

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
SUBJETIVIDADE E ÉTICA

DISSERTAÇÃO

**OS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA: A ORIGEM DO GOVERNO, O
CONTRATO ORIGINAL E O UTILITARISMO EM DAVID HUME.**

Michel Vicente Passos Franco

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
SUBJETIVIDADE, ÉTICA E POLÍTICA

**OS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA: A ORIGEM DO GOVERNO, O
CONTRATO ORIGINAL E O UTILITARISMO EM DAVID HUME.**

MICHEL VICENTE PASSOS FRANCO

Sob a orientação do professor

Walter Valdevino Oliveira Silva

Dissertação submetida como
requisito parcial para obtenção do
grau de **Mestre em Filosofia**, no
Curso de Pós-graduação em
Filosofia, Área de Concentração
Subjetividade, Ética e Política.

SEROPÉDICA, RJ

2018

“No processo, há sempre muitas perguntas, tantas, a única coisa que vale a pena é a convicção de ter uma ideia.”

(Pep Guardiola)

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MICHEL VICENTE PASSOS FRANCO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em **Subjetividade, Ética e Política**.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ___/___/___

Walter Valdevino Oliveira Silva (Orientador)

Prof. Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Leandro Pinheiro Chevitarese

Prof. Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Marcos Fanton

Prof. Dr. da Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

RESUMO.....	07
LISTA DE ABREVIACÕES.....	09
INTRODUÇÃO.....	10

CAPÍTULO 1. OS PRINCÍPIOS GERAIS DA MORAL E A TEORIA DA JUSTIÇA EM DAVID HUME.

1.1. Os princípios gerais da moral em Hume e os seus predecessores.....	14
1.1.1. Ralph Cudworth.....	16
1.1.2. Samuel Clarke.....	17
1.1.3. William Wollaston.....	20
1.2. A teoria da justiça em David Hume.....	21
1.3. A justiça no <i>Tratado</i>	24
1.4. A justiça nas <i>Investigações</i>	29
1.5. A justiça como instrumento para a propriedade privada.....	33
1.6. Sobre a superstição e a incapacidade de legislar naturalmente ideias artificiais.....	39
1.7. A incapacidade da natureza em estabelecer a propriedade privada.....	40

CAPÍTULO 2. CONTRATUALISMO E A POLÍTICA EM DAVID HUME

2.1. As teorias contratualistas.....	43
2.1.1. Hobbes e o poder irrestrito do Estado.....	44
2.1.2. Locke e a institucionalização do poder.....	45
2.1.3. Rousseau e a democracia direta.....	47
2.2. A teoria política de Hume.....	49
2.3. Hume e o contratualismo.....	55
2.4. Hume e o contrato original.....	63
2.5. A leitura rawlsiana de David Hume.....	70
2.6. A obediência obrigatória e os primeiros princípios do governo.....	74

CAPÍTULO 3. O UTILITARISMO

3.1. O utilitarismo.....	79
3.2. O utilitarismo de Bentham.....	82
3.3. O utilitarismo de Mill.....	84

3.4. Hume e o utilitarismo.....	87
3.5. Seria Hume um utilitarista?.....	89
CONCLUSÃO.....	97
BIBLIOGRAFIA.....	100

RESUMO

FRANCO, Michel V.P. *Os Fundamentos da justiça: a origem do governo, o contrato original, e o utilitarismo em David Hume*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

A presente dissertação tem por intenção demonstrar os principais aspectos da filosofia política de David Hume. Para isso, analisaremos suas obras e ensaios mais famosos como o *Tratado da Natureza Humana*, *Investigação Sobre os Princípios da Moral* além dos *Ensaio Morais Políticos e Literários*. Essas três obras serviram como pilares para tentar compreendermos, usando a filosofia moral humeana como marco inicial, as bases utilizadas por Hume para indicar alguns elementos que demonstrarão a impossibilidade de reduzir a sua teoria ao direito natural, ao utilitarismo e ao contratualismo. Para isso, iremos explicar a origem da justiça, com participação inegável dos sentimentos, e como uma virtude artificial e não natural; do governo como sendo estabelecido através da guerra ou da usurpação e não por consentimento popular; o direito à propriedade privada com base em regras e leis civis úteis e benéficas a sociedade. Além disso, analisaremos brevemente algumas teorias contratualistas em contraponto com a teoria política de Hume que busca entender os homens em convívio social, considerando seus interesses egoístas e suas realizações através do artifício da justiça. Será avaliado, ao final, se, de fato, David Hume era um utilitarista ou apenas um precursor do utilitarismo, posição essa que segundo essa dissertação demonstra-se mais adequada as suas obras.

Palavras-chave: Justiça, utilitarismo, governo, Estado, moral, política, contratualismo.

ABSTRACT

FRANCO, Michel V. P. *The Fundamentals of Justice: the Origin of Government, the Original Contract, and Utilitarianism in David Hume*. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

The present dissertation aims to demonstrate the main aspects of the political philosophy of David Hume. For this, we will analyze his most famous works and essays, such as the *Treatise of Human Nature*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, and the *Essays, Moral, Political, and Literary*. These three works served as pillars to try to understand, using Humean moral philosophy as the starting point, the bases used by Hume to indicate some elements that will demonstrate the impossibility of reducing his theory to natural law, utilitarianism and contractualism. For this, we will explain the origin of justice, with undeniable participation of feelings, and as an artificial and unnatural virtue; of government as being established through war or usurpation and not by popular consent; the right to private property based on rules and civil laws useful and beneficial to society. In addition, we will briefly review some contractualist theories in counterpoint to Hume's political theory that seeks to understand men in social life, considering their selfish interests and their achievements through the device of justice. It will be evaluated, in the end, if, in fact, David Hume was a utilitarian or just a precursor of utilitarianism, a position that according to this dissertation is more adequate his works.

Key words: Justice, utilitarianism, government, state, moral, politics, contractualism.

LISTA DE ABREVIACÕES

IPM – Hume, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: UNESP, 2004.

IAEH – Hume, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

EMPL – Hume, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Conferências – Rawls, John. *Conferências Sobre a História da Filosofia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

TNH – Hume, David. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: UNESP, 2009.

As citações do *Tratado* serão sempre na seguinte ordem: livro, parte, seção e parágrafo. Por exemplo, III, II, II, § significa livro 3, parte 2, seção 2 e o parágrafo correspondente.

As citações do *IPM* adotam a seguinte organização: seção, parte e parágrafo. Por exemplo, 2.1.2.

INTRODUÇÃO

Quando houve a grande mudança no panorama ético desde os escritos gregos? Apesar de muitos lembrarem de Thomas Hobbes (1588-1679) como um autor que causou grande impacto em seu tempo, e isso é inegável, antes dele, Nicolau Maquiavel (1469-1527) exerceu uma grande mudança no cenário ético da filosofia. Pode parecer curioso trazer à tona o filósofo florentino, apontado por muitos como um estrategista político que defendia a aplicação de quaisquer meios para a obtenção de um fim determinado. Há, nesse caso, uma discussão a ser promovida, pois debater sobre ética e moral é falar sobre como os filósofos discutiam as ações humanas sem cair em um moralismo restrito, ou seja, é válido ler Maquiavel como um humanista, o qual, em consonância com seu tempo, discutiu a forma como os seres humanos se comportam e se relacionam.

Cabe ressaltar que Maquiavel é visto como o pai de uma política mais realista, que a separa da moral. Há, sem dúvida, alguns fatores da compreensão de Maquiavel sobre ética e política que foram levados em consideração nos escritos modernos posteriores e que muitas vezes são ocultados por diversos motivos. Por mais que o foco de Maquiavel tenha sido a “manutenção do poder” na sua obra mais famosa, *O Príncipe*, diversos aspectos – tais como entender que toda relação social já parte de um conflito, e que a inclinação para o “bem”, na vida social, não é uma característica natural – trazem consigo um entendimento que, a partir de Maquiavel, não se encontra um pensador que não admita a variação de intenções humanas, e, se isso é possível, Maquiavel foi um dos que possibilitou.

Sendo um humanista, o filósofo italiano abriu a discussão para a função do homem “real” na política “real”. Desse modo, outras questões como o contrato social e até as otimizadas resoluções do Iluminismo tiveram inspiração em suas teorias. Com David Hume não foi diferente: o filósofo escocês, apesar de ser muito conhecido por seus escritos epistemológicos, foi um filósofo que procurou estabelecer – em suas obras morais e políticas – a função do indivíduo no Estado, como a sociedade se comporta nas mais diversas situações e – o que tem grande valia para essa dissertação – os fundamentos da justiça em uma sociedade organizada.

Quando Hume procurou ocupar a cadeira de filosofia ética na Universidade de Edimburgo em 1744, seus adversários – um grupo que provavelmente incluía Francis Hutcheson (1694-1746), mas que escolheu como seu representante o diretor da

Universidade William Wishart – publicou um panfleto que reuniu uma série de ataques contra as teses sustentadas no TNH. Uma das principais acusações desse panfleto era que Hume minara os fundamentos da moralidade negando a diferença natural e essencial entre o bem e o mal, a justiça e a injustiça, e reconhecendo entre eles apenas uma distinção artificial, nascida das convenções e acordos entre os homens. Ao fazer isso, Hume foi além de Thomas Hobbes, na medida em que Hobbes, embora tenha abolido todas as outras obrigações naturais, achou necessário permitir que a obrigação inerente às promessas e pactos subsistisse. Hume, em vez disso, insistiu em sua tese de artificialidade, mesmo no que diz respeito a obrigações desse tipo.

Hume fez um esforço, em *Carta de um cavaleiro a seu amigo em Edimburgo*¹ (1745) para minimizar esse resultado de sua teoria, argumentando que, no TNH, limitou-se a uma crítica da tese de uma diferença eterna entre o justo e o injusto ao longo do caminho já tomado pelos antigos moralistas e por Hutcheson. A acusação de que Hume promoveu a negação cética das distinções morais através de suas concepções de justiça como uma virtude artificial teve como resultado alcançado no curto prazo o indeferimento da candidatura de Hume na Universidade de Edimburgo.

Os críticos de Hume certamente não estavam certos no nível normativo ao acusá-lo de ceticismo moral. Porém, é inegável que eles tiveram o mérito de entender que a teoria da justiça de Hume apresentava uma teoria inteiramente inovadora que não poderia ser conciliada nem com as concepções tradicionais de jusnaturalismo, nem com a tentativa feita um século antes por Hobbes de conduzir a validade de leis justas de um contrato ou um pacto. Sendo assim, eles entenderam que a teoria de Hume, de forma mais geral, trouxe à crise a tese de uma conexão próxima entre a justiça e a racionalidade humana.

A concepção de Hume era nova pelo modo como oferecia uma explicação da origem da justiça, pela maneira como reconstruía as motivações que obrigavam as regras de justiça e, finalmente, pela forma como explicava o conteúdo dessas regras.

Antes de nos aprofundarmos na filosofia moral de David Hume, precisamos, antes de tudo, trazer à luz a concepção moral que o filósofo escocês defende. Para isso,

¹ Após a publicação do TNH, Hume foi alvo de inúmeras e severas críticas e, quando tentou tornar-se professor da universidade de Edimburgo, pessoas influentes conseguiram negar a ele a cadeira. Apesar da conhecida personalidade pacífica do filósofo escocês, nesta carta ele escolheu fugir de suas características e defender-se publicamente de algumas acusações. Hume respondeu a uma carta publicada e bastante difundida, em que era apontado como cético, ateu, negador dos princípios morais entre outras acusações. Com outra carta, onde se defendia anonimamente, ele rebate tais acusações.

necessitamos fazer uma digressão sobre a vida e, sobretudo, sobre a construção do pensamento de Hume ao longo de seus escritos.

É comum que a maioria das análises do pensamento humeano tenha por base o TNH, que David Hume redigiu na sua juventude, tendo iniciado em 1734 e concluído em 1737. Essa obra foi arquitetada e dividida em três partes: “Do Entendimento”, “Das Paixões” e “Da Moral”. Como se sabe, Hume tinha a intenção de empreender uma verdadeira revolução na filosofia pela introdução, nos estudos das humanidades, do “método experimental” propagado por Isaac Newton nas ciências da natureza.

À margem todas as limitações da aplicação de um método experimental na filosofia, sabemos que o destino foi perverso com o TNH: nas palavras do próprio Hume na sua autobiografia *My own life* (1776), “já saiu da gráfica natimorto. Não teve sequer o mérito de despertar murmurações entre os zelotes”.² A causa desse fracasso deveu-se ao seu estilo de exposição pesado, complexo e intrincado, o que acarretou uma recepção fria e indiferente. Convencido, entretanto, de que seu fracasso ocorreu devido mais ao modo da sua escrita do que ao conteúdo e, além disso, achando que foi mal compreendido pelos seus leitores, se apressou e, já em 1739, publicou, de forma anônima e na terceira pessoa, uma sinopse (*Resumo de um Tratado da Natureza Humana*) do TNH, onde tenta explicar mais claramente os argumentos e pontos mais fundamentais do livro. De todo modo, isso não teve o efeito esperado e, já alguns anos depois, Hume já não se refere mais ao TNH, se dedicando à publicação de três novas obras: *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), *Investigação sobre os princípios da moral* (1751) e *Dissertação sobre as paixões* (1757). Esses três novos livros têm por desígnio encurtar o texto, redimensionar alguns argumentos, eliminar prolixidades e dar à obra um estilo mais leve e legível, na intenção de torná-la mais acessível ao grande público, todavia contendo essencialmente as mesmas ideias do TNH. As propostas de Hume tiveram longo alcance e constituem, nos dias atuais, caminhos imprescindíveis para os estudos da teoria do conhecimento e da filosofia moral.

A recomendação de Hume é advertir que só esses novos livros revisados representam a expressão derradeira e definitiva de suas ideias e princípios filosóficos.³

² O texto vem da obra *A História da Inglaterra da Invasão de Júlio Cesar a Revolução Inglesa em 1688*, 8 volumes, Londres, 1778, vol 1. Com a frase original da seguinte maneira: “*It fell dead-born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots.*”

³ Hume redigiu, em carta de 26 de outubro de 1775 ao editor de suas obras W. Strahan, uma advertência a ser estampada nas edições futuras dos seus *ensaio*s e *tratados*: “a maioria dos princípios e raciocínios

Ainda que o TNH cause fascínio por ser um livro mais denso e desafiador, Hume o avalia como um escrito da juventude, o que o torna ainda mais genial, se levarmos em consideração que Hume desenvolveu essa obra antes mesmo de completar trinta anos de idade.

A exposição feita neste trabalho, procura incumbir a Hume um papel de relevância na filosofia política através de um panorama amplo. Assim como outros grandes pensadores políticos, Hume lida com problemas e tenta resolvê-los por meio de seu entendimento sobre os assuntos morais e políticos, inclusive considerando o contexto histórico onde o escocês estava inserido, mas com um, porém: Hume nunca escreveu uma obra totalmente dedicada à filosofia política.

Estivemos diante de uma escolha, e demos preferência por mostrar um cenário extenso e fazer uma espécie de mapeamento do pensamento humeano, destacando obviamente as questões morais e políticas. Ao longo dessa dissertação, iremos abordar, os princípios gerais da moral no pensamento de David Hume, tentando demonstrar como a moralidade seria simplesmente um conjunto de qualidades aprovadas, consentidas e acatadas pela generalidade das pessoas. Além disso, demonstraremos alguns predecessores e opositoristas do pensamento de Hume no que se refere ao pensamento moral.

Traremos à luz a teoria da justiça de Hume em seus dois momentos: no TNH e nas IAEH. Tentamos demonstrar, como a justiça para Hume é uma virtude artificial e necessária para o estabelecimento, por exemplo, da propriedade privada.

Destacaremos, também, algumas teorias do contrato social em divergência com a teoria política de Hume e por fim, ponderar o utilitarismo na ideia humeana, porém não incluindo o pensador escocês como um utilitarista clássico e sim, no máximo, como um predecessor do utilitarismo.

contidos nesse volume foram publicados numa obra em três tomos denominada *Tratado da Natureza Humana*, obra que o autor havia projetado antes de sair da Universidade e que foi escrita e publicada pouco tempo depois. Em virtude de seu resultado não ter sido muito satisfatório, o autor reconheceu seu erro de imprimi-la muito cedo e refundiu-a inteiramente nos trabalhos que seguem, nos quais espera haver corrigido algumas negligências de seu raciocínio e especialmente de sua expressão. [...] Doravante, portanto, o autor espera que apenas os trabalhos que seguem sejam considerados os que contêm suas opiniões e princípios filosóficos.”

CAPÍTULO 1 OS PRINCÍPIOS GERAIS DA MORAL E A TEORIA DA JUSTIÇA EM DAVID HUME.

1.1. OS PRINCÍPIOS GERAIS DA MORAL EM HUME E OS SEUS PREDECESSORES

A teoria moral humeana segue os passos de sua epistemologia: há um primeiro momento crítico (ou cético) e um segundo, no qual constrói a sua teoria moral. No momento crítico, da mesma forma que nega ser a razão a origem do nosso conhecimento sobre a realidade, também tenta refutar a ideia de que o nosso senso moral é criado racionalmente. Para Hume, os princípios da moral⁴ não teriam fundamentos na razão, mas no sentimento. Para ele, não existe uma capacidade especial, algo como uma “razão moral”, muito menos um bem supremo ao qual o comportamento humano deve-se conformar. Em outras palavras, Hume não admite que a moral seja pautada em verdades eternas e, além disso, o senso moral deve poder influenciar as nossas ações. Sendo assim, se a razão não pode nos motivar, então não pode ser a origem do nosso senso moral. A moralidade seria simplesmente um conjunto de qualidades aprovadas, consentidas e acatadas pela generalidade das pessoas. Essas qualidades seriam aprovadas conforme a sua utilidade, ou o prazer que proporcionam.

Na obra *Investigação sobre os princípios da moral* (1751), especificamente na seção I (“Dos princípios gerais da moral”), Hume afirma que as distinções morais são autênticas e estabelecidas por nós em nossos juízos, e que esse é um fato que ninguém pode negar. Os que negam essa distinção podem ser classificados como antagonistas insinceros, pois não é aceitável que qualquer ser humano possa seriamente acreditar que todos os caracteres e ações sejam idênticos em todas as pessoas. A diferença existente entre cada ser humano é tão extensa que, se consideramos a educação recebida por cada indivíduo e seus hábitos, essa diferença fica ainda mais abissal. Por mais insensível que seja um homem, ele frequentemente será tocado pela imagem do certo e do errado, e, por mais obstinado que seja o seu preconceito, ele deverá notar que outras pessoas são suscetíveis às mesmas impressões. A única maneira de vencer esses antagonistas insinceros é deixando-os de lado, pois quando eles descobrirem que ninguém os está

⁴ John Rawls diz, em *Conferências sobre a história da filosofia política* (p. 180): “um comentário sobre o significado de ‘moral’: hoje em dia, essa palavra não tem o mesmo sentido, pois na época de Hume ela abarcava também a psicologia e questões ligadas à teoria social.”

acompanhando, eles podem se aborrecer e passar para o lado do senso comum e da razão.

Na mesma seção I, Hume traz à luz uma controvérsia referente aos fundamentos gerais da moral. Para isso, utiliza dos seguintes questionamentos:

(i) se eles derivam da *razão* ou do *sentimento*;

(ii) se chegamos ao seu conhecimento por uma sequência de argumentos e induções ou por uma sensação imediata e um sentido interno mais refinado;

(iii) como em todos os julgamentos corretos acerca da verdade e da falsidade, eles deveriam ser os mesmos para cada ser racional e inteligente ou seria como na percepção da beleza e da deformidade, estando inteiramente fundados na estrutura e constituição particulares da espécie humana?

Embora Hume reconheça que há argumentos favoráveis tanto à razão quanto ao sentimento, acolhe a segunda opção dos três pares de alternativas citados acima: (i) não é somente a razão que permite conhecer e aplicar concretamente as distinções morais.⁵ Em todo caso, as distinções morais dependem de um sentimento característico. (ii) reconhecemos as distinções morais e somos hábeis em aplicá-las não por meio de argumentos baseados em probabilidade dedutiva ou indutiva, mas com base em nossa *percepção interna*. Os juízos morais expressam uma reação de nossa sensibilidade moral quando nos tornamos conscientes de certos fatos de certo ponto de vista. (iii) além disso, os juízos morais feitos por indivíduos diferentes coincidem não porque estes são seres racionais e inteligentes e, por isso, capazes de captar a verdade nesses juízos tal como podem captar a verdade dos axiomas da geometria, mas porque todos os indivíduos compartilham da mesma sensibilidade moral.⁶

Ainda na seção I do IPM, Hume atribui ao raciocínio uma única tarefa: discernir em cada um dos casos as circunstâncias que tornam um ato censurável ou louvável. Observa-se, portanto, que Hume não descarta a razão como possuidora de uma parte considerável em todas as decisões (louvor e censura), dado que apenas a razão pode informar sobre a tendência das qualidades e atos e apontar suas consequências benéficas para uma sociedade ou para um indivíduo. Mas, embora a razão, quando plenamente

⁵ Cf. seção III, nota 3 do parágrafo 34 da IPM. Hume aponta Cudworth, Clarke e outros como aqueles que excluíram todo sentimento e pretenderam fundar tudo na razão.

⁶ Hume explicou o funcionamento da nossa sensibilidade moral com uma “teoria da simpatia”, exposta no livro II do *Tratado da natureza humana. Nas Investigações sobre os princípios da moral (IPM)*, não se atenta mais a essa teoria, mas sim ao “princípio da humanidade”, que seria uma tendência psicológica que temos de nos identificar com os interesses e as preocupações dos outros quando nossos interesses pessoais não estejam em competição com os deles.

desenvolvida, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não é suficiente para produzir qualquer censura ou aprovação moral. É preciso que haja um sentimento para estabelecer as preferências pelas tendências úteis sobre as nocivas. Tal sentimento só poderá ser a felicidade dos seres humanos e uma aversão perante sua desgraça, já que esses são os diferentes fins que a virtude e o vício têm tendência a promover.

Hume preocupou-se com algumas concepções filosóficas de sua época. As ideias de William Wollaston, Samuel Clarke, Ralph Cudworth e John Locke iam de encontro aos princípios morais que Hume defendia. Apesar de serem autores menos conhecidos, excetuando-se John Locke, eles mantiveram e defenderam posições contrárias aos argumentos humeanos.

1.1.1. RALPH CUDWORTH

O racionalismo ético dos gregos foi levado pela primeira vez à filosofia moral britânica por Ralph Cudworth (1617-1688). Ele tentou mostrar que o bem moral e o mal, a justiça e a injustiça não poderiam ser coisas arbitrárias. Ele se opunha à alegação de Hobbes de que a moralidade dependia de um contrato feito por homens e também se opunha à visão religiosa de que a moralidade dependia da vontade de Deus. Essas distinções morais não poderiam ser feitas por vontade sem a natureza, porque “é universalmente verdade que as coisas são o que são, não pela vontade, mas pela natureza”.⁷ Nada tornará uma coisa branca mais branca, algo redondo em mais redondo, vermelha, em mais vermelha. Nem mesmo uma vontade onipotente pode tornar um corpo triangular, argumentou Cudworth, sem ter a natureza e as propriedades do triângulo nele. Não poderia fazer isso a não ser implicando uma contradição, isto é, que as coisas deveriam ser o que elas não são: “e a razão é a mesma para todas as outras coisas, justa e injusta, pois tudo é imutável pela necessidade de sua própria natureza; tampouco é uma derrogação do poder de Deus dizer que ele não pode fazer uma coisa ser aquilo que não é.”⁸

Por meio desse tipo de consideração platônica, Cudworth tentou salientar que a distinção entre vício e virtude é natural, e que uma coisa é boa, por exemplo, se

⁷ Ralph Cudworth. “A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality”. In *British Moralists*, vol. II, edited by L.A. Selby-Bigge, (Oxford Press, 1897) p. 247.

⁸ Idem, p. 255.

compartilha da natureza eterna e imutável da bondade. Mas, pode-se perguntar, como podemos ter conhecimento dessas naturezas eternas e imutáveis das quais os particulares participam? Cudworth ressalta que:

[...]... existe um poder superior de intelecto e conhecimento de uma natureza diferente do sentido que não é terminado apenas na aparição e aparência, mas na verdade e realidade das coisas, e chega à compreensão daquilo que realmente e absolutamente é, cujos objetos são as essências e naturezas eternas e imutáveis das coisas e suas relações imutáveis umas com as outras.⁹

As respostas de Cudworth às principais questões colocadas pela investigação sobre problemas morais era a de que a razão guia os humanos conduzindo-nos por meio da percepção racional imediata de certo e errado. É assim que sabemos o que devemos fazer. Na base de todos os deveres deve haver uma percepção racional. A posição de Cudworth aqui é significativa. Ele está afirmando que o conhecimento moral é a priori. Não é nem empírico nem demonstrativo. Quando ele afirma que o conhecimento moral é um conhecimento a priori, não devemos interpretar isso como algo que é um conhecimento absolutamente certo. Ele não negaria que muitas vezes é difícil para nós sabermos o que se deve fazer. Mas seu ponto é que nós decidimos o que fazer sabendo que um ato é certo, e esse tipo de conhecimento não é conhecimento empírico, e essa decisão é aquela que não repousa meramente sobre os sentimentos de alguém. É por meio da razão, e não do sentido, que nós distinguimos o bem e o mal. Mas mesmo se eu vejo que eu deveria manter minhas promessas, por exemplo, por que devo fazer isso? Por que isso seria certo? Em resposta, Cudworth afirma que a alma não é apenas passiva e receptiva, mas tem um princípio ativo inato próprio, pelo qual se esforça para o que considera bom. A razão fornece seu próprio motivo para a ação.

1.1.2. SAMUEL CLARKE

Samuel Clarke (1675-1729) foi um filósofo e teólogo inglês que, após a morte de Locke, chegou a ser considerado o maior metafísico da Inglaterra, mas que se tornou famoso por defender a física de Newton contra os ataques de Leibniz. Segundo ele, existe uma rígida harmonia no universo, porque uma coisa não se relaciona de modo arbitrário com qualquer coisa. As figuras geométricas se relacionam de certo modo umas com as outras, da mesma maneira que os objetos espaciais têm relações bem

⁹ Idem, pp. 258-9.

definidas: eles se atraem de modo mais intenso ou não de acordo com a distância que mantêm entre si.

Samuel Clarke avançou na tese de que a inquietação é contradição. Ele sustentou que os julgamentos sobre a retidão e o erro são a priori, sendo determinados se um ato foi adequado às circunstâncias ou não. A prática de atos impróprios e a omissão de fazer os ajustes é comportar-se de forma contraditória. Ele afirma que:

[...] as diferenças eternas e necessárias das coisas fazem com que seja adequado e razoável para as criaturas então agir; eles fazem com que seja seu dever, ou impõem uma obrigação sobre eles, de modo que, mesmo separado das considerações dessas regras sendo a vontade positiva ou comando de Deus, e também anterior a qualquer respeito ou consideração, expectativa ou apreensão, de qualquer determinada vantagem, desvantagem seja privada ou pessoal.¹⁰

A passagem acima aponta os três princípios principais da teoria moral racionalista do século XVIII. Clarke afirma que as características morais são eternas e imutáveis, que esse dever surge da razão, e que esta obrigação é nossa missão perante a Deus e é independentemente da teoria egoísta da moral.

“Sendo isso, inegavelmente, mais adequado e estando, de modo absoluto, na natureza da própria coisa”, afirma Clarke, “que todos os homens devem esforçar-se para promover o bem e o bem-estar universais de todos ao invés de todos os homens ficarem buscando a ruína e destruição de todos”.¹¹

Como um ato seria mais adequado que outro? Sabe-se, a priori, a diferença entre o certo e o errado, e negar essas verdades morais seria como negar as verdades da geometria ou da aritmética, isto é, envolver-se em uma contradição. Clarke acredita que “a mente sem preconceitos do homem, como naturalmente desaprova a injustiça em questões morais, como nas coisas naturais, não pode senão discordar da falsidade, ou não gostar das congruências”.¹²

Mas se os homens podem tão facilmente determinar o que é certo, por que eles fazem o que está errado? Isso traz no argumento dos racionalistas que as paixões e os desejos vão contra a razão e, às vezes, levam os homens a agir irracionalmente. Existe um conflito entre razão e paixão, e o razoável a fazer é o que deve ser feito. Quando, ao tomar decisões morais, alguém segue seus desejos em vez da razão, ele se opõe à razão

¹⁰ Clarke, Samuel.. *Discourse Concerning the Unchanging Obligations of Natural Religion*. Selby-Bigge edition, vol. II, p. 3.

¹¹ Idem, p. 5.

¹² Idem, p. 21.

em suas ações. Se sabemos que um ato é certo ou apropriado, mas fazemos outro ato, é como se soubéssemos, segundo Clarke, que $2 + 2 = 4$, e ainda assim quando pedimos ao dono da mercearia duas maçãs e duas laranjas, exigimos que houvesse cinco frutas em nossa sacola.

O aspecto autocontraditório do homem imoral é que suas ações contradizem o que a razão apreende como verdadeira. Isto é certamente como Hume interpretou a argumentação dos racionalistas de que a imoralidade é autocontradição. Como os racionalistas sustentam que foi por causa de nossos desejos que contradizemos a razão, precisamos superar nossos desejos se quisermos ser morais. Mas alguém pode querer argumentar que só porque a razão diz que um curso de ação é o moralmente correto, se esse curso de ação não é do meu interesse, ou está em conflito com meus desejos, então eu seria um tolo em seguir a razão. Para Clarke é natural que a vontade seja determinada pela razão e, como os homens são conscientes do que é certo e errado, até agora estão sob a obrigação de agir em conformidade com tais preceitos. Diz Clarke:

Pois originalmente e na realidade é tão natural e (moralmente falando) necessário, que a vontade deve ser determinada em toda ação pela razão da coisa, e o direito do caso, como é natural e (absolutamente falando) necessário, que o entendimento deve se submeter à verdade necessária.¹³

Toda maldade intencional e perversão do direito é tão absurda nos assuntos morais como seria também, nas coisas naturais, fingir ter alterado a proporção de números: “[p]ela razão de sua mente, ele não pode deixar de ser obrigado a possuir e reconhecer que existe realmente tal obrigação indispensável a ele, mesmo que, ao mesmo tempo, nas ações de sua vida ele está se esforçando para jogá-lo fora e desprezar isso.¹⁴

A obrigação original da moralidade, então, é deduzida da natureza das coisas, descoberta pelo entendimento, e não fundada na mera vontade e poder de Deus.

Clarke acreditava que as distinções morais eram eternas e imutáveis na natureza das coisas, sendo o caminho certo ou errado determinado pela adequação da ação às relações naturais das coisas. A razão apreende a adequação de uma ação da mesma forma que apreende as verdades necessárias da aritmética. A consciência da correção de uma ação traz consigo sua própria obrigação, porque a razão naturalmente deveria

¹³ Idem, p. 13.

¹⁴ Idem, p. 16.

controlar nossas paixões e tem o poder de fazer isso se os homens apenas a permitirem. Em todos esses pontos, os sentimentais estão em desacordo direto com os racionalistas.

1.1.3. WILLIAM WOLLASTON

Wollaston (1659-1724) pensava em proposições morais capazes de demonstração. Diz ele que todos os atos têm um significado, de tal forma que eles implicam uma proposição, como se tivesse sido declarado em palavras: “[a] verdade é apenas uma conformidade com a natureza: e seguir a natureza não pode ser para combater a verdade”.¹⁵ Agora, se o que um ato declara não é realmente o caso, então o ato contradiz a verdade, tal como qualquer afirmação ou proposição falsa:

Eu estabeleço isto então como uma máxima fundamental, que quem age como se as coisas fossem assim, ou não, pelos seus atos declaram, que eles são assim ou não; colocado em palavras de modo mais claro possível e com o máximo de realidade. E, se as coisas fossem de outro modo, os seus atos contradiriam essas proposições, o que afirmaria que elas são o que são.¹⁶

Agora há certamente algumas dificuldades na ética de Wollaston. Ele aponta a concepção racionalista da relação da moralidade com a verdade e a natureza. Ser moral é afirmar a verdade, e a verdade é apenas a conformidade com a natureza. A moralidade é fundada na natureza: “negar que as coisas sejam como são é uma transgressão da grande lei de nossa natureza, a lei da razão”.¹⁷

Os racionalistas sustentaram que as distinções morais eram eternas e imutáveis na natureza das coisas. Um ato era moralmente correto quando estava de acordo com a natureza. A razão nos revela essas verdades morais e vemos, por seus meios, a retidão ou o erro de um curso de ação. A imoralidade é o resultado da oposição ou contradição de um ato à razão. Se a ação do agente não é a ditada pela razão, então pode-se dizer que ele está agindo de maneira autocontraditória. A noção de contradição nos sistemas racionalistas é diferente do uso posterior de Kant dessa noção, quando a usou para expressar o caráter autodestrutivo das máximas do agente.

A razão também fornece um motivo para o agente fazer o que é certo, pois, ao ver que uma ação é correta, somos forçados a reconhecê-la como nosso dever. A razão,

¹⁵ Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*, vol. II, p. 364.

¹⁶ Idem, p. 364.

¹⁷ Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*, vol. II, p. 366.

então, deve controlar nossa vontade e determiná-la para agir mesmo quando essas ações vão contra nossos desejos ou inclinações. A razão é e deve ser apenas o mestre das paixões. Mas nem todos concordaram com os racionalistas sobre esses pontos. Alguns dos principais pontos de discordância foram sobre se foi pela razão que descobrimos qualidades morais, e se a razão de fato conflitava com as paixões de modo a poder ser seu mestre.

1.2. A TEORIA DA JUSTIÇA EM DAVID HUME

Passamos, agora, ao conceito de justiça de Hume, tentando demonstrar que, por ser Hume um filósofo que tem em mente considerações firmes sobre a influência das paixões na atividade humana, esta reverbera em todos os setores de sua filosofia. Não é diferente na teoria da justiça proposta por Hume, pois a participação dos sentimentos, por exemplo, no acordo que dá origem à justiça, se faz presente de forma inequívoca. Além disso, indicaremos alguns elementos que demonstraram a causa de não podermos reduzir a sua teoria a outras vertentes famosas – como o direito natural, o utilitarismo e o contratualismo – que são recorrentes na reflexão filosófica que procura explicar a natureza e o alcance da justiça.

De acordo com Hume, as regras de justiça foram inventadas pelos seres humanos no curso de sua história natural e, portanto, não podem ser consideradas originais, ou como princípios inatos.¹⁸ Mais especificamente, negar que as leis da justiça fossem originais para os seres humanos significava, para Hume, que elas não estavam diretamente enraizadas no que poderiam ser consideradas as paixões constitutivas da natureza humana. Contabilizar as origens da justiça era, então, a mesma coisa que explicar como as condições surgiram, nas quais as regras que caracterizam a justiça se tornaram capazes de motivar e guiar a conduta dos seres humanos.¹⁹

Pensar que os seres humanos passaram a aceitar a força obrigatória das regras da justiça através do raciocínio equivaleria a ir contra aquilo que Mackie²⁰ apresentou corretamente como a tese central da psicologia da ação de Hume: isto é, que a conduta humana é guiada principalmente por paixões e sentimentos, e não pela razão. Essa tese é

¹⁸ Diz Hume no TNH: “[...] existem algumas espécies de virtudes que produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade. Afirmo agora que a justiça é uma virtude dessa espécie.” (p. 517).

¹⁹ Rawls nas *Conferências* diz: “Assim, podemos dizer que uma pessoa justa, de acordo com Hume, é aquela que se dispõe a honrar essas regras básicas” (p. 196).

²⁰ Mackie, J.L., *Hume’s Moral Theory, III Hume’s Psychology action*, p. 44, 1980

amplamente ilustrada no Livro II do TNH, dedicado às paixões e, em particular, nas páginas em que Hume aborda a questão detalhadamente.²¹

Foi o uso do método experimental no estudo da natureza humana proposto por Hume que, ao mesmo tempo em que ele propôs um conceito secular que pôs de lado as hipóteses religiosas, também o fez ir ainda mais longe e abandonar completamente o projeto de limitar-se a apresentar uma teoria moderna do direito natural. Isso porque a maneira pela qual ele foi capaz de explicar empiricamente a gênese das regras da justiça era totalmente irreconciliável com o caminho seguido pelos teóricos da lei natural que apelaram à racionalidade humana em seus argumentos.

Através de seu estudo experimental da natureza humana, Hume também se distanciou da tentativa de basear as regras da justiça diretamente nas paixões naturais do ser humano. Desse ponto de vista, e apesar de Hume concordar com Aristóteles em algumas situações, o filósofo escocês concordou com a crítica de Hobbes à ética de Aristóteles, segundo a qual a problemática de explicar a gênese das instituições jurídicas e políticas já estava resolvida desde o início, através da caracterização de Aristóteles do ser humano como “animal político”. Hume também pretendia distanciar-se da justiça como uma virtude natural que representava uma benevolência universal. Na realidade, a investigação experimental de Hume sobre a natureza humana mostra que os seres humanos possuem no máximo uma benevolência limitada.

Sobre a benevolência, podemos destacar a seção 2 do IPM, onde Hume inicia o caminho para demonstrar a benevolência como sendo uma virtude natural a todos os homens. Para isso, lista uma série de alcunhas²² que, quando um indivíduo é tido como possuidor de qualquer um desses títulos, é universalmente conhecido como uma pessoa de natureza humana virtuosa.

Quando tais virtudes são acompanhadas por linhagem familiar, poder e capacidades que se sobressaem, e tais qualidades são manifestadas em um bom governo ou útil em dar instruções à humanidade, elas podem transparecer e até mesmo elevar tal sujeito possuidor acima da natureza humana, tal como um ser divino. Qualidades acima da média só podem revelar sujeitos acima da média.

Hume cita Péricles e Cícero, utilizando-se de exemplos que, em resumo, podemos abreviar afirmando que não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e

²¹ TNH, II, III, III – *Dos motivos que influenciam a vontade*.

²² Hume utiliza-se dos termos “sociável”, “de boa índole”, “humano”, “compassivo”, “grato”, “amistoso”, “generoso”, “benfazejo”. Cf. IPM, 2.1.1.

aprovação geral dos homens do que a beneficência, a humanidade, a amizade, a gratidão dentre outros adjetivos que caracterizam um sujeito afável. Tais predicados, admirados por todos, parecem querer fazer-se presente em quem admira, criando sentimentos favoráveis e afetuosos ao redor.

Obviamente, parece justo que tal sujeito não se aprisione na vida privada. Por mais que sua atividade ainda assim permaneça boa, sua influência se torna mais restrita. Mas quando tais sujeitos são enaltecidos e colocados em um alto posto, todos se beneficiam.

Se existe um louvor criado em torno de um sujeito assim, poderíamos crer que a sua *utilidade* para a sociedade é inevitável? Parece que Hume tenta, a partir dessa argumentação, estabelecer que em todas as decisões morais, a característica da utilidade pública é o que se tem principalmente em vista; e sempre que surgem disputas, seja na filosofia ou no cotidiano, referente aos limites do dever, a melhor forma de decidir a questão é averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da sociedade ou mesmo da humanidade como um todo. Se alguma posição errada é adotada sobre qualquer assunto e tão logo percebemos, através de experiências posteriores e um raciocínio mais preciso sobre existirem ideias mais corretas acerca do assunto, recuamos da nossa posição original e aderimos à posição posterior, nos ajustando para sempre permanecer no que entendemos ser moralmente bom.

Se levarmos em consideração que nada pode conferir mais mérito a qualquer sujeito do que o sentimento de benevolência, que parte do seu mérito, ao menos, provém da sua tendência a promover os interesses da nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana, e se tal caráter promove saudáveis efeitos, e tudo que tem uma influência tão benigna e promove um fim tão desejável é admirado com satisfação e prazer.

Para Hume, as virtudes sociais não são nunca consideradas separadamente de suas tendências benéficas, nem vistas como estéreis. Portanto, a felicidade humana, a ordem da sociedade, a harmonia entre famílias e o apoio mútuo dos amigos são sempre considerados como o resultado do suave domínio dessas virtudes sobre a essência dos seres humanos.

O esforço de Hume para apresentar uma hipótese empírica sobre a gênese da justiça, indicava que nenhuma regra do tipo jamais teria surgido se os seres humanos tivessem realmente a capacidade de algum tipo de amor universal ou natural e espontâneo no bem comum. Segundo Hume, se os seres humanos possuísssem uma

paixão desse tipo, não teriam necessidade das regras da justiça porque seriam naturalmente levados a concluir certas ações e evitar outras, de modo que nem as regras de justiça nem as sanções da lei seriam necessárias. Hobbes estava, portanto, em parte correto ao demonstrar a origem artificial da justiça. Mas nem mesmo o cenário de Hobbes poderia ser aceito. De fato, Hume distanciou-se decisivamente da maneira pela qual Hobbes reconstruiu as paixões constitutivas dos seres humanos, bem como dos caminhos pelos quais Hobbes havia procedido para explicar a gênese da justiça. Por um lado, Hobbes errou ao considerar os seres humanos completamente desprovidos de uma forma limitada de benevolência e errou, também, ao apresentar a sociedade e a justiça como o produto de um pacto ou uma promessa que os seres humanos trocaram como o resultado racional de um processo de formação de contratos.

1.3. A JUSTIÇA NO *TRATADO*

Hume estabelece que o homem é um “ser familiar”, porque nasce, no mínimo, em uma sociedade familiar. A partir daí, Hume passa a afirmar que a natureza humana possui, entre outras, duas paixões, o egoísmo e a generosidade limitada,²³ que pode impossibilitar a convivência entre os homens. Essa situação de parcialidade, em que a generosidade é limitada porque diz respeito às pessoas que nos são mais próximas, é um perigo para a continuação da sociedade, devido à fragilidade da proteção dos bens de cada um.

Portanto, a ideia fundamental de moralidade é parcial, pois é reprovável o ato de negligenciar sua família em favor de um estranho. Por isso, essa ideia primitiva de moralidade, ao invés de remediar a parcialidade de nosso espírito, apenas com ele se conforma. Deste modo, a resolução para a parcialidade de nosso espírito não é natural, mas artificial.²⁴ Como os homens nascem pelo menos em uma sociedade familiar e são educados nela, logo tomam noção, através do hábito, dos benefícios da vida em grupo. Com a sociedade familiar, portanto, é possível dar estabilidade às posses, e o artifício que proporciona essa estabilidade tem sua origem na convenção, que deriva da inventividade dos homens e da ação do hábito. Tal convenção se refere às regras da justiça, que provêm de um interesse comum e implicam a definição de regras de

²³ Cf. TNH, III, II, II, § 5.

²⁴ Cf. TNH, III, II, II, § 19.

conduta, interesse esse que surge quando é mutuamente formulado e conhecido, produzindo um comportamento que lhe corresponda.²⁵

A vida em família, então, pode ser explicada pela afeição entre os sexos, implantada pela natureza humana. Para explicar a vida em sociedade, se faz necessário adicionar, ainda, a força do hábito, a existência de fatores externos mencionados relativos à raridade dos bens cuja posse é pretendida e, também, um artifício: a convenção que determina as regras da justiça.

A justiça é, portanto, para Hume, uma “virtude artificial”, porque surge da adoção de um sistema de condutas. Ela não é como a benevolência, que se apresenta naturalmente e é independente de qualquer artifício. Só depois de instituída, a justiça passa a ser aprovada. Assim, uma das diferenças entre virtude natural e artificial é que o bem resultante da primeira surge de atos isolados, enquanto que um ato de justiça pode ser contrário ao bem do agente ou mesmo ao bem público se isoladamente considerado. Assim sendo, para que haja vínculos sociais é necessário a criação desse artifício delimitador de ações.

É interessante perceber que atos de justiça podem ser contrários aos interesses das pessoas nele envolvidas ou mesmo ao interesse público. Isso torna mais difícil verificar por que devemos continuar a aprová-los ou praticá-los. Para debater o tema, vejamos a seguinte hipótese proposta por Hume:

Suponhamos que uma pessoa me tenha emprestado dinheiro, sob a condição de que eu lhe restituísse essa soma em alguns dias; suponhamos também que, no fim do prazo combinado, ela me peça o dinheiro de volta. Pergunto: *que razão ou motivo tenho para devolver-lhe o dinheiro?* Dir-se-á, talvez, que meu respeito pela justiça e minha repulsa à vilania e à desonestidade são para mim razões suficientes, se possuo um mínimo de honestidade ou sentido do dever e da obrigação.²⁶

Podemos observar na citação acima que Hume aponta a preocupação pessoal com a reputação como um meio de fortalecimento dos atos de justiça. Talvez o homem em sua condição rude e “natural” (num sentido hobbesiano) não teria essa preocupação com a reputação e não devolveria a soma requisitada.

Sendo assim, o mais promissor candidato a motivo da justiça seria a preocupação com o interesse público. Mas o próprio Hume argumenta contra isso:

²⁵ Cf. TNH III, II, II, § 8.

²⁶ TNH III, II, I, § 9.

Caso se afirmasse, ao contrário, que a razão ou motivo de tais ações é uma *consideração pelo interesse público*, ao qual nada é mais contrário que haver exemplos de injustiça e de desonestidade, eu proporia que se prestasse atenção às três considerações seguintes. Em *primeiro* lugar, o interesse público não está naturalmente ligado à observância das regras da justiça; conecta-se a ela apenas em virtude de uma convenção artificial para o estabelecimento dessas regras [...] em *segundo* lugar, se supusermos que o empréstimo foi sigiloso, e que é do interesse do prestador que o dinheiro seja restituído da mesma maneira [...] nesse caso não há mais exemplaridade, e o público não tem mais interesse pelas ações do prestatário; entretanto, suponho que nenhum moralista iria afirmar que isso elimina o dever ou a obrigação. Em *terceiro* lugar, a experiência prova de maneira suficiente que os homens, em seu comportamento cotidiano, não pensam em algo tão distante quanto o interesse público quando pagam a seus credores, cumprem suas promessas e se abstêm de roubar, saquear, ou cometer todo tipo de injustiça.²⁷

Desde modo, continua a busca pelo 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. 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 ideias, 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.

Nestes termos, podemos afirmar que o primeiro motivo 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 TNH de obrigação *natural* da justiça. 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. Não à toa, a questão da propriedade privada faz-se tão presente nas obras morais e políticas de Hume e, além disso, se pensarmos que a busca pelo interesse particular causaria violência generalizada, devem ser “artificialmente” instituídas as regras de justiça.

A teoria de Hume sobre as 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

²⁷ TNH III, II, II, § 11.

necessária uma nova paixão, pelo bem público, o que não se dá, segundo Hume, com frequência, pois os homens têm a característica natural de dar preferência a si mesmo e aos amigos mais próximos,²⁸ afinal, o cumprimento das regras da justiça é mais forte nas sociedades familiares do que nas sociedades mais numerosas. Depois de observar que a sociedade é necessária para a satisfação de suas paixões, os homens passam a respeitar determinadas regras. Porém, nas sociedades numerosas, os prejuízos causados pelos atos contrários à convenção, isto é, às regras de justiça, são mais dificilmente verificados. Logo, o interesse no respeito às regras de justiça é menor. Assim, inicialmente, a convenção quanto às regras e 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, caso ela perca força, a sua crença segue o mesmo caminho, causando o aparecimento de outras interesses e sentimentos, mais próximos e vivos, que constituem os móbeis da ação, contrários às regras de justiça.²⁹ Assim, nas sociedades mais numerosas, pode-se muitas vezes perder de vista o interesse que nos faz seguir tais regras. Diz Hume:

Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e de sua generosidade limitada os torna totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo. Portanto, inicialmente, eles são levados a se impor e a observar essas regras, tanto em geral como em cada caso particular, apenas por interesse; e esse motivo, quando da formação da sociedade, é suficientemente forte e imperativo. Mas quando a sociedade cresce e se torna numerosa, transformando-se em uma tribo ou nação, esse interesse se faz mais remoto; os homens não percebem tão facilmente, como ocorria em uma sociedade mais limitada e reduzida, que cada violação dessas regras tem como consequência a desordem e a confusão.³⁰

Sendo assim, a *simpatia*, que hoje podemos entender como *empatia*, possibilita o sentimento de desagrado em situações que não afetam o interesse pessoal. Por isso, a simpatia/empatia pelo interesse público é a causa da aprovação moral que acompanha tal virtude, porém a simpatia/empatia é fraca demais para controlar nossas paixões, mas

²⁸ Cf. TNH, III, II, II, § 5.

²⁹ Cf. TNH, III, II, II § 20.

³⁰ TNH, III, II, II, § 24.

tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação.³¹

Existe uma passagem em John Rawls, em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, na qual podemos ilustrar o que é essa simpatia/empatia 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 consequências 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. 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. A força de sua aprovação corresponde a, ou mede, a quantia de satisfação na sociedade observada.³²

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 parcial), ou seja, ajudar apenas os familiares e amigos próximos. 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 propulsor para a ação, a existência das sociedades mais numerosas estaria comprometida. Por isso, dependem do artifício da convenção humana sobre as regras de justiça.

Hume não é um idealista e muito menos acredita em um agente moral perfeito. Nossa obrigação basta apenas em âmbito familiar, porém a obrigação moral é necessária em uma sociedade mais virtuosa.³³ Por isso, Hume crê que temos interesse unicamente em nossa reputação. Nada nos apetece mais do que conduzir bem nossa vida. Por essa razão, todos os que tenham algum cuidado com sua reputação, ou que pretendem viver em bons termos com a humanidade, devem fixar para si mesmos, como uma lei inviolável, que nunca, seja qual for a tentação, irão violar esses princípios que são essenciais a um homem de probidade e honradez.

É necessário entender a distinção entre obrigação natural e obrigação moral. A primeira, como dito no parágrafo anterior, é a obrigação suficiente em uma sociedade

³¹ TNH, III, II, II, § 25

³² TJ, p. 202.

³³ A justiça como virtude artificial, ou seja, criada e não natural surge porque não somos benevolentes integralmente para abstermo-nos das posses dos outros ou que pensamos serem nossas.

familiar, enquanto a obrigação moral está ligada ao sujeito capaz de adquirir uma consciência coletiva mais abrangente. Em outros termos, a obrigação natural seria algo que não tem passagem pela mente do sujeito, enquanto a obrigação moral depende de algo mental, que tenha participação de um raciocínio nas ações a serem tomadas.

É interessante notar que Hume utiliza o *egoísmo* como pedra fundamental para o exercício de uma vida em sociedade baseada na justiça e, além disso, tem o interesse público como algo desejável a todos. Isso denota-se pelo fato de Hume acreditar que, sendo o ser humano naturalmente egoísta, nada mais o satisfaz do que saber que suas propriedades privadas estão protegidas por um sistema de regras gerais que salvaguardam suas posses. Em outras palavras, quando fazemos uma leitura do TNH, podemos entender que a virtude da justiça tem origem nesse egoísmo citado anteriormente, na benevolência limitada, sendo o artifício³⁴ o meio de assegurá-los. Por fim, manter a estabilidade das posses acaba coincidindo com o interesse egoísta e público, porque promove uma boa convivência entre os cidadãos.

Podemos notar que a teoria moral de Hume é uma teoria que agrega os sentimentos morais e uma conjectura sobre as virtudes, pois existe uma notável distinção dos modos de ver. Nesta teoria moral existe o agente e o observador. Mesmo havendo diferenças de pontos de vista, o agente pode ser seu próprio observador. A virtude está no agente que pratica a ação, enquanto o sentimento moral está no observador. Isso ainda mantém a justiça, do ponto de vista do agente, como algo de seu interesse pessoal e da sua benevolência limitada. O observador que aprova ou não o ato utiliza-se da *simpatia* que julga se tal ato é moralmente elogiável ou não.

1.4. A JUSTIÇA NAS INVESTIGAÇÕES

O *Tratado da Natureza Humana* foi considerado um fracasso. O que colaborou para essa constatação de sua obra da juventude foi a aversão de círculos acadêmicos e eclesiásticos oficiais. Podemos citar também o estilo pesado, complexo e emaranhado, o que sem dúvida dificultou a sua recepção no grande público. Convencido de que o problema não estava no conteúdo, mas no estilo de sua exposição, Hume decidiu, alguns anos depois, extrair dele duas obras mais curtas, nas quais procurou dar um tom

³⁴ O termo artificial em Hume, tem a intenção de deixar claro e evidente que, diferentemente da benevolência que é uma “virtude natural” a justiça precisa vir à tona, ou seja é um artifício da razão para a criação de um sistema geral de regras.

mais acessível ao texto, eliminar a prolixidade argumentativa, suprimir os tópicos não essenciais para o fio condutor do seu argumento central e cuidar ao máximo da clareza da expressão. O resultado foram as duas *Investigações* posteriores: *sobre o entendimento humano* e *sobre os princípios da moral*, extraídas do primeiro e do terceiro livros do *Tratado da Natureza Humana* e publicadas respectivamente em 1748 e 1751.

Apesar de tais correções, a essência do IPM mantém a ideia de justiça como uma virtude artificial, baseada no interesse próprio, que é, sem dúvida, o grande alicerce dessa questão no TNH.

Todas as virtudes sociais de caráter benevolente e humanitário exercem sua influência de forma imediata, por um instinto ou tendência direta, pois a benevolência não tem a intenção de abranger nenhum tipo de sistema, ou seja, ela não está preocupada com as consequências resultantes de uma possível cooperação ou imitação de atitudes benevolentes por parte de outras pessoas. A benevolência tem um papel individual isolado, pois um homem generoso disposto a prestar um auxílio a outrem não está interessado se outras pessoas no universo já foram estimuladas por tal motivo tão nobre.³⁵

O resultado desse tipo de ação instiga, conseqüentemente, uma aprovação moral sem nenhum tipo de reflexão sobre decorrências posteriores e sem uma perspectiva mais ampla sobre a adesão e imitação de outros homens da sociedade. Nesse momento podemos classificar a justiça como benéfica, útil e absolutamente necessária para o bem-estar da sociedade, tornando-se imprescindível. É interessante observar que o benefício resultante da justiça não é a consequência de um ato individual isolado, mas decorre de um sistema no qual todos os homens cooperam integralmente ou em sua maior parte.

Hume diz ser exagerado provar que a justiça é útil à sociedade e, por conseguinte, que pelo menos *parte* de seu mérito deve originar-se dessa consideração. Mas a afirmação de que a utilidade pública é a *única* origem da justiça e que as reflexões sobre as consequências benéficas dessa virtude são a *única* fundação de seu mérito, sendo uma proposta mais inusitada e significativa, é mais merecedora do exame de Hume.

³⁵ No IPM, Hume diz: “[...] não há qualidades mais merecedoras da boa vontade e aprovação geral dos homens 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” (2.1.5).

O exemplo dos extremos, o qual poderia chamar um oposto de “os indivíduos sem necessidades” e o outro de “indivíduos necessitados”, parece ser bastante esclarecedor e pertinente se levarmos em consideração que a tentativa de Hume é demonstrar que o surgimento da justiça ocorre através de disputas.

Para elucidar cada uma das situações (primeiramente “os indivíduos sem necessidades”), cito o próprio:

Suponhamos que a natureza houvesse dotado a raça humana de uma tamanha abundância de todas as conveniências exteriores que, sem nenhuma incerteza quanto ao resultado final, sem nenhuma atenção ou dedicação de nossa parte, todo indivíduo se achasse completamente provido de tudo o que seus mais vorazes apetites pudessem necessitar ou que sua faustosa imaginação pudesse pretender ou desejar. Sua beleza natural, vamos supor, ultrapassaria todos os ornamentos adquiridos; a perpétua suavidade das estações tornaria inúteis todas as roupas ou abrigos; as verduras ao natural proporcionar-lhe-iam o mais delicioso alimento, e a límpida fonte, a bebida mais excelente. Nenhuma tarefa laboriosa seria requerida, nenhuma lavoura, nenhuma navegação. Música, poesia e contemplação constituiriam sua única ocupação; conversas, risos e convivência com amigos, seu único divertimento.³⁶

É óbvio que tal mundo é utópico. É elementar também que, em uma condição bem-sucedida, todas as demais virtudes iriam prosperar e se intensificar inúmeras vezes. Da justiça ninguém jamais teria tido a menor ideia. Afinal, qual seria o propósito de fazer uma partilha de bens quando cada um já tem mais do que o suficiente? Ou mesmo para que instituir a propriedade privada quando é impossível causar prejuízo a quem quer que seja? Por que dizer que este objeto é *meu* quando, caso alguém dele se apodere, basta olhar para o lado, esticar a mão para me apropriar de outro igual? A justiça, neste caso, se tornaria inútil e jamais iria figurar no *hall* das virtudes. Em resumo, a justiça não teria qualquer necessidade lógica interna e seria desnecessária se a bondade do homem fosse suficientemente grande para fazer com que todos se sentissem bem, sem necessidade de qualquer ato ilícito.

Esse exemplo fica ainda mais evidente se pensarmos na presente condição da humanidade. A natureza consegue prover alguns tipos de benefícios de forma ilimitada, como, por exemplo, o ar que respiramos. Neste caso, não estabelecemos nenhum tipo de apropriação de direito e propriedade sobre ele. Ninguém comete uma injustiça por respirar ar em demasia.

Eis o exemplo dos “indivíduos necessitados”, a partir do próprio Hume:

³⁶ IPM, 3.1.2.

Suponha-se que uma sociedade tombe em uma carência tão grande de todas as coisas comumente necessárias para se viver a ponto de o máximo esforço e frugalidade não serem capazes de impedir a morte da maioria das pessoas e a extrema miséria de todas elas. Numa tal emergência, creio que se admitirá prontamente que as leis estritas da justiça estarão suspensas, em favor dos motivos mais fortes da necessidade e da autopreservação. Seria porventura um crime, após um naufrágio, agarrar-se a qualquer meio ou instrumento de salvação em que pudéssemos pôr as mãos sem preocupar-se com as anteriores limitações decorrentes do direito de propriedade? Ou, se uma cidade sitiada estiver perecendo de fome, poderíamos imaginar que as pessoas, tendo diante de si qualquer meio de preservação, iriam perder sua vida em virtude de uma escrupulosa consideração para com aquilo que, em outras situações, seria a regra da equidade e da justiça?³⁷

Parece ser evidente, aos olhos de Hume, que o uso e a finalidade da justiça nada mais são do que proporcionar felicidade e segurança pela preservação da ordem na sociedade. Mas quando a sociedade está prestes a sucumbir de extrema desgraça, não há nenhum mal maior a temer da violência e da injustiça, e cada homem está livre para cuidar de si próprio por todos os meios que a prudência lhe ditar ou seus sentimentos humanitários permitirem.

Hume nos leva a refletir sobre algumas situações hipotéticas, baseadas em exemplos que nos levem a pensar como o indivíduo agiria sob determinada circunstância. Segue-se a linha de raciocínio quando ele sugere imaginar a sina de um homem virtuoso que, por acidente ou mesmo acaso, foi levado a uma sociedade de bandidos, distante da proteção da lei e do governo. Que comportamento deveria ter tal sujeito? Se por todo lugar ele observa uma voracidade desesperada, um descaso pela equidade, um desprezo pela ordem, uma cegueira estúpida ante as consequências futuras, tudo isso obviamente irá levar esse grupo de pessoas ao mais trágico fim. A pergunta se mantém: o que deveria fazer tal sujeito? Hume não tem dúvidas. Deveria se armar e prover de todo e qualquer meio para sua sobrevivência e segurança. Já que sua consideração pessoal pela justiça não tem mais *utilidade* para sua segurança ou a dos demais, ele deve seguir exclusivamente os preceitos da autopreservação, sem se preocupar com nada.

O que parece ser evidente no pensamento de Hume é que as regras de equidade ou da justiça dependem inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem à existência da utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular. Apesar de ser evidente que é necessário defender os direitos, ou seja, ser justo, pode haver situações como as

³⁷ IPM, 3.1.8.

descritas acima, nas quais é necessário abandonar as exigências da justiça em detrimento de outra obrigação (neste caso, a própria sobrevivência). Se o sujeito permanecer inerte em um evento de extrema violência e crise, pode causar uma ação que o leve à morte. Em outras palavras, se produzirmos extrema abundância ou extrema penúria, a justiça no primeiro caso não se fará necessária, e no segundo caso será suspensa sua obrigatoriedade.

A condição humana cotidiana é um meio-termo entre esses extremos. Segundo Hume, somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos mais próximos. Porém, somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais igualitária. Apesar disso, a natureza não é capaz de nos dar todos os prazeres possíveis, e, para isso, o homem extrai do trabalho, da técnica e de outras atividades esses prazeres. A ideia de propriedade privada faz-se necessária por toda a sociedade civil, pois é através dela que a justiça deriva sua utilidade para o público. É daí que decorre seu mérito e seu caráter moralmente obrigatório.

1.5. A JUSTIÇA COMO INSTRUMENTO PARA A PROPRIEDADE PRIVADA

A justiça é o principal instrumento para que a sociedade seja criada, para que se mantenha hoje e nos dias posteriores. Não é impossível pensar uma sociedade sem o artifício da justiça, mas é difícil pensar em uma sociedade civil organizada sem a sua presença.

Antes de adentrar nas linhas do IPM, é interessante analisar alguns trechos do TNH. No livro III, parte 2, seção 2 intitulado “Da origem da justiça e da propriedade”, Hume ressalta que de todos os animais que estão no planeta, à primeira vista, parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais atroz, dadas as inúmeras carências e necessidades com o que cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar suas necessidades:

Se considerarmos que o leão é um animal voraz e carnívoro, descobriremos facilmente que é cheio de necessidades; mas se prestarmos atenção em sua constituição e temperamento, sua agilidade, sua coragem, suas armas e sua força, veremos que nele as vantagens são proporcionais às carências. O carneiro e o boi carecem de todas essas vantagens, mas seus apetites são moderados e seu alimento é fácil de obter. Apenas no homem se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade. Não somente o alimento necessário para sua subsistência escapa a seu cerco e aproximação, ou, ao menos, exige trabalho para ser produzido,

como, além disso, o homem precisa de roupas e abrigo para se defender das intempéries. Entretanto, considerado apenas em si mesmo, ele não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades.³⁸

Somente através da sociedade o homem é capaz de suprir suas deficiências, se estruturar e se estabelecer, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. Pela sociedade, todas as debilidades do homem são compensadas. Embora suas necessidades se multipliquem a cada momento, suas capacidades se ampliam ainda mais, deixando-o, em todos os aspectos, mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar na sua condição selvagem e solitária. Quando cada indivíduo trabalha sozinho, a sua produção é apenas para si mesmo, automaticamente limitada e torna-se impossível a execução de grandes obras: o homem solitário precisa se dividir em várias situações e empregar sua força nas mais diferentes necessidades, e isso impossibilita o homem atingir o ápice da sua criatividade e a perfeição em qualquer objetivo particular. A sociedade, neste caso, fornece uma solução para esses inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder, a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes.

Mas a sociedade precisa se formar e não basta que ela seja vantajosa: os homens precisam estar cientes das vantagens. Entretanto, em seu suposto estado selvagem e inculto, apenas pelo estudo e reflexão é impossível que os homens alguma vez cheguem a adquirir esse conhecimento. Junto com essas necessidades, cujos remédios são remotos e obscuros, existe uma outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser verdadeiramente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana. Tal necessidade não é outra, senão aquele apetite natural que existe nos seres humanos.

Ao contrário de outros teóricos políticos como Locke e Rousseau, a teoria de Hume acerca da propriedade diverge de ambos.³⁹ Os direitos de propriedade não são adquiridos misturando nosso trabalho com terra ou por causa da distribuição estipulada em um contrato ou consenso. Em vez disso, Hume não fornece nenhuma teoria de aquisição inicial justa; ele justifica os direitos de propriedade pelo fato de maximizarem a utilidade global independentemente da aquisição inicial de propriedade. Direitos de

³⁸ Cf. TNH, III, II, II, § 2

³⁹ Cf. J. Waldron, "The Advantages and Difficulties of the Humean Theory of Property," *Social Philosophy & Policy* 11.2 (1994): 85–123.

propriedade privada são necessários para uma sociedade, mas as regras que seguimos dependem do “estado e condição” sob o qual os humanos se encontram e, assim, podem diferir de sociedade para sociedade.⁴⁰ A divisão da propriedade também deve levar em conta a natureza das pessoas e ser regulado de modo que seja útil e benéfico para a sociedade.⁴¹

Hume rejeita várias divisões possíveis de propriedade. Ele não acha que a propriedade deva ser dividida de acordo com o mérito.⁴² Deste modo, a necessidade e a adequação não podem servir como bases adequadas para a divisão da propriedade. Várias pessoas podem ser igualmente necessitadas ou adequadas para os mesmos bens. Além disso, devido à nossa parcialidade natural, julgar “uma regra tão solta e incerta” seria “sujeito a tantas controvérsias”⁴³ e ameaçaria a paz: “mas aplicar um remédio diretamente, permitindo que cada pessoa tome pela violência aquilo que julga bom para si mesma, destruiria a sociedade; por isso, as regras da justiça buscam um meio-termo entre a rígida estabilidade e esse ajuste variável e incerto”.⁴⁴

Hume também rejeita uma divisão igual de propriedade. A igualdade perfeita é “impraticável”.⁴⁵ Isso seria um ponto de partida extremamente frágil, pois logo seria corrompido no decorrer das ações do homem. Nesse ponto, Hume antecipa críticas às “distribuições padronizadas”, argumentando que a propriedade reguladora de acordo com um padrão de igualdade exige uma interferência constante e inaceitável do governo para redistribuir bens.⁴⁶ Além disso, Hume defendia que a igualdade perfeita removeria o incentivo para trabalhar, e a busca por regras que ajudam a tornar a sociedade melhor faz Hume recorrer a três pressupostos, a utilidade, o benefício e o interesse:

Quem não vê, por exemplo, que tudo que é produzido ou aperfeiçoado pela arte e pelo trabalho de um homem deve ser-lhe assegurado para sempre, a fim de encorajar esses *úteis* hábitos e realizações? Ou ainda, que a propriedade deve passar por herança para os filhos e parentes, tendo em vista o mesmo *útil* propósito? Que ela deve poder ser alienada sob consentimento para gerar o comércio e o intercâmbio que são tão *benéficos* para a sociedade humana? E que todos os contratos e compromissos devem ser

⁴⁰ Cf. IPM, 3.1.12 e 3.2.22.

⁴¹ Cf. IPM, 3.2.27.

⁴² Cf. IPM, 3.2.23.

⁴³ Cf. TNH, III, II, III, § 2.

⁴⁴ TNH, III, II, IV, § 1.

⁴⁵ Cf. IPM, 3.2.26.

⁴⁶ Esperava-se que, dado que todos os homens em princípio merecem sua liberdade, Robert Nozick poderia apoiar algum tipo de redistribuição de bens, ao menos no estilo do Rawls. Entretanto, Nozick faz exatamente o contrário, rejeitando não só a posição de Rawls, mas também o conceito mesmo de distribuição, por entendê-lo coercitivo, negador de nossa dignidade. Cf. Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

diligentemente cumpridos a fim de assegurar o mútuo crédito e confiança que tanto promovem o *interesse* geral da humanidade?⁴⁷

Alguns são mais propensos à evolução no trabalho, no pensamento crítico, em alguma habilidade especial que possa surgir, e tudo isso é um fator que desequilibraria a balança, tornando a igualdade impossível. Hume ainda alerta sobre a possibilidade de frear os homens,⁴⁸ o que causaria um rebaixamento nas possibilidades do ser humano, sendo a miséria o seu único destino. Outro problema na intenção de se estabelecer uma “igualdade perfeita” seria a incapacidade do Estado, do soberano ou de qualquer entidade que estivesse no controle de corrigir tais desigualdades sem se inclinar para o lado da tirania. Tamanha autoridade seria exercida de maneira a privar o indivíduo de constituir um melhor desenvolvimento para si e para os que o rodeiam.

A teoria de Hume sobre a propriedade surge da sua teoria da convenção. As regras de propriedade surgem e ganham aceitação através de arranjos sociais benéficos, e nós aprovamos regras por causa de sua utilidade social. Essas regras de propriedade seguem uma convenção que fornece a base para a manutenção da sociedade.

Hume também se preocupa em demonstrar que o *estado de natureza* é algo completamente fictício. Para isso, ele realiza uma comparação com o relato dos poetas sobre a *idade de ouro*, também conhecido como o reinado de Saturno. Tal época seria o retrato da perfeição no convívio entre indivíduo e natureza: as estações eram temperadas, não era necessário roupas para o mais extremo frio ou mesmo calor. Nos rios fluíam vinho e leite, os carvalhos forneciam mel e a natureza produzia prontamente as melhores iguarias. Mas tais vantagens ainda não eram suficientes. As tempestades que causam tanto transtorno não se fariam presentes. Não se teria notícias do que seria avareza, ambição, crueldade e egoísmo. Os impulsos mais ferrenhos do homem seriam o afeto cordial, a compaixão e a simpatia, entre outros sentimentos que trariam ao grupo social uma extinção da propriedade privada, e conseqüentemente, da virtude da justiça.

Tal ficção, segundo Hume, estaria em igualdade com o que conhecemos como *estado de natureza*.⁴⁹ A única diferença seria que a ficção da *idade de ouro* demonstra um cenário extremamente otimista, pacífico e encantador, ao passo que o *estado de*

⁴⁷ IPM, 3.2.28.

⁴⁸ Cf. IPM, 3.2.26.

⁴⁹ O *estado de natureza* como um estado de guerra não se iniciou em Thomas Hobbes, segundo Hume, pois Platão se esforça para refutar uma hipótese muito semelhante a essa no segundo, terceiro e quarto livros da *República*.

natureza seria um estado de guerra e violências mútuas, acompanhadas pela mais extrema miséria.

Hume tem, em seu íntimo, fortes razões para duvidar que tal condição da natureza humana tenha existido, ou, se existiu, não durou tempo suficiente para ser chamado de *Estado*. Todos nascemos necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e somos instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento. Mas se admitirmos que esse estado de guerra tenha sido alguma vez real, a suspensão de todas as regras da justiça, dada a sua absoluta inutilidade, terá sido uma consequência necessária e inevitável.

Não importa sob qual ponto de vista nos colocarmos para observar a natureza humana: fica cada vez mais claro que a nossa inspeção nos convence de que a origem atribuída à virtude da justiça é real e satisfatória.

A administração da justiça e a maneira como a propriedade privada é determinada nos leva, irremediavelmente, a entender a conclusão de que o bem da humanidade é o único objetivo de toda e qualquer lei ou regulamentação. Ora, o interesse da sociedade na intenção de separar as posses dos indivíduos busca exatamente servir de modo adequado à própria sociedade.⁵⁰ Ou seja, servimo-nos das leis para vivermos em paz, atender aos interesses da sociedade e promover o interesse público da melhor maneira possível. É sabido que a paz e a ordem gerais são os frutos da justiça, isto é, de uma abstenção generalizada de usurpar da posse de outra pessoa.

Hume conclui que, para ser possível estabelecer leis para regulamentar a propriedade, deve-se estar familiarizado com a natureza e a condição dos seres humanos, rejeitando situações que, embora sejam plausíveis, tornem-se impraticáveis quando exercidas de maneira concreta. Deve-se, portanto, buscar regras que sejam, em seu todo, as mais úteis e benéficas para a sociedade.

É interessante observar o distanciamento que Hume cria pelos objetos que são de posse pessoal ou de outrem.⁵¹ Para ele, os objetos que recebem essas denominações *meu*

⁵⁰ No TNH, III,II,II, Hume diz que é preciso admitir que, por mais que as condições da natureza tornem necessária a criação de uma sociedade, algumas particularidades como nosso temperamento natural e algumas situações externas são extremamente inconvenientes e até contrárias a essa conjunção. Destaca-se, por exemplo, o *egoísmo* humano. Hume afirma que o homem é capaz de sentir afeição por alguém além de si mesmo, porém, é raro encontrar alguém que ame outro mais do que si mesmo. As circunstâncias externas são de três espécies: a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores do nosso corpo e a possibilidade de usufruir dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte. A capacidade de utilizarmos esses bens para os mais diversos fins e o aperfeiçoamento de tais bens trazem benefícios para a sociedade. Esses bens estão expostos à violência alheia, o que pode causar a instabilidade da posse.

⁵¹ IPM, 3.2.36

e *seu* são totalmente alheios a nós, ou seja, desconectados e separados do sujeito. Somente os interesses gerais da sociedade podem estabelecer essa vinculação. E esses mesmos interesses podem requisitar uma regra de justiça em um caso singular, mas são incapazes de definir uma regra específica entre várias possibilidades que são todas igualmente benéficas. Nesse caso, usa-se o artifício das analogias para evitar qualquer tipo de ambiguidade e ausência de diferenciação que constituiriam uma fonte de permanente controvérsia. Sendo assim, se supõe que a simples posse, ou a primeira posse, acarreta a propriedade quando ninguém tem qualquer tipo de reivindicação ou pretensão antecedente.

O filósofo escocês, porém, não nega que tanto a utilidade quanto a analogia podem falhar por vezes, deixando as leis da justiça em total incapacidade e incerteza. É relevante lembrar que um dos objetivos de Hume é tentar estabelecer parâmetros para a propriedade privada, por isso ele diz ser de suma importância que a prescrição, ou mesmo uma longa posse, deve acarretar propriedade, mas a dificuldade reside em determinar qual número de dias, meses ou anos devem ser suficientes. Nessa brecha, as leis civis suprem o papel do código natural e atribuem diferentes períodos para a prescrição, de acordo com as diferentes utilidades propostas pelo legislador.

Em geral, todas as questões relativas à propriedade são subordinadas à autoridade das leis civis, que estendem, restringem, qualificam e modificam as regras da justiça natural de acordo com uma conveniência subjetiva de cada comunidade. Hume sugere que todas as leis deveriam ter uma referência constante à constituição do governo, aos costumes, ao clima, à religião, ao comércio, à situação de cada sociedade.⁵²

Se a propriedade de um homem é tudo aquilo que ele pode usar legalmente, que regras temos para distinguir tais coisas? Diz Hume:

Aqui temos que recorrer a estatutos, costumes, precedentes, analogias e centenas de outras circunstâncias, algumas das quais são constantes e inflexíveis, outras variáveis e arbitrárias. Mas o ponto derradeiro, no qual todas elas confessadamente terminam, é o interesse e felicidade da sociedade humana. Quando isso não é levado em consideração, nada pode parecer mais estranho, antinatural e mesmo supersticioso do que todas, ou a maioria, das leis da justiça e da propriedade.⁵³

⁵² Cf. IPM, 3.2.33.

⁵³ Cf. IPM, 3.2.35.

Todas as leis de natureza que regulam a propriedade, assim como todas as leis civis, são sempre gerais e só consideram alguns aspectos, sem levar em consideração situações, relacionamentos, nem qualquer tipo de consequência particular que possam resultar da aplicação dessas leis a qualquer caso particular que se apresente. As leis são aplicadas sem observar o contexto particular. Respeita-se a lei e finda-se a discussão. A utilidade pública solicita que a propriedade seja regida por regras gerais inabaláveis e, embora essas regras tenham sido adotadas para servir da melhor maneira possível a esse objetivo da utilidade pública, como dito anteriormente, é impraticável que as regras evitem todas as dificuldades particulares ou façam com que consequências benéficas resultem de todos os casos individuais. Hume entende que é suficiente que, o plano ou o esquema integral seja, necessário para a manutenção da sociedade civil e que, por meio dele, a proporção dos benefícios sobrepuje significativamente, no geral, a dos prejuízos.⁵⁴

1.6. SOBRE A SUPERSTIÇÃO E A INCAPACIDADE DE LEGISLAR NATURALMENTE IDEIAS ARTIFICIAIS

A partir de então, Hume procura demonstrar que a justiça, diferentemente da superstição, é necessária para o bem-estar da humanidade e para a existência da sociedade.

As afirmações sobre a superstição são todas embasadas no que diz respeito a atitudes peculiares que cada uma delas exerce, seja sobre os alimentos que consumimos, alguns dias do calendário, lugares, gestos ou vestimentas. Essas relações entre objetos e comportamentos causam predileção ou antipatia, veneração ou horror que, sendo aceitáveis ou não, têm grande influência sobre boa parte das pessoas.

Hume adverte que qualquer tipo de reflexão descuidada poderia concluir que uma superstição semelhante está envolvida em todos os sentimentos de justiça. Ora, se alguém submete sua propriedade ao mesmo princípio utilizado para ridicularizar as superstições, não haveria nenhum fundamento para a diferença introduzida pelo sentimento moral. Se, na superstição, consumir um alimento de determinada região ou tipo é proibido por qualquer motivo que seja, na justiça, se você pode legalmente alimentar-se de um fruto de uma árvore dentro de sua propriedade, cometeria um crime

⁵⁴ Cf. IPM, Apêndice 3, § 6.

se tocar o fruto de uma mesma espécie a dez passos de distância. Sem dúvida, isso causa estranhamento, e poderíamos pensar que os mesmos argumentos que desmascararam a superstição seriam também aplicáveis à justiça.

Mas entre superstição e justiça existe uma diferença fundamental para que fuçamos de tal perigo: a superstição é inútil e incômoda, enquanto a justiça se faz necessária para o bem-estar da sociedade.

Hume admite que todas as considerações de direito e propriedade parecem totalmente sem fundamento, tanto quanto qualquer superstição. Se os interesses da sociedade não estivessem de nenhum modo envolvidos, tais considerações teriam um outro peso.

1.7. A INCAPACIDADE DA NATUREZA EM ESTABELEECER A PROPRIEDADE PRIVADA

Hume crê que a justiça tende, obviamente, a promover a utilidade pública e dar base à sociedade civil. Portanto, o sentimento de justiça seria ou derivado de nossa reflexão sobre essa tendência, ou surgiria de um instinto simples e primordial, implantado pela natureza para os mesmos propósitos salutares. Em outras palavras, ou a justiça surgiria através de ponderações necessárias para a sociedade ou seria proveniente de um impulso natural (tal como a fome, a sede etc.) através do qual a natureza faria distinção entre propriedades através de um sentimento instintivo.

Claramente Hume não admite que esse dilema se estenda em um nível que necessite de muitas reflexões e meditações. Para o filósofo escocês, a proposta é simplória e, para descobrir a realidade, seriam necessários inúmeros “instintos diferentes”, exercendo-se sobre objetos de maior complexidade, dessa maneira, exigindo um entendimento mais refinado:

Pois, quando se pede por uma definição de propriedade, descobre-se que essa relação se decompõe em todas as posses adquiridas por ocupação, pelo trabalho, por prescrição, por herança, por contrato etc. Seria possível supor que a natureza, por um instinto originário, nos instrui sobre todos esses métodos de aquisição?⁵⁵

Todavia, Hume tenta demonstrar que a definição de propriedade parte de relações antinaturais, questionando sobre a capacidade da natureza em legislar sobre

⁵⁵ IPM, 3.1.41.

conceitos artificiais, tais como herança e contrato, pois mesmo com centenas de leis criadas sobre as ideias citadas acima, a legislação ainda não se mostra totalmente suficiente para definir com exatidão cada uma delas. Ora, seria possível, portanto, a natureza, cujos instintos nos seres humanos são simples, abranger tais objetos e criar uma relativa estabilidade nesse quesito? Hume não acredita nisso.

Pode-se incluir ainda que, mesmo que admitíssemos tudo isso, ainda não poderíamos nos dar por satisfeitos:

Será então que é por meio de um outro instinto originário que reconhecemos a autoridade de monarcas e senadores, e demarcamos as fronteiras de sua jurisdição? Também os juízes, mesmo quando suas sentenças são errôneas e ilegais, devem ser considerados, em prol da paz e da ordem, como tendo uma autoridade decisiva e determinando, em última análise, a propriedade. Teríamos então ideias inatas originárias acerca de protetores, chanceleres e júris? Quem não vê que todas essas instituições surgem simplesmente das necessidades da sociedade humana?⁵⁶

O filósofo britânico entende que, por maior que seja a variedade de leis existentes entre os vários Estados, devemos reconhecer que todas elas concordam de forma bastante regular em sua generalidade, pois os propósitos a que visam são em toda parte bastante similares. Ou seja, todos os propósitos são voltados para as necessidades da vida humana.

Portanto, todas as mudanças de regras de propriedade, que sofrem com sutilezas, associações, refinamentos e abstrações conectadas a tópicos legais e argumentos jurídicos não são passíveis de reconciliar-se com a ideia de instintos originais.

A conclusão de Hume aponta para uma compreensão da força do princípio sobre o qual insiste, e pode determinar qual o grau de estima de aprovação moral que deve resultar de reflexões sobre a utilidade e o interesse público. A necessidade da justiça para a existência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, conclui Hume que:

(...) a característica de utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Essa deve ser, então, a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público e a outras virtudes sociais dessa natureza, assim como a única origem da aprovação moral que se dá à fidelidade, justiça, veracidade, integridade e a outras qualidades e princípios úteis e dignos de estima.⁵⁷

⁵⁶ IPM, p. 265.

⁵⁷ IPM, p. 267.

A seguir, iremos analisar algumas das teorias contratualistas nos autores mais proeminentes da história da filosofia moderna, que têm alcance até os dias atuais, sendo extremamente necessário contextualizá-los para entendermos onde podemos situar o pensamento de Hume.

CAPÍTULO 2 CONTRATUALISMO E A POLÍTICA EM DAVID HUME

2.1. AS TEORIAS CONTRATUALISTAS

Em linhas gerais, o contrato se refere à justificação da ordem política e social. Já na Antiguidade se tinha essa concepção, e, embora um longo período separe a Antiguidade da Contemporaneidade, ela ainda marca as discussões acerca do contrato. Na Idade Média, foi dada uma nova nuance a ela, mas foi apenas na Idade Moderna, com o surgimento de uma nova ordem histórica e socioeconômica, que se salienta a ideia de contrato social propriamente dita. A partir de então, o pensamento moderno manifestado por alguns autores ganha forma ao refletir sobre o contrato social. As teorias sobre o contrato social passam, então, a ocupar o eixo central de pensamento da filosofia política.

Uma das ideias políticas surgidas no século XVII foi a de que a sociedade e sua estruturação política, o Estado, são criações humanas, e não fenômenos da própria natureza, como pensava Aristóteles. Teria sido necessária, de acordo com essa ideia, a existência de um “acordo” que organizasse a sociedade.

Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau elaboraram uma vertente teórica derivada do *jusnaturalismo*⁵⁸: o *contrato social*. Com base na hipótese do *estado de natureza*, em que o indivíduo viveria como dono exclusivo de si e dos seus poderes, os contratualistas se perguntavam sobre o motivo que teria levado as pessoas a se submeterem a um Estado.

Os três autores, apesar de ter nuances em seus pensamentos, buscavam, de maneira geral, explicar a origem do Estado: qual é a base do Estado que lhe confere legitimidade? Para esses filósofos, a legitimidade do poder se fundamentava na

⁵⁸ “Teoria do direito natural configurada nos sécs. XVII e XVIII a partir de Hugo Grocio (1583-1645), também representada por Hobbes (1588-1679) e por Pufendorf (1632-94). Essa doutrina, cujos defensores formam um grande contingente de autores dedicados às ciências políticas, serviu de fundamento à reivindicação das duas conquistas fundamentais do mundo moderno no campo político: o princípio da tolerância religiosa e o da limitação dos poderes do Estado. Desses princípios nasceu de fato o Estado liberal moderno. O jusnaturalismo distingue-se da teoria tradicional do direito natural por não considerar que o direito natural represente a participação humana numa ordem universal perfeita, que seria Deus (como os antigos julgavam, p, ex., os estoicos) ou viria de Deus (como julgaram os escritores medievais), mas que ele é a regulamentação necessária das relações humanas, a que se chega através da razão, sendo, pois, independente da vontade de Deus. Assim, o jusnaturalismo representa, no campo moral e político, reivindicação da autonomia da razão que o cartesianismo afirmava no campo filosófico e científico.” In Abbagnano, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 593.

representatividade e no *consenso*. O ponto crucial não é a história, mas a legitimidade da ordem social e política, a base legal do Estado.

2.1.1. HOBBS E O PODER IRRESTRITO DO ESTADO

Thomas Hobbes acreditava que, no estado de natureza, o ser humano tem direito a tudo:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.⁵⁹

A situação dos indivíduos deixados a si próprios é de anarquia, o que gera insegurança, angústia e medo. Os interesses egoístas dominam e cada um torna-se o lobo para o outro lobo. As disputas provocam a guerra de todos contra todos, com graves prejuízos para a indústria, a agricultura, a navegação, o desenvolvimento da ciência e o conforto dos indivíduos.

Na sequência do raciocínio, Hobbes pondera que o indivíduo reconhece a obrigação de renunciar à liberdade total, se contentando com a mesma liberdade de que os outros dispõem. A renúncia à liberdade só tem sentido com a transferência do poder. A transferência mútua de direitos é o que se chama *contrato*. A nova ordem é, portanto, celebrada mediante um pacto, pelo qual todos abdicam de sua vontade em favor de um homem ou de uma assembleia de homens, como representantes de suas pessoas. Sendo assim, por não ser sociável por natureza, o ser humano o será por artifício (de maneira artificial, ou seja, algo criado, diferentemente do sentido de artifício, armadilha etc.): o medo e o desejo de paz levam os indivíduos a fundar um estado social e a autoridade política, abdicando de seus direitos em favor do soberano.

Não devemos deixar de pontuar que, para Hobbes, o poder do soberano deve ser absoluto, isto é, total e ilimitado. Compete ao soberano julgar sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, não podendo ninguém discordar, pois tudo o que o soberano faz é investido da autoridade consentida pelo súdito. Por isso, é contraditório dizer que o governante abusa do poder: não há abuso quando o poder é ilimitado:

⁵⁹ Hobbes, Thomas. *Leviatã*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 82.

Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.* Aquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*.⁶⁰

Ao ler o parágrafo anterior, podemos identificar Hobbes como um defensor do absolutismo real. É interessante perceber que, para Hobbes, o Estado tanto pode ser monárquico, quando constituído por apenas um governante, como pode ser formado por alguns ou muitos, por exemplo, uma assembleia. O que é fulcral pontuar é: uma vez instituído, o Estado não pode ser contestado. Ser absoluto significa estar “absolvido” de qualquer constrangimento. Portanto, o indivíduo abdica da liberdade total ao dar plenos poderes ao Estado a fim de proteger sua própria vida e a propriedade individual.

O poder do Estado é exercido pela força, pois só a iminência da punição pode intimidar os indivíduos. É o soberano que prescreve leis, escolhe conselheiros, julga, faz a guerra e a paz, recompensa e pune. E ainda pode censurar as opiniões e doutrinas contrárias à paz. Quando o próprio Hobbes pergunta se não é muito miserável a condição de súdito diante de tantas restrições, conclui que nada se compara à condição desregrada de indivíduos sem senhor ou às misérias da guerra civil.

2.1.2. LOCKE E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER

John Locke (1632-1704), filósofo inglês, representou a tendência empirista na discussão sobre a teoria do conhecimento. Já na teoria política, suas ideias, expressas na obra *Dois tratados sobre o governo civil*, fecundaram os fundamentos do liberalismo⁶¹ nascente e incentivaram as revoluções liberais ocorridas nas Américas e na Europa.

Assim como Hobbes, Locke partiu da concepção segundo a qual os indivíduos isolados no *estado de natureza* unem-se mediante *contrato social* para constituir a

⁶⁰ Idem, pp. 109-110.

⁶¹ “Doutrina que tomou para si a defesa e a realização da liberdade no campo político. Nasceu e afirmou-se na Idade Moderna e pode ser dividida em duas fases: 1ª do séc. XVIII, caracterizada pelo individualismo; 2ª do séc. XIX, caracterizada pelo estatismo.” In Abbagnano, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 604.

sociedade civil. Diferentemente de Hobbes, Locke não descreve o estado de natureza como um ambiente de guerra e egoísmo. O que, então, levaria os indivíduos a abandonar essa situação, delegando o poder a outrem? Para Locke, os riscos das paixões e da parcialidade são muito grandes no estado de natureza e podem desestabilizar as relações entre os indivíduos. Por isso, visando à segurança e à tranquilidade necessária ao gozo da propriedade, todos consentem em instituir o corpo político.

Como jusnaturalista, Locke estava convencido que os direitos naturais humanos subsistem para limitar o poder do Estado. Em última instância, justificava o direito à revolução, caso o governante traísse a confiança nele depositada:

Embora em uma comunidade constituída, erguida sobre a sua própria base e atuando de acordo com a sua própria natureza, isto é, agindo no sentido da preservação da comunidade, somente possa existir um poder supremo, o que é o legislativo, ao qual tudo mais deve ficar subordinado, contudo, sendo o legislativo somente um poder fiduciário destinado a entrar em ação para certos fins, cabe ainda ao povo um poder supremo para afastar ou alterar o legislativo quando é levado a verificar que age contrariamente ao encargo que lhe confiaram. Porque, sendo limitado qualquer poder concedido como encargo para conseguir-se certo objetivo, por esse mesmo objetivo, sempre que se despreza ou contraria manifestamente esse objetivo, a ele se perde o direito necessariamente, e o poder retorna às mãos dos que o concederam, que poderão colocá-lo onde o julgarem melhor para a garantia e segurança próprias.⁶²

Locke estabeleceu a distinção entre o público e o privado, âmbitos que devem ser regidos por leis diferentes. Assim, o poder político não deve, em tese, ser determinado pelas condições de nascimento, bem como o Estado deve garantir e tutelar o livre exercício da propriedade, da palavra e da iniciativa econômica. Desse modo, um aspecto progressista do pensamento liberal é a concepção parlamentar do poder político, que se acha nas instituições políticas, e não no arbítrio dos indivíduos. Para Locke, o poder legislativo é o poder supremo, ao qual devem se subordinar todas as outras instituições.

É interessante perceber que Locke enfatizou a preservação da propriedade. Para ele, em um sentido amplo, a propriedade é tudo o que se pertence a cada indivíduo, ou seja, sua vida, sua liberdade e seus bens. Portanto, mesmo quem não possui bens é proprietário de sua vida, de seu corpo, de seu trabalho e, portanto, dos frutos do seu trabalho.

⁶² Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 99.

A concepção de liberdade de Locke, entretanto, não é ampla, pois apenas os que têm fortuna podem ter plena cidadania, podendo votar e ser votados. Ressalta-se, desse modo, o elitismo que persistia na raiz do liberalismo, já que a igualdade defendida era de natureza abstrata, geral e puramente formal. Não há possibilidade de igualdade real quando só os mais ricos gozam de plena cidadania.

2.1.3. ROUSSEAU E A DEMOCRACIA DIRETA

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), suíço que viveu na França, de certo modo seguiu a tendência iniciada no século anterior. Criticou o absolutismo real e fundamentou sua teoria com base no pacto social que legitima o governo. No entanto, a novidade do conceito de *democracia direta* constituiu uma diferença significativa.

Para Rousseau, no estado de natureza os indivíduos viviam sadios, cuidando de sua própria sobrevivência, até o momento em que surgiu a propriedade e uns passaram a trabalhar para outros, gerando escravidão e miséria. Rousseau demonstra extrema nostalgia do estado feliz em que vivia o “bom selvagem”,⁶³ antes de ser introduzida a desigualdade, que corrompeu o indivíduo, esmagado pela violência. Trata-se, portanto, de um falso pacto social aquele que coloca as pessoas sob grilhões. Há que se considerar a possibilidade de outro contrato verdadeiro e legítimo, pelo qual o povo esteja reunido sob uma só vontade. O contrato social, para ser legítimo, deve ser originar do consentimento necessariamente unânime. Cada associado se aliena totalmente ao abdicar sem reservas de todos os seus direitos em favor da comunidade. Mas, como todos abdicam igualmente, na verdade cada um nada perde:

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que uma e identifique a regra do juiz à da parte. [...] Que será, pois, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato

⁶³ Rousseau diz que o homem, por natureza, é bom, nasceu livre, mas sua maldade advém da sociedade, que, em sua presunçosa organização, não só permite, mas impõem a servidão, a escravidão, a tirania e inúmeras outras leis que privilegiam as elites dominantes em detrimento dos mais fracos, firmando, assim, a desigualdade entre os homens, enquanto seres que vivem em sociedade.

social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo.⁶⁴

Por tal pacto, o indivíduo abdica de sua liberdade, mas como ele próprio é parte integrante e ativa do todo social, ao obedecer à lei, obedece a si mesmo e, portanto, é livre. Isso significa que, para Rousseau, o contrato não faz o povo perder a soberania, pois não é criado um Estado separado dele mesmo.

Sob certo aspecto, essa teoria é inovadora por distinguir os conceitos de *soberano* e *governo*, atribuindo ao povo a soberania inalienável. Cada associado, mesmo quando se aliena totalmente em favor da comunidade, nada perde de fato, porque a soberania do povo, manifestada pelo legislativo, é *inalienável*, isto é, não pode ser representada.

O ato pelo qual o *governo* é instituído pelo povo não submete este àquele. Ao contrário, não há um “superior”, pois, os depositários do poder não são senhores do povo, podendo ser eleitos ou destituídos conforme a conveniência. Os magistrados que constituem o governo estão subordinados ao poder de decisão do soberano e apenas executam as leis, devendo haver inclusive boa rotatividade na ocupação dos cargos.

Rousseau recomenda, portanto, a democracia direta ou participativa, mantida por meio de assembleias frequentes de todos os cidadãos. Também distingue dois tipos de participação na comunidade. Como soberano, o povo é ativo e considerado *cidadão*, mas exerce igualmente a soberania passiva, assumida na qualidade de *súdito*. Então, o mesmo indivíduo, quando faz a lei, é cidadão, mas é súdito quando a ela obedece e se submete.

Na qualidade de povo incorporado, o soberano dita a vontade geral, cuja sua única expressão é a lei. O que vem a ser a *vontade geral*? É preciso antes distinguir entre *pessoa pública* (cidadão ou súdito) e *pessoa privada*.

Como essa dissertação não tem como alvo destrinchar todas as teorias contratualistas, tentaremos resumir rapidamente a questão da pessoa pública e pessoa privada na concepção de Rousseau:

a) A pessoa privada tem uma vontade individual que geralmente visa ao interesse egoísta e à gestão dos bens particulares. Se somarmos as decisões baseadas nos benefícios individuais, teremos a vontade de todos ou a vontade da maioria.

⁶⁴ Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 56.

b) A pessoa pública é o indivíduo particular que também pertence ao espaço público, participando de um corpo coletivo com interesses comuns, expressos pela vontade geral.

Nem sempre o interesse da pessoa privada coincide com o interesse da pessoa pública, pois o que beneficia a pessoa privada pode ser prejudicial ao coletivo. Por isso, a vontade de todos não se confunde com a vontade geral, pois o somatório dos interesses privados tem outra natureza que a do interesse comum.

Encontra-se aí o essencial do pensamento de Rousseau, aquilo que o faz reconhecer na pessoa um ser superior capaz de autonomia e liberdade, ao mesmo tempo que é capaz de se submeter a uma lei, erguida acima de si, mas por si mesmo. A pessoa é livre na medida em que dá o livre consentimento à lei e consente por considerá-la válida e necessária: “aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal.”⁶⁵

A concepção política de Rousseau, por sua singularidade, não representa precisamente a tradição liberal. Embora seja um contratualista e se posicione contra o absolutismo, ultrapassa o elitismo de Locke ao propor uma visão mais democrática de poder. Os aspectos avançados do pensamento de Rousseau estão na denúncia da violência dos que abusam do poder conferido pela propriedade, bem como desenvolver uma concepção mais democrática de poder, baseada na soberania popular e no conceito-chave de vontade geral.

2.2. A TEORIA POLÍTICA DE HUME

O fato de nosso senso moral estar baseado em emoções não implica o relativismo moral, pois existe uma uniformidade nos sentimentos de todos os homens em todas as épocas. As inúmeras divergências culturais não originam, segundo Hume, grandes diferenças em nossa afetividade. Apesar disso, existem exemplos que refutam essa tese, e ele mesmo cita leis gregas que permitiam aos pais matarem seus filhos, o mesmo ocorrendo na China de sua época. Entretanto seu veredito sobre esses casos é na

⁶⁵ Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42.

tentativa de destacar que matar o próprio filho, por exemplo, atenta à natureza e deve ser algo fora do comum.

Todavia, o naturalismo, com respeito à moral, tem limites que são impostos pela própria natureza: os sentimentos morais, por serem naturais, referem-se a situações naturais, como violência, compaixão, amor pelos filhos, não podendo, no entanto, atuar em situações não naturais, como roubo, por exemplo.

Essas situações foram criadas pelas leis que regulam a vida dos indivíduos que vivem em sociedades estatais. Se não existe lei que institui a propriedade privada, não existe roubo; logo, não existirá nenhum sentimento moral associado ao respeito pela propriedade privada.

Hume pertence à tradição filosófica inglesa de Hobbes e Locke, que considera o Estado e suas leis como uma invenção humana, o que, em tese, cria um problema para a avaliação moral dessas instituições. Como são artificiais, a virtude de respeitá-las não pode ser natural.

O filósofo escocês investiga a origem do Estado, o que obviamente inclui a origem das leis e demais instituições que o compõem. Ele examina uma origem que era muito popular em sua época: a teoria contratualista do surgimento do Estado.

Como já exposto anteriormente, existem várias versões do contratualismo. Locke supõe que o Estado tenha sido criado através de um acordo de indivíduos que viviam pacificamente numa sociedade sem Estado (o estado de natureza). Na versão de Hobbes, o contratualismo é uma forma de legitimar o poder supremo do governo, ao mesmo tempo em que o fundamenta na vontade dos governados.

Sabemos que Hume rejeita a versão de John Locke do contrato social, ao afirmar que o Estado original foi criado por meio da violência e os indivíduos se submeteram a este por necessidade. Igualmente rejeita a versão de Hobbes por acreditar que os indivíduos não tiveram escolha a não ser se curvar perante um soberano. Detalharemos isso mais adiante.

O objeto da teoria política de Hume consiste em entender os homens em convívio social, mas é necessário primeiramente esclarecer como e por que teve início a sociedade. Apesar de reconhecer a dificuldade em mapear a origem das primeiras sociedades, Hume, no IPM e nos EMPL, tenta trazer à luz alguns vestígios sobre essa origem.

Nos EMPL, mais precisamente no capítulo “Da Origem do Governo”, David Hume estabelece, nas primeiras linhas, o vínculo familiar como algo obrigatório a ser

conservado por necessidade, inclinação natural ou por hábito.⁶⁶ Se estabelecermos uma escala progressiva,⁶⁷ a família daria origem a uma sociedade política a fim de tornar-se possível a administração da justiça. É por intermédio da justiça que os indivíduos tentam garantir seus interesses, abstando-se dos bens de outrem, e, portanto, de satisfações que pudessem colocar em risco sua integridade física ou mesmo sua vida. Sem a justiça, não é capaz de haver entre os homens paz, segurança ou mesmo relações mútuas. Todo homem tem a consciência da necessidade de justiça para conservar a paz e a ordem, assim como todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para a conservação da sociedade.

Sabendo da instabilidade da natureza humana, é primordial entender que os homens também são regidos pela busca de prazeres imediatos ou conquistas egoístas que, frequentemente, prevalecem sobre as aspirações coletivas. Os interesses imediatos podem se revelar mais proeminentes do que as ações geradoras de harmonia e coesão sociais. Deste modo, pode ocorrer de algum sujeito considerar seus interesses egoístas mais importantes do que o interesse geral, e, segundo Hume, essa é uma fraqueza incurável. Por isso, além do princípio de justiça, a sociedade precisa de uma instância que possa zelar pela observância das normas e, sobretudo, seja capaz de aplicar sanções aos que adotam comportamentos incompatíveis com os interesses gerais. Tal tendência da natureza humana tende a suprimir a vontade de seguir os princípios de justiça necessários à preservação da sociedade. Segundo Hume,

é por essa razão que os homens, com tanta frequência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, A manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça. As consequências de cada violação da equidade parecem muito remotas, não sendo capazes de contrabalançar as vantagens imediatas que se podem extrair dessa violação.⁶⁸

⁶⁶ Cf. Hume, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 193.

⁶⁷ Hume sugere uma interpretação da natureza humana e das condições sob as quais vivem os homens. Assim como Aristóteles, também sustenta a ideia de que a sociedade tem sua origem na família, e que o primeiro tipo de sociedade foi o clã (grupo de pessoas unidas por parentesco e linhagem, definidos pela descendência de um ancestral comum). Nessa sociedade, não era preciso o Estado, pois apenas os sentimentos podiam governá-la, uma vez que todas as pessoas que a compõem estão ligadas de forma afetiva. Dessa forma, apresenta-se um problema: quando o clã se expande, os sentimentos morais deixam de ser suficientes para manter uma conexão social. Os mesmos anseios que são responsáveis pela harmonia dos primeiros núcleos sociais impedem a expansão destes para além da esfera afetiva e familiar, uma vez que, nesse caso, cada membro da sociedade agiria apenas em benefício da sua família, em detrimento do bem comum. Ou seja, é a bondade natural dos seres humanos que, por ser natural, é mais ativa com aqueles que são afetivamente próximos (familiares, amigos etc.). Está é, portanto, a grande barreira para a criação de uma sociedade que vá além dessas relações.

⁶⁸ TNH, III, II, VII, § 3.

Com efeito, a própria constituição humana exige a criação de um governo que zele pela observância de tais princípios. O governo também se revela importante para a manutenção da justiça e para a consequente preservação da sociedade. Se a natureza humana não é capaz de transformar-se tão facilmente, é necessário tornar a justiça parte integrante dos nossos interesses mais imediatos, e sua violação, algo que deve ser impedido:

A única dificuldade, portanto, é descobrir esse expediente por meio do qual os homens curam sua fraqueza natural, submetendo-se à necessidade de observar as leis da justiça e da equidade, não obstante sua violenta propensão a preferir o que é contíguo ao que é remoto. É evidente que esse remédio nunca poderia ser eficaz sem corrigir essa propensão; como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e a sua violação, nosso interesse mais remoto.⁶⁹

O governo seria o principal instrumento destinado a fazer com que o cumprimento da justiça se tornasse algo de interesse geral e imediato dos indivíduos em sociedade. Ora, se os indivíduos entenderem que as mais variadas formas e mecanismos, tais como a coerção e a atuação dos princípios da natureza humana – por exemplo, o hábito, principalmente junto às crianças, durante o processo de educação e aprendizado – torna-se possível a manutenção da ordem pelos governos e afastaria o risco de desordem social, provocada pela prevalência dos interesses pelos objetos próximos, característicos das paixões violentas. Ou seja, a estabilidade e a ordem social, por meio do controle das paixões, se concretizariam através da imposição da ordem e do constrangimento.

Dito isso, faz-se necessária a criação de um paliativo que tenha por objetivo a criação de cargos, cujos ocupantes terão a função de proferir sentenças imparciais, penitenciar infratores, retificar a fraude, a brutalidade, e obrigar os homens, mesmo contra sua vontade, a respeitar seus próprios interesses reais e permanentes. Tais tarefas são atribuições dos magistrados, reis, ministros, governantes e dirigentes. Esses indivíduos e suas respectivas funções compõem aquilo que Hume chama de governo:

São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou tem apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça, e que, estando satisfeitos com a sua condição presente e com o seu papel na sociedade,

⁶⁹ Idem, § 6.

tem um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil.⁷⁰

Ainda que magistrados e homens públicos gozem da prerrogativa de obrigar os seus súditos a obedecerem às leis, não se pode deixar de salientar que, em muita situações, a obediência e a aprovação das mesmas ocorre voluntariamente, não sendo preciso medidas coercitivas ou ameaças de punição a quem descumpri-las. Surge, portanto, a obediência. Ela precisa ser o sustentáculo fundamental da justiça, e os laços de equidade devem ser reforçados pela sujeição.

O alerta feito por Hume se direciona para o problema da relação entre justiça,⁷¹ obediência, interesses pessoais e tentações. Ora, abstratamente, em nada se ganha com a aliança entre justiça e obediência, pois o dever fictício da obediência, em virtude de sua própria natureza, tem influência quase nula sobre a essência humana. Tais interesses pessoais e tentações poderiam se sobrepor. Aquele indivíduo que tiver tendência a ser um mau cidadão será levado, pelos mesmos motivos, a ser um mau cidadão.

Nesse segmento, observa-se que em uma sociedade a ordem é muito mais interessante e eficaz se for preservada por meio de um governo. Nosso dever com o governo é mais garantido pelos princípios da natureza humana do que nosso dever para com outros cidadãos. Em outras palavras, o indivíduo obedece a um governo estabelecido, em vez de a um outro cidadão ou um grupo de indivíduos não estabelecidos, como alguém ou algo que pode punir, corrigir ou obrigar.

Mesmo envolto em tantas possibilidades de desvio, o homem tende a criar interesse pela administração imparcial da justiça. É o governo que irá administrar o tumulto que possa alterar o caminho de uma sociedade: a correção de toda e qualquer situação avessa ao equilíbrio do convívio social. Daí em diante, ocorre uma série de segmentos que vão trilhar uma evolução em escala que parece ser muito clara para Hume:

O príncipe ou líder combate toda a desordem que possa perturbar a sociedade. Exorta todos os seus partidários e todos os homens probos a ajudarem-no a corrigi-la e regenerá-la, e é prontamente apoiado, no desempenho de suas funções, por todos os homens imparciais. Depressa adquire o poder de recompensar esses serviços; e, com o progresso da sociedade, designa ministros a ele subordinados, e muitas vezes uma força militar, que encontram um imediato e evidente interesse em apoiar sua autoridade. O hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza humana

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Diz Hume que “a distribuição da justiça deve ser considerada, em última análise, como o único objetivo e finalidade de todo o vasto mecanismo de nosso governo”. Cf. EMPL, p. 193.

deficientemente consolidaram; e uma vez habituados à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que ele e seus antepassados constantemente trilham, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos.⁷²

Apesar de ser complicado crer que tal sequenciamento de fatos seja factível de maneira tão natural, é essa evolução que Hume tem em mente como “certa e inevitável”.⁷³

O governo, porém, tem início de maneira acidental. Diferentemente dos contratualistas, que procuram a legitimidade do governo em suas origens, para Hume, é na guerra que são revelados a coragem e a genialidade de um indivíduo, é nela que o acordo e a unanimidade são mais necessários e as consequências da desordem são mais drásticas e se apresentam mais fortes e desoladoras. O governo tem na essência, para o filósofo escocês, a tendência para servir a uma boa finalidade e utilidade.

Segundo Hume, quando o cenário de guerra se estende mais do que pensado, o povo é submisso e se, por acaso, um homem for tão corajoso quanto prudente, ele pode se tornar, mesmo em tempos de paz, o árbitro de todas as disputas e pode ir gradualmente consolidando sua autoridade através de sua força e consentimento. A influência pode fazer esse homem ser amado pelos de bom caráter. Posteriormente, quando não se faz mais necessária a administração de problemas particulares, e a sociedade obtém um nível de tranquilidade, a submissão deixa de ser objeto obrigatório.

Em todos os governos, existe uma permanente luta interna, aberta e silenciosa, entre autoridade e liberdade, e nesse conflito uma não pode prevalecer sobre a outra. Hume diz que “em todos os governos se tem necessariamente de fazer um grande sacrifício da liberdade, e, contudo, também a autoridade, que limita a liberdade, jamais deve, em qualquer constituição, tornar-se completa e incontrolável”⁷⁴.

As leis civis, que são criadas e mantidas pela instituição estatal, não têm a parcialidade dos sentimentos, pois tratam todos os cidadãos como iguais, permitindo que as disputas entre esses indivíduos sejam resolvidas de maneira objetiva, garantindo a cada um os bens necessários à sobrevivência. Por conseguinte, uma característica importante das leis civis é o seu formalismo. O ser humano, segundo Hume, age motivado, como sabemos, em última instância, pelas emoções. Ao seguir uma lei civil, no entanto, ele agirá a partir de uma regra, ou seja, terá um comportamento formal e este impedirá que os sentimentos arruinem a harmonia da sociedade.

⁷² HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 194.

⁷³ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 195.

⁷⁴ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 195.

Através do Estado é possível instituir a propriedade privada o que garante que o fruto do trabalho dos indivíduos permanecerá com eles. A instituição estatal tem as condições formais, neste caso, as leis e materiais para garantir a ordem social.

Em resumo, o governo é mais um instrumento destinado à preservação do equilíbrio da sociedade, pois, além de garantir o cumprimento e a execução das regras de justiça pela população⁷⁵, ele tem a função de dirimir os conflitos e superar as eventuais controvérsias relativas ao emprego de tais princípios. É para tornar mais dinâmico e eficaz que a figura do Estado surge.

2.3 HUME E O CONTRATUALISMO

Hume trata o contratualismo como uma possibilidade, pois não parece impossível que, em algum momento da história, possa ter ocorrido um tipo de contrato que estabeleceu o primeiro governo entre homens. Porém, ele refuta o contratualismo com base em questões-chaves tais como o consentimento, a existência do estado de natureza e do contrato expresso ou tácito, a obrigação decorrente das promessas, a origem do governo e, ainda, a obediência.

Os autores contratualistas, além do método racional, adotam um modelo próprio para explicar a vida social, o governo e a obrigação de fidelidade ou obediência. Esse modelo é composto por três conceitos principais: o de estado de natureza, o de pacto ou contrato e o de estado civil. O contrato é materializado, pois não há uma sociabilidade inata nem 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 entre os indivíduos. Como vemos em Hobbes, o contrato, fruto do consentimento de todos, transformado em vontade única, funciona como fundamento social e permite a existência de um governo, bem como a obediência em um caráter artificial.

Os contratualistas têm como fundamento básico opor ao estado civil um evento anterior, primitivo, que costumam chamar de estado de natureza. Hobbes ilustra esse primeiro estado como algo caótico e inseguro, no qual é vigente apenas o direito de natureza, que dá a todos ampla (e caótica) liberdade para saciar suas necessidades e

⁷⁵ Hume sabe que é impossível que o governo exerça suas funções perfeitamente em todas as ocasiões. Ele acredita que algumas sociedades pequenas possam se conservar sem a presença de um governo. Todavia, é impossível que sociedades maiores consigam, sem um governo, manter por muito tempo a existência da justiça, pois, como já foi dito, ele é estritamente necessário à sua conservação.

vontades e que, por isso, implica uma situação de potencial beligerância. Por outro lado, John Locke é mais delicado ao tratar o estado de natureza, pois mesmo tratando-o como um momento de mais liberdade, menos dominado pelo medo, já há nele essa característica de se encontrar potencialmente ou factualmente em guerra. Vejamos a descrição que cada um deles faz do estado de natureza para melhor compreendermos suas ideias:

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.⁷⁶

Para compreender corretamente o poder político e traçar o curso de sua primeira instituição, é preciso que examinemos a condição natural dos homens, ou seja, um estado em que eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade⁷⁷.

Duas tratativas feitas acerca do estado de natureza são úteis: se de fato existiu ou é hipotético e, por fim, se é um estado social ou até mesmo 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 indivíduos viveriam permanentemente em situação beligerante, descrita acima. Esse estado não tem chances de ter existido e Hobbes não defende sua historicidade. Pode-se falar ainda em estado de natureza parcial, restrito a determinadas relações entre pequenos grupos sociais em circunstâncias independentes, com variações de época e lugar. Sendo assim, esse estado de natureza parcial poderia ser historicamente identificado.

John Locke por sua vez, diz que não é todo pacto que põe fim ao estado de natureza e, por isso, indivíduos podem fazer promessas e convenções. O próprio Locke explica de maneira mais clara essa situação:

Muitas vezes se pergunta, como uma poderosa objeção: Há, ou algum dia houve, homens em tal estado de natureza? A isto pode bastar responder, no momento, que

⁷⁶ *Do cidadão*, I, I, § 12, p. 33.

⁷⁷ *Segundo tratado do governo civil*, II, §4, p. 85.

todos os príncipes e chefes de governos independentes, em todo o mundo, encontram-se no estado de natureza, e que assim, sobre a terra, jamais faltou ou jamais faltará uma multidão de homens nesse estado. Citei todos os governantes de comunidades independentes, estejam ou não vinculadas a outras. Pois não é toda convenção que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas aquela pela qual todos se obrigam juntos e mutuamente a formar uma comunidade única e constituir um único corpo político; quanto às outras promessas e convenções, os homens podem fazê-las entre eles sem sair do estado de natureza. As promessas e os intercâmbios etc., realizados entre dois homens numa ilha ou entre um suíço e um índio, nas florestas da América, os obriga, embora eles estejam entre eles em um perfeito estado de natureza. Pois a verdade e o respeito à palavra dada pertencem aos homens enquanto homens, e não como membros da sociedade.⁷⁸

Sendo assim, embora em Hobbes e em Locke embora possamos falar da existência de algo parecido com um estado de natureza parcial e da impossibilidade de se afirmar a existência de um 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. Em outras palavras, não interessa para eles se o estado de natureza ocorreu (parcialmente ou não) de fato, apenas vale como uma explicação validadora da teoria como um todo. Para a maioria dos contratualistas, o contrato é uma simples ideia de razão, de forma que não há necessidade de demonstrar sua real existência. Portanto, é altamente relevante deixar claro que o estado de natureza não é historicamente anterior, mas apenas precede logicamente o estado civil, justamente por ser apenas uma hipótese. Logo, não é necessário que a passagem do estado de natureza para o estado civil tenha de fato ocorrido, servindo esse caminho apenas para ilustrar a teoria contratualista.

Hume, no TNH, diz que a regra que visa à estabilidade da propriedade é tão clara que se pode considerar como o primeiro estado do homem um estado social, pois é difícil crer que o homem tenha ficado no chamado estado de natureza por muito tempo.⁷⁹ Assim, o estado de natureza deve ser considerado fictício em um mesmo nível que a “idade de ouro” inventada pelos poetas.⁸⁰

Para Hume, o estado de natureza de Hobbes impossibilitaria a vida social. Na verdade, o filósofo escocês nega um estado de natureza não social, composto por indivíduos isolados, fora do grupo familiar.⁸¹

⁷⁸ *Segundo tratado do governo civil*, II, §14, p. 89

⁷⁹ Cf. TNH, III, II, II

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Sobre a questão do vínculo familiar como algo obrigatório a ser conservado por necessidade, inclinação natural ou por hábito, obedecendo uma escala progressiva, ela foi explanada na nota de número 60.

Neste momento, podemos iniciar um segundo viés referente à sociabilidade ou isolamento dos indivíduos nesse estado. Embora Hobbes afirme no *Leviatã* que no estado de natureza nem a sociedade seria possível,⁸² ele não nega, assim como Locke, que a família ou uma sociedade familiar façam 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. A sociedade política é artificial porque é uma fundação dos indivíduos, resultado de uma série de vontades, o que, portanto, a torna legítima.

Para Hume, a consideração do indivíduo como singular não é algo com alguma relevância. Nascemos em uma sociedade familiar e isso basta. Mesmo considerando esse fato, Hume também nega a continuidade da sociedade familiar em sociedade civil, pois é na experiência militar que vislumbramos melhor a utilidade do governo.⁸³

Hume considera “essa explicação mais natural que a comumente extraída do governo patriarcal, ou da autoridade do pai, que ocorreria primeiro na família, acostumando seus membros à autoridade de uma só pessoa”.⁸⁴

Tanto para Hobbes quanto para Locke, a sociedade familiar não é novidade, e não dá uma base firme para as críticas de Hume ao contratualismo, porém existem alguns desdobramentos dessa situação inicial, isto é, como os contratualistas fazem a transição para o estado civil e como Hume critica essa explicação.

Um desses desdobramentos seria um suposto problema da historicidade do contrato original, e, conseqüentemente, do estado de natureza. John Locke, ao responder à objeção de que não há notícia de um contrato expresso entre os homens, diz:

Para a primeira existe uma resposta: Não há por que se admirar da história nos fornecer poucas informações sobre os homens que viviam juntos no estado de natureza. As inconveniências dessa condição, e o amor e a necessidade da sociedade, aproximaram, em um número qualquer, todos aqueles que desejavam ficar juntos, mas eles necessariamente teriam de se unir e se associar se desejavam continuar juntos. E se não pudermos supor que os homens jamais tenham se encontrado no estado de natureza, por não termos ouvido falar de muitos em tal estado, podemos também supor que os soldados de Salmanasar ou de Xerxes jamais tenham sido crianças, porque pouco sabemos deles até se tornarem homens e se incorporarem aos exércitos. Em toda parte, o governo antecede aos registros, e é raro aparecerem constituições em um povo, até que a sociedade civil tenha durado tempo bastante para proporcionar, por meio de outras artes mais necessárias, sua segurança, bem-estar e abundância. É então que se começa a procurar a história de seus fundadores e a estudar suas origens, pois sua memória

⁸² Cf. *Leviathan*, XIII, §9.

⁸³ Este fator é assinalado por Forbes em *Hume's philosophical politics*, p.75

⁸⁴ TNH, III, II, VIII, § 2

perdeu-se. As sociedades civis, assim como os indivíduos, em geral não têm lembrança de seu nascimento e de sua infância. E se sabem qualquer coisa sobre sua origem, devem isso a documentos conservados casualmente por outras pessoas. E aqueles que temos do início de qualquer política no mundo, excetuando-se aquela dos judeus, em que o próprio Deus se interpôs diretamente, e que não defende de forma alguma a dominação paterna, são todos exemplos evidentes de que tal início se processou como eu mencionei, ou pelo menos sugerem pegadas manifestas neste sentido.⁸⁵

Locke procura, então, confirmar a possível existência de um contrato expresse entre os homens, afirmando que a inexistência de qualquer registro histórico não implica sua impossibilidade. Porém, parecendo notar o alto teor especulativo dessa afirmação, diz que:

Como já foi mostrado, todo homem é naturalmente livre e nada pode submetê-lo a qualquer poder sobre a terra, salvo por seu próprio consentimento; é preciso, portanto, considerar em que condições a declaração pela qual um indivíduo faz conhecer seu consentimento será considerada como suficiente para sujeitá-lo às leis de um governo qualquer. Há uma distinção comum entre consentimento expresse e consentimento tácito que nos interessa no momento. Ninguém duvida que o consentimento expresse manifestado por qualquer homem ao entrar em qualquer sociedade faz dele um membro perfeito daquela sociedade, um súdito daquele governo. A dificuldade é saber em que caso é preciso admitir a existência de um consentimento tácito e até que ponto obriga, isto é, em que medida se pode considerar que um indivíduo consentiu em um governo qualquer e assim está a ele submetido, se ele não prestou qualquer declaração nesse sentido. A isto eu respondo que qualquer homem que tenha qualquer posse ou desfrute de qualquer parte dos domínios de qualquer governo, manifesta assim seu consentimento tácito e, enquanto permanecer nesta situação, é obrigado a obedecer as leis daquele governo como todos os outros que lhe estão submetidos; pouco importa se ele possui terras em plena propriedade, transmissíveis para sempre a seus herdeiros, ou se ele ocupa somente um alojamento por uma semana; ou se desfruta simplesmente da liberdade de ir e vir nas estradas; e na verdade isso acontece ainda que ele seja apenas qualquer um dentro dos territórios daquele governo.⁸⁶

A solução para essa dificuldade é a seguinte: todo homem possuidor de qualquer bem ou que usufrui qualquer serviço do governo dá a ele seu consentimento tácito e, por isso, está obrigado a obedecê-lo. 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.

Hume, por sua vez, afirma que um contrato tácito só viria a existir se houvesse um consentimento implícito de cada indivíduo, mesmo que de forma mais difusa do que por palavras.⁸⁷ Contudo, essa possibilidade não substitui ou reduz a necessidade da

⁸⁵ *Segundo Tratado do Governo Civil*, VIII, § 101, pp. 141-142

⁸⁶ *Segundo Tratado do Governo Civil*, VII, § 119, pp. 153-154.

⁸⁷ No TNH (III,II,VIII, § 9), Hume faz uma longa explicação, na qual aquilo que é concedido de maneira tácita e imperceptível nunca pode ter sobre as pessoas a mesma influência que aquilo que se realiza de

presença efetiva da vontade de viver em sociedade ou de se submeter a um poder comum. Porém, há de se supor sempre uma vontade, e esta nunca pode deixar de ser notada pela pessoa que a exerce, mesmo que o faça tácita ou silenciosamente. Por tais situações antepostas, Hume acredita que a simples ausência de oposição não pode implicar, necessariamente, consentimento implícito.⁸⁸

O que é interessante ressaltar, advindo da teoria do contrato de Hobbes, é 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.⁸⁹

Todos aqueles que não agem de acordo com o pacto, mesmo não sendo pactuários, estão passíveis às normas vigentes e, portanto, à sanção e à punição. Em outras palavras, não existe diferença entre os que pactuam e não pactuam o contrato. O desobediente civil que afirma não estar subordinado às regras do governo e não admita cobrança de impostos (e pagá-los, por consequência), sofre as mesmas sanções de um cidadão que admitiu a sua subordinação a um soberano.

Para Hume, uma escolha que não é conhecida de quem escolhe não faz sentido, por isso é incoerente a sugestão comum de que há um contrato tácito, de que as pessoas nada sabem ou pensam. Nascemos sob determinado governo, que exerce um tipo de regime e as chances de nos livrarmos dele são poucas e complexas.

John Locke também é sensível a este tema e menciona uma segunda e comum objeção à existência do contrato: a de que todos nascemos sob um governo, a quem se deve submissão, não havendo liberdade para fundar outro.⁹⁰ Essa refutação 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. Para Locke, essa verdade seria inegável. Para Hume, essa liberdade potencial, mas muitas vezes distante, senão impossível, não é algo que permita a afirmação de que o consentimento fundamente a vida social e a obediência ao governo.

maneira expressa e aberta. Além disso, Hume, sugere que inúmeras pessoas fossem questionadas acerca do consentimento e da obediência prometida a um soberano. Esses indivíduos diriam que essa questão não depende do consentimento, pois já nasceram submetidos a essa obediência.

⁸⁸ O trecho do TNH (III, II, VIII, § 9) é muito extenso, porém é de suma importância na exposição da ideia de Hume nesse aspecto.

⁸⁹ *Leviatã*, XVIII, Dos direitos dos soberanos por instituição.

⁹⁰ *Segundo Tratado do Governo Civil*, II, VIII § 101, pp. 141-142

Hume diz que a maneira mais autêntica que podemos observar o consentimento tácito é quando um indivíduo escolhe uma outra nação por opção e ciente das leis previamente, antes de submeter-se a elas:

O exemplo mais autêntico que se pode verificar, de um consentimento tácito deste tipo, é o do estrangeiro que se instala em qualquer país, conhecendo previamente o príncipe, o governo e as leis a que irá submeter-se. Mesmo assim, embora seja mais voluntária, sua fidelidade é muito menos esperada e exigida que a de um súdito nascido no país; pelo contrário, seu príncipe natural continua reivindicando-o.⁹¹

Em uma situação como essa, seria possível falar que o consentimento de fato ocorreu, mas disso não se segue que o contrato sempre – ou mesmo com determinada frequência – fundamenta a vida social e o governo. Uma situação como a da citação anterior é exceção, e não regra.

Hume diz ainda, numa breve divagação, que o consentimento tácito poderia ocorrer nos seguintes moldes:

Se uma geração de homens se retirasse de cena de uma vez só, e lhe sucedesse uma outra, como acontece no caso dos bichos-da-seda e das borboletas, a nova raça, se fosse suficientemente sensata para escolher seus governantes, coisa que sem dúvida nunca acontece entre os homens, poderia estabelecer voluntariamente e mediante o consentimento geral sua própria forma de constituição, sem de modo algum levar em conta as leis ou precedentes que dominavam no tempo de seus antepassados.⁹²

Notamos na citação acima como a historicidade do contrato, seja expresso, seja tácito, trata-se 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”.⁹³

Para Hume, não é o consentimento, expresso ou tácito, representado pelo contrato, o que fundamenta a vida social e o governo, mas sim o fato de continuar a viver sob domínio de um príncipe que seria possível abandonar: cada indivíduo manifesta um consentimento tácito à sua autoridade e lhe promete obediência. Tal

⁹¹ EMPL, Do Contrato Original, p. 205.

⁹² Idem.

⁹³ As eleições no pensamento de Hume será melhor detalhada no próximo capítulo (“Hume e o contrato original”).

consentimento implícito só pode ter lugar se cada indivíduo pensar que o caso depende de cada escolha.

Há, portanto, uma preocupação ampla com a existência efetiva do contrato, expresso ou tácito, para negá-la. Locke procura defender sua existência efetiva, Hobbes 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, aludindo 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.⁹⁴ Em que pese o consentimento,

tal reunião não constitui um governo civil, e, portanto, tais animais não podem ser denominados 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.⁹⁵

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 fatos. Assim, não é necessária a historicidade do contrato. Basta sua afirmação como instrumento teórico apto a justificar a vida social e o poder político.

É interessante imaginar se Hobbes tivesse conhecido a obra de Hume. Poderia contra argumentar o filósofo escocês dizendo que 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. Por isso, a legitimidade do poder político nada tem com a origem de determinada sociedade ou governo. Essa pretensão de Hobbes de deixar a historicidade em um plano inferior traz, supostamente, uma refutação bem-sucedida da parte de Hume.

⁹⁴ *Do Cidadão*, I, IV, § 1º, p. 94.

⁹⁵ *Idem*.

2.4. HUME E O CONTRATO ORIGINAL

Hume, como é de conhecimento geral, se pauta no método experimental de Newton para estabelecer não apenas sua teoria epistemológica, mas também sua teoria política. Nesse caso, a história tem papel fundamental para reconhecer, entre outras coisas, fatos e conceitos na tentativa de evitar que prejuízos de determinadas ideias possam causar problemas à sociedade. Essa reflexão sobre tais práticas passadas tende a se tornar uma reflexão contínua sobre a política de qualquer coletividade.

Se temos a certeza de que os princípios da filosofia experimental de Hume têm como base fundamental a investigação dos dados empíricos de cada conceito, a história e a observação do comportamento dos indivíduos tornam-se ferramentas para que ele desenvolva uma verificação sobre a origem do governo.

O pensamento humeano defende a noção de que os indivíduos regem suas vidas segundo suas motivações particulares, sendo incapazes de visualizar o interesse público como condição de possibilidade para a conquista do bem-estar coletivo. É por esse motivo que Hume analisa as convenções sociais como mecanismos que buscam solidificar o interesse público a partir da determinação das regras da justiça, a fim de evitar a supremacia dos interesses particulares, que causam um ambiente de caos no meio social.

No ensaio “Do Contrato Original”, Hume não nega que o governo se ajusta, inicialmente, sob um contrato. Ele cita povos antigos, de origem em florestas e desertos,⁹⁶ que se curvaram voluntariamente para o bem do grupo/sociedade/clã em prol da ordem. Tais condições de subordinação, diz Hume, eram tão claras e explícitas que foi considerado inútil demonstrar isso em qualquer tipo de registro. Sendo assim, algumas sociedades poderiam ter vivido um período de segurança sem a existência de relações contratuais, pois em um estágio primitivo os homens estruturaram as suas relações de convivência sem a invenção de autoridades, sejam elas formais ou transcendentais.

Hume diz ainda que onde predomina a força (exércitos, tropas, grupos etc.) é a política, advinda da autoridade, a consequência da instituição do governo. A força natural de um único homem consiste apenas no vigor do seu físico e na sua coragem, e tais características jamais poderiam submeter uma multidão ao seu domínio. Apenas o

⁹⁶ Cf. HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 198.

consentimento e a ideia das vantagens que nasceriam derivadas da paz e da ordem poderiam ter tal influência sobre as multidões.

Mesmo esse tipo de anuência não pode ser considerado como uma administração regular, tal como um governo civil. O líder que provavelmente conseguiu seu controle na transcorrência da guerra governava (talvez a melhor palavra nesse caso seja “conduzia” ou “geria”) utilizando-se mais da persuasão do que pelo comando e, até o momento em que começou a valer-se da força para subjugar os desobedientes, não se pode, todavia, dizer que a sociedade tenha atingido o estado de governo civil. Uma das primeiras impressões de Hume é observar que:

... não foi expressamente celebrado nenhum pacto ou acordo de submissão geral, pois tal estaria muito além da compreensão de selvagens: cada caso em que foi estabelecida a autoridade de um chefe deve ter sido um caso especial, que surgiu devido às exigências de cada circunstância particular. A evidente utilidade resultante dessa medida fez que tais casos se tornassem cada vez mais frequentes, e esta frequência foi gradualmente fazendo surgir no povo uma aquiescência habitual e, se assim quiserem chamar-lhe, voluntária, e, portanto, precária.⁹⁷

Percebe-se que não existiu, em nenhum momento da história, algum acordo “formal” que pudesse ser chamado de contrato. Cada parte da história apresentou diversas situações em que a utilidade de se ter alguém na linha de comando foi necessária. Talvez tenha sido somente quando se deu a escassez dos bens e a emergência dos interesses egoístas é que se tornou necessário o aparecimento de um governo.

O equívoco, no olhar humano, está em acreditar que esse *modus operandi* dos governos (novamente, podemos trocar a palavra governo por “condução” ou “gestão”) antigos sejam um modelo firmado e com validade para os governos atuais: “mas diz-se que esse contrato em que o governo assenta é o *contrato original*, e portanto deve ser considerado demasiado antigo para poder ser reconhecido pela geração atual.”⁹⁸

Em outras palavras, o *contrato original* poderia valer para aqueles que convergiram de acordo com ele, o que não teria efeito para outras épocas.

Os governos são uma invenção humana, e a obediência política não deve ser fundada na promessa de um suposto contrato social. Para Hume, não há qualquer possibilidade de o governo ter surgido apenas por um capricho do destino ou por motivações de caráter contratualista. O poder político e a obediência ao governo

⁹⁷ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 199.

⁹⁸ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 200.

resultam do interesse dos indivíduos em se submeter à autoridade política, já que o governo, ao promover a sustentação da sociedade, acaba também acarretando benefícios individuais. Nesse sentido, Hume afirma que:

a segurança do povo é a lei suprema; todas as outras leis particulares são subordinadas a esta lei e dela dependem. E se no curso *ordinário* das coisas elas são seguidas e levadas em consideração, é apenas porque a segurança e o interesse públicos ordinariamente requerem um exercício assim equânime e imparcial.⁹⁹

Para Hume, todos os governos de sua época, ou aqueles que ficaram registrados na história, assentaram-se inicialmente na usurpação, na conquista ou em ambas, sem qualquer aspiração ao legítimo consentimento ou sujeição espontânea do povo. Quando um homem com boas capacidades está à frente de um exército ou partido, torna-se fácil, empregando a violência ou falsas intenções, impor seu domínio a um povo incontavelmente mais numeroso que seus pares. Isso porque o homem no comando impede a liberdade de comunicação para que seus inimigos não possam saber com segurança o seu número ou a força que tem à sua disposição; não concede lazer para se reunirem num corpo que lhe seja contrário. É até possível que todas as pessoas que sofrem com essa usurpação desejem a queda do homem do comando, porém a ignorância em que se encontram das intenções uns dos outros os mantém amedrontados, e isso é a única causa da segurança do chefe. Foi mediante tais artifícios que muitos governos foram fundados, e a isso se resume todo o *contrato original* de que podem se gabar. Hume ilustra o que foi dito acima desta forma:

A face da Terra está permanentemente em mudança, devido à transformação de pequenos reinos em grandes impérios, à dissolução de grandes impérios em reinos menores, à fundação de colônias, à migração das tribos. Será possível descobrir, em todas estas ocorrências, algo mais do que força e violência? Onde está o acordo mútuo, a associação voluntária de que tanto se fala?¹⁰⁰

Trata-se, portanto, da possibilidade de uma nação ser usada como herança ou mesmo dote, já que qualquer sociedade pode receber um estrangeiro e esse estabelecer-se através de casamento ou testamento, de acordo com a necessidade ou interesse dos governantes.

⁹⁹ IPM, 3.2.32.

¹⁰⁰ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 201.

Mesmo as eleições, para o filósofo escocês, não parecem ser tão atraentes. Esse sistema, comum na contemporaneidade, 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 esse assunto, há comentários de Hume no ensaio *Em que a Política pode ser Transformada numa ciência*, no qual comenta os problemas da democracia direta quando há aumento territorial e ainda afirma ser mais vantajoso o governo hereditário.¹⁰¹ Talvez, por isso, Hume considera que ou as eleições são 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 homem revolucionário, o qual talvez não seja conhecido por uma dúzia entre eles, e deve o lugar que ocupa apenas à sua própria imprudência ou ao capricho momentâneo de seus companheiros.

Considerar que a total dissolução do governo possa ocorrer, acarretando a liberdade da multidão, é catastrófico. Hume não poupa o povo:

Na realidade, nenhuma ocorrência pode ser mais terrível que a total dissolução do governo, que dá liberdade à multidão e faz depender a determinação ou escolha do novo regime de um número que se aproxima de todo o conjunto do povo; pois nunca atinge inteiramente todo esse conjunto. Portanto, todo homem deseja ver, à frente de um exército poderoso e obediente, um general que seja capaz de alcançar rapidamente a vitória, dando um senhor ao povo, que é tão incapaz de por si mesmo escolhê-lo. Tão pequena correspondência já entre noções filosóficas e a realidade dos fatos.¹⁰²

É extremamente claro que Hume não confia ao povo a capacidade de escolher os próprios governantes e vê as eleições como uma ação totalmente improdutiva – e mesmo perigosa – para os rumos de uma sociedade.

Hume se utiliza da revolução que teve lugar no Reino Unido entre 1688 e 1689, conhecida como A Revolução Gloriosa, que removeu o rei Jaime II do trono, sendo substituído por sua filha Maria e Guilherme de Orange. Para o filósofo escocês, foi uma “maioria de setecentos que determinou essa mudança, em nome de cerca de dez milhões”.¹⁰³ Por mais que a maioria dessas dez milhões de pessoas não fosse contrária às determinações impostas a partir daquele momento, se tivessem pessoas contrárias, tais pessoas não seriam castigadas por colocar-se contra tais determinações? Em outras palavras, se alguns não seguissem o novo soberano, que fim teriam essas pessoas?

¹⁰¹ Cf. EMPL, pp. 231-232.

¹⁰² HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 201.

¹⁰³ HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 202.

A crítica ao contrato social parece ficar cada vez mais evidente nos parágrafos seguintes, pois Hume não entende que qualquer governo tenha sido estabelecido com base no consentimento popular. Não existe uma outra forma que não seja a conquista, a usurpação ou simplesmente a força. Essas são as origens de praticamente quase todos os governos que o mundo viu nascer. Poucos são os casos em que pode ter havido algo parecido com uma anuência, e esses poucos casos tiveram uma fundamentação tão irregular, tão limitada ou tão misturada com a violência e a fraude, que não se pode dar grande crédito a eles.

O Estado, para ser instaurado, requer raciocínio e a avaliação mais apurada das necessidades da comunidade em seu conjunto. Com efeito, é a partir dessa avaliação que se obtém o reconhecimento da importância do governo para a sociedade. Deve-se entender, portanto, que a submissão ao governo não vem de qualquer promessa feita pelo governante, mas do pleno e consciente reconhecimento, por parte dos governados, da necessidade de obediência para assegurar a segurança e a prosperidade.

Hume deixa claro que não tem a intenção de negar o consentimento do povo. Quando ele ocorre, é um justo fundamento do governo e, sem dúvida, o melhor de todos, porém, não crê que ele tenha ocorrido em qualquer instância ou plenitude, e que, portanto, não podemos admiti-lo como realidade fundamental na construção de um governo.

A evidente imperfeição da natureza humana incapacita todos de terem respeito pela justiça e pela propriedade privada, o que tornaria, por exemplo, muito difícil a simples submissão a um magistrado ou à sociedade política. A experiência e a história mostram, segundo Hume, que todas as sociedades políticas tiveram uma origem extremamente conturbada e fora de qualquer contexto que podemos entender como exato ou regular. Hume entende que, em uma constituição estabelecida, a opinião do povo pode e é geralmente consultada, mas durante revoltas, processos de conquistas e caos político, é geralmente a força militar ou a habilidade política que decide todas essas situações.

Dessa maneira, toda vez que é estabelecido um novo governo, seja por qual meio for, a população fica contrariada, porém obedece com receio de ser alvo de algum tipo de retaliação. Já o soberano está buscando se precaver contra qualquer início de rebelião contra seu governo recentemente posto.

As dificuldades vão se dissipando com o passar do tempo, fazendo com que a população se acostume àquele soberano. É interessante perceber que, com o passar dos

anos, os novos habitantes daquela sociedade estão sob o poder de uma determinada família ou líder, que iniciou seu governo através da usurpação e da violência. Ou seja, mais uma vez, não há consentimento. A instituição corrente e a anterior têm origem da mesma maneira, e a submissão do povo ocorre por necessidade. Todas as administrações subsequentes são aceitas pela população como uma questão de coação, e não de escolha.

Há de se levar em consideração que todo sujeito insatisfeito com o regime de sua sociedade tem o poder de escolha de se submeter a outra sociedade, a qual se adapte melhor ou mesmo esteja de acordo com as leis que ali estão estabelecidas. Mas seria possível a um sujeito pobre, dependente de seu salário, que apenas lhe custeia o alimento diário, ser capaz de mudar de terra? Ora, além das dificuldades financeiras e de logística, que capacidade teria tal sujeito de se comunicar em uma sociedade com idioma diferente? Essa liberdade às avessas traz em Hume a seguinte clássica analogia: “seria o mesmo que dizer que um homem, devido ao fato de permanecer num navio, dá seu livre consentimento à autoridade do capitão, embora tenha sido levado para bordo enquanto dormia, e só lançando-se ao mar e morrendo possa sair do navio”.¹⁰⁴

O que Hume quer dizer com o pequeno trecho acima? Parece evidente que o sujeito que se aventura em abandonar seu país em busca de condições melhores está à mercê de todas as adversidades que tal caminhada pode oferecer, inclusive a morte.

Em outra hipótese, supondo que todos tivesse a facilidade de sair de sua sociedade e se estabelecer em outra, estaria o soberano contente e em total acordo com isso? Caso o soberano observasse que todos estão indo embora de seu território, o que tal soberano faria? Pediria encarecidamente para que todos ficassem ou tomaria alguma medida drástica, incluindo a violência, para evitar essa emigração em massa? Não há dúvida que todos os súditos seriam privados de sua liberdade de escolha.

Hume diz ainda que, se toda uma geração morresse de uma vez e um outro grupo tomasse seu lugar, também de uma vez só, atingindo bruscamente a idade onde já se é possível fazer o uso da razão e adquirindo juízo suficiente para escolher seu governo, a nova geração estabeleceria, por consentimento geral, sua forma de organização política civil sem levar em consideração a geração passada. Porém, as condições da vida humana não se dão dessa forma, e com base em suas circunstâncias reais, nas quais a todo momento um homem morre e outro nasce, pode-se perceber que

¹⁰⁴ HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 204.

é impossível obter de cada geração um novo consentimento efetivo que tenha por finalidade a estabilidade, que é uma necessidade para qualquer governo.

A importância dos deveres morais é novamente trazida à tona, pois, para Hume, existem duas espécies: os deveres que consideramos naturais, conduzidos por propensão natural, que exercem influência sobre as pessoas independentemente de qualquer ideia de obrigação e qualquer consideração da utilidade pública ou privada. Dessa natureza são o amor aos filhos, a gratidão com benfeitores etc.

A segunda espécie seriam os deveres fundados na obrigação, ou seja, deveres que pressupõem o reconhecimento dos interesses e necessidades gerais da sociedade e da impossibilidade de vida social pacífica caso esses deveres sejam negligenciados. Tais deveres são artificiais na concepção de Hume (trata-se de uma referência às virtudes artificiais, anteriormente citadas no Capítulo 1 desta dissertação). Tais deveres não estão presentes em qualquer instinto original e são derivados completamente no sentido de obrigação quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de preservá-la se esses deveres forem descuidados. A justiça, a propriedade privada, o cumprimento de promessas são alguns dos deveres artificiais necessários em uma sociedade. Sem a criação desses artifícios, fica impossibilitado, segundo Hume, que uma sociedade alcance sua plenitude. Afinal, todo sujeito coloca-se ele mesmo como prioridade sobre os demais, e ele é naturalmente levado a ampliar o máximo possível suas aquisições, e os efeitos do excesso de liberdade de cada um podem levar à dissolução da sociedade.

Tais artifícios, como a fidelidade, parecem perder sentido, pois tentar justificar nossa lealdade ao governo apelando para o dever da fidelidade (cumprimento de promessas), isto é, com referência a alguma forma suposta ou real de pacto baseado no consentimento dado pelos indivíduos, não parece suficiente:

Qual é, pois, a necessidade de fazer assentar o dever de *fidelidade* ou a obediência aos magistrados no de *lealdade* ou cumprimento das promessas, e de supor que é o consentimento de cada indivíduo que o submete ao governo, quando vemos que a fidelidade e a lealdade assentam ambas exatamente no mesmo fundamento, e são ambas aceitas pelos homens devido aos evidentes interesses e necessidades da sociedade humana? Diz-se que somos obrigados a obedecer a nosso soberano porque lhe fizemos uma promessa tácita nesse sentido; mas por que somos obrigados a cumprir nossa promessa? Devemos aqui afirmar que o comércio e as relações entre os homens, que tão grandes vantagens oferecem, não possuirão segurança alguma se os homens não respeitarem seus compromissos. De modo semelhante se pode dizer que seria totalmente impossível viver em sociedade ou pelo menos numa sociedade civilizada, sem leis, magistrados e juízes para impedir os abusos dos fortes contra os fracos, dos violentos

contra os juntos e equitativos. Como a obrigação de fidelidade tem a mesma força e autoridade que a obrigação de lealdade, nada ganhamos em reduzir uma à outra; para fundamentar ambas elas bastam os interesses e necessidades gerais da sociedade.¹⁰⁵

A obediência que devemos ao governo seria porque, de qualquer outra forma, a sociedade não poderia subsistir. Porém, a teoria do contrato seria deficiente não apenas porque não tem base histórica, mas também porque não tem amparo em uma filosofia moral que explique adequadamente seu funcionamento, levando em consideração tudo que envolve a existência de um ser humano (seus desejos, paixões, medos etc.).

Essa falta de base histórica se dá em uma suposta investigação que, se fosse feita para descobrir a origem de um governo que o soberano herdou em linha direta de antepassados, ao longo de várias gerações, teria sido desvendado que, em algum momento da história, tal governo foi possuído através da violência ou da usurpação.

Para Hume, não parece haver dificuldade em aceitar que, em algum momento da história, possa ter ocorrido um tipo de contrato que estabeleceu o primeiro governo entre homens. Ele concorda também com Hobbes ao afirmar que a justiça não existe antes da fundação do Estado. 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 da obediência. Porém, a tese humeana presente no ensaio parece não ter convencido ao filósofo norte-americano John Rawls.

2.5 A LEITURA RAWLSIANA DE DAVID HUME

John Rawls é um dos grandes nomes da filosofia política do século XX. Em 1971, publicou a obra que o tornaria um dos mais importantes nomes da filosofia: *Uma Teoria da Justiça*. Ao longo das páginas desse livro, Rawls apresenta e defende o que chamou de “justiça como equidade”. Rawls considera sua teoria como uma alternativa à teoria utilitarista. Assim, uma parte do seu projeto é refutar, de uma vez por todas, o utilitarismo.

Sendo Rawls hostil à teoria utilitarista, colocando Hume em “uma longa linhagem de autores utilitaristas”,¹⁰⁶ precisamos atentar que as colocações de Rawls sobre Hume têm por objetivo tentar colocar as ideias humeanas sob conflito constante com as ideias derivadas do contrato social, difundidas principalmente por Hobbes e

¹⁰⁵ HUME, David. “Do Contrato Original”. In EMPL, p. 208.

¹⁰⁶ *Conferências*, p. 177.

Locke, ideias que, naturalmente, dão origem a um debate mais do que conhecido. Segundo Rawls, a ideia básica da tradição do contrato social é a noção de acordo entre pessoas iguais, minimamente racionais que consentem em ser governadas de determinado modo, seja autorizando um soberano, como em Hobbes, ou aderindo a uma comunidade e organizando de alguma forma a vontade da maioria para estabelecer o Poder Legislativo ou a Constituição, como em Locke.¹⁰⁷

A noção de acordo, automaticamente, obriga-nos a cumprir os termos estabelecidos no contrato. Mas podemos enumerar algumas questões que podem surgir sobre essa noção de acordo estabelecida, pois o contrato social tem algumas variáveis, dependendo do grau de comprometimento entre as partes, as promessas feitas ou consentimentos assentidos. As condições do acordo, as partes que a celebram, quais as intenções das pessoas que celebram esse acordo e outros elementos precisam ser desenvolvidos e, se possível, resolvidos. Rawls faz uma distinção¹⁰⁸ entre o contratualismo de Hobbes e Locke. Para Rawls, Hobbes parece estar preocupado em oferecer a cada um de nós razões convincentes, destinadas a satisfazer os nossos interesses, para explicar por que é racional desejarmos a existência de um soberano efetivo. Não importa, para Hobbes, como o soberano ascendeu ao poder. O que interessa é que, se existe um soberano agora, então todos temos interesse em desejar que ele continue existindo. Em tese, todos somos obrigados a apoiar o soberano efetivo nesse e em todos os momentos.

Locke inicia com uma condição de igualdade de direitos no estado de natureza¹⁰⁹ e passa a imaginar o estabelecimento de um regime como algo que se dá através de uma série de acordos no decorrer do tempo, cada um dos quais tendo de satisfazer certas condições. Um regime legítimo, portanto, será aquele que é possível fundar de determinada maneira e que atende a certas condições no percurso da história. Desse modo, para Locke, a legitimidade depende da forma do regime, da possibilidade de ele ter existido e da proteção efetiva que oferece a certos direitos legítimos.

Mesmo sendo raciocínios em certo grau diferentes, tanto Hobbes quanto Locke desenvolveram uma doutrina de contrato social que inclui a noção de acordo.

Podemos agora, efetivamente, focar nos comentários de Rawls sobre o ensaio “Do contrato original”. Inicialmente, Rawls preocupa-se em mostrar Hume como

¹⁰⁷ Cf. *idem*, p. 175

¹⁰⁸ Cf. *idem*, p. 176.

¹⁰⁹ De forma diversa a Hobbes, Locke entende o estado de natureza como um estado de perfeita liberdade e igualdade de direitos.

crítico, que de fato é, dos partidos *Tory* e *Whig*. Para Hume, os *tories* pautavam sua essência no direito divino de governar, e os *whigs* pressupunham a existência de um *contrato original*. Se o contrato original, observa Rawls, é a origem primeira do governo, tal como na primeira associação estabelecida entre os homens nas selvas e desertos em que viviam, então é inegável que toda forma de governo tem por fundamento primordial um contrato, pois naquela época os homens eram mais ou menos iguais em força física e capacidade mental e ainda não havia desigualdade gerada posteriormente pela cultura e pela educação.¹¹⁰

Nessas circunstâncias supracitadas, o consentimento fazia-se necessário para que houvesse autoridade política e para que os homens percebessem as vantagens que a paz e a ordem pública lhes proporcionariam. Contudo, Hume dá um passo adiante ao afirmar que “todavia, mesmo esse consentimento foi durante muito tempo extremamente imperfeito, não podendo assim servir de base para uma administração regular”,¹¹¹ ou seja, a ideia do contrato social estava além da compreensão dos homens daquela época. Sendo essa época a do surgimento de todos os governos, Hume afirma “que todos os homens continuam a nascer iguais e não devem lealdade a nenhum príncipe ou governo a menos que tenham de cumprir uma obrigação ou sanção imposta por promessa”.¹¹²

Como poderia, então, o consentimento gerar uma obrigação? Segundo Hume, em todos os lugares, encontramos príncipes, soberanos e reis que consideram seus súditos sua propriedade, e afirmam seu direito independente da soberania, baseado na conquista ou na sucessão. Encontram-se também súditos que reconhecem em seu príncipe esse direito, considerando-se nascidos e já submetidos à obrigação de obediência a seu soberano, do mesmo modo que nasceram já submetidos à obrigação de respeito e obediência a seus pais. Ora, mas que poder tem esse contrato em gerar um tipo de vitaliciedade que faria com que as novas gerações de homens estivessem atrelados a ele? Apesar de Hume não negar a possibilidade de um suposto contrato original, ele sinaliza que tais circunstâncias do passado não podem ter validade na época atual. Assim, o consentimento original é muito antigo e não pode ser a base do governo e nem da autoridade.

¹¹⁰ Cf. HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 198, e *Conferências*, p. 182.

¹¹¹ HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 199.

¹¹² Cf. HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 199, e *Conferências*, p. 182.

Rawls destaca uma das objeções mais interessantes na argumentação de David Hume, na qual o filósofo escocês sinaliza 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”.¹¹³

Outra maneira que Hume destaca para a manutenção e estabelecimento de governos é o matrimônio, questões dinásticas etc., que tratam a população de um país como parte de um dote ou herança.

Em resumo, Rawls destaca que o consentimento é algo que raramente existe e, mesmo quando existe de fato, é tão irregular e limitado a tão poucas pessoas que dificilmente teria a suposta autoridade.¹¹⁴

Em um segundo momento, Hume diz que o fundamento do governo não deve se fundamentar no consentimento, mas em alguma outra coisa. Para Rawls, Hume não nega que o consentimento seja uma base justa para se governar, e, se for vigente, o consentimento é uma das melhores maneiras de todos os fundamentos existentes. Porém, por ser raramente esse fundamento do governo, é preciso que sejam atendidas certas condições. Em seguida, Hume apresenta uma série de causas que ilustram por que essas condições não são satisfeitas. Uma das condições, segundo Rawls, seria uma pressuposição da doutrina do contrato social de que as pessoas conheçam e respeitem a justiça de uma forma que, na verdade, não ocorre. Para Hume, ela exige algo que a natureza humana não é capaz de oferecer: uma perfeição muito superior ao estado da humanidade no passado e no presente.

Nas palavras de Rawls, a conclusão de Hume é que, como doutrina filosófica, o contrato social não apenas é implausível e contraditório em relação ao senso comum (no sentido de que contraria diversas crenças das pessoas), como também é contrário à opinião política geral, conforme mencionado em sua argumentação em partes anteriores do ensaio. Além disso, segundo Hume, o contrato social é superficial, pois deixa de revelar o verdadeiro fundamento da obrigação política, a saber, as necessidades e interesses gerais da sociedade.

Assim, segundo Rawls, para Hume nenhum elemento da história das antigas formas da propriedade e do governo tem importância para determinar se a propriedade ou o governo são justificáveis na época atual. Para Hume, o que passou, passou. Em

¹¹³ HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 201.

¹¹⁴ Cf. *Conferências*, 183 e HUME, David. “Do Contrato Original”, In EMPL, p. 203.

uma doutrina utilitarista, o que importa é saber se as instituições atuais têm maior probabilidade de servir às necessidades da sociedade. O objetivo de Hume é analisar esse tipo de questão do ponto de vista daquilo que chamamos de “ciências sociais”, tentando explicá-las de forma empírica.

2.6 A OBEDIÊNCIA OBRIGATÓRIA E OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO

Ao tentar refutar os contratualistas, e negar o contrato original nos termos de Hobbes e Locke, Hume precisa tentar mostrar qual é sua alternativa para a explicação da origem do governo a obediência a ele devida. Para isso, abordaremos alguns trechos do TNH e dos ensaios “Da obediência passiva” e “Dos Primeiros Princípios do Governo”.

No TNH, a estabilidade das posses, sua transferência por consentimento e o cumprimento das promessas são as leis naturais, inventadas pelos homens, que possibilitam a vida em sociedade.¹¹⁵ No entanto, os homens em geral têm por traço 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.¹¹⁶ Para isso ser possível, é necessária uma mudança que não pode ser feita na humanidade por completo. Por isso, ela deve acontecer somente nas pessoas responsáveis pela execução da justiça.¹¹⁷ Nesse ponto, Hume faz a diferenciação entre governantes e governados,¹¹⁸ dizendo que a situação dos primeiros os leva a ter um interesse forte e imediato pela execução da justiça, tanto no que se refere à sua própria conduta quanto à dos demais membros da sociedade.

Tal situação não coloca os governantes como superiores, mais virtuosos ou justos que os demais porque não há neles uma natureza diferente ou uma modificação dessa natureza pelo fato do governo. O que decorre é somente a modificação de sua situação, em que possuem interesse mais imediato na observância das regras da justiça.

¹¹⁵ Cf. TNH, III, II, IV, § 1 e 2.

¹¹⁶ Cf. TNH, III, II, VII, § 3.

¹¹⁷ Cf. TNH, III, II, VII, § 6

¹¹⁸ *Idem*.

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 uma alteração do sujeito e/ou do objeto), sendo que o primeiro muda de situação, passando a se interessar 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 ideia de bem comum a ficar mais próxima, tornando-se um benefício imediato.

No ensaio chamado “Da obediência passiva”, Hume passa a examinar as consequências práticas, deduzidas por cada um dos partidos, em relação às normas da submissão devida aos soberanos.

A sinalização de Hume expõe que a obrigação de justiça se estabelece completamente nos interesses da sociedade, os quais exigem a recíproca abstinência da propriedade, a fim de conservar a placidez e harmonia entre os homens. É notório que, se acaso o cumprimento da justiça provocar efeitos altamente danosos, essa virtude deve ser suspensa e substituída pela utilidade pública nessas emergências extraordinárias e forçosas.

Para Hume, a justiça tem um limite a partir do momento em que a sociedade, de um modo geral, está ameaçada em sua segurança e sobrevivência. Hume sugere algumas questões interessantes:

Algun governador hesitará em queimar os subúrbios de sua cidade, caso eles facilitem o avanço do inimigo? Algun general se absterá de saquear um país neutro, se assim o exigirem as necessidades da guerra, não tendo outra maneira de sustentar seu exército?¹¹⁹

Para Hume, com o dever da fidelidade acontece o mesmo: o senso comum nos instrui que, como o governo nos obriga à obediência apenas porque esta é favorável à utilidade pública, esse dever terá sempre que se submeter, nos casos extraordinários em que a obediência pode acarretar de modo evidente a ruína pública, à obrigação primeira e original.

Se podemos, portanto, admitir a resistência em casos extraordinários, o único problema que tem que ser discutido é: qual o grau de necessidade capaz de justificar a resistência, tornando-a legítima e recomendável? Hume admite que irá sempre preferir os que respeitam os laços da fidelidade e consideram sua infração como última alternativa, nos casos desesperados em que o povo se encontra em perigo iminente de

¹¹⁹ HUME, David. “Da Obediência Passiva”, In EMPL, p. 213.

sofrer violência e tirania. Obviamente, os malefícios da guerra civil, causados por um tipo de rebeldia do povo, trazem uma das principais causas da tirania dos governantes, pois se todos tendessem à sujeição e à obediência, as numerosas medidas violentas jamais ocorreriam, em tese.

Além disso, deve-se considerar que, sendo a obediência um dever, em circunstâncias normais é nela que, sobretudo, se deve persistir:

[...] nada poderia ser mais absurdo do que enumerar com excessiva preocupação e cuidados todos os casos em que se pode permitir a resistência. De maneira análoga, e embora um filósofo possa com razão reconhecer, no decorrer de sua argumentação, que é lícito prescindir das regras da justiça em casos de necessidade urgente, que deveríamos nós pensar de qualquer pregador ou casuísta que escolhesse como principal objeto de seu estudo a determinação de tais casos, defendendo o direito de resistência com a maior veemência de argumentação e eloquência? Acaso não seria preferível dedicar-se ele à difusão da doutrina geral, em vez de apresentar as exceções particulares, as quais talvez os homens tenham, por si sós, uma tendência excessiva para adotar e exagerar?¹²⁰

De todo modo, duas razões podem ser invocadas em defesa daquele partido que entre nós diligentemente tem propagado os princípios da resistência, princípios esses que – forçoso é confessá-lo –, geralmente tão destrutivos para sociedade civil. A primeira é que seus adversários levaram a doutrina da obediência a tais extremos, não só nunca referindo as exceções em casos extraordinários, mas chegando até a negá-las expressamente. Com isso, tornou-se necessário insistir nessas exceções, em defesa dos direitos da verdade e de liberdade ofendidas. A segunda, e talvez a melhor das razões, assenta na natureza da Constituição e na forma de governo da Inglaterra.¹²¹

Já no ensaio “Dos Primeiros Princípios do Governo”, Hume parece se surpreender com a facilidade com que muitas pessoas são governadas por tão poucas, causando uma subserviência dos homens que abdicam de seus sentimentos e paixões em favor dos seus governantes. A investigação sugerida pelo filósofo escocês tem por intenção responder à seguinte questão: quais as nuances que se desenvolvem que fazem este tipo de situação ocorrer? Em outras palavras, através de que meios se consegue este fenômeno? Hume sugere que, como a *força* está sempre ao lado dos governados, os governantes se apoiam unicamente na *opinião*, e este preceito aplica-se tanto aos governos mais despóticos e militares como aos mais livres e populares.

¹²⁰ HUME, David. “Da Obediência Passiva”, In EMPL, p. 214.

¹²¹ Nas linhas seguintes, Hume faz uma análise sobre a questão do capítulo utilizando a Inglaterra como base de sua argumentação, o que não nos interessa diretamente nesta dissertação. Cf. HUME, David. “Da Obediência Passiva”, In EMPL, p. 215.

Ainda podemos dividir a opinião em duas partes, sendo uma a opinião de *interesse* e a outra, opinião de *direito*. Por opinião de interesse, David Hume abrange o sentido dos benefícios gerais que derivam de um governo, juntamente com a convicção de que esse governo (o estabelecido naquele momento) é benéfico como qualquer outro que facilmente pudesse ser instituído. Todo governo adquire segurança sempre que é esta a opinião vigente num Estado, ou entre aqueles que detêm a força.

Já a opinião de direito pode ser ramificada em dois sentidos. O direito ao *poder* e o direito à *propriedade*. Facilmente se pode constatar, segundo Hume, a preponderância, entre os homens da opinião, da primeira espécie, observando a dedicação de todos os povos a seus governos anteriores, e também àqueles nomes que receberam a consagração da Antiguidade. O passado sempre dá origem à opinião; e, por mais desfavorável que seja o conceito que temos dos homens, a verdade é que eles sempre estão prontos a sacrificar a vida para a manutenção da justiça pública. Não há outro caso em que, à primeira vista, possamos encontrar maior contradição do que essa:

Quando um homem pertence a um partido, é capaz, sem vergonha ou remorso, de desprezar todos os liames da honra e da moral para servir à sua facção; apesar disso, quando um partido se constitui com base num ponto de direito ou de princípio, nenhuma outra circunstância permite aos homens dar mostras de maior firmeza e mais sólido sentido da justiça e da equidade. É a mesma predisposição social dos homens que dá origem a estas manifestações contraditórias.¹²²

É evidente, para o filósofo britânico, que a opinião de direito à propriedade é da maior importância em todas as questões relacionadas ao governo. Porém, fazer da propriedade o fundamento de todo governo, como sugeriu John Locke,¹²³ pareceu, aos olhos de Hume, levar as coisas longe demais.

Retornando ao ponto de partida – na tentativa de responder à questão feita por Hume no começo do ensaio –, é nas três opiniões, a saber, de *interesse* público, de *direito ao poder* e de *direito à propriedade*, que se encontra o fundamento de todos os governos e toda a autoridade dos poucos sobre os muitos.

Hume não nega que haja outros princípios e suportes que conferem aos fundamentos básicos maior força e ajudam a determinar, limitar ou alterar sua

¹²² Cf. HUME, David. “Dos Primeiros Princípios do Governo”, In EMPL, p. 218.

¹²³ No *Segundo tratado sobre o governo civil*, o conceito de propriedade, para John Locke, é extremamente importante, pois atribui a ela as principais justificativas para o homem abdicar da liberdade do estado de natureza para submeter-se ao governo civil. O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo seria, portanto, a conservação de sua propriedade (LOCKE, 1998, p. 495).

influência como, por exemplo, o *interesse pessoal*, o *medo*, e a *afeição*. Pode-se, todavia, afirmar que esses outros princípios são incapazes de, por si sós, exercer qualquer tipo de influência, e pressupõem uma influência anterior das opiniões supracitadas. Devem, segundo a análise de Hume, ser considerados princípios secundários do governo, e não seus princípios originais. Isso ocorre porque, por exemplo, quanto ao *interesse pessoal*, entendido por Hume como algo no sentido de uma expectativa de recompensas particulares. O que é diferente da proteção geral (coletiva, como sociedade) que ganhamos do governo. Por esse motivo, é evidente que é necessário a autoridade do magistrado estar posta, antes de poder surgir essa expectativa. Essa esperança por recompensas pode aumentar sua autoridade em relação a algumas pessoas em particular, mas em relação ao público nunca pode ser evidente. Os homens esperam receber de seus amigos e conhecidos os maiores favores,¹²⁴ portanto, as esperanças de qualquer número importante de súditos jamais se concentrariam em qualquer grupo em especial se os integrantes deste não possuíssem qualquer outro título à magistratura e uma outra influência sobre as opiniões dos homens.

Essa observação pode ser aplicada aos outros dois princípios: o *medo* e a *afeição*. Não haveria qualquer motivo para alguém ter *medo* da fúria de um tirano se a autoridade deste proviesse apenas do medo, porque sendo ele um único homem, sua força física tem alcance muito restrito, e todo poder restante deve assentar em nossa opinião, ou em uma suposta opinião de outrem. Assim sendo, embora a *afeição* pela sabedoria e virtude de um soberano tenha grande importância e exerça forte influência, mesmo assim seria necessário, segundo Hume, que anteriormente se considere estar o soberano investido uma dignidade pública, caso contrário a estima pública não lhe trará vantagem alguma, nem tampouco sua virtude exercerá alguma influência para além de um círculo muito restrito de homens.

¹²⁴ O favorecimento aos familiares e amigos próximos pode ser relido no capítulo 2, subtítulo 2.1 desta dissertação.

CAPÍTULO 3 O UTILITARISMO

3.1. O UTILITARISMO

Todas as teorias éticas anteriores ao utilitarismo partiam do pressuposto de que seria factível a toda sociedade atingir o horizonte da felicidade. Mas, caso seja impossível tornar todos felizes, por que não tentar beneficiar o maior número de pessoas?

Para os utilitaristas, isso, que nos soa frio e calculista, é a única forma possível de se falar de ética. Para alguns, é necessário deixar de crer em uma ética que se alcançaria por “milagre”, e buscar verificar a consequência de cada ação. Para esses autores, cada ação influencia na vida de outras pessoas, e, ao propor que elas sejam guiadas por algo “superior”, virtude ou honra, desconsideramos suas consequências. Os únicos guias da ação, para os utilitaristas, são o raciocínio lógico e o cálculo.

Existe uma tendência em levar a maioria das discussões para o horizonte pragmático. O campo ético é uma das áreas da filosofia que menos sofre questionamentos como “para que serve?” ou “em que momento se pode utilizar isso?” Contudo, é muito comum que se discuta a aplicabilidade das teorias fornecidas pela ética.

Em outras palavras, em sua grande maioria, não se questiona a utilidade da ética; o pragmatismo se direciona para a possibilidade de aplicar as regras éticas propostas pelos autores em categorias de ação adequadas. Muitas vezes, os discursos de Aristóteles e Kant, por exemplo, parecem muito mais voltados para o próprio tempo, e, quando não, são inaplicáveis nas crises éticas reais deste século, como se essas teorias éticas fossem perfeitas racionalmente falando, mas frágeis em aplicabilidade.

Um elemento importante da filosofia moral deriva do problema de saber como devemos viver. O utilitarista, de modo geral, declara que a felicidade é aquilo que deve ser perseguido. Não de maneira individual e egoísta, mas a felicidade de todos aqueles cujo bem-estar poderá ser afetado pelo nosso comportamento. O interesse de um não tem mais valor do que o de outro. Deste modo, o utilitarista defende uma estrita igualdade na consideração dos interesses, fazendo com que o fim da moralidade seja unicamente a promoção imparcial da felicidade.

Alguns componentes filosóficos do utilitarismo podem ser demarcados. Contudo, aqui destaco duas situações utilitaristas mais comuns. O primeiro elemento seria sobre o valor, afirmando que a felicidade é a finalidade da vida. É importante ressaltar que isso não impede que possamos dar valor a outras coisas além da felicidade, porém, todos os outros valores são apenas um meio para se chegar ao fim que seria a felicidade. Por exemplo, se desejo adquirir um bem material qualquer, acredito que esse bem vai me trazer felicidade, sendo ele apenas um caminho para se chegar na felicidade.

O segundo elemento que está presente no utilitarismo é o consequencialismo. Em poucas palavras – pois analisaremos esse conceito mais adiante –, uma ação é boa ou má em função das consequências produzidas por ela. Sendo assim, se a consequência da minha ação gera uma maior felicidade geral, ela é considerada boa; caso contrário, ou seja, se minha ação gera como consequência menor felicidade geral, ela é considerada ruim. Se necessito escolher uma ação, devo sempre escolher a que causará maior impacto de felicidade entre todos os envolvidos. Assim, podemos dizer que o utilitarismo é uma doutrina teleológica, que visa a um fim, neste caso, a felicidade.

Existem distinções importantes que podemos fazer considerando o utilitarismo, afinal utilitaristas podem discordar entre si, o que gera ainda mais ramificações nesse conceito. Um exemplo seria uma discordância na concepção de bem e felicidade. Um *hedonista* identificará a felicidade com prazer e ausência de dor. Um utilitarista dos *interesses* identificará a felicidade com satisfação dos nossos interesses. Um *perfeccionista* identificará a felicidade com a posse de um conjunto de características que nos tornam melhores ou mais perfeitos. E uma *concepção objetiva* identificará a felicidade com uma pluralidade de bens, que podem incluir prazer, desenvolvimento das nossas faculdades etc.

Um segundo exemplo seria os utilitaristas podendo divergir quanto à aplicação do cálculo da felicidade. Um utilitarista da ação afirma que devemos calcular antes de cada ação particular se esta promoverá ou não a maior felicidade. Um utilitarista das regras afirma que o cálculo deve ser aplicado às regras gerais, como “não mate” ou “não roube”, e que essas regras podem ser seguidas sem reflexão posterior por nós em nossas vidas cotidianas. Por fim, um utilitarista dos dois níveis afirma que o cálculo deve (ou pode) ser aplicado tanto às ações quanto às regras. Se temos tempo ou condições para calcular antes de uma ação particular, então devemos calcular. Mas se não temos tempo ou condições, então é melhor seguirmos a regra, cuja sociedade vem sancionando há um dado tempo.

Um último e terceiro exemplo seria os utilitaristas podendo dividir-se em utilitaristas negativos e utilitaristas positivos. Os primeiros geralmente alegam que o que devemos fazer não é promover a felicidade, mas evitar e também prevenir o contrário dela. Os segundos alegam que temos a obrigação moral de promovê-la.¹²⁵

Alguns pensadores repensaram a ação ética e seu papel na sociedade, pondo em questão alguns pressupostos que consideravam impossíveis, como a busca de felicidade para todos e a possibilidade de existir uma ação correta universalmente. No que se refere à origem do utilitarismo, a Inglaterra proporcionou alguns dos mais exponenciais filósofos utilitaristas.

O utilitarismo clássico foi desenvolvido e defendido por dois dos maiores filósofos do século XIX na Inglaterra: Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873). O utilitarismo é talvez a corrente econômico-filosófica que atravessa os séculos e ainda consegue instigar estudiosos a se debruçarem sobre seu sistema. É uma forma de pensamento que gera situações delicadas quanto a sua fundação e seus argumentos. Em termos gerais, como dito anteriormente, o utilitarismo procura promover o bem geral, quer na condição de maior bem para o maior número de pessoas possíveis, quer na promoção de prazer evitando a dor. Nesses termos, podemos até creditar a tradição aristotélica¹²⁶ como sendo um tipo de utilitarismo. Obviamente, as definições de utilitarismo passam por nuances que merecem toda nossa atenção.

Ernst Tugendhat (1930-), por exemplo, considera que o utilitarismo tem vantagem sobre outras teorias éticas por sua aptidão de cálculo da decisão, por ter à disposição um processo decisório objetivo. Ele ainda se refere ao utilitarismo como a “ideologia do capitalismo”. Por mais que Tugendhat esteja correto nesta percepção, não se pode perder de vista que o utilitarismo é uma teoria ética de maior abrangência do que somente o cálculo puro e simplesmente econômico.¹²⁷

Considerando que John Stuart Mill e Jeremy Bentham são grandes nomes do utilitarismo, nada mais justo do que apresentar brevemente a ideia de ambos sobre o utilitarismo, trazendo à luz os pontos mais importantes do pensamento dos filósofos ingleses.

¹²⁵ Sobre o utilitarismo das regras e da ação, ver Smart (1956). Sobre o utilitarismo negativo e positivo ver Lyons (1982: 49-53).

¹²⁶ Na tradição do pensamento ético aristotélico, o fim da conduta humana é a felicidade.

¹²⁷ Cf. Tugendhat. *Lições sobre ética*, p. 353.

3.2. O UTILITARISMO DE BENTHAM

O século XVIII tardio e o século XIX testemunharam uma série surpreendente de levantes: o moderno Estado-nação emergiu da Revolução Francesa e dos destroços do império napoleônico. As revoluções de 1848 mostraram o poder transformador das ideias de “liberdade, igualdade e fraternidade”. Os Estados Unidos nasceram, ostentando um novo tipo de constituição. Durante todo esse tempo, a revolução industrial estava fazendo uma completa reestruturação da sociedade. Não surpreende que novas ideias sobre a ética tenham emergido durante essa era.

Em consonância com o espírito dos juristas ingleses da época, Jeremy Bentham (1748-1832) buscou superar os problemas da sociedade a partir de uma série de reformas, e como um bom pensador desse período, tinha fé na razão como a solução para os problemas humanos, de modo que a ética só poderia estar assentada sobre princípios científicos. Considerado por muitos como o pai do utilitarismo, Bentham tinha uma visão muito peculiar da natureza humana.

Bentham defendia que a natureza das ações humanas é determinada por dois princípios: não existe um guia que não sejam os sentimentos de dor e prazer. Na concepção de Bentham, tais sentimentos dizem o que se deve fazer, bem como explicam o que de fato os indivíduos fazem. Na obra de Bentham intitulada *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, o primeiro capítulo tenta expor algumas das principais ideias do filósofo. O primeiro parágrafo é bastante conhecido:

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.¹²⁸

Na visão de Bentham, uma ética real compreende a natureza material não simplista dessa definição, sendo as definições anteriores “ficções” que tentam buscar mais prazer e menos dor, mas ancoram essa busca em termos como sumo bem, ética ou imperativos categóricos.

Diante disso, Bentham propõe que o princípio da ética não pode ser ficcional e deve estar ancorado na definição de natureza humana.

¹²⁸ Bentham, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril 1972, p. 09.

Em particular, Jeremy Bentham produziu um poderoso argumento para uma nova concepção de moralidade. A moralidade, ele insiste, não é sobre agradar a Deus, nem é sobre ser fiel a regras abstratas. Em vez disso, a moralidade é sobre fazer o mundo tão feliz quanto possível. Bentham acreditava em um princípio moral último, a saber, o princípio da utilidade. Este princípio requer de nós, em todas as circunstâncias, produzir a maior felicidade que pudermos. Bentham foi o líder de um grupo de filósofos radicais, cujo objetivo era reformar as leis e instituições da Inglaterra segundo uma linha utilitarista. Bentham é aceito como o pensador que deu fama ao termo “utilitarismo”.¹²⁹ Ele define o princípio da utilidade como “o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo o interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer referida felicidade”.¹³⁰

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

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.¹³¹

Podemos categorizar o utilitarismo como uma ética consequencialista,¹³² ou seja, devemos avaliar em cada caso os efeitos das ações para que se reflita se tal conduta é eticamente reprovável ou não, seguindo o critério da utilidade. Portanto, as ações humanas devem seguir o princípio da utilidade, em relação ao qual a consideração da quantidade de prazer e dor que as ações causam é fundamental. As atitudes e ações devem considerar todos os interesses, não podendo desconsiderar-se nenhum, pois não deve existir preponderância de um sobre o outro. Isso se faz necessário para que o número de pessoas atingidas seja objeto de análise. Busca-se promover a maior quantidade possível de prazer possível ao maior número de indivíduos, ao passo que se evita o desprazer numa proporção inversa.

¹²⁹ O termo “utilitarismo” não foi criado na Inglaterra, mas se tornou mais conhecido ao ser adotado por Bentham e, posteriormente, por John Stuart Mill.

¹³⁰ Bentham, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, p. 4.

¹³¹ Idem, p.10.

¹³² 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 resumo, Bentham interpreta o princípio da utilidade de acordo com o que podemos chamar de princípio das consequências específicas, que aprova ou desaprova um ato com base exclusivamente em um cálculo das consequências que resultariam desse tipo de ato amplamente praticado.¹³³

3.3. O UTILITARISMO DE MILL

John Stuart Mill (1806-1873) foi o filho mais velho de James Mill (1773-1836), filósofo utilitarista e economista que, juntamente com Bentham, foi um dos líderes do grupo conhecido como “radicais filosóficos”, um grupo liberal orientado por Bentham que marcou a vida política da Grã-Bretanha. Empenhado em fazer de John Stuart um líder intelectual do movimento filosófico instituído por Bentham, James Mill sujeitou-o a uma educação extraordinariamente exigente: o ainda pequeno John Stuart começou a aprender grego aos três anos de idade e latim aos oito; aos doze, já tinha lido todos os diálogos de Platão, e pouco depois, além de dominar os elementos básicos da economia, era versado em história, lógica e matemática. Além disso, seu pai fez dele tutor dos irmãos menores, mantendo-o tão ocupado a ponto de privá-lo de uma infância normal.

Sob a tutela do pai, John Stuart adquiriu bastante cedo o pleno domínio da teoria utilitarista da política e da sociedade, bem como da psicologia associacionista da natureza humana vinculada a essa teoria. Dominou também tudo o que seu pai lhe conseguiu ensinar sobre economia ricardiana e, aos dezesseis anos, já era uma figura intelectual de extraordinário talento. Porém, por volta dos vinte anos, esgotado por toda essa atribulação, sofreu profunda depressão. Recuperado dela, tempos depois alargou consideravelmente os seus interesses e procurou novas fontes de inspiração estudando autores com orientações filosóficas muito diversas.

Devido à relação complicada com o pai, John Stuart Mill demorou a dar lugar a sua originalidade. Isso significa que Mill discordava de Bentham em vários aspectos de sua filosofia. Isso ficou claro em dois ensaios: “Bentham” de 1838, e “Coleridge” de 1840, ambos escritos após a morte de seu pai James. Antes disso, em um ensaio anônimo intitulado “Remarks on Bentham’s Philosophy” (“Comentários sobre a filosofia de Bentham”) de 1833, Mill já fizera críticas severas à filosofia de Bentham.

¹³³ Como citado no início do capítulo, existem diferentes interpretações para o utilitarismo, apenas a título de importância não podemos deixar de citar filósofos como Peter Singer, Amartya Sen e Henry Sidgwick, entre tantos outros que colaboraram para a discussão desta vertente ética.

Tentando entender o utilitarismo de Mill em contraponto ao de Bentham, é interessante perceber o rompimento explícito de Mill nos ensaios “Bentham” e “Coleridge” com o utilitarismo defendido por Bentham e seu pai, James.

Rawls, nas *Conferências*, cita algumas das objeções¹³⁴ feitas por Mill. São elas:

(a) Bentham, em nenhum momento, tenta propor uma justificação filosófica séria do princípio da utilidade e exhibe um tom rude e desdenhoso para com seus adversários.

(b) Bentham interpreta o princípio da utilidade no sentido restrito como aquilo que Mill chama de princípio das consequências específicas, que aprova ou desaprova um ato com base exclusivamente em um cálculo das consequências que resultariam desse tipo de ato quando amplamente praticado. Mill admite que esse princípio seja condizente em muitos casos, tais como no do legislador preocupado em encorajar ou impedir certos tipos de conduta por meio de incentivos e penalidades legais; admite também o mérito da obra de Bentham ao promover o estudo da jurisprudência e legislação. Mas a objeção de Mill é que essa interpretação do princípio da utilidade é restrita demais para ser empregada nas questões políticas e sociais fundamentais da contemporaneidade, pois estas dizem respeito ao caráter humano como um todo. Nesse tipo de questão, não devemos nos preocupar primordialmente em oferecer incentivos legais para a boa conduta ou impedir que as pessoas cometam crimes, mas em organizar instituições sociais básicas a fim de que os membros da sociedade passem a ter um caráter tal – com objetivos, desejos e sentimentos – que lhes tornem incapazes de cometer crimes ou estejam propensos de antemão a se empenhar na conduta desejada. Essas questões mais amplas forçam-nos a irmos além dos princípios das consequências específicas e a levarmos em consideração a relação entre os atos e a formação do caráter e, com base nisso, a pensarmos na orientação de conduta de uma forma geral através de instituições políticas e sociais. A legislação deve ser vista no contexto histórico mais amplo e vinculada à teoria das instituições orgânicas e formas gerais de organização política [...] [que] devem ser vistas como os grandes instrumentos para formar o caráter nacional, fazer progredirem à perfeição os membros da comunidade ou para preservá-los da decadência.

(c) Bentham não deve ser visto como um analista excepcional da natureza humana; Bentham, segundo Mill, teria cometido o erro de supor que o ser humano é

¹³⁴ *Conferências*, pp. 277-9.

movido inteiramente por um equilíbrio de desejos no que diz respeito aos prazeres e sofrimentos futuros e teria tentado equivocadamente quantificar motivos (desejos e aversões humanas) que, em princípio, são infinitos tanto em número como em gênero. Além disso, Bentham teria ignorado alguns dos motivos sociais importantes, tais como a consciência e o senso de dever, dando a sua doutrina um tom de egoísmo psicológico.

(d) Bentham não teria percebido que a maior esperança de progresso da humanidade está na transformação de nosso caráter e em nossos desejos ordenadores e predominantes. Essa falha de Bentham estaria relacionada ao fato de ele não ter visto as instituições políticas e sociais como meios de educação social de um povo e como forma de ajustar as condições da vida social ao estágio civilizacional desse povo.

(e) Mill diz que o erro predominante de Bentham é fixar-se em apenas parte das motivações que, de fato, movem as pessoas e acreditar que estas sejam bem mais frias e mais refletidas do que realmente são. Essa tendência, relacionada à ideia da identificação artificial – isto é, oriunda da razão – de interesses, leva Bentham a achar que a legislação atinge seu efeito através do cálculo racional que os cidadãos fazem de suas compensações e penalidades, que gera leis e governos capazes de oferecer as necessárias proteções legais. Bentham teria subestimado o papel e os efeitos do hábito e da imaginação, além da importância central da simpatia das pessoas pelas instituições, que depende da continuidade da existência dessas instituições e de sua identidade externa. São essa continuidade e essa identidade que as adaptam às recordações históricas de um povo, ajudando suas instituições a manter a autoridade que possuem. Bentham teria ignorado o fato de que instituições e tradições consagradas tornam possíveis as inúmeras concessões e ajustes sem os quais, para Mill, nenhum governo consegue sobreviver por muito tempo. Para Mill, Bentham era um “pensador incompleto” com muitas ideias de grande mérito e que, embora tenha apresentado essas ideias como verdade completa, deixou aos outros a tarefa de encontrar a outra metade da verdade.

John Stuart Mill afirma que a utilidade é fundamento da moral, sustentando que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade de um maior número de pessoas, entretanto torna defensáveis os direitos morais e os deveres de justiça. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e

a privação do prazer.¹³⁵ John Stuart Mill afirmou ter sido o primeiro a usar a palavra utilitarista (*utilitarian*), extraíndo-a de uma expressão usada por Galt em *Anuais of Paris* (1812), apesar de não ter fundado o utilitarismo (esse título costuma ser atribuído a Jeremy Bentham), que propôs a teoria na *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*.

3.4. HUME E O UTILITARISMO

Até que ponto o utilitarismo está presente no pensamento humeano? É muito comum encontrar, entre os comentadores de Hume, passagens que o rotulam como um utilitarista. John Rawls, nas *Conferências*, observa que “ele faz parte de uma longa linhagem de autores utilitaristas”¹³⁶. Pretendo, aqui, demonstrar que o utilitarismo de Hume não é algo tão simples, trazendo à luz algumas considerações que nos permitam duvidar da leitura de um utilitarismo tão veemente e enraizado em Hume. Talvez caiba a Hume o título de um predecessor do utilitarismo.

Quando David Hume distingue as virtudes naturais das virtudes artificiais no IPM, considerando-as como problemas para a prática da justiça, ele está se aproximando do princípio de utilidade. Para ele, a justiça é uma convenção artificial cuja função é atender às necessidades de cada um e, ao mesmo tempo, às de toda sociedade.

A utilidade proposta por Hume é definida como a capacidade ou disposição natural para servir a um fim, desde que esse fim seja aceito como bom para os indivíduos e para a sociedade. A justiça é uma convenção que o homem criou para reparar as injustiças cometidas pelos indivíduos. Por isso, ela deve expressar a vontade geral por acreditar que cada pessoa tem tendência natural para o bem, evitando o mal.

O fato de a teoria de Hume ser declaradamente não consequencialista contribui para a dificuldade do ato de rotulá-la, pois essa importante característica a distancia do utilitarismo. Para Hume, o motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude; é impossível que o motivo e a consideração pela virtude sejam a mesma coisa. Assim, a virtude precede sua exteriorização. Por isso, a ação, mesmo que não possa ter êxito devido a qualquer circunstância, pode ser virtuosa, desde que lhe preceda um motivo virtuoso, em outras palavras, se após investigarmos melhor tais situações e

¹³⁵ É preciso dizer muito mais para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido pelo utilitarismo, em particular, que coisas incluem-se nas ideias de dor e prazer e em que medida isso ainda é uma questão em aberto.

¹³⁶ *Conferências*, p.177.

descobrirmos que o motivo virtuoso estava presente na sua índole, embora sua execução tenha sido impossibilitada por algum motivo que era desconhecido publicamente, retirasse a censura e se passa a ter pela pessoa a mesma estima que teríamos caso houvesse a ação sido executada. 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). Desse panorama, conclui-se que Hume não é um consequencialista moral.

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, I, e ainda mais fortemente em III, III, I, 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”.¹³⁷

Se o consequencialismo é característica tão marcante do utilitarismo clássico e se, concordando que a utilidade é o fundamento de todas as virtudes, como Hume ainda poderia ser considerado um utilitarista tão ferrenho?

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 os motivos em si, mas decorre da atuação da simpatia depois da contemplação dos efeitos do ato.

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 uma teoria dos sentimentos morais e, ao mesmo tempo, uma teoria das virtudes. 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, enquanto o observador aprova o ato ao identificar um possível sentimento moralmente louvável no agente.

¹³⁷ Mackie, J. L. *Hume's Moral Theory*, 1980, p. 152.

Nesses termos, Hume aparenta preocupar-se em descrever como agimos, e não em prescrever como devemos agir. Ao explicar a ação moral humana, ele 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.

Do que foi exposto, pode-se dizer que a utilidade não é tão central em Hume quanto o papel da simpatia (ou da humanidade, como passou a tratar na IAEH) e da consequente comunicação de sentimentos. Os sentimentos de prazer e de dor tornam possível ao observador identificar certas qualidades, o que faz com que a explicação das ações morais se baseie não nas consequências, mas na qualidade de caráter do agente.

3.5. SERIA HUME UM UTILITARISTA?

Em um pequeno artigo intitulado *Hume's non-utilitarianism*, Bernard Wand tenta mostrar, através de algumas passagens nas obras de Hume, que sua posição é oposta ao utilitarismo que lhe é tão comumente atribuído. Vejamos por partes o que o autor tenta nos apresentar.

A primeira tentativa diz respeito ao TNH, no qual Hume insiste continuamente que o valor de uma ação não depende do mérito de seus resultados, mas da bondade do motivo de seu agente, o que excluiria Hume de ser um consequencialista. Essa visão também não é realmente alterada no IPM, em que Hume ainda insiste que o caráter pessoal e não os resultados que dele decorrem constituem o objeto apropriado de nossas avaliações morais.

A segunda tentativa mostra que, embora a regra geral de que a posse deva ser estável seja justificada por Hume por motivos utilitários, as regras particulares que determinam a distribuição da propriedade não são. Para ele, são e devem ser bem fundamentadas na imaginação e no costume.

A terceira e última diz que 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 que nenhuma dessas passagens é fatal para o utilitarismo geral de Hume, e sugere que ele poderia ter feito algumas modificações em sua posição para evitar tais inconsistências. Vejamos brevemente tais modificações.

Em relação ao consequencialismo no primeiro caso, segundo Wand, Hume poderia ter adotado a distinção de Mill entre o acerto de uma ação e a bondade do motivo do agente, argumentando que a utilidade justifica a primeira, ao passo que a tentativa de realizar uma ação útil justificaria a segunda.¹³⁸

Sobre as regras de distribuição da propriedade presente no segundo caso, e que derivam de considerações não-utilitaristas, Wand afirma que Hume poderia ter adotado a posição de Bentham e aplicado o padrão de utilidade para regras específicas de propriedade. Deve ser confessado que, dada a predileção de Hume pela ordem e estabilidade, essa mudança de sua parte teria sido bastante arriscada. No entanto, é clara e teoricamente possível.¹³⁹

O terceiro caso diz que a aprovação das qualidades mentais imediatamente agradáveis em nada contraria o utilitarismo. Diz Wand:

Nesse contexto, a única diferença entre qualidades mentais agradáveis e úteis é que as primeiras “produzem prazer ... mais imediatamente” do que as últimas. E se aprovamos as qualidades mentais porque, em última análise, como úteis, elas levam ao prazer, certamente a aprovação de qualidades mentais que são imediatamente agradáveis é permissível dentro da mesma teoria moral.¹⁴⁰

Como diz o próprio Wand, mesmo que as passagens acima não sejam suficientes para retirar o aspecto utilitarista de Hume, existe um quarto aspecto na teoria moral de Hume que seria devastador para o utilitarismo geral do filósofo escocês. Trata-se da classificação dos nossos deveres sociais, no TNH, em naturais e artificiais. Wand afirma que: “uma vez que sua base original de distinção entre os dois não reaparece ou, mais precisamente, sofre uma transformação sutil em seus escritos posteriores, parece que o próprio Hume reconheceu ser fatal para sua posição geral.”¹⁴¹

O TNH não seria utilitarista, porém suas obras posteriores, sim. Isso em razão da diferença entre o dever natural do cuidado paternal e a virtude artificial de ser justo com alguém que não temos apreço sentimental. Enquanto no primeiro caso a ação é derivada por uma afeição natural, a segunda é determinada pelo senso de interesse comum, um reconhecimento da vantagem mútua a ser obtido em tal comportamento, independentemente de um sentimento natural de indiferença ou mesmo antagonismo em relação a ele. Diz Wand:

¹³⁸ Wand, Bernard. Hume’s non-utilitarianism, p. 193.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Idem.

No primeiro caso, o motivo da ação é instintivo e, portanto, natural; no segundo caso, ele é guiado pela reflexão, por considerações sobre o que aconteceria se as regras de justiça não fossem rigorosamente respeitadas por todos e, portanto, artificiais. Mas enquanto a justificação do ato justo é feita em termos de ser uma instância de uma regra cuja observância estrita é socialmente útil, mesmo que ela própria não seja diretamente útil, [...] isto é, não é considerado moralmente valioso porque é um exemplo de uma regra cuja observância estrita é socialmente útil ou porque o ato, por si só, é socialmente útil.¹⁴²

Se faz evidente para Wand que não importa o que possamos pensar das visões de Hume quanto à base de nossos deveres naturais e sociais: dificilmente podemos afirmar que são utilitários. Nenhuma referência a resultados desempenha algum papel em sua avaliação moral. No entanto, onde quer que Hume tenha ocasião de considerá-las mais tarde, ele sempre as interpreta como variações do tema da benevolência.

A gratidão é moralmente justificada em termos de seus resultados benéficos. A distinção entre as virtudes sociais naturais e artificiais, com respeito à justificação moral, torna-se, nos escritos posteriores de Hume, apenas uma distinção nos métodos pelos quais a utilidade é alcançada.¹⁴³ Enquanto cada ato individual do primeiro é útil, a utilidade deste se baseia na observância da regra geral de que um determinado ato justo é uma instância.

Wand acredita que Hume está “muito mais próximo da verdade” no TNH do que nas obras posteriores, obras em que ele procura fundamentar os deveres de cuidado parental em bases utilitaristas, pois,

ele reconhece claramente que o que torna o cuidado dos pais um dever não é que ele produza alguns resultados benéficos - embora de fato os produza -, mas sim que um tipo distinto de relacionamento ocorre entre pais e filhos. Um pai normalmente não age da mesma maneira em relação ao filho de um estranho, como ele faz em relação ao seu. Nem ele pode ser moralmente obrigado a fazê-lo. Não é moralmente correto para ele esbanjar o mesmo cuidado com um filho estranho do que ele próprio, assumindo, é claro, que não há circunstâncias atenuantes.¹⁴⁴

Está bem claro para Wand que Hume entende que tal ato não seria moralmente justificado, mesmo que o cuidado com o filho de um estranho produzisse resultados benéficos maiores do que o de alguém. No entanto, se a moralidade do ato fosse baseada em sua utilidade, o cuidado com o filho de um estranho, e não com o próprio

¹⁴² Idem, p. 194.

¹⁴³ Idem, p. 194.

¹⁴⁴ Idem, p. 194.

filho, deveria ser justificado nesse caso, pois um bem maior teria sido alcançado. O que realmente justifica a ação, para Hume, então, não é o fato de levar a bons resultados, mas o tipo de ato que está de acordo com o curso comum e natural de nossas paixões, isto é, com o amor que os pais normalmente têm em direção a seus filhos.

Ainda segundo Wand, dada a justificativa não utilitarista original de Hume para deveres sociais como o cuidado parental das crianças, e dada sua superioridade sobre uma justificativa utilitarista, é interessante considerar as possíveis razões que levaram Hume a abandoná-la. Em sua “tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em sujeitos morais”, Hume parece ter dominado dois objetivos. Embora nem sempre mantivessem esses objetivos distintos, eles o levaram na mesma direção.

Primeiro, segundo Wand, Hume queria descobrir algum princípio único de explicação em termos do qual a diversidade de nossas avaliações morais reais pudesse ser resolvida. É com orgulho óbvio em “Um Diálogo” que Hume enfatiza os conhecimentos morais conflitantes de diferentes culturas e, ainda assim, sustenta que, assim como as diferentes direções que os rios tomam podem ser explicadas pelo mesmo princípio, também as diferentes abordagens morais podem ser explicadas.¹⁴⁵

Ou onde estaria a sensação de exaltar um bom caráter ou ação que, ao mesmo tempo, é permitido ser bom para nada? Todas as diferenças, portanto, na moral, poderiam ser reduzidas a essa base geral, e poderiam ser explicadas pelas diferentes

¹⁴⁵ Hume, David. “Um diálogo”. Trad: Jaimir Conte. (Publicada em 1995 pela editora da Unicamp, a edição brasileira de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, de David Hume, na tradução de José Oscar de Almeida Marques, não incluiu este texto na forma de diálogo que aparece logo após os apêndices e que, como estes, faz parte da própria Investigação. Ainda que, devido ao fato de ser escrito na forma de diálogo, seja um texto aparentemente destacado do restante da Investigação, trata-se de um ensaio que compõe esta obra de Hume e que não poderia deixar de figurar numa tradução como se não fizesse parte dela. Os temas tratados no diálogo relacionam-se com os temas desenvolvidos na Investigação. Através deste diálogo Hume discute questões sobre o relativismo e sobre o universalismo moral; menciona aparentes divergências morais encontradas em diversas épocas e em diversas sociedades e considera se estas diferenças invalidam alegações de um universalismo do sentimento moral. Hume usa a forma de um diálogo para discutir os méritos de uma sociedade oriental imaginária chamada Fourli, “cujos habitantes têm maneiras de pensar...particularmente em moral, diametralmente opostas às nossas”. Ele apresenta as crenças desta sociedade imaginária através das lentes das crenças efetivas das sociedades antigas, dando uma ênfase às crenças dos Atenenses. Observa que muitas ações aprovadas numa sociedade, como o tiranicídio, são muitas vezes desaprovadas em outras sociedades. Hume sugere que estas diferenças culturais são compatíveis com as suas alegações de que princípios universais na natureza humana explicam respostas morais similares em todos os agentes morais em todas as sociedades. Ele sugere que diferentes circunstâncias e diferentes graus de sentimentos de companheirismo produzem diferentes respostas morais, costumes e tradições, mas que todas estas diferenças surgem dos mesmos “princípios da moral estabelecidos universalmente”. Ele coloca na boca de um dos personagens a seguinte tese: “Que [as pessoas que diferem em suas conclusões] todas raciocinam corretamente sobre este assunto, mais do que sobre qualquer outro, não cabe a nenhum moralista mostrar. Basta que os princípios originários da censura ou da reprovação sejam uniformes e que se possa corrigir as conclusões errôneas por um raciocínio mais justo e por uma experiência mais larga”. Hume sugere que em todas as sociedades a base do mérito é encontrada no que é útil e agradável) Nota de Jaimir Conte.

visões que as pessoas tomam dessas circunstâncias. E essas diferenças nas visões morais são realmente diferenças quanto ao que é útil (ou agradável).

Em segundo lugar, diz Wand, Hume apela ao princípio da utilidade como um princípio único de justificação, bem como um princípio de explicação. Pois onde a utilidade obviamente não pode servir para explicar a conduta moral das pessoas, então seu comportamento é considerado um contrassenso as regras. Tais pessoas devem fazer da utilidade a base de suas avaliações morais, mas elas foram cativadas pela ilusão de superstição religiosa ou entusiasmo filosófico.

Foi mantido que Hume reconheceu a necessidade de reconciliar o utilitarismo com nossas visões comuns de justiça. Mas com relação ao cuidado e gratidão dos pais, ele parece ter ignorado uma dificuldade semelhante ao considerar todos os nossos deveres para com os outros como justificados pelo princípio da utilidade. E isso apesar do fato de ele já ter reconhecido que pelo menos alguns desses deveres não poderiam ser capturados dentro da rede do utilitarismo.

Além de Wand, Mounce, em *Hume's Naturalism*, afirma que o utilitarismo fundamenta a moralidade através da razão. Bentham, um dos principais nomes dessa corrente, “foi influenciado pelo desenvolvimento da ciência moderna e especificamente pelo progresso que teve ao quantificar o processo da natureza”.¹⁴⁶

A diferença entre duas coisas é quantitativa quando falamos acerca do número de elementos que têm em comum. Muitas outras diferenças, porém, são qualitativas. A diferença entre duas cores (“assim como vermelho e azul”¹⁴⁷) é um exemplo. Uma não tem “mais” do que a outra: elas apenas são distintas. Porém, 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”.¹⁴⁸

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

¹⁴⁶ MOUNCE, H.O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999. p. 79.

¹⁴⁷ Idem, p. 79.

¹⁴⁸ Idem, p. 79.

prazeres. A diferença é, assim, quantitativa. Para determinar, entre dois atos, qual é o melhor, basta calcular. Por isso, a “moralidade se baseia agora na razão”.¹⁴⁹

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 prazer seja bem diferente, o fim é o mesmo. Para Mounce, Bentham estava discutindo fatos levantados por Hutcheson, que trata “o prazer como um aspecto do valor, e não como um fim que confere valor a tudo o mais”.¹⁵⁰ É importante ressaltar 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”.¹⁵¹ 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 paixões”.¹⁵²

Segundo Mounce, Hutcheson não nega que o interesse de alguém seja promovido por suas paixões, “mas isso ocorre através de uma maravilhosa teleologia por meio da qual as paixões promovem em conjunto o que ninguém persegue individualmente”.¹⁵³ Mounce ainda faz uma analogia com os órgãos do corpo humano, dizendo 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 a sua função.

Mounce conclui sobre Hutcheson: “essa teleologia não é evidentemente o produto do raciocínio humano. O raciocínio é apenas um aspecto dessa teleologia”.¹⁵⁴ 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:

¹⁴⁹ Idem. p. 80.

¹⁵⁰ Idem. p. 80.

¹⁵¹ Idem. p. 78.

¹⁵² Idem. p. 80.

¹⁵³ Idem. p. 81.

¹⁵⁴ Idem. p. 81

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”.¹⁵⁵

Essa participação da benevolência na teoria humeana seria, no entender de Mounce, suficiente para excluir Hume da lista de utilitaristas. Isso se explica pelo fato de que, independentemente de qual seja o tipo de utilitarismo 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 sua própria felicidade, como pode ser a felicidade de todos o fim da conduta?

Embora Bentham, em *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, reconheça uma maior preocupação dos homens com os outros, sua teoria possui traços mais egoístas do que a de alguns outros utilitaristas. Há teorias utilitaristas mais benevolentes, ou mesmo egoístas, como a de Mill. Nesse ponto, a crítica de Mounce parece vacilar.

Mounce menciona ainda outro evento na obra de Hume que indicaria um caráter não-utilitarista. Hume 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”. Mounce indica que “temos a chamada distinção humeana entre fato e valor”.¹⁵⁶ 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 ter pilares 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”.¹⁵⁷ Isso é, em si, valorativo, afirma Mounce.

¹⁵⁵ Idem, p. 81.

¹⁵⁶ Idem, p. 85.

¹⁵⁷ Idem, p. 85.

Assim, Bentham, negando a referida valoração (que Mounce afirma estar implícita na teoria), se enquadraria na crítica de Hume à impossibilidade de passar do “ser” ao “dever-ser”. 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 “grande utilitarista” e, ainda, fundar a moralidade nos sentimentos, e não na razão, Hume estaria então se afastando do utilitarismo.

Podemos, mesmo que brevemente, dissertar sobre 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 e, portanto, é muito mais apropriado adequá-lo como um predecessor do utilitarismo do que um utilitarista clássico, como propõe John Rawls.

CONCLUSÃO

No início desta dissertação, ao falar dos princípios gerais da moral, Hume, em sua análise ao papel da razão no julgamento do comportamento, argumenta que o comportamento imoral não é imoral por ser contra a razão. Ele primeiro defendeu que as crenças morais são intrinsecamente motivantes: se você acredita que algo é errado, você estará motivado - como consequência obrigatória do fato - a não agir de tal maneira e estará inclinado a criticar esse mesmo tipo de atitude em outras pessoas. Ele nos lembra em seguida que a razão por si só não motiva ninguém: a razão descobre os fatos e a lógica, mas ela depende dos nossos desejos e preferências quanto à percepção daquelas verdades e se isso nos motiva. Consequentemente, a razão por si não produz crenças morais. Hume propôs que a moralidade depende, em última análise, do sentimento, sendo o papel da razão apenas o de preparar o caminho para os nossos sensíveis julgamentos por análise da matéria moral em questão.

Ao dar seu relato sobre as circunstâncias da justiça, Hume afirma que a justiça é uma virtude artificial, isso significa que a justiça não tem lugar em quaisquer condições utópicas ou extremamente diatópicas¹⁵⁸ e surge da adoção de um sistema de condutas. Ela não é como a beneficência e a moderação, por exemplo, virtudes naturais que independem de qualquer artifício. Só depois de instituída é que a justiça passa a ser “naturalmente” aprovada.

Hume entende institucionalmente a justiça: o dever individual é determinado pela instituição, não por avaliações individuais de se as ações maximizam a utilidade ou obedecer a regras morais não-institucionais. Justiça é uma virtude artificial que primariamente diz respeito à propriedade. Ele fornece um sistema inflexível de regras, que, quando aplicado, geralmente são úteis. Agir com justiça nem sempre é escolher a ação que promove o máximo de utilidade em uma instância específica. A ação certa em termos de necessidade não é necessariamente exigida a justiça; de fato, a justiça pode exigir medidas que vão contra as noções de moralidade.

Diferentemente dos contratualistas, Hume não procura a validade do governo em suas genealogias, mas sim em sua utilidade, ou seja, em sua capacidade ou disposição para servir a uma boa finalidade. A fim de evitar as armadilhas de uma busca infundável das origens do governo, o que causaria uma busca interminável por questões óbvias,

¹⁵⁸ Cf. IPM, 3.1.2.

Hume apenas parte do princípio que o governo deve ter começado de forma eventual e imperfeita.

Para Hume é provável que o governo tenha sido introduzido primeiramente durante um estado de guerra não somente porque na batalha se revela de forma mais visível a superioridade da coragem e do gênio, mas principalmente porque nela o consenso e a unanimidade se fazem mais necessários. Além disso, a permanência continuada desse estado leva o povo à submissão; e, se por acaso o chefe for tão equânime quanto prudente e corajoso, ele se torna, mesmo em tempo de paz, o árbitro de todas as disputas, e pode gradualmente, com uma mistura de força e consentimento, consolidar a sua autoridade. Posteriormente, os benefícios evidentes que resultam de sua influência o fazem ser amado pelo povo, ou pelo menos pelos homens mais pacíficos e de bom caráter.

Por último analisamos a questão do utilitarismo na filosofia humeana. Por mais que seja famosa a classificação de Hume como um utilitarista, podemos observar que interpretações distintas de sua filosofia podem trazer à tona dúvidas quanto ao posicionamento de Hume neste princípio utilitarista. Muito foi dito levando em consideração o posicionamento de Hume. Entretanto, a questão de saber se ele era um utilitarista e, em caso afirmativo, que tipo de utilitarista ele era.

Se entendermos por utilitarismo a visão que nos compromete a maximizar a soma líquida do bem-estar, onde o bem-estar é entendido como uma métrica única e comum que permite comparações interpessoais, então Hume não é um utilitarista. Porém, em diversas passagens ele se utiliza do termo “utilidade pública”¹⁵⁹ (*public utility*) e a tendência da virtude para promover o “bem público”¹⁶⁰ (*public good*) o torna em um precursor da tradição utilitarista. O que eleva ainda mais tais dúvidas é o fato de Hume não se posicionar abertamente sobre o assunto, como fazem outros pensadores.

Hume ocupa uma posição central, mas ambígua, na filosofia política. Filósofos políticos reconhecem a importância de sua análise da justiça como uma virtude artificial, seu relato de convenções, sua identificação das “condições de justiça” e sua crítica ao contrato social. Enquanto é bastante fácil identificar filósofos com reconhecido pensamento aristotélico, hobbesiano, lockeano, kantiano, e abordagens hegelianas no âmbito de filosofia política, Hume não tem escola e poucos discípulos.

¹⁵⁹ Cf. IPM 3.1.1.

¹⁶⁰ TNH, III, III, I, §12 e III, III, VI, §1

Essa escassez de uma corrente humeana de filosofia política é lamentável, pois mesmo a filosofia política contemporânea se beneficiaria de um exame mais explícito de sua influência.

Um obstáculo para fornecer um relato da influência de Hume na filosofia política é um desafio que os estudiosos de Hume enfrentam em todas as áreas: há vários Humes. Praticamente todas as áreas do trabalho de Hume geraram interpretações muito diferentes, levando um comentarista ao desespero de que alguém “pode encontrar todas as filosofias em Hume, ou, nada disso.”¹⁶¹ Outra complicação é que Hume não escreveu um único tratado dedicado à teoria política. Em vez disso, suas opiniões sobre esse tópico apareceram ao longo de seu trabalho em filosofia e história.

Além disso, a ampla influência de Hume na filosofia política contemporânea não foi suficientemente reconhecida. Identificar um tipo de influência é sempre um desafio e, às vezes, é uma iniciativa duvidosa pois é arriscado afirmar sua influência nos outros. As ideias são redescobertas ao longo dos anos e muitas vezes têm múltiplas fontes. Isso ainda torna mais difícil traçar a influência de uma figura como Hume que foi interpretada de várias maneiras. Na maioria dos casos, essa influência é indireta, já que as ideias de Hume foram absorvidas, transformadas e distorcidas pela tradição.

¹⁶¹ Cf. L. A. Selby-Bigge. “Introduction to Hume’s Enquiry concerning Human Understanding”, in David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge, 3ª ed., rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. VII.

BIBLIOGRAFIA

- Alan Bailey and Dan O' Brien (ed.) *The Continuum Companion to Hume*. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2012
- ARISTÓTELES. *Política*. 3ª edição, tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UNB. 1997.
- BAIER, Annette C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's "Treatise"*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores)
- 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.
- CLARKE, Samuel. Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation, (1706) in D.D. Raphael, ed., *British Moralists 1650-1800*, vol. 1 (Indianapolis: Hackett Publishing, 1991)
- CUDWORTH, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, British Moralists*, vol. II, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford Press, 1897.
- David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Elizabeth S. Radcliffe (ed.). *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Ed. J.C.A Gaskin. New York: Oxford, 1996.
- _____. *Do cidadão*. 3ª edição, tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUME, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

- _____. *Investigação Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Resumo de Um Tratado Da Natureza Humana*. Florianópolis: Paraula, 1994.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009.
- L. A. Selby-Bigge. “Introduction to Hume’s Enquiry concerning Human Understanding” In David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. Selby-Bigge, 3rd ed., rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Coleção Os Pensadores)
- LYONS, David. “Benevolence and Justice in Mill”. In: Miller, Harlan B. & Williams, William H. (1982) (editors). *The Limits of Utilitarianism*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press (pp. 42-70)
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001. Original: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981
- MACKIE, J. L. *Hume’s Moral Theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Porto (Portugal): Porto Editora, 2005.
- MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humanos*. São Paulo: Discurso, 2003.
- MOUNCE, H.O. *Hume’s Naturalism*. London: Routledge, 1999.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- PEQUENO, Marconi. *10 Lições Sobre Hume*. Petrópolis, 2014.
- RAWLS, John. *Justiça Como Equidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Conferências Sobre a História da Filosofia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- SMART, J. J. C. (1956) “Extreme and Restricted Utilitarianism” In: *The Philosophical Quarterly*, v. 6, n. 25, oct. 1956. pp. 344-354.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.

WALDRON, J. *The Advantages and Difficulties of the Humean Theory of Property*.
Social Philosophy & Policy 11.2 (1994): 85-123

WOLLASTON, William. *The Religion of Nature Delineated*, vol. II. London: Printed
for John and Paul Knapton, at the *Crown* in Ludgate-Street, 1738.