.

Ao comentar a ambigüidade de Rawls quanto à afirmação inicial do utilitarismo de Hume, Glossop lembra que, ao afirmar não ser Hume realmente um utilitarista, aquele pensador americano tratava do argumento de Hume contra a teoria do contrato de Locke. Nessa discussão, Rawls corretamente notava que para Hume “toda pessoa estará em melhor situação a longo prazo se o governo for instituído”<sup>439</sup>. Assim, nesse ponto, Hume aproximar-se-ia da quarta espécie de utilitarismo, aquela que aplica o “ótimo de Pareto”. Como essa espécie é diversa daquela chamada de utilitarismo clássico, Glossop conclui que é esse o motivo que levou Rawls a dizer que Hume não é realmente um utilitarista: “Quando Rawls diz que Hume não é estritamente falando um utilitarista com relação ao argumento da

---

<sup>436</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 7.

<sup>437</sup> TJ, p. 28.

<sup>438</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 7.

instituição do governo, ele está simplesmente notando que esse argumento não requer o entendimento clássico-utilitário dos objetivos utilitaristas<sup>440</sup>. Essa afirmação, por outro lado, não impediria outras interpretações em outras passagens da teoria de Hume.

Rawls talvez concordasse com essas interpretações de outras passagens da teoria humeana justamente porque, como mencionado acima, sua discussão sobre o utilitarismo clássico baseia-se exacerbadamente em Hume e em seu espectador imparcial:

“[...] Assim, um observador imparcial experimenta esse prazer ao contemplar o sistema social na proporção equivalente ao saldo líquido de prazer sentido pelos que são afetados por ele.  
 [...] Um espectador compreensivo, racional e imparcial é uma pessoa que adota uma perspectiva geral. [...] Respondendo aos interesses de todos da mesma forma, um espectador imparcial libera sua capacidade de identificação compreensiva, considerando a situação de cada pessoa na forma pela qual afeta essa pessoa. Assim, ele se imagina no lugar de cada pessoa, e após ter feito isso para todos, a força de sua aprovação é determinada pelo saldo de satisfação às quais ele se identificou pela compreensão. [...]”<sup>441</sup>

Segundo Glossop, essas passagens ilustram bem a posição de Rawls quanto ao espectador imparcial de Hume. A aprovação desse espectador depende do saldo líquido de prazeres, independentemente de quantas pessoas estão dividindo a soma total desses mesmos prazeres. Por isso, Glossop conclui

---

<sup>439</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 7.

<sup>440</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 8.

<sup>441</sup> TJ, pp. 162 e 163.

que, para Rawls, o espectador de Hume seria um vínculo com o utilitarismo clássico<sup>442</sup>.

Glossop anota, porém, que as conclusões de Rawls dependem de que se considere ser o espectador imparcial “uma espécie de mente social única [...] e que ele estará simpatizando diretamente com prazeres (e dores) ao invés de simpatizar com pessoas que experimentam os prazeres ou dores”<sup>443</sup>. Entretanto, continua, a simpatia, em Hume, diz respeito às pessoas, e não às sensações independentemente consideradas. O desprezo que sentimos por estranhos que estão perto ou por parentes que estão longe não nos afeta, segundo Hume, da mesma forma que somos afetados por alguém que está próximo e com quem temos parentesco, fato este que só pode ser explicado se de fato simpatizamos com pessoas. Aliás, toda “a perspectiva de Hume, quando trata de questões éticas, tem foco nos aspectos duráveis do caráter, e não nos prazeres e dores individuais tomados separadamente”<sup>444</sup>. Assim, conclui Glossop: “Eu acho difícil acreditar que Hume pudesse adotar a visão que Rawls atribui a ele, isto é, a do utilitarismo clássico”<sup>445</sup>. Seria mais plausível, portanto, que essa ênfase na simpatia por pessoas, e não por prazeres e dores separadamente, levasse ao utilitarismo de média, e não ao clássico.

---

<sup>442</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 7.

<sup>443</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 8.

<sup>444</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 9.

<sup>445</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 9.

Porém, continua Glossop, essa mesma idéia de empatia por pessoas, e não por sensações, que faz com que duvidemos da interpretação de que Hume é um utilitarista clássico, também nos leva a duvidar da interpretação que diz ser Hume um utilitarista de média<sup>446</sup>. A “qualidade de uma pequena dor depende da situação geral da pessoa que sente”<sup>447</sup>. Uma determinada intensidade de prazer pode aumentar significativamente a felicidade de uma pessoa que é geralmente infeliz, enquanto esse mesmo prazer pode ser insignificante para alguém que é “cheio de felicidade”<sup>448</sup>. Esse princípio de diminuição ou aumento dos efeitos das dores e prazeres, que se refere a bens materiais ou imateriais, faz crer, conclui Glossop, que Hume está preocupado não só com a média de prazer, mas também com a maneira pela qual a distribuição é feita<sup>449</sup>. Na segunda *Investigação*, ao falar da abundância dos bens naturais e de comentar que seriam suficientes a todos, se igualmente divididos, Hume diz:

“Também se deve confessar que, sempre que nos afastamos dessa igualdade, privamos o pobre de mais satisfação do que acrescentamos à do rico, e que a mínima gratificação do frívolo capricho de um indivíduo custa frequentemente mais do que o pão de muitas famílias, e até de muitas províncias.”<sup>450</sup>

Essa passagem corroboraria a tese de que Hume está também preocupado com a distribuição realizada. Assim, Hume não seria nem um utilitarista clássico, nem um utilitarista de média. Embora a teoria humeana não se encaixe perfeitamente nas variedades mais conhecidas do utilitarismo, acima referidas,

---

<sup>446</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 11.

<sup>447</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 9.

<sup>448</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 10.

pode-se dizer que sua teoria é utilitarista? Glossop responde: “Para mim, parece perfeitamente apropriado”<sup>451</sup>. Seria um utilitarista *sui generis*, com tendências mais igualitárias.

### 3.5.2. Hume não é um utilitarista.

Vistos alguns dos argumentos favoráveis ao utilitarismo da teoria humeana, vejamos agora como alguns comentadores sustentam não ser Hume um utilitarista. Para tanto, utilizaremos o artigo *Hume's non-utilitarianism*, de Bernard Wand<sup>452</sup>, e o livro *Hume's naturalism*, de H. O. Mounce<sup>453</sup>.

#### 3.5.2.1. O não-utilitarismo humeano, segundo Wand.

Para Bernard Wand, há várias passagens nos textos de Hume que mostram sua posição oposta ao utilitarismo<sup>454</sup>. Vejamos quais são elas.

A primeira delas diz respeito à sua conhecida tese de que o valor de uma ação não depende de seu resultado, mas da bondade dos motivos do agente. Hume não é, portanto, um consequencialista.

---

<sup>449</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 10.

<sup>450</sup> EPM, III, II, p. 91.

<sup>451</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 11.

<sup>452</sup> Hume's non-utilitarianism. *Ethics*, vol. 72, n. 3, april/1962, pp. 193-196.

<sup>453</sup> MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.

<sup>454</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 193.

Uma segunda passagem não-utilitarista em Hume é aquela em que se definem as regras de distribuição de propriedade em bases não-utilitaristas (como se sabe, em Hume essas regras baseiam-se na imaginação e no costume), em que pese o fato da regra geral de que as posses devam ser estáveis ser justificada pela utilidade. Esta é utilitarista. Aquelas, não.

Por fim, a distinção das maneiras pelas quais aprovamos qualidades mentais, por sua utilidade ou por serem imediatamente agradáveis, seria mais um aspecto não-utilitarista em Hume, já que algumas (as imediatamente agradáveis) são aprovadas independentemente de sua utilidade.

Wand diz, porém, que nenhuma dessas passagens é fatal para o propagado “utilitarismo geral” da teoria humeana. Além disso, “é bastante claro que Hume poderia ter corrigido sua posição para evitar” essas “inconsistências”<sup>455</sup>. O comentador descreve rapidamente como poderiam dar-se tais correções.

Quanto ao consequencialismo, Hume poderia, diz Wand, ter adotado a distinção de John Stuart Mill entre “a correção de uma ação e a bondade do motivo do agente e sustentar que a utilidade justifica a primeira enquanto a tentativa de praticar uma ação justa justifica a segunda”<sup>456</sup>.

---

<sup>455</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 193.

<sup>456</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 193.

Em relação às regras de distribuição da propriedade, que derivam de considerações não-utilitaristas, Wand afirma que Hume poderia ter adotado a posição de Bentham e também “aplicado o padrão utilitarista a regras específicas de propriedade”<sup>457</sup>.

Por fim, diz que a aprovação de qualidades mentais imediatamente agradáveis em nada contraria o utilitarismo, pois:

“a única diferença entre as qualidades mentalmente agradáveis e as úteis é que as primeiras ‘produzem prazer... mais imediatamente’ do que as últimas. E se nós aprovamos as qualidades mentais porque, sendo úteis, elas levam ao prazer, certamente a aprovação de qualidades mentais que são imediatamente prazerosas é permitida com base na mesma teoria moral”<sup>458</sup>.

Porém, apesar de nenhuma das passagens acima impossibilitar a atribuição do rótulo “utilitarista” à teoria humeana, Wand menciona uma quarta passagem que seria fatal ao utilitarismo geral de Hume. Trata-se da classificação de nossos deveres sociais, no *Tratado*, em morais e naturais: “Posto que a base original para distingui-las não reaparece ou, mais precisamente, passa por uma súbita transformação em seus escritos posteriores, parece que o próprio Hume reconheceu que isso seria fatal à sua posição geral”<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Hume’s non-utilitarianism, p. 193.

<sup>458</sup> Hume’s non-utilitarianism, p. 193.

<sup>459</sup> Hume’s non-utilitarianism, p. 193.



O *Tratado* não seria utilitarista, mas os escritos posteriores sim. Isso em razão da diferença entre o dever natural de cuidado paterno e a virtude artificial de ser justo com um estranho: enquanto o primeiro deriva de uma afeição natural que é por natureza parcial, a segunda é determinada por um senso de interesse comum, que reconhece a vantagem mútua daquele comportamento, sem referência a sentimentos naturais de indiferença ou antagonismo em relação ao estranho. “O primeiro caso é instintivo e, portanto, natural; o segundo caso é guiado pela reflexão, por considerações sobre o que poderia acontecer se as regras de justiça não fossem objetos da adesão de todos, sendo, portanto, artificial”<sup>460</sup>. Enquanto o segundo baseia-se na utilidade, o primeiro não, pois “não é considerado moralmente válido por ser um caso de regra cuja estrita observância é socialmente útil, ou porque o ato, tomado isoladamente, é socialmente útil”<sup>461</sup>.

Porém, continua Wand, nos escritos posteriores, isto é, na segunda *Investigação* e nos *Ensaio*s, “a distinção das virtudes sociais entre naturais e artificiais, com relação à justificação moral, torna-se em Hume meramente uma distinção dos métodos através dos quais a utilidade é obtida.”<sup>462</sup> A virtude natural diz respeito a atos individualmente úteis, enquanto as virtudes artificiais referem-se a atos que se enquadram em uma regra geral e que são, nesse contexto mais amplo, também úteis.

---

<sup>460</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 194.

<sup>461</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 194.

<sup>462</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 194.

Wand acredita que Hume está “muito mais próximo da verdade” no *Tratado* do que nas obras posteriores, obras estas em que ele procura fundar os deveres de cuidado dos pais em bases utilitaristas, pois “ele claramente reconhece que o que faz o cuidado dos pais para com os filhos um dever não é a produção de certos resultados benéficos – apesar deles de fatos serem produzidos – mas sim a singular espécie de relacionamento existente entre pais e filhos”<sup>463</sup>. Mesmo que o cuidado para com filhos de estranhos fosse de algum modo mais benéfico, ainda assim a teoria não exige tal conduta, pois o curso de nossas paixões não caminha nessa direção.

Assim, como a teoria exposta no *Tratado* estaria “mais próxima da verdade”, sendo o “não-utilitarismo” parcial desta obra melhor do que o “utilitarismo” das obras posteriores, Wand pensa que essa é uma passagem fatal para o utilitarismo geral da teoria humeana.

### 3.5.2.2. O não-utilitarismo humeano, segundo Mounce.

Para H. O. Mounce, o utilitarismo fundamenta a moralidade através da razão. Bentham, o precursor dessa corrente, “foi influenciado pelo desenvolvimento da ciência moderna e especificamente pelo progresso que teve ao quantificar o processo da natureza”<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> Hume's non-utilitarianism, p. 194.

A diferença entre duas coisas é quantitativa quando diz respeito ao número dos elementos que têm em comum. Muitas outras diferenças, porém, são qualitativas. A diferença entre duas cores (“assim como vermelho e azul”<sup>465</sup>) é um exemplo. Uma não tem “mais” do que a outra: elas apenas são diferentes. Mas essa diferença qualitativa pode ser descrita em termos quantitativos, se for possível usar um termo neutro. Os físicos, diz Mounce, falam das cores como ondas de luz. Vermelho e azul são, nesse sentido, diferentes, pois suas frequências são diferentes. Essa diferença é quantitativa, expressada por um número. “Em outras palavras, o processo da natureza pode ser expressado em termos matemáticos e isso aumenta enormemente a habilidade de prevê-lo e controlá-lo”<sup>466</sup>.

Para Mounce, Bentham adota o mesmo procedimento quando trata da moralidade. Bom e mau, como o vermelho e o azul, diferem também em quantidade. O termo neutro utilizado é o “prazer”, que equivale a bom. O ato bom aumenta a soma dos prazeres. A diferença é, assim, quantitativa. Para determinar, entre dois atos, qual é o melhor, basta calcular. Por isso, a “moralidade baseia-se agora na razão”<sup>467</sup>.

Esse termo neutro é um critério externo às próprias diferenças, que evita as discordâncias sobre valores. Um egoísta tem prazer ajudando a si próprio. Uma pessoa generosa, ajudando os outros. Embora o meio para a produção do

---

<sup>464</sup> *Hume's Naturalism...*, p. 79.

<sup>465</sup> *Hume's Naturalism...*, p. 79.

<sup>466</sup> *Hume's Naturalism...* p. 79.

prazer seja bem diferente, o fim é o mesmo. Para Mounce, Bentham estava discutindo assuntos levantados por Hutcheson, que trata “o prazer como um aspecto do valor, e não como um fim que confere valor a tudo o mais”<sup>468</sup>. Vale lembrar que para Hutcheson o senso do bom ou do mau não pode derivar da razão, “pois sempre que raciocinamos sobre valores, um senso de valor já está pressuposto”<sup>469</sup>. Além disso, em sua forma primária, todas as paixões são em certo sentido desinteressadas: “alguém come não porque isso é do seu interesse, mas porque deseja comida. É por isso que uma pessoa que perde o desejo por comida acha quase impossível comer, apesar de saber que isso é do seu interesse. O interesse próprio nasce não das paixões em si, mas através do conflito de umas com as outras...”<sup>470</sup>.

Segundo Mounce, Hutcheson não nega que o interesse de alguém é promovido por suas paixões, “mas isso através de uma maravilhosa teleologia por meio da qual as paixões promovem em combinações que nenhuma persegue individualmente”<sup>471</sup>. Fazendo uma analogia com os órgãos do corpo humano, diz que a função do olho não é preservar todo o organismo, mas apenas ver. A função do ouvido é escutar, e assim por diante. A relação entre esses vários órgãos, porém, acaba por preservar todo o organismo apenas exercendo cada um sua função.

---

<sup>467</sup> *Hume's Naturalism...* p. 80.

<sup>468</sup> *Hume's Naturalism...* p. 80.

<sup>469</sup> *Hume's Naturalism...* p. 78.

<sup>470</sup> *Hume's Naturalism...* p. 80.

<sup>471</sup> *Hume's Naturalism...* p. 81.

Voltando aos juízos morais, Mounce conclui, sobre Hutcheson: “Essa teleologia não é evidentemente o produto do raciocínio humano. O raciocínio é apenas um aspecto dessa teleologia”<sup>472</sup>. Assim, sua explicação é “naturalista”, pois a moral não deriva apenas da razão, mas de uma teleologia natural. A razão tem sua função, mas não decide o que é moral.

Seguindo seu raciocínio, Mounce afirma que Hutcheson forma a base da teoria humeana, passando então a mencionar Hume:

“É verdade que em Hume há uma ênfase um tanto grande no raciocínio utilitário. Alguns até o classificaram como utilitarista. Mas isso é certamente um erro. Hume insiste que o cálculo sobre a felicidade geral, apesar de ter lugar na moralidade, sempre pressupõe, para ser efetivo, a paixão da benevolência, que não pode ela própria derivar de tal cálculo.”<sup>473</sup>

Essa participação decisiva da benevolência na teoria humeana seria, no entender de Mounce, suficiente para excluir Hume da lista dos utilitaristas. Isso se explica pelo fato de que, independentemente de qual seja a espécie de utilitarismo de que se trate, um de seus grandes problemas é conciliar o interesse pessoal com motivos benevolentes, ou, ainda, com o interesse coletivo: se cada um deve perseguir seu próprio bem-estar ou felicidade, como pode ser o bem-estar ou felicidade de todos o fim da conduta?

---

<sup>472</sup> *Hume's Naturalism...* p. 81.

<sup>473</sup> *Hume's Naturalism...* p. 81.

Bentham diz, como vimos acima, que a utilidade refere-se ao interesse de cada um e ao interesse da comunidade. Porém, diz também que: “Não sonhe com a possibilidade dos homens moverem um dedo para servi-lo, a menos que o benefício para eles seja bastante óbvio.”<sup>474</sup> Embora, como vimos em *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham reconheça uma maior preocupação dos homens com os outros, sua teoria possui traços mais egoístas do que a de alguns outros utilitaristas. Por tal motivo, Sidgwick, em *Method of Ethics*, diz que desde Bentham estamos familiarizados com os aspectos negativo e agressivo da doutrina utilitarista<sup>475</sup>.

Como também já mencionamos, há teorias utilitaristas mais benevolentes, ou menos egoístas, como a de Mill. Logo, nesse ponto, a crítica de Mounce perde força.

Mounce menciona ainda outro fator na obra de Hume que indicaria seu caráter não-utilitarista. Hume, como se sabe, diz que a moralidade não deriva da razão. Embora tenha seu papel, a moralidade é mais sentida do que julgada. Além disso, Mounce menciona outra famosa passagem em Hume, aquela em que se identifica a “mudança imperceptível” do *is* ao *ought*. “Aqui temos a chamada

---

<sup>474</sup> *Deontologia*, ii, 1834, Versão on line: <http://www.laphilosophie.fr/livres-de-Bentham,%20Jeremy-texte-integral.html>.

<sup>475</sup> Cap. 2, I. *Apud* FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, p. 335.

distinção humeana entre fato e valor”<sup>476</sup>. Muitos filósofos fazem tal transição, que para Hume é injustificável.

Para Mounce, a intenção de Hume nessa última passagem é mostrar que a moral não pode fundar-se apenas na razão, pois uma premissa puramente fática não pode sustentar uma conclusão. Se aparenta sustentá-la, é porque traz consigo uma valoração suprimida. Quem busca basear a moral apenas na razão acaba usando uma falaciosa transição entre fato e valor.

Bentham usa, diz Mounce, uma falácia da mesma espécie. Ao defender que a moralidade depende do princípio da maior felicidade, sugere que “alguém pode chegar a esse princípio simplesmente através da análise racional, sem já estar comprometido com algum princípio ele próprio valorativo. Mas o princípio diz que nós devemos perseguir a felicidade geral.”<sup>477</sup>. Isso é em si valorativo, afirma Mounce.

Assim, Bentham, negando a referida valoração (que Mounce afirma estar implícita na teoria), enquadrar-se-ia na crítica de Hume à impossibilidade de passar do “ser” (*is*) ao “dever-ser” (*ought*). Uma determinada ação deve ser praticada porque aumenta a felicidade geral. Essa transição do fato ao valor é exatamente o que Hume critica. Ao discordar por antecipação do “O grande

---

<sup>476</sup> *Hume's Naturalism...* p. 85.

<sup>477</sup> *Hume's Naturalism...* p. 85.

utilitarista” e, ainda, fundar a moralidade nos sentimentos, e não na razão, Hume distinguir-se-ia do utilitarismo.

### 3.5.3. A ambigüidade da afirmação do utilitarismo da teoria humeana.

Vistas algumas interpretações de Hume quanto ao possível caráter utilitarista de sua teoria, visivelmente diferentes em seus argumentos e em suas conclusões, nota-se o que já se havia afirmado: a dificuldade de atribuição precisa de tal rótulo.

Alguns pontos, mencionados acima, merecem maior discussão, pois são decisivos para ilustrar a posição singular que Hume ocupa em relação ao utilitarismo. Vejamos.

#### 3.5.3.1. A fragilidade da crítica de Wand.

Como mencionado acima, ao tratar da virtude natural do cuidado paterno e da virtude artificial da justiça, Wand diz que o *Tratado*, nesse aspecto, não é utilitarista, adjetivo este que poderia ser atribuído aos textos posteriores. O motivo dessa afirmação é o dever natural de cuidado paterno, que deriva de uma afeição natural que é *ab initio* parcial, enquanto a justiça é determinada por um senso de interesse comum, que reconhece a vantagem mútua de determinado comportamento, sem vínculo com sentimentos naturais em relação ao outro. Assim,



enquanto a justiça baseia-se na utilidade, o dever paterno não, pois sua necessidade moral não decorre da utilidade, mas do simples parentesco. Nos textos posteriores ao *Tratado*, porém, Wand entende que essa distinção entre o natural e o moral, com relação à justificação moral, “torna-se em Hume meramente uma distinção dos métodos através dos quais a utilidade é obtida.”<sup>478</sup> Enquanto uma aprova atos individualmente úteis, outra aprova atos que se enquadram em uma utilidade geral. Na seqüência, como também já se disse, Wand, afirmando a superioridade do *Tratado*, conclui que o “não-utilitarismo” parcial constante nessa obra seria uma passagem “fatal” para o utilitarismo geral da teoria humeana.

É certamente exagerado afirmar que o dever paterno seja “fatal” para o utilitarismo geral da teoria humeana. Tasset, ao vincular as virtudes naturais ao utilitarismo de ato, e as virtudes artificiais ao utilitarismo de norma, já notou que “como grande parte da vida do homem se desenvolve fora desse âmbito imediato, a chamada ‘moral natural’ explicará tão somente uma pequena parte do ‘fenômeno moral’ e necessitará de uma extensão de seus limites que já não poderá ser tão ‘natural’”<sup>479</sup>. Por isso, conclui que em Hume predomina o utilitarismo de norma. Assim, mesmo que se admitisse o não-utilitarismo da virtude natural do cuidado paterno, a crítica de Wand não teria procedência.

---

<sup>478</sup> *Hume's non-utilitarianism...*, p. 194.

<sup>479</sup> *Hume e o Utilitarismo...*, p. 38.

3.5.3.2. O não-consequencialismo e a alegada não-normatividade da teoria humeana.

O fato da teoria de Hume ser declaradamente não-consequencialista também contribui para a dificuldade do ato de rotulá-la, pois essa importante característica também a distancia do utilitarismo. Para Bentham, como se extrai de várias passagens de sua obra, acima mencionadas, o valor moral da ação depende de seu resultado:

Bentham é especialmente claro quando afirma que o motivo pelo qual o agente pode fazer algo é irrelevante para determinar como ele deve agir (ou como deveria ter agido). No entanto, pensa que é compreensível que por vezes pensemos que o motivo é relevante... Embora isto seja compreensível, não deixa de ser um erro. A única razão para aprovar um ato é o seu resultado, e não o seu motivo<sup>480</sup>.

O mesmo consequencialismo é encontrado na teoria de Mill, embora, como também já mencionamos, muitos o considerem um defensor de um “consequencialismo moderado, que reserva espaço importante à virtude e ao dever”<sup>481</sup>.

A moral humeana, por sua vez, defende que a moralidade da ação independe de seu resultado. “A performance externa não tem mérito”<sup>482</sup>, justamente porque a moralidade depende do motivo que determina essa a ação.

---

<sup>480</sup> DARWALL, Stephen. História da Ética Moderna: Bentham. [www.spfil.pt/trolei/tr03\\_darwall\\_bentham.htm](http://www.spfil.pt/trolei/tr03_darwall_bentham.htm). Trólei, n. 3, 2004, p. 1.

<sup>481</sup> CARVALHO, Maria Cecília M. de. O utilitarismo, os direitos e os deveres morais..., p. 224.

<sup>482</sup> THN, III, II, I, p. 307.

Enquanto Mill afirma que “os utilitaristas foram além de todos os outros ao afirmar que o motivo não tem relação nenhuma com a moralidade da ação”<sup>483</sup>, Hume, ao diferenciar *sign* de *motive*, afirma o contrário. Para ele, as ações são “*signs of motives*”, isto é, os sinais ou as exteriorizações de motivos, de sentimentos. Assim, a virtude precede sua exteriorização<sup>484</sup>. Por isso, a ação, mesmo que não possa ter êxito devido a qualquer circunstância, pode ser virtuosa, desde que lhe preceda um motivo virtuoso<sup>485</sup>. O erro na escolha dos meios, por si só, não implica a imoralidade da ação, pois é defeito do entendimento, e não da paixão (sentimento).

É ainda importante notar que o senso de moralidade pode produzir uma ação, sem a concorrência de outro motivo, mas tal fato não infirma sua teoria, diz Hume<sup>486</sup>, pois essa ação continua não tendo valor moral, já que o motivo virtuoso está ausente, substituído pelo senso de moralidade. O sujeito que sabe não possuir determinado sentimento e que deveria, segundo o senso de moralidade vigente, tê-lo como o motivo de uma certa ação, pode, somente em vista do referido senso, praticá-la.

---

<sup>483</sup> *Utilitarianism...*, p. 149.

<sup>484</sup> “Um motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude; é impossível que o motivo e a consideração pela virtude sejam a mesma coisa”. TNH, III, II, I, p. 309.

<sup>485</sup> “Se, após investigarmos melhor a situação, descobrimos que o motivo virtuoso estava presente em seu coração, embora sua operação tenha sido impedida por alguma circunstância que nos era desconhecida, retiramos nossa censura e passamos a ter pela pessoa a mesma estima que teríamos se houvesse de fato realizado a ação que dela exigíamos.” TNH, III, II, I, p. 307.

<sup>486</sup> TNH, III, II, I, p. 308.

Essa ação, cujo motivo é o senso de moralidade, assemelha-se ao que Kant chama de ação por dever, que difere de toda inclinação ou desejo. Quanto aos sentimentos, esse filósofo afirma que as ações, embora devam ser racionalmente motivadas, podem ser acompanhadas do sentimento de prazer, felicidade, ou outras inclinações. Aliás, a boa vontade não se opõe às inclinações, como poderia inicialmente parecer. Para Kant, é necessário distingui-la porque não teríamos certeza de sua existência se não fosse delas separada<sup>487</sup>, pois é mais difícil distinguir a natureza da ação quando ela é acompanhada dessas inclinações. Veja-se o que diz Ferdinand Alquié sobre o tema:

“O móvel moral, como tal, só pode ser descoberto em uma vontade isenta de inclinação. A inclinação pode ser boa, simpática, altruísta. Ela está, assim, fora da realidade moral. E nós voltamos sempre à idéia de que a boa vontade só pode ser a razão ela mesma... Se, entretanto, pegarmos o texto em seu todo, reconheceremos que ele não é normativo, que não se trata de um texto que condena toda a ação que não seja praticada a contra gosto. Trata-se de um texto de análise. Trata-se simplesmente, eu repito, de isolar o fato moral a título de fato de razão.”<sup>488</sup>

Sobre o assunto, Kant enuncia que a boa vontade não se vincula a resultados, bastando o querer racional, desvinculado de toda inclinação. Com isso, ele rejeita todo tipo de utilidade da ação, que, no entanto, não seria desprezível, mas sim e “apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores...”<sup>489</sup>

---

<sup>487</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. *La Moral de Kant*. CDU/Sorbonne. Sem dados de publicação, p. 28.

<sup>488</sup> *La Moral de Kant...*, p. 28.

<sup>489</sup> *La Moral de Kant...*, p. 28.

A teoria kantiana, assim como o utilitarismo em geral, são teorias que fundam a moralidade na razão, como nota Mounce<sup>490</sup>. Quanto ao resultado, porém, diferem frontalmente. No utilitarismo ele é importante. Em Kant não. Hume, por sua vez, não funda a moralidade na razão e nem baseia a ação moral no resultado. Além disso, o critério de moralidade é o próprio motivo e não um senso de moralidade.

Desse panorama, conclui-se que Hume não é um consequencialista moral. Falta-lhe, assim, uma característica essencial das teorias utilitaristas. Mackie também nota que tal fato contrasta com uma abordagem utilitarista:

“A visão de Hume também contrasta com a utilitarista quando insiste, em III i 1, e ainda mais fortemente em III iii 1, que os motivos, e o caráter como um sistema durável de motivos, são os objetos primários dos julgamentos morais, e não as ações. Enquanto o utilitarista tipicamente vê a correção das ações – sustentada pela felicidade geral – como a coisa mais importante, e os motivos e o caráter apenas como as fontes das ações corretas, Hume sustenta que as ações são consideradas meramente como sinais dos motivos: ‘As ações são na verdade melhores indicações de um caráter do que as palavras, ou mesmo os desejos ou os sentimentos; mas é apenas na medida em que são essas indicações que são acompanhadas de amor ou ódio, de louvor ou censura’.”<sup>491</sup>

Como a moralidade da ação depende do motivo respectivo, independentemente do resultado, Mackie acha surpreendente que Bentham tenha

---

<sup>490</sup> Hume's naturalism..., p. 79.

<sup>491</sup> *Hume's Moral Theory...*, p. 152.

afirmado no capítulo 1, § 36, do *A Fragment on Government*, que Hume abriu-lhe os olhos quanto ao papel da utilidade como fundamento de todas as virtudes<sup>492</sup>.

Se o consequencialismo é característica tão marcante do utilitarismo clássico e se Bentham influenciou-se tão decisivamente por Hume, concordando que a utilidade é o fundamento de todas as virtudes, porque aquele filósofo diz que a moralidade depende das conseqüências do ato, deixando de lado seu motivo? Vejamos se essa discussão ajuda a esclarecer as diferenças entre o utilitarismo em geral, inaugurado por Bentham, e a teoria moral de Hume.

Para Hume, os atos são bons apenas porque derivam de motivos virtuosos. Os motivos, por sua vez, são virtuosos porque produzem um sentimento de aprovação no observador. Além disso, é importante lembrar que a contemplação dos motivos não se dá sobre o motivo em si, mas decorre da atuação da simpatia depois da contemplação dos efeitos do ato. Darwall assim descreve esse mecanismo e a importância da utilidade em Hume:

“A razão pela qual Hume pensou que, como Bentham disse, ‘a utilidade é o teste e a medida de toda virtude’ foi a seguinte: quando um observador contempla os efeitos aprazíveis de um motivo, sente um prazer simpático que, como surge (indiretamente) da

---

<sup>492</sup> Essa é a passagem em Mackie: “It is therefore, somewhat surprising that Bentham writes as follows, referring explicitly to the third book of the *Treatise*: That the foundations of all *virtue* are laid in *utility*, is there demonstrated, after a few exceptions, with the strongest force of evidence: but I see not, any more than Helvetius saw, what need there was for the exceptions. For my part, I well remember, no sooner had I felt as if scales had fallen from my eyes. I then, for the first time, learnt to call the cause of the people the cause of the people of *Virtue*. (Note to chapter I, § 36 of *A Fragments on Government*)”. *Hume’s Moral Theory...*, pp. 152/153.

contemplação do motivo, produz a sua aprovação. E é isto que faz esse traço ser uma virtude.”<sup>493</sup>

Portanto, dos efeitos da ação presume-se o motivo respectivo, que nem sempre é de fato o que se presumiu. Essa importância relativa dos efeitos dá à utilidade uma relevância igualmente relativa na teoria moral de Hume. A diferença de ponto de vista entre aquele que age, portador do motivo, e o observador, que julga, mostra que em Hume há, como mencionamos, uma teoria dos sentimentos morais e, ao mesmo tempo, uma teoria das virtudes<sup>494</sup>. A virtude é encontrada no agente; o sentimento moral no observador. O agente age em razão de seu próprio interesse e em razão de uma generosidade limitada (na segunda *Investigação* o sentimento de humanidade também aparece com mais freqüência como móbil da ação), enquanto o observador aprova o ato ao identificar um pretense sentimento moralmente louvável no agente.

Nesses termos, Hume aparenta preocupar-se em descrever como agimos, e não em prescrever como devemos agir. Ao explicar a ação moral humana, não adiciona o dever de agir conforme a utilidade, de contribuir para a maior felicidade ou para a soma total dos prazeres. O papel da utilidade limita-se a auxiliar o observador na aprovação ou não do motivo, que, por sua vez, é julgado por seus efeitos.

---

<sup>493</sup> História da Ética..., p. 2.

<sup>494</sup> ARAÚJO, Cícero Romão R. Hume on virtues and rights. *In: Manuscrito*, vol. XIX, nº 2, Campinas, out. 1996, p. 147.

Bentham, porém, visivelmente ultrapassa essa abordagem e atribui à utilidade um papel prescritivo. Para ele, devemos fazer o que é útil, o que contribui para o aumento da soma dos prazeres.

Por isso, em alguns comentadores encontramos, quanto à função da utilidade, a afirmação do prescritivismo de Bentham ou dos utilitaristas em geral e, por outro lado, do descritivismo de Hume. Mackie ainda informa que Hutcheson (assim como Hume), funda toda a moralidade no motivo, havendo ainda em sua obra a noção de cálculo utilitário e inclusive o uso da expressão (provavelmente pela primeira vez) “a maior felicidade do maior número”:

“Como Hume não está preocupado em desenvolver em absoluto uma teoria normativa, ele não está, *a fortiori*, dizendo que alguém deve fazer qualquer coisa que possa maximizar a utilidade, ou mesmo que alguém deva agir de acordo com aquelas regras, ou encorajar ou cultivar ou mostrar essa disposição, maximizando a utilidade. A maximização da utilidade, de fato, não tem lugar em sua teoria, mesmo em suas explicações sobre nossas práticas ou sobre a aprovação delas. Ao contrário, ele está contente em dizer que algumas práticas (etc.) favorecem o interesse público, em contraste com algumas alternativas radicalmente diferentes – por exemplo, de que é melhor ter algum governo do que nenhum, ou de ter algumas regras sobre a propriedade estável do que nenhuma. As noções de cálculo de utilidade e de aspiração da maior felicidade do maior número, que são claramente prenunciadas por Hutcheson, não são desenvolvidas por Hume.”<sup>495</sup>

Sobre o prescritivismo dos utilitaristas e o descritivismo de Hume, vejamos ainda outras passagens significativas em comentadores deste último. Tom Beauchamp diz que:

---

<sup>495</sup> Hume's Moral Theory..., p. 152.



“Hume defende uma explicação do mérito pessoal centrada na utilidade, que traz as qualidades úteis e agradáveis das pessoas. Essa teoria, como sua explicação sobre a justiça, dá à EPM uma aparência utilitarista. Porém, diferentemente dos utilitaristas clássicos, Hume não desenvolve uma teoria normativa em que o princípio da utilidade reine como o princípio fundacional supremo. Sua teoria é uma explicação da aprovação moral baseada nas características do caráter e nas práticas sociais que são úteis. Hume usa o termo ‘utilidade’ para referir-se a qualquer coisa que promova a felicidade dos membros da sociedade ou que promova o bem público. Ele não desenvolve uma teoria sobre a maximização do bem-estar ou sobre se um sistema de regras é, considerando-se tudo, melhor do que outro sistema de regras no que se refere a produzir resultados úteis. Suas reflexões são centradas no valor comparativo de ter um sistema de regras convencionais do que de não ter regra nenhuma.”<sup>496</sup>

James Baillie também nota essas diferentes perspectivas em Hume e nos utilitaristas, enfatizando que nestes há uma fonte unitária de valor moral (a utilidade), enquanto em Hume as decisões morais derivam da consideração de diversos fatores, sem um procedimento formal rígido, presente nos utilitaristas:

“Com todas essas referências à utilidade, devemos distinguir Hume do utilitarismo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, apesar de sua invidiosa influência sobre esses pensadores, pois diferem significativamente em suas pretensões filosóficas. Bentham e Mill estavam preocupados sobretudo com o critério da ação correta, reivindicando que uma ação é correta apenas no caso de aumentar a soma total de felicidade na sociedade, mais do que qualquer outra coisa. Qualquer teoria do agente moralmente bom deriva disso, de que uma pessoa pratique atos que geralmente conduzam à felicidade. Em contraste, o primeiro objetivo de Hume é descobrir a estrutura da natureza humana, e então determinar as características das ações que aprovamos. Em lugar algum ele explicitamente oferece uma teoria normativa da ação correta. Em segundo lugar, como a lista de virtudes de Hume mostra, qualquer critério que pudesse ser extraído desse catálogo não seria equivalente ao

---

<sup>496</sup> Editor's Introduction. *EPM*, p. 40.

Princípio da Maior Felicidade, mas poderia, no máximo, parecer com ele. Concedendo que o principal fundamento da aprovação moral são as características socialmente úteis do caráter, ele resiste em reduzir inteiramente a virtude à utilidade social.

[...]

De fato, ele nunca defende *qualquer* critério da ação correta, pois seu projeto era de uma psicologia moral que fizesse uma explicação naturalista de como podemos vir a fazer *qualquer* julgamento moral. Contudo, embora uma teoria normativa possa ser reconstruída a partir de seu projeto científico, não poderia ser verdadeiramente considerada uma teoria utilitarista. Aos olhos de Bentham e Mill, o benefício teórico de uma fonte unitária de valor era o de que poderia resolver todas as disputas morais. Endossando uma base pluralista, paga-se o preço de aceitar que uma decisão moral irá sempre envolver um complexo conflito entre vários bens incompatíveis, sem um procedimento formal que diga o que fazer.”<sup>497</sup>

Douglas Long diz que Hume, Smith, Bentham e Mill não trazem quatro diferentes versões do utilitarismo. Cada um apenas “caracteriza cuidadosamente a ‘utilidade’ e discute a natureza e as operações do ‘princípio da utilidade’ dentro do contexto mais amplo da ciência de natureza e da sociedade”<sup>498</sup>. Na seqüência, confirma o caráter interrogativo de Hume (pretensão explicativa) e o caráter imperativo de Bentham (pretensão prescritiva):

“‘Ciência’ era um modo de investigação para Hume, e um autorizado edifício do pensamento para Bentham. A voz da ciência, por assim dizer, era interrogativa para o primeiro e imperativa para o último. As diferentes concepções de ciência de Bentham e Hume, ambas como um método e um *corpus* de pensamento, fornecem importantes e diferentes contextos para o desenvolvimento de suas idéias de ‘utilidade’.”

O que é central em Hume não é a utilidade, mas sim o papel da simpatia e da conseqüente comunicação de sentimentos. Os sentimentos de prazer

---

<sup>497</sup> Hume on Morality..., pp. 146 e 211.

e dor tornam possível ao observador identificar certas qualidades, o que faz com que a explicação das ações morais baseie-se “não nas conseqüências, mas na ‘qualidade de caráter’ do agente”<sup>499</sup>. Assim, Long conclui que “é enganoso caracterizar o pensamento de ambos (Hume e Smith) como inteiramente (*comprehensively*) utilitarista, mesmo em um sentido negativo ou ‘contemplativo’<sup>500</sup>.

Portanto, é inegável a dificuldade de caracterizar Hume como utilitarista, ou como “puramente utilitarista”, ou “inteiramente utilitarista”, ou outro rótulo preciso. Veja-se a passagem abaixo:

“No entanto, essa base do poderoso sentimento natural *existe*, e é ela que constituirá a força da moralidade utilitarista, desde que se reconheça a felicidade geral como critério ético. Essa fundação sólida é a dos sentimentos sociais da humanidade, o desejo de viver em unidade com nossos semelhantes, que já é um poderoso princípio da natureza humana, e felizmente um dos que tendem a se fortalecer, mesmo sem expressamente inculcado, pelas influências do progresso da civilização.”

Com exceção das expressões “felicidade geral” e “utilitarista”, a passagem transcrita bem que poderia ser de Hume, na segunda *Investigação*. Mas não é. Trata-se de John Stuart Mill<sup>501</sup>. Por isso, as diferenças devem ser encontradas nos detalhes.

---

<sup>498</sup> LONG, Douglas. *Utility and the Utility Principle: Hume, Smith, Bentham, Mill*. *Utilitas* 2, London, 1990, p. 12.

<sup>499</sup> *Utility and the Utility Principle...*, p. 23.

<sup>500</sup> *Utility and the Utility Principle...*, p. 13.

<sup>501</sup> *Utilitarianism...*, p. 224.

Assim, para além daqueles muitos que defendem peremptoriamente que Hume é um utilitarista, há outros tantos que fazem conclusões nuançadas, afirmando que ele não é um “típico utilitarista”. Para estes últimos, o argumento diferenciador mais sólido, que serve ao menos para tirar um dos pés de Hume do terreno utilitarista, é a sua alegada não-prescritividade.

A questão, porém, não é tão simples. Talvez seja prudente investigarmos se a teoria humeana é mesmo desprovida de pretensão prescritiva, mesmo que secundária. É o que passamos a fazer abaixo.

3.5.3.3. A maior normatividade da segunda *Investigação*. Hume, precursor do utilitarismo.

No *Tratado*, apesar de seu nítido enfoque descritivo, já encontramos algumas passagens prescritivas. Além do dever de lealdade ao governo, que é mencionado algumas vezes, Hume fala do senso de moralidade ou de dever. Porém, como vimos, embora admita que esse senso possa produzir uma ação, sem a concorrência de outro motivo, nele não há valor moral<sup>502</sup>. Agir por dever, para usar a expressão de Kant, não é suficiente. É preciso possuir o motivo louvável. Logo, o senso de dever nada prescreve.

---

<sup>502</sup> TNH, III, II, I, p. 308.

Mais adiante, ao afirmar que a experiência mostra aos homens a impossibilidade de vivermos sem uma sociedade, diz que “se impõe uma obrigação de observarmos aquelas regras, a que chamamos de *leis de justiça*”<sup>503</sup>. Além da obrigação natural de justiça, fundada em nossos interesses mais próximos, suficiente em uma sociedade familiar, há também uma obrigação moral, necessária em uma sociedade mais numerosa, derivada de uma mudança de direção daqueles interesses (já que o interesse pelos outros ou o sentimento de humanidade não nos motiva o suficiente), que são “iluminados” pela reflexão, permitindo que se ultrapassem os limites daquela primeira obrigação<sup>504</sup> (*enlightened self-interest*). Sendo assim, deixamos de praticar atos lesivos a outros porque isso nos é favorável, já que possibilita a convivência social.

Embora Hume fale em obrigação natural e moral, conceitos que trazem consigo uma idéia prescritiva, sua abordagem é sobretudo descritiva. Sua preocupação central é descrever como agimos, quais são os móveis da ação, como funciona o mecanismo da simpatia etc. Aliás, menciona que a relação entre aquelas duas espécies de ações, as derivadas da obrigação natural e da obrigação moral de justiça, “é uma questão à qual jamais podemos dar uma resposta precisa [...]. A prática do mundo, ao ensinar-nos os graus do nosso dever, vai mais longe do que a mais sutil filosofia jamais inventada”<sup>505</sup>. A filosofia, nesses termos, seria impotente para prescrever ações justas.

---

<sup>503</sup> TNH, III, II, I, p. 363.

<sup>504</sup> THN, III, II, I, p. 316.

<sup>505</sup> TNH, III, II, I, p. 363.

Na segunda *Investigação*, por sua vez, o intuito de descrever como agimos também é visível. Porém, juntamente com a acima mencionada utilização mais freqüente dos conceitos de utilidade e de sentimento de humanidade, há passagens prescritivas mais abundantes. Nesse sentido, é bastante significativo que Hume afirme, logo no início, que “o fim de todas as especulações morais é ensinar nosso dever”<sup>506</sup>. A idéia de dever, nesse texto mais maduro, passa a ter maior importância.

Ao tratar dos limites do dever, Hume trata da utilidade:

“Em todas as determinações morais, essa circunstância da utilidade pública é sempre o que se tem principalmente em vista, e quando surgem disputas, quer em filosofia quer na vida comum, a respeito dos limites do dever, não há qualquer maneira capaz de decidir a questão com maior certeza do que averiguando, sob todos os aspectos, os verdadeiros interesses do gênero humano.”<sup>507</sup>

Mais adiante, na seção IV, que trata da sociedade política, Hume menciona, como já havia feito no *Tratado*, o dever de lealdade e sua indispensabilidade para a preservação da paz e da ordem entre as pessoas<sup>508</sup>.

Já na seção VI, que trata das qualidades úteis a nós mesmos, tais como a honestidade, a fidelidade e a veracidade, Hume afirma que uma “pessoa

---

<sup>506</sup> EPM, I, p. 75.

<sup>507</sup> EPM, II, p. 81. Em outra passagem, Hume diz que “a obrigação moral é proporcional à utilidade”.  
EPM, IV, p. 100.

<sup>508</sup> EPM, IV, p. 99.

torna-se desprezível, não menos que odiosa, quando se esquece da obrigação que, neste particular, deve tanto a si mesmo como à sociedade”<sup>509</sup>.

Na segunda parte da conclusão (seção IX), Hume reafirma a já mencionada existência de uma teoria dos sentimentos morais e, simultaneamente, uma teoria das virtudes, sendo o sentimento moral encontrado no observador, enquanto a virtude é encontrada no agente, que é observado e julgado pelo observador. Para além desse mecanismo de aprovação, Hume preocupa-se também com a ação/obrigação do agente virtuoso, algo que no *Tratado* é bastante superficial:

“Estando explicada a *aprovação* moral que acompanha o mérito ou virtude, resta-nos considerar resumidamente a nossa *obrigação* interessada para com ele e investigar se todo o homem que se importa de algum modo com a sua própria felicidade e bem-estar não encontrará melhor o seu interesse na prática dos deveres morais.”<sup>510</sup>

Como vimos, a aprovação que damos às ações em geral dá-se através de seus sinais. É verdade que aprovamos os motivos, que são, porém, julgados pelos seus sinais. Pelo mecanismo de atuação da simpatia, sentimos com os outros e, em tese, ficamos infectados por seus sentimentos, que passam a ser móveis de nossas ações. Nesse caso, não há um mero agir por dever, mas uma ação movida por sentimentos moralmente louváveis que está de acordo com o

---

<sup>509</sup> EPM, VI, p. 123.

<sup>510</sup> EPM, IX, p. 152.

dever. Parece ser esse o sentido da afirmação de Hume sobre o fim de todas as especulações morais, que é ensinar nosso dever<sup>511</sup>.

Se essa hipótese é verdadeira, faz sentido a conclusão de que sua teoria pode “também contribuir para a correção da vida dos homens e para o seu melhoramento na moralidade e na virtude social”<sup>512</sup>. Assim, como é possível notar, Hume demonstra na segunda *Investigação* um viés prescritivo mais evidente, ultrapassando a pretensão predominantemente descritiva do *Tratado*, fundada basicamente na explicação do mecanismo de aprovação, sem ênfase na sua influência em nossas ações.

Apesar da teoria conforme exposta no *Tratado* e na segunda *Investigação* permanecer em boa parte a mesma, percebe-se que há uma mudança quanto à sua pretensão, que é mais descritiva na primeira obra e menos na segunda. Embora encontremos várias passagens descritivas e prescritivas em ambas, enquanto o viés descritivo é muito mais forte no *Tratado*, o prescritivo é importante em *EPM*.

Além dessa perceptível mudança de viés, é possível afirmar que um filósofo que possua uma teoria descritiva da moral seja igualmente um teórico da moral normativa, na medida em que a explicação do fenômeno moral normalmente reconhece a normatividade deste fenômeno e de suas peculiaridades. Hume é um

---

<sup>511</sup> EPM, I, p. 75.



exemplo claro disso: embora pretenda descrever como louvamos e censuramos as ações, enfatiza, sobretudo na segunda *Investigação*, que esses julgamentos têm como base a noção de dever, de obrigação, o que acreditamos poder ser extraído da exposição acima realizada. Nesses termos, não é necessariamente disjuntiva a relação entre teoria morais descritivas e prescritivas.

Pelos motivos expostos, apesar das numerosas interpretações de que a teoria humeana é descritiva, desacompanhada dos necessários esclarecimentos de outros aspectos que lhe são inerentes, o que a diferenciaria do utilitarismo, percebe-se que tal conclusão não é inteiramente correta, de forma que não se pode excluir Hume dessa corrente tão rapidamente. Vejamos os desdobramentos disso.

Ainda na segunda *Investigação*, mais especificamente no primeiro apêndice, Hume volta a tratar das relações entre o sentimento e a razão nas questões morais, afirmando que devemos observá-las ao agirmos, para sabermos de nosso dever:

“Quando, em qualquer ocasião, um homem delibera sobre a sua conduta (como quando pensa, numa emergência particular, se será melhor ajudar um irmão ou um benfeitor), ele tem de considerar todas essas relações distintas, que envolvem todas as circunstâncias e situações das pessoas, de modo a determinar o dever e a obrigação superiores.”<sup>513</sup>

---

<sup>512</sup> EPM, IX, p. 152.

<sup>513</sup> EPM, apêndice I, p. 160.

Nesse ponto do texto, Hume refaz a famosa discussão a respeito da impossibilidade de derivar o dever-ser (*ought*) do ser (*is*), presente no *Tratado*<sup>514</sup>. Menciona a proporção das linhas do triângulo e diz que também nesse caso todas as relações devem ser consideradas. Porém, apesar da aparente semelhança entre a análise dos triângulos e a deliberação de um homem sobre a sua conduta, já que em ambas é preciso considerar circunstâncias, situações e relações diversas, “existe no fundo uma diferença extrema entre eles”<sup>515</sup>. No caso dos triângulos, parte-se de relações conhecidas e estabelecidas para inferir-se uma relação desconhecida que depende das primeiras. Já no caso das deliberações morais, deve-se conhecer os objetos envolvidos e as relações que mantêm entre si, decorrendo a escolha da avaliação do todo: “Não há qualquer fato novo a indicar, não há qualquer relação nova a descobrir”<sup>516</sup>. Nesse último caso, depois de conhecidos os objetos e suas relações, “o entendimento deixa de ter qualquer papel”, pois “a aprovação ou censura que se segue não pode resultar do trabalho da capacidade de julgar, tem

---

<sup>514</sup> A passagem, que transcrevemos, para maior precisão, em inglês, é a seguinte: “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the reader; and am perswaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason”. THN, III, I, I, p. 302.

<sup>515</sup> EPM, apêndice I, p. 160.

<sup>516</sup> EPM, apêndice I, p. 160.

que resultar do coração, e não é uma proposição ou afirmação especulativa, mas uma sensação ou sentimento ativo”<sup>517</sup>.

Essas passagens, contextualizadas historicamente, mostram um claro ataque aos racionalistas de seu tempo, especificamente a Samuel Clarke (1675-1729)<sup>518</sup>, para quem a razão é quem determina nossas escolhas morais e, conseqüentemente, nossas ações. Em *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, Clarke diz que “esforcei-me em deduzir as obrigações originais da moralidade da necessária e eterna razão e proporção das coisas”<sup>519</sup>.

Para Hume, porém, tanto na segunda *Investigação* quanto no *Tratado*, a razão não é móbil da ação. Se nossas escolhas morais influenciam nossa maneira de agir, segue-se que a razão não pode influenciá-las. Um princípio ativo, como o dever moral, jamais poderia basear-se em um princípio inativo, isto é, a razão. As passagens do *Tratado* sobre o tema valem ser transcritas:

---

<sup>517</sup> EPM, apêndice I, p. 160.

<sup>518</sup> Hume ainda menciona Ralph Cudworth (1617-1688), William Wollaston (1659-1724), John Balguy (1686-1748) e Nicolas Malebranche (1638-1715).

<sup>519</sup> Clarke ainda diz o seguinte: “[i] the same necessary and eternal *different relations*, that different things bear on to another; with regard to which [ii] the will of God always and necessarily does determine itself, to choose to act only what is agreeable to [the eternal rules of] justice, equity, goodness and truth, in order to the welfare of the whole universe; [iii] *ought* likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules, for the good of the public, in their respective station. That is; [i] these eternal and necessary differences of things make it *fit and reasonable* for creature so to act; they [iii] cause it to be their *duty*, or lay an *obligation* upon them, so to do; even separate from the consideration of these rules being the *positive will or command of God...*”. In: vol. 2 de *The Works of Samuel Clarke*. London, 1738; fac. New York: Garland, 1978, p. 148.

“Se a moral não tivesse naturalmente qualquer influência sobre as paixões e as ações humanas, em vão se fariam tantos esforços para a inculcar e nada seria mais estéril do que a multidão de regras e preconceitos em que abundam todos os moralistas. [...] Portanto, visto que a moral tem influência nas ações e nas afeições, segue-se que ela não pode provir da razão; com efeito, a razão, por si só, conforme já provamos, nunca pode ter tal influência.[...] Enquanto se admitir que a razão não tem influência nas nossas paixões e nas nossas ações, em vão se pretenderá que a moral se descobre apenas por uma dedução da razão. Um princípio ativo jamais pode basear-se num princípio inativo [...]”<sup>520</sup>

Portanto, se a razão é inativa, se não decide nossas escolhas morais e nossas ações, resta ao sentimento essa importante tarefa.

No *Tratado*, como mencionado acima, quando explica a virtude da justiça, mais especificamente a obrigação natural de justiça, é móbil da ação o interesse próprio, isto é, o egoísmo e a benevolência limitada às pessoas que nos são próximas. Esse interesse evita a prática de atos que lesem um pequeno grupo social ou o próprio sujeito. Em sociedade mais numerosas, na ausência na natureza humana de um interesse público, ou de um sentimento de humanidade com papel ativo, que seja motor de uma ação, é necessário um artifício, consistente na convenção sobre as regras de justiça, ocasião em que há uma “alteração da direção” de nosso interesse<sup>521</sup>. Através desse artifício, nosso interesse é o de que não haja prática de atos lesivos aos outros, porque somente assim é possível a vida em sociedade e a manutenção de nossos bens. Assim, no *Tratado* o móbil da ação é basicamente o interesse.

Na segunda *Investigação*, como também já vimos, o sentimento de humanidade passa a figurar também como um móbil da ação, pois a ação justa não poderia ficar limitada ao egoísmo e à generosidade limitada, ou ao interesse de longo prazo. Essa sensível alteração, além de permitir que a justiça passasse a ser uma virtude naquele sentido forte (item 2.3.2.2, supra), permitiu também uma outra maneira de refutar as teorias do contrato, na medida em que o papel da razão no processo da construção do artifício é o de fazer com que as paixões mais calmas, como o sentimento de humanidade, prevalecessem e guiassem nossas ações. Não se trata, como nas teorias contratualistas, de um simples cálculo interessado.

O sentimento de humanidade (e sua maior presença na segunda *Investigação*), não tem, porém, esses únicos papéis. Defendemos que sua função é mais ampla. Para que a teoria saísse de sua acentuada descritividade e passasse a ser mais prescritiva, como fez Hume, era igualmente necessário que os móveis da ação não fossem meramente interessados, pois, se ficasse apenas com o *Tratado*, Hume precisaria prescrever o egoísmo, ou uma generosidade limitada, pois estes eram os sentimentos que nos moviam.

Ao dizer que a aprovação ou censura “têm que resultar do coração”<sup>522</sup>, dada sua influência sobre nossas ações, Hume parece buscar uma mudança de caminho que também permite um maior normativismo. A ênfase no

---

<sup>520</sup> TNH, III, I, I, p. 294.

<sup>521</sup> THN, III, II, I, p. 316.

<sup>522</sup> EPM, apêndice I, p. 160.

sentimento de humanidade tem, portanto, mais esse desdobramento. Sendo assim, a descritividade da teoria humeana não pode ser usada como característica que, por si só, exclua Hume do rol dos utilitaristas.

Se a teoria humeana é de alguma forma prescritiva, como são as utilitaristas, deve-se perguntar o que se prescreve. Se é a maximização do prazer, ou se é algo diferente disso. A resposta que encontrarmos pode ajudar a indicar o lugar mais preciso de Hume frente ao utilitarismo.

Diferentemente das teorias utilitaristas, a prescritividade da teoria humeana não deriva imediatamente da utilidade. Quando fala da ação do agente virtuoso, diz que nossa obrigação é interessada pela virtude.<sup>523</sup> Se a virtude é encontrada em ações cujos móveis são o sentimento de humanidade, além do egoísmo e da generosidade que também nos habitam, é a combinação virtuosa desses sentimentos o que se pode prescrever. Nosso dever, nossa obrigação, é o de agir de acordo com eles.

A utilidade, porém, tem o seu papel. Já afirmamos a grande ênfase dada, na segunda *Investigação*, a esse conceito. Hume diz ainda que “a *obrigação moral* tem uma certa proporção com a *utilidade*”<sup>524</sup>. Diz que a utilidade “é inseparável de todas as outras virtudes sociais, como os sentimentos de humanidade, generosidade, caridade, afabilidade, leniência, misericórdia e moderação”, já que

---

<sup>523</sup> EPM, IX, p. 152.

existe uma “tendência das virtudes sociais para a utilidade”, que “não nos motiva tendo em vista quaisquer considerações de interesse próprio, pois possui uma influencia muito mais universal e abrangente”<sup>525</sup>. Nesse ponto, vale notar que vemos mais uma vez que o *self-interest enlightened* do *Tratado* foi deixado para trás. Assim, por ser comum a todos os homens, que o aceitam em certa medida, “só ele (o sentimento de humanidade) pode ser o fundamento da moral ou de qualquer sistema geral de louvor ou censura”<sup>526</sup>.

O sentimento de humanidade, enquanto fundamento da moral, guarda proximidade com a utilidade. Como esta é uma tendência para um fim, pode ser informada pela razão. De outro modo, depois que a razão nos informa qual é a tendência mais útil, a *preferência* que nutrimos pela utilidade, em detrimento das tendências perniciosas, depende, como vimos, de um sentimento que a revele, sentimento este que precisa satisfazer-se com a felicidade alheia e indignar-se com sua miséria, “pois estes são os diferentes fins que a virtude e o vício tendem a promover”<sup>527</sup>. Em resumo, a relação entre o sentimento de humanidade e a razão é a seguinte: “Logo, aqui a *razão* informa-nos das várias tendências das ações, e o *sentimento de humanidade* discrimina favoravelmente aquelas que são úteis e benéficas”<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> EPM, IV, p. 100.

<sup>525</sup> EPM, IV, p. 117.

<sup>526</sup> EPM, IX, p. 148.

<sup>527</sup> EPM, apêndice I, p. 158.

<sup>528</sup> EPM, apêndice I, p. 158.

A utilidade está, portanto, presente no sentimento de humanidade, mas de maneira difusa. O que se prescreve imediatamente é a ação decorrente de sentimentos moralmente louváveis, capazes de mover-nos. No mecanismo moral que Hume descreve, a utilidade, identificada pela razão, não é móbil da ação, pois depende de um princípio inativo.

Ultrapassadas essas dificuldades, o que importa dizer é que Hume certamente influenciou o utilitarismo, como deixa claro Bentham, “O Grande Utilitarista”. Nesse sentido, pode-se afirmar: é um precursor do utilitarismo. Por outro lado, distingui-se dessa corrente, entre outros motivos, porque sua teoria não prescreve, da mesma maneira que as utilitaristas, a utilidade, ou a maximização da felicidade. Apesar de algumas passagens sugerirem o contrário, em Hume a utilidade não é o “edifício do pensamento” ou “a única fonte da moral”. Muito menos fundou sua teoria no consequencialismo ou na maximização da felicidade ou dos prazeres. Por tais motivos, o rótulo de precursor do utilitarismo veste melhor a teoria humeana do que o rótulo de utilitarista propriamente dito.

Em relação a Bentham, como já vimos, encontramos muitas diferenças entre sua teoria e a de Hume. A principal delas é a de que, no primeiro, o que se prescreve é a ação útil, isto é, aquela que tem a tendência de aumentar a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo. Enquanto o motivo da ação (ou causa) influencia a inteligência de um indivíduo e produz a ação, o fundamento (ou



razão) é o que leva o legislador ou um observador a aprovar esta ação<sup>529</sup>. Como o princípio da utilidade é aquele que aprova ou desaprova uma ação segundo sua tendência a aumentar ou diminuir a felicidade<sup>530</sup>, os mais variados motivos podem explicar porque uma ação é praticada, mas apenas a utilidade é o fundamento correto da ação<sup>531</sup>.

Nesse contexto, como já mencionamos acima, o princípio da utilidade de Bentham não obriga alguém a agir contra seus próprios interesses ou de acordo com os interesses dos outros, embora o sujeito possa levar em conta estes interesses, até mesmo como parte de seus próprios anseios.

Hume, por sua vez, não prescreve a ação útil. Prescreve, segundo nossa interpretação de *EPM*, a ação decorrente de sentimentos moralmente louváveis, que nos movem e produzem ordinariamente a utilidade.

Tudo isso se enquadra na passagem em que Bentham define os princípios contrários à utilidade, isto é, o asceticismo e a simpatia/antipatia. Sobre este último princípio, vale transcrever novamente a seguinte passagem:

“Por esta expressão entendo o princípio que aprova ou desaprova certas ações, não na medida em que estas tendem a aumentar ou diminuir a felicidade da parte interessada, mas simplesmente pelo fato de que alguém se sente disposto a aprová-las ou reprová-las. Os partidários desde princípio mantêm que a aprovação ou a

---

<sup>529</sup> *Uma Introdução...*, p. 17.

<sup>530</sup> *Uma Introdução...*, p. 10.

<sup>531</sup> *Uma Introdução...*, p. 18.

reprovação constituem uma razão suficiente em si mesma, negando a necessidade de procurar qualquer fundamento extrínseco.”<sup>532</sup>

Bentham diz que quando uma ação produz efeitos que aprovamos, costumamos transferir a aprovação ao próprio motivo. Aprovamos, na verdade, os efeitos, porque são úteis, mas o defensor do princípio da simpatia e da antipatia dirá que basta a aprovação (pois haveria um bom motivo), sem qualquer fundamento extrínseco:

“Quando, no exemplo específico em questão, acontece que a ação produz efeitos que aprovamos – muito mais ainda, se por acaso observarmos que o mesmo motivo pode com frequência produzir, em outros casos, efeitos idênticos – estamos propensos a transferir a nossa aprovação ao próprio motivo, e a considerar como fundamento justo para a aprovação que damos à ação o fato de ela ter a sua origem no referido motivo. É por esta via que o sentimento da antipatia muitas vezes é considerado como um motivo justo da ação. A antipatia, por exemplo, neste ou naquele caso, constitui a causa de uma ação que se espera causadora de efeitos bons, porém isto não se faz com que a antipatia seja um fundamento reto da ação, nem neste caso nem em qualquer outro.”<sup>533</sup>

É claro que o conceito de simpatia em Bentham, similar ao conceito do uso comum atual (simpatiza-se com alguém ou com alguma coisa), é bastante diferente do conceito de simpatia em Hume, que o utiliza como um mecanismo de comunicação de sentimentos. De todo modo, se a correção moral de uma ação depende da simples aprovação decorrente do mecanismo da simpatia (que atua sobre os *sinais* dos motivos), sem qualquer critério externo necessário, já que as conseqüências do ato pouco importam, Hume também se enquadra na crítica de Bentham:

---

<sup>532</sup> *Uma Introdução...* p. 15.

“Os diversos sistemas inventados no tocante à norma-padrão do reto e do errado podem reduzir-se todos ao princípio da simpatia e antipatia. Todos eles têm um denominador comum que os caracteriza. Todos eles recorrem à multidão de artifícios inventados com o propósito de fugir à necessidade de ir em busca de uma norma externa e de fazer o leitor acatar a convicção ou a opinião do autor como uma razão válida por si mesma. As expressões são diversas, porém o princípio é idêntico.”<sup>534</sup>

Aliás, no próprio *Tratado* encontramos, no início de III.II.VI, que tem a função de reforçar a artificialidade de justiça, passagem em que Hume, fazendo referência à “definição vulgar de justiça”, critica definições dessa espécie justamente porque estabelecem deveres que independem e antecedem à justiça. Barry assim comenta essa passagem:

“Porque a justiça é convencional (isto é, uma virtude apenas no contexto da observação geral de uma prática), Hume sustenta que não há critério externo de justiça contra o qual o conteúdo da prática possa ser acessado. As regras definem o que é justo; não faz sentido supor que essas regras possam ser definidas pelo justo. A ‘definição vulgar de justiça’ é então equivocada ao falar de um “dever” que é ‘independente da justiça e antecedente a ela’”.<sup>535</sup>

Além disso, em Bentham a razão é, claramente, um princípio ativo, tanto que a aferição da utilidade depende de uma série de passos para a mensuração de suas conseqüências. Portanto, se essa leitura é possível, pode-se dizer que, embora Bentham reconheça a influência de Hume, por outro lado, não o consideraria um utilitarista.

---

<sup>533</sup> *Uma Introdução...* p. 17.

<sup>534</sup> *Uma Introdução...*, p. 16.

<sup>535</sup> BARRY, Brian. *Theories of Justice...*, p. 151.

Já no que se refere à teoria de Mill e seus possíveis vínculos com a de Hume, lembremos que Tasset avisou que “uma das torturas mais odiosas a que o submeteram Bentham e seu pai foi ter que ler Hume”; logo, completa, “Mill, como crítico, repudia Hume e o expulsa do panteão”<sup>536</sup>. Porém, assim como Mill também criticou inicialmente Bentham, em seu *Remarks on Bentham’s Philosophy*, tendo moderado as críticas a partir de 1838<sup>537</sup>, há algumas interessantes semelhanças entre Mill e Hume que talvez indiquem que os textos deste último não eram tão torturantes assim.

Em Mill, como mencionado mais detidamente acima, o utilitarismo assume um lado mais igualitário. No texto *Utilitarismo*, critica aqueles que pensam que o utilitarismo “torna os homens frios e poucos solidários”<sup>538</sup>. Apesar de utilizar a idéia de soma total de felicidade, está mais preocupado com sua distribuição, visível em diversas passagens.

Embora continue a defender que a ação correta é aquela que produz maior felicidade, passa a adotar um critério menos preciso e mais amplo para defini-la (ou para não defini-la com exatidão), sem o mesmo grau de detalhamento do racionalismo exacerbado de Bentham. Como diz Berlin, Mill

---

<sup>536</sup> Hume e o Utilitarismo..., p. 28.

<sup>537</sup> CARVALHO, Maria Cecília M. de.. John Suart Mill: o utilitarismo reinventado..., p. 81.

<sup>538</sup> Utilitarianism..., p. 151.

“Continuava a professar que a felicidade era o único fim da existência humana, mas sua concepção sobre o que concorreria para ela transformou-se em algo muito distinto do que defendiam seus mentores, pois passou a valorizar, sobretudo, não a racionalidade ou o contentamento, mas a diversidade, a versatilidade, a plenitude da vida [...] [...] sem a tolerância, as condições da crítica racional, da condenação racional, são destruídas. Portanto, defende a razão e a tolerância a qualquer custo”<sup>539</sup>.

Esse viés igualitário de Mill é um ponto que o aproxima de Hume.

Quando tratamos dos argumentos de Glossop para justificar o caráter utilitarista da teoria de Hume, vimos que aquele mencionava que a aprovação do espectador imparcial depende do saldo líquido de prazeres, sem vínculo com a quantidade de pessoas que dividem sua soma total, o que aproximaria Hume do utilitarismo clássico<sup>540</sup>. Porém, diz Glossop, se a simpatia, no sentido humeano, refere-se às pessoas, e não às sensações independentemente consideradas, seria mais razoável atribuir a Hume o rótulo de utilitarista de média, e não clássico. Na seqüência do raciocínio, informa que a simpatia por pessoas, e não por sensações, em que a “qualidade de uma pequena dor depende da situação geral da pessoa que sente”<sup>541</sup>, levaria Hume, conclui Glossop, a preocupar-se com a distribuição de prazer<sup>542</sup>. Nesse contexto, para além do utilitarista clássico e do utilitarista de média, Hume, seria um utilitarista com tendências mais igualitárias.

Embora discordemos de Glossop quanto à classificação de Hume como utilitarista (preferimos defini-lo como um precursor do utilitarismo), o que se

---

<sup>539</sup> Introdução..., p. XI e XXIII.

<sup>540</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 7.

<sup>541</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 9.

percebe é que a ênfase, na segunda *Investigação*, no sentimento de humanidade, que passa a ser móbil da ação e a possibilitar uma maior normatividade da teoria, corrobora essa tendência igualitária que encontramos em Mill.

Assim, Hume guarda semelhanças e diferenças sensíveis em relação aos principais utilitaristas clássicos. Se por um lado enfatiza a utilidade (em *EPM*), utiliza a figura do espectador imparcial, ainda que como coadjuvante, possui caráter normativo que reflexamente leva em conta a utilidade, entre muitos outros vínculos com os utilitaristas, por outro não adota a maximização da utilidade como o único fim a alcançar, nem é consequencialista ou um racionalista moral, entre outras diferenças não menos importantes, que saltam aos olhos. Em razão das diferenças, não pode ser considerado um utilitarista. Porém, em razão das semelhanças, é um precursor do utilitarismo.

---

<sup>542</sup> Is Hume a 'Classical Utilitarian'?..., p. 10.

#### 4. CONCLUSÃO.

O ato de rotular uma teoria, incluindo-a em um gênero, é algo inevitável, pois a classificação de teorias, argumentos e ideias é importante para que possamos, entre outras coisas, manipulá-las com maior facilidade e eficiência. Porém, essa tarefa nem sempre é fácil.

No caso de Hume, como visto, o fato de ser declaradamente anti-contratualista ajuda a rotulá-lo dessa forma. Quanto à ausência de vínculo com essa importante corrente, nota-se a existência, para além da refutação “oficial”, de uma outra refutação, que acreditamos ser possível extrair de seus textos, particularmente da segunda *Investigação*, já que sua teoria diferencia-se substancialmente das contratualistas tanto em relação ao papel da razão no ato de consentir, quanto em relação ao processo de construção do artifício, que tem seu lugar na prática social. Em *EPM*, a razão contribui para que as paixões mais calmas, como o sentimento de humanidade, prevaleçam e guiem nossas ações. Como mencionado, o Hume do *Tratado* era, nesse ponto, mais parecido com o contratualismo hobbesiano, na medida em que o cálculo interessado descrito por Hobbes assemelha-se ao interesse próprio *enlightened* do *Tratado*. Em ambos o artifício deriva de um cálculo interessado. Já em *EPM*, o sentimento de humanidade passa, com a ajuda da razão, a ser também móbil da ação, afastando sensivelmente a referida semelhança com a

teoria de Hobbes. Esse parece ser um aspecto significativo da teoria política de Hume, que constitui a primeira tese do presente trabalho.

A existência de interpretações que o aproximam do contratualismo, como a de Gauthier, não mudam esse panorama.

Por outro lado, foi possível perceber que Hume possui uma relação próxima do utilitarismo. Ainda assim, apesar dos vínculos serem aparentemente evidentes, os problemas não são poucos. Existem muitas interpretações divergentes em seus argumentos e em suas conclusões, como foi visto.

Philip Pettit diz que as teorias morais em geral têm pelo menos dois componentes: primeiro, tratam do que é bom ou valioso, isto é, propõem uma teoria do valor; segundo, tratam do que é necessário fazer tendo em vista tais valores, isto é, propõem uma teoria do que é certo<sup>543</sup>. Para além de uma teoria dos valores e de uma teoria do que é certo, é ainda importante mencionar a existência de uma teoria dos motivos. São, pois, três os aspectos a considerar ao se fazer comparações entre teorias morais.

Comparando Hume aos utilitaristas, pode-se perceber que possuem diferentes teorias dos valores. Para estes, é bom ou valioso o que gera mais eficientemente a felicidade, aspecto (welfarismo) que acaba por definir o próprio

---

<sup>543</sup> Consequencialism. In: *Consequencialism*. Org. Stephen Darwall. Blackwell Publishing, 2008, p. 95.



conceito de utilidade. Logo, é bom aquilo que promove a utilidade. Para Hume, porém, é bom ou valioso não aquilo que promove a utilidade, gerando excedentes de prazer ou felicidade, mas sim a busca pela virtude (repita-se que Hume diz que nossa obrigação é interessada pela virtude<sup>544</sup>), encontrada em atos que têm como móveis o sentimento de humanidade, juntamente do egoísmo e da generosidade limitada que possuímos. A utilidade é identificada nesse contexto, mas de maneira esparsa, difusa, sendo corolário das virtudes sociais em geral, que “tendem para a utilidade”<sup>545</sup>. Percebe-se, nesse ponto, a incipiência da teoria, que, apesar de ser mais normativa em *EPM*, não é precisa e aprofundada no que diz respeito a uma teoria do valor, já que esta depende, em parte, como se vê, de sua teoria dos motivos.

Hume e os utilitaristas também diferem quando o assunto é uma teoria do que é certo, a que poderíamos chamar também de teoria da ação. Nesse ponto, diz Pettit que as teorias morais costumam ser divididas em duas: as consequencialistas e as não-consequencialistas:

“Consequencialismo é a visão que diz que, independentemente dos valores que um indivíduo ou um agente institucional adote, a resposta adequada àqueles valores é a sua promoção. O agente deve honrar os valores apenas na medida em que os promovem. Os oponentes do consequencialismo, por sua vez, defendem que pelo menos alguns valores devem ser honrados independentemente de sua promoção.”<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> *EPM*, IX, p. 152.

<sup>545</sup> *EPM*, IV, p. 117.

Nessa dicotomia, como mencionado acima, os utilitaristas clássicos são consequencialistas. A utilidade, caracterizada pela promoção da felicidade, é o valor a ser promovido. Essa é uma característica clara em Bentham, Paley e Mill, como foi possível ver. Hume, por sua vez, não é um consequencialista. Diz claramente que o resultado, ou a performance externa, não tem mérito<sup>547</sup>. Nesse contexto, se algo deve ser promovido, são os motivos virtuosos, independentemente das consequências das ações a que dão causa. Embora se espere que o resultado seja aquele pretendido pelo agente, decorrente do motivo respectivo, nota-se que a teoria da ação em Hume tem seu *status* diminuído.

Assim, além de diversas teorias do valor, Hume e os utilitaristas também possuem diversas teorias da ação (ou do que é certo, para usar a expressão de Pettit).

Por fim, deve-se ainda ponderar sobre suas teorias dos motivos. Robert Adams diz que se escreveu “muito sobre os traços de caráter, muito mais sobre a moralidade das ações, e muito menos sobre a moralidade dos motivos”<sup>548</sup>. Os utilitaristas não têm o *motivo* como o foco de suas preocupações. Esse fato já mostra porque não se escreveu muito, ao menos em relação às suas teorias, sobre a moralidade dos motivos. Lembre-se, aliás, que em Bentham os motivos não são intrinsecamente bons ou maus, mas apenas na medida em que produzem prazer ou

---

<sup>546</sup> Consequencialism..., p. 97.

<sup>547</sup> THN, III, II, I, p. 307.

dor<sup>549</sup>. Na teoria benthamita, é importante dizer que enquanto o motivo (ou causa) influencia a inteligência de um indivíduo e produz a ação, o fundamento (ou razão) é aquilo que leva o legislador ou um observador a aprovar a mesma ação<sup>550</sup>. De um mesmo motivo podem originar-se atos bons ou maus, dependendo das circunstâncias. Logo, embora vários motivos em tese possam explicar porque uma ação foi praticada, apenas a utilidade é o fundamento correto da ação, pois apenas ela explica porque uma ação pode ou deve ser praticada<sup>551</sup>.

Embora diga “que no curso ordinário das coisas as conseqüências das ações comumente estão em conformidade com as intenções”<sup>552</sup>, Bentham, como se vê, assume que o julgamento moral de uma ação deriva de seu fundamento, isto é, da aprovação dada pelo observador, que, por sua vez, leva em conta as conseqüências da ação. O motivo é coadjuvante, não influencia o julgamento. Hume, por sua vez, utiliza um mecanismo similar, com o apoio da simpatia, enquanto dispositivo de comunicação de sentimentos. Sua defesa do não-consequencialismo, porém, torna difícil defender o motivo como o protagonista do juízo moral. Se o observador não tem acesso ao motivo, ou se, no máximo, tem acesso precário, já que presume o motivo baseado no respectivo sinal externo, ou seja, na conseqüência, a teoria acaba prejudicada. Tal descrição do julgamento moral é mais difícil de ser conciliada com o não-consequencialismo.

---

<sup>548</sup> Motive Utilitarianism. *In: Consequencialism*. Org. Stephen Darwall. Blackwell Publishing, 2008, p. 236.

<sup>549</sup> *Uma Introdução...*, p. 37.

<sup>550</sup> *Uma Introdução...*, p. 17.

<sup>551</sup> *Uma Introdução...*, p. 18.

<sup>552</sup> *Uma Introdução...*, p. 67.

O uso mais freqüente, em *EPM*, do “sentimento de humanidade” não elimina o referido problema. Serve apenas para tornar o motivo “mais virtuoso”, eliminando uma negligência do *Tratado*: a definição de uma virtude como algo meramente interessado.

Justamente por serem consequencialistas, os utilitaristas não costumam tratar o motivo da ação como item essencial em suas teorias. Assim, suas teorias dos motivos são incipientes. Porém, há quem fale de um “utilitarismo do motivo”<sup>553</sup>, em que ele próprio sofre a aplicação do *teste de utilidade*. Para os padrões utilitaristas, se for perguntado qual é o motivo de uma pessoa moral perfeita, a resposta, diz Robert Adams, seria certamente a seguinte: o desejo de maximizar a utilidade<sup>554</sup>. Chega até a falar de um “utilitarismo de motivo individualista”, em que a melhor motivação é aquela capaz de produzir a maior utilidade para o agente, e de um “utilitarismo de motivo universalista”, em que a melhor motivação é aquela que possui a maior utilidade provável para qualquer pessoa envolvida<sup>555</sup>.

Desse ponto de vista, o melhor motivo é o que está de acordo com o ideal utilitarista. Não seria decisiva aqui a consequência, sendo possível falar-se, por

---

<sup>553</sup> ADAMS, Robert. *Motive Utilitarianism...*, p. 239.

<sup>554</sup> *Motive Utilitarianism...*, p. 236.

<sup>555</sup> *Motive Utilitarianism...*, p. 249.

isso, de um utilitarismo não-consequencialista, em que basta identificar as consequências que usualmente decorrem do motivo.

Para os utilitaristas em geral, esse motivo louvável difere do motivo louvável da teoria humeana. Veja-se, por exemplo, o que diz Sidgwick:

“Finalmente, a doutrina a respeito da qual a Felicidade Universal é o último *standard* não deve ser entendida como algo que implique uma Benevolência Universal é a única coisa certa ou é sempre o melhor *motivo* da ação. Pois... se a experiência mostra que a felicidade geral será mais satisfatoriamente obtida se o homem agir frequentemente movido por outros motivos que não a pura filantropia universal, é óbvio que esses outros motivos razoavelmente são preferidos com base em princípios Utilitaristas.”<sup>556</sup>

Em Hume, como se viu, o motivo louvável, em *EPM*, não é a pura filantropia, nem, como propõem Bentham e Mill, entre outros, a utilidade. É o sentimento de humanidade, o egoísmo e a benevolência limitada.

Vê-se assim, que Hume e os utilitaristas têm diferentes teorias dos valores, diferentes teorias do que é certo e diferentes teorias dos motivos. Porém, como já mencionado, nossa segunda tese é a de que não deixa de ser certo que Hume seguramente influenciou o utilitarismo, cabendo-lhe com maior precisão o rótulo de precursor do utilitarismo.

---

<sup>556</sup> Method of Ethics..., p. 80.

Finalmente, saliente-se nossa terceira tese, isto é, a de que a sensível diferença de tratamento dada ao papel do sentimento de humanidade na teoria política e moral de Hume, acaba servindo, ao mesmo tempo, como procuramos demonstrar, para refutar, de determinada maneira, o contratualismo e, também, para ajudar a explicar a impossibilidade da inclusão pura e simples de Hume no rol dos utilitaristas.

## 5. BIBLIOGRAFIA.

ADAMS, Robert. Motive Utilitarianism. *In: Consequentialism*. Org. Stephen Darwall. Blackwell Publishing, 2008, pp. 236-250.

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

ALQUIÉ, Ferdinand. *La moral de Kant*. CDU/Sorbonne. Mimeo.

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

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

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

BARRY, Brian. *Theories of Justice*. Berkley: UCLA Press, 1989.

BEAUCHAMP, Tom. Editor's introduction. *In HUME, David. An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 7-53.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril, 1972.

\_\_\_\_\_. Deontologie. Versão on line: <http://www.laphilosophie.fr/livres-de-Bentham,%20Jeremy-texte-integral.html>.

\_\_\_\_\_. A Fragment on Government. In FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

BERLIN, Isiah. Introdução. In: *A Liberdade – Utilitarismo*, de J. S. Mill. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

BURNET, James. *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. 6. Edinburgh: J. Bell, 1773-74.

CARVALHO, Maria Cecília M. de. O utilitarismo, os direitos e os deveres morais. In: *Ética e Utilitarismo*. Org. Luis Alberto Peluso. Campinas: Alínea, 1998, pp. 223 a 238.



\_\_\_\_\_. John Suart Mill: o utilitarismo reinventado. *In: O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. pp. 73 a 103.

CLARKE, Samuel. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. *In* vol. 2 de *The Works of Samuel Clarke*. London, 1738; fac. New York: Garland, 1978.

DARWALL, Stephen. História da Ética Moderna: Bentham. [www.spfil.pt/trolei/tr03\\_darwall\\_bentham.htm](http://www.spfil.pt/trolei/tr03_darwall_bentham.htm). Trólei, n. 3, 2004.

DEL CONT, Valdeir. Razões egoístas para se agir de modo altruísta: o utilitarismo teológico de William Paley. *In: Cadernos de Ética e Filosofia Política* n. 12. São Paulo: USP, 1/2008, pp. 39-62.

FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge, 2005.

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

GAUTHIER, David. *Moral Dealing, Contract, Ethics and Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

GLOSSOP, Ronald J. Is Hume a 'Classical Utilitarian'? *Hume Studies* vol. 2, nº 1, abril, 1976, pp. 1-16.

GUISÁN, Esperanza. Concepciones de la Ética. *In: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, v. 2. Madrid: Trotta, 1992.

\_\_\_\_\_. Esperando por Mill. *In: Ética e Utilitarismo*. Org. Luis Alberto Peluso. Campinas: Alínea, 1998, pp. 111 a 130.

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Essays – Moral, political and literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002.

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

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

LONG, Douglas. Utility and the Utility Principle: Hume, Smith, Bentham , Mill. *Utilitas* 2, London, 1990, pp. 12-39.

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

MACLEOD, Alistair. Rule-Utilitarianism ans Hume's Theory of Justice. *Hume Studies* vol. 7, nº 1, april, 1981, pp. 74-84.

MILL, John Stuart. Utilitarianism. *In: On Liberty and other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.

\_\_\_\_\_. Introdução. *In: Tratados Filosóficos - Vol.I - Investigação sobre o Entendimento Humano*. Imprensa Nacional-Casa da moeda: Lisboa, 2002.

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

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

PALEY, William. The Principles of Moral and Political Philosophy. *In*: FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999, pp. 147-156.

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

PETTIT, Philip. Consequencialism. *In*: *Consequencialism*. Org. Stephen Darwall. Blackwell Publishing, 2008, pp. 95-107.

PITKIN, Hanna Fenichel. Slippery Bentham: Some Neglected Cracks in the Foundation of Utilitarianism. *Political Theory*, vol. 18, n. 1, february 1990, pp. 104 to 131.

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

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

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

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

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

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SCHOLFIEL, Philip. O Positivismo Jurídico e a rejeição da Teoria Contratualista. *Ética e Utilitarismo*. Organizador Luis Alberto Peluso. Alíena: Campinas, 1998, pp. 143 a 167.

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

SIDGWICK, Henry. Method of Ethics. In FIESER, James (ed.). *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

SCHEFFLER, Samuel. Rawls and Utilitarianism. FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge, 2005, pp. 426-459.

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

TASSET, José Luis. Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias. *Ética e Utilitarismo*. Organizador Luis Alberto Peluso. Alíena: Campinas, 1998, pp. 27 a 48.

VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

WAND, Bernard. Hume's non-utilitarianism. *Ethics*, vol. 72, n. 3, april/1962, pp. 193-196.