

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Pós-Graduação em Filosofia

Julio Andrade Paulo

O EGOÍSMO E OS ARTIFÍCIOS HUMANOS
NA TEORIA DAS ORIGENS DA JUSTIÇA
NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*:
terá sido Hume um hobbesiano?

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Livia M. Guimarães

Belo Horizonte
2018

100
P331e
2018

Paulo, Julio Andrade

O egoísmo e os artifícios humanos na teoria das origens da justiça no Tratado da natureza humana [manuscrito] : teria sido Hume um hobbesiano? / Julio Andrade Paulo. - 2018.

221 f.

Orientador: Lívia Mara Guimarães.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Hume, David, 1711-1776.. 3.Hobbes, Thomas, 1588-1679. 4.Justiça - Teses. 5. Egoísmo - Teses. I. Guimarães, Lívia Mara. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Julio Andrade Paulo

O EGOÍSMO E OS ARTIFÍCIOS HUMANOS
NA TEORIA DAS ORIGENS DA JUSTIÇA
NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*:
terá sido Hume um hobbesiano?

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof^a. Dr^a. Livia Mara Guimarães (Orientadora – UFMG)

Prof . Dr. Joãozinho Beckenkamp (UFMG)

Prof . Dr. Bruno Batista Pettersen (Faje)

Prof . Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha (Faje)

Prof . Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (UFS)

Belo Horizonte, 12 de abril de 2018.

À minhã mãe e à amiga Anice.

PAULO, J. A. (2018). O egoísmo e os artifícios humanos na teoria das origens da justiça no Tratado da natureza humana: teria sido Hume um hobbesiano? – Tese (doutorado em filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar se Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, efetivamente recorreu a uma concepção de natureza humana do tipo egoísta, individualista e interessada para formular sua teoria das origens da justiça, se ele estava ciente desse fato e se ele pode ser considerado um hobbesiano por conta disso. Hume, ao classificar a justiça como uma virtude artificial, queria chamar atenção para a novidade e originalidade de seu pensamento. Em tal empreendimento, ele diz que os princípios instintivos da paixão sexual e da afeição à prole são importantes mas não impedem o afloramento do egoísmo presente no ser humano e diz também que esse sentimento só é remediado por meio de um artifício que ocorre no contexto das convenções humanas: uma autorrestrição para melhor se satisfazer. Para nós, tal artifício espelha, de modo notável, a teoria hobbesiana do artifício racional da renúncia à liberdade irrestrita em prol da vida em sociedade, efetivada por meio de um pacto social. Nossa tese é que Hume, no *Tratado*, não imaginava ter incorrido nessa aproximação filosófica com Hobbes, pois considerava ter refutado suficientemente certas doutrinas associadas ao filósofo inglês relativamente às ideias de estado de natureza, pacto social, promessas, governo e resistência; já na *Segunda Investigação*, suas abertas críticas a Hobbes e aos sistemas egoístas de filosofia moral, além de sua mudança de tom na abordagem da justiça, indicam que ele mesmo concluiu ter sido, na obra de juventude, mais hobbesiano do que gostaria, tanto que ele tentou reverter esse cenário. Entendemos que, apesar de o maduro Hume ter percebido sua aproximação com Hobbes relativamente à teoria das origens da justiça apresentada no *Tratado*, não é possível considerar o escocês como um hobbesiano propriamente dito, porque ele nunca quis ser como tal e porque é diversa sua perspectiva de abordagem.

PALAVRAS-CHAVE: Hume. Hobbes. Justiça. Artifício. Egoísmo.

PAULO, J. A. (2018). Egoism and human artifices in the theory of the origins of justice in A Treatise of Human Nature: has Hume been a Hobbesian? – Thesis (Doctorate in Philosophy) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze if Hume, in the *Treatise of Human Nature*, effectively resorted to a conception of human nature of the egoistic, individualistic and interested type in order to formulate his theory of the origins of justice, if he was aware of it and if he can be considered a Hobbesian on account of this. Hume, in classifying justice as an artificial virtue, wanted to draw attention to the novelty and originality of his thought. In such an undertaking, he says that the instinctive principles of sexual passion and affection to the offspring are important but do not prevent the outcropping of the egoism present in the human being and also says that this feeling is only remedied by means of an artifice that occurs in the context of the human conventions: a self-restraint to better satisfy itself. For us, such an artifice remarkably mirrors Hobbes's theory of the rational artifice of the renunciation of unrestricted freedom for the sake of life in society, effected by means of a social pact. We argue that Hume, in the *Treatise*, did not imagine that he had entered into this philosophical approximation to Hobbes, for he considered that he sufficiently had refuted certain doctrines associated with the English philosopher concerning the ideas of state of nature, social pact, promises, government, and resistance; in the *Second Enquiry*, his open criticisms of Hobbes and the selfish systems of moral philosophy, as well as his change of tone in his discussions concerning justice, indicate that he himself concluded that in his work of youth he was more Hobbesian than he wished to have been, so much that he tried to reverse this scenario. We understand that although the mature Hume has acknowledged his approximation to Hobbes with respect to the theory of the origins of justice presented in the *Treatise*, it is not possible to consider the Scottish philosopher as a Hobbesian proper, because he never wanted to be as such and because his perspective of approaching the subject is diverse.

KEY WORDS: Hume. Hobbes. Justice. Artifice. Egoism.

LISTA DE ABREVIÇÕES

T: *Tratado da Natureza Humana (A Treatise of Human Nature)*

A possibilidade de trazer as referências no corpo do presente texto segundo o modelo AUTOR-ANO-PÁGINA (exemplo: HUME, 2009: 341) será preterida diante do modelo ABREVIÇÃO DO NOME DA OBRA, seguido de LIVRO-PARTE-SEÇÃO-PARÁGRAFO (exemplo: T 2.1.9.6, que significa *Tratado da Natureza Humana*, Livro 2, Parte 1, Seção 9, Parágrafo 6), o qual é bastante difundido entre os intérpretes nacionais e internacionais de David Hume. Este modelo tomou força com a recente edição em língua inglesa do *Tratado*, organizada por Norton & Norton (2000), que traz numerados todos os parágrafos do texto, ponto em que foi acompanhada pela edição brasileira de 2001, organizada pela Unesp e com tradução a cargo de Deborah Danowski. As citações referentes à bibliografia primária serão extraídas essencialmente da edição brasileira, mas cumpre ressaltar que o modelo de referência adotado nesta dissertação serve tanto para a edição brasileira quanto para a edição em língua inglesa. As referências à Introdução e ao Resumo do *Tratado*, considerando que esses textos estão divididos apenas em parágrafos, aparecerão como nos seguintes exemplos: (Tratado – Introdução §6); e (Resumo do *Tratado* §11).

*Observação: todos textos consultados em língua estrangeira (o que se verifica pelos títulos em língua estrangeira que aparecem nas referências bibliográficas) que estiverem aqui citados em português resultam de traduções nossas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. HOBBS E O ARTIFÍCIO DA RENÚNCIA À LIBERDADE IRRESTRITA, NA FUNDAÇÃO DA JUSTIÇA E DA SOCIEDADE	26
1.1. A racional renúncia à liberdade irrestrita	26
1.2. A justiça no <i>Leviatã</i>	48
1.3. Considerações finais deste capítulo.....	57
2. HUME E O ARTIFÍCIO DA AUTORRESTRICÇÃO DO INTERESSE PRÓPRIO, NA FUNDAÇÃO DA JUSTIÇA E DA SOCIEDADE	58
2.1. O artifício do interesse próprio que se autorrestringe.....	58
2.2. A justiça no <i>Tratado</i>	64
2.3. Motivos artificiais para a prática da justiça.....	78
2.4. Considerações finais deste capítulo.....	88
3. CONTRAPONDO HUME E HOBBS QUANTO À JUSTIÇA E O RISCO DE SER UM HOBBSIANO	89
3.1. O problema do relativismo moral.....	90
3.2. A similaridade das obras de Hume e de Hobbs e o risco de ser um hobbsiano	100
3.3. Conceito de propriedade	106
3.4. Cumprir promessas.....	112
3.5. Convenção Social e Pacto Social.....	116
3.6. Obediência civil.....	128
3.7. Justiça e governo estabelecido	137
3.8. Sociedades numerosas e sanções estatais.....	147
3.9. Resistência aos poderes do governante	152
3.10. Considerações finais deste capítulo.....	155
4. EGOÍSMO E NATUREZA HUMANA NA TEORIA DA JUSTIÇA: HUME TERIA SIDO UM HOBBSIANO?	157
4.1. Os estados de natureza hobbsiano e humiano, e suas implicações quanto à natureza humana.....	157
4.2. A natureza benévola ou egoísta dos homens em Hobbs e em Hume	165
4.3. A utilidade prática da benevolência em Hobbs e em Hume.....	174
4.4. O que Hume pensava sobre ele mesmo e sobre Hobbs	183
4.5. A mudança de tom na abordagem da justiça na <i>Segunda Investigação</i>	197
4.6. Considerações finais deste capítulo.....	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	212

BIBLIOGRAFIA..... 218

INTRODUÇÃO

Nesta introdução, apresentaremos, primeiramente, o tema deste trabalho e a tese que nos propomos a defender. Em seguida, mostraremos algumas importantes colocações de Hume e de Hobbes pertinentes à questão debatida, de modo a intrigar e despertar a curiosidade do leitor. Após, indicaremos resumidamente o estado atual da filosofia a respeito do tema proposto. Por fim, mostraremos como estão distribuídos metodologicamente nossos argumentos ao longo dos quatro capítulos, e indicaremos os textos principais que foram objeto da pesquisa.

Entendemos que a teoria das origens da justiça de Hume no *Tratado da Natureza Humana* (doravante *Tratado*) tem inegáveis pontos de aproximação com a teoria de Hobbes, exposta no *Leviatã*, relativamente aos fundamentos da justiça e da sociedade civilizada¹.

Essa aproximação ocorre especialmente no que toca à estratégia do filósofo escocês de apoiá-la no argumento da autorrestrição do interesse próprio, argumento esse que é análogo ao da renúncia à liberdade irrestrita, proposto pelo filósofo inglês. Ambos argumentos estão diretamente vinculados à ideia da existência, na natureza humana, de um caprichoso egoísmo e de uma benevolência meramente limitada, como se verá.

Apesar das estratégias análogas nos argumentos dos dois filósofos, existem, é claro, alguns pontos de afastamento. Um exemplo é o fato de Hume admitir justiça sem governo estabelecido e Hobbes não. Outro é o fato de o filósofo escocês dizer expressamente que as convenções sociais não se fundam em uma promessa formal, ao passo que o filósofo inglês admite que o pacto social esteja fundado em uma promessa. É certo também, como se verá no capítulo 3, que algumas das divergências que Hume buscou manifestar são sutis e não conseguem evitar as

¹ Existem algumas vozes contrárias que mencionaremos a seguir nesta introdução – as quais dizem que inexistente qualquer sombra de aproximação entre os dois filósofos – mas isso não nos dissuade de nossas convicções.

consequências práticas da filosofia hobbessiana dos fundamentos da justiça². De qualquer modo, as divergências, como um todo, revelam uma postura do filósofo de Edimburgo de buscar afirmar sua originalidade, o que exigia que ele deliberadamente se afastasse de certas noções defendidas por Hobbes e por outros filósofos notórios.

Ademais, é fato que, no Livro 3 do *Tratado*³, Hume estipulou, como uma de suas prioridades, a tarefa de apresentar e demonstrar sua tese da artificialidade da virtude da justiça, em contraste com certas virtudes que ele chama de *naturais*⁴. Para justificar essa inovadora classificação da justiça como uma virtude artificial, ele elabora um sofisticado argumento segundo o qual o interesse próprio de cada um restringe a si mesmo para melhor se satisfazer, em um movimento artificial que ocorre no contexto das convenções humanas. O filósofo até chega a mencionar os instintivos sentimentos de paixão sexual e de amor pela prole como princípios originais da justiça e da vida em sociedade, mas acaba admitindo mais de uma vez⁵ que o egoísmo, o amor-próprio e a generosidade restrita são traços marcantes da natureza humana e estão diretamente vinculados à própria existência da justiça. O raciocínio de Hume é que, se estes últimos não existissem, todos se preocupariam com os interesses de todos, ninguém entraria em disputas por nenhum bem material e, como consequência, a virtude da justiça seria inteiramente inútil e desnecessária

² Cumpre observar que até mesmo divergências entre eles poderiam eventualmente ser usadas como argumento para a tese da filiação de Hume a teses hobbessianas. Por exemplo, Hobbes trata da coesão para a formação do Estado como sendo análoga a um contrato voluntário entre dois indivíduos, ao passo que Hume discorda que tal coesão tenha o caráter voluntário de um contrato. Tal questão, muito antes de indicar um grande contraste entre os dois filósofos, poderia levar à ideia de que a divergência entre eles é extremamente sutil e de menor importância diante da convergência quanto ao mais fundamental sobre a coesão social: a ocorrência de um artifício capaz de superar os interesses particulares de cada um e de permitir a vida em sociedade, com todas as vantagens daí advindas. Isso será melhor analisado posteriormente, neste trabalho.

³ Mencionaremos os três livros do *Tratado* apenas como *Livro 1*, *Livro 2* e *Livro 3*.

⁴ No *Tratado*, as virtudes naturais, como a “*docilidade, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação e equidade*” T 3.3.1.11, estão fundadas exclusivamente em instintos originais e são performadas independentemente de qualquer estímulo artificial por parte de educadores ou políticos. Por outro lado, as virtudes artificiais como a *justiça, o cumprimento das promessas, a obediência civil e a castidade feminina* não estão fundadas exclusivamente em paixões ou sentimentos instintivos; elas dependem de artifícios e perspectivas de vantagem para existirem, fazerem sentido e serem colocadas em prática pelos homens. As citações ao *Tratado* serão feitas conforme o modelo apresentado na lista de abreviações, que se encontra na página 7 deste trabalho.

⁵ A título de ilustração, as palavras ‘egoísmo’ (“selfishness”) e ‘egoísta’ (“selfish”) aparecem 12 vezes na Parte 2 do Livro 3 do *Tratado*, e a palavra ‘avidez’ (“avidity”), 4 vezes.

às relações entre os homens⁶.

Essa postura do *Tratado* de recorrer ao egoísmo, ao interesse próprio e aos artifícios humanos abria margem a que o leitor de Hume o comparasse com Hobbes⁷, especialmente considerando a concepção tradicionalmente atribuída a este de considerar o homem como sendo o lobo do próprio homem, ou seja, extremamente individualista e movido essencialmente por perspectivas de interesse próprio.

Ao fazermos uma análise de passagens do *Tratado* e outras da *Investigação sobre os Princípios da Moral* (doravante *Segunda Investigação*)⁸, a qual foi publicada onze anos depois, e ao verificarmos as menções expressas que o filósofo escocês faz ao inglês, chegamos à conclusão de que o maduro Hume teria percebido que sua obra de juventude se revelava mais hobbesiana do que ele gostaria que ela tivesse sido, e sentiu a necessidade de reverter esse quadro⁹. Em outras palavras, tem-se que, pela forma de escrever e de priorizar certos argumentos, o *Tratado* teria se aproximado de Hobbes mais do que o devido, apesar de essa obra ter reunido diversas teses anti-hobbesianas em pontos específicos de sua narrativa. No fundo, as bases da teoria das origens da justiça de Hume, em especial a extrema dependência das ideias de egoísmo e de interesse próprio, teria ficado hobbesiana demais. No contexto de escrever o Livro 3 do *Tratado*, o filósofo escocês provavelmente não o percebeu, mas na *Segunda Investigação*, escrita posteriormente, ele estava ciente disso, tanto que tentou alterar o cenário criticando abertamente Hobbes e os sistemas egoístas de filosofia moral, mudando o tom de

⁶ Toda essa sequência de argumentos, que será analisada mais a fundo neste trabalho, aparece de forma clara no *Tratado*, na Seção T 3.2.2.

⁷ O presente trabalho coloca a questão da possibilidade de Hume – apesar de seu desejo de ser original, de quebrar “paradigmas” (Kuhn, 2005) nas ciências humanas e de deixar clara sua divergência em relação a alguns importantes termos da filosofia de Hobbes – ser considerado como *um hobbesiano sem se dar conta disso*, ou seja, um filósofo que trabalha em cima do paradigma hobbesiano visando corrigir-lhe as falhas e superá-lo, mas que, em tal intuito de correção, teria acabado por dar-lhe mais pontos de sustentação quanto ao núcleo essencial da teoria da justiça.

⁸ A *Primeira Investigação* é a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, publicada em 1748, três anos antes da publicação da *Investigação sobre os Princípios da Moral* ocorrida em 1751. O Livro 3 do *Tratado*, que aborda a moral e a justiça, havia sido publicado em 1740.

⁹ É certo que, no século XVIII, no qual Hume viveu, as pessoas ainda estavam escandalizadas com Hobbes, considerado por muito tempo como um herege e como um cético radical no campo da moral.

sua abordagem relativamente às origens da justiça, abandonando a classificação da justiça como uma virtude artificial, inserindo um inteiro capítulo sobre a benevolência antes mesmo de tratar da justiça, e recorrendo frequentemente àquilo que ele chamou de *princípio da humanidade*¹⁰ para indicar a existência marcante de sentimentos não egoístas na espécie humana¹¹.

Defendemos aqui que Hume, visando justamente corrigir essa possibilidade de que os leitores o considerassem hobbesiano demais, tenta, em sua obra moral de maior maturidade, a *Segunda Investigação*, deixar clara sua posição anti-egoísmo e anti-interesse-próprio.

Resumindo, afirmamos que foi o próprio filósofo escocês quem considerou que sua obra de juventude tinha perigosamente recorrido a elementos caros a Hobbes, mais do que o devido. Isso poderia, de alguma forma, ser usado como argumento no sentido que tal obra efetivamente teria se aproximado de maneira significativa da filosofia hobbesiana.

Diante desse quadro, ao discutirmos se a teoria das origens da justiça de Hume, tal como apresentada no *Tratado*, pendeu ou não para o lado hobbesiano¹², defendemos que é inegável a proximidade entre os dois filósofos britânicos, mas também reconhecemos que isso não é suficiente para considerar o filósofo escocês como efetivamente filiado à corrente filosófica de Hobbes. Além das divergências específicas quanto a questões conceituais, quanto a perspectivas filosófico-científicas e quanto ao espírito de cada um ao escrever, o ponto que mais pesa para afirmar-se que Hume não é um hobbesiano propriamente dito é o fato de ele não querer ser como tal, e a *Segunda Investigação* deixou isso bem claro.

¹⁰ A expressão “*humanity*” ou “*principle of humanity*” aparece diversas vezes na *Segunda Investigação*, como se verá oportunamente neste trabalho, no item 4.5.

¹¹ Ao contrário do que se vê no *Tratado*, tem-se que, na *Segunda Investigação*, mais especificamente em seu *Apêndice II*, intitulado “*Do amor de si mesmo*”, Hume se mostra extremamente empenhado em rechaçar uma possível filiação de sua filosofia moral à filosofia do individualismo e do egoísmo, reforçando o papel central que, em sua filosofia, têm a benevolência, a humanidade e os sentimentos direcionados por natureza à coletividade. Quem nos alertou decisivamente sobre isso foi nosso colega Andreh Sabino Ribeiro.

¹² A questão é a seguinte: se fizéssemos uma leitura de Hume à luz dos escritos de Hobbes, buscando extrair os pontos de contato, haveríamos de considerar o filósofo escocês como um hobbesiano, consciente ou não quanto a isso?

Uma comparação direta entre colocações dos dois filósofos britânicos a respeito dos fundamentos da justiça e da sociedade é essencial para mostrar a pertinência da discussão sobre o grau de aproximação entre eles.

Segundo a leitura tradicional de Hobbes, o homem em seu estado natural é individualista e movido essencialmente por seus interesses próprios, num ambiente de irrestrita liberdade¹³. Se os homens civilizados se deixassem mover exclusivamente por seus interesses e permanecessem em sua total liberdade de fazer o que lhes aprouvesse, as discórdias e a guerra seriam a consequência inevitável. Eles, entretanto, estabelecem uma restrição a si mesmos visando a obter uma maior satisfação ou uma vida mais satisfeita:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita (HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§1)¹⁴.

Segundo Hobbes, esse movimento coeso e coletivo de restrição à liberdade é um fenômeno artificial. Isso está claro quando, por exemplo, ele diz, relativamente às sociedades formadas por abelhas e formigas, que “*o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente.*” (HOBBS, 1979, p.105 – *Leviatã* XVII,§12)¹⁵. O caráter artificial é um traço marcante nas relações travadas entre seres humanos.

Por sua vez, Hume, no *Livro 3 do Tratado*, entende existir uma paixão que se

¹³ Cappellari, em seu artigo sobre Hobbes e a Justiça, apresenta a leitura tradicionalmente feita do filósofo inglês, dizendo: “*Nota-se, portanto, a forte concepção do homem como um ser estritamente individualista, voltado somente para si e seus benefícios, muito diferente da idéia de homem virtuoso e colaborador da sociedade, como em Aristóteles e Tomás de Aquino.*” (CAPPELLARI, 2014, p.123).

¹⁴ As citações ao *Leviatã* serão feitas a partir da edição de 1979 da Abril Cultural, da coleção *Os Pensadores*, com a indicação entre parênteses de AUTOR, DATA, NÚMERO DA PÁGINA, seguido do NOME DA OBRA, NÚMERO DO CAPÍTULO em algarismos romanos, e NÚMERO DO PARÁGRAFO em algarismos arábicos). Os parágrafos, tanto na edição inglesa de 1839 que consultamos quanto na edição brasileira de 1979, não vinham numerados.

¹⁵ É interessante observar que Hume, ainda que não chegue a fazer uma comparação entre os homens e os animais nesses termos, concorda com o fato de que o caráter artificial-intencional do entendimento se contrapõe ao caráter natural das paixões. Hume diz que o artifício presente em um certo ato mental tem a ver com o propósito e a intenção aí envolvidos: “*é evidente que as próprias ações são artificiais, sendo realizadas com um certo propósito e intenção.*” T 3.1.2.10. Essa questão do artifício dos atos mentais é melhor analisada no item 2.3, página 78 e seguintes.

revela mais forte e arrebatadora que todas as demais: o amor-próprio¹⁶. Nenhuma outra se mostra capaz de eficazmente contrabalanceá-la, nem mesmo a bondade natural às pessoas. Apenas ela própria tem o poder de se remediar. O fato é que, no cenário das relações humanas, os movimentos cegos e inconvenientes dessa paixão egoísta e parcial que nos leva a sempre querermos nos apossar de bens materiais para satisfazermos nossas necessidades e vaidades propiciam a instauração de uma condição de verdadeira penúria entre os homens, e precisam ser remediados para a vida em sociedade¹⁷. Nesse contexto, não são as paixões ternas que dão o passo decisivo para a coesão social; é o interesse próprio que protagoniza a ação, ao se autorrestringir, orientado pela reflexão¹⁸, visando a melhor se satisfazer. Hume diz que

por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje chamamos regras de justiça e equidade. A penúria da condição que antecede essa restrição é a razão de nos submetemos a esse remédio o mais rapidamente possível; (...). T 3.2.3.6.

É certo que nenhum afeto da mente humana tem ao mesmo tempo a força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e para tornar os homens bons membros da sociedade, fazendo que se abstenham das posses alheias. A benevolência para com os estranhos é fraca demais para isso; quanto às outras paixões, elas antes inflamam essa avidez, quando observamos que, quanto mais possuímos, mais capacidade temos de satisfazer nossos apetites. Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, (...) a paixão se satisfaz muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente; (...). T 3.2.2.13.

Tal movimento de autorrestrrição é apontado por Hume como sendo algo artificial, conforme se verifica na seguinte passagem:

seria inútil buscar **na natureza inculta** um remédio para tal inconveniente, ou esperar encontrar um princípio não artificial da mente humana que pudesse controlar essa afeição parcial, fazendo-nos vencer as tentações

¹⁶ Isso está expresso em T 3.2.2.5, mas também está implícito em diversas colocações nos Livros 2 e 3, como quando Hume diz que *“nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto”* T 2.1.11.4.

¹⁷ Quanto à fundação da justiça no amor-próprio, Hume é expresso ao dizer que *“as leis da justiça surgem de princípios naturais de um modo ainda mais oblíquo e artificial. Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento.”* T 3.2.6.6.

¹⁸ Para a autorrestrrição, ou seja, para a alteração de direção da paixão, é suficiente uma mínima reflexão, como se percebe quando diz Hume que: *“tal alteração [na direção da paixão] deve necessariamente ocorrer à menor reflexão”* T 3.2.2.13. Ainda que mínima, é absolutamente necessária essa reflexão, fundada no juízo e no entendimento.

decorrentes dessas circunstâncias que nos envolvem. (...). O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. T 3.2.2.8-9.

A restrição artificial imposta aos sentimentos, interesses e liberdades é uma forma de contornar alguns aspectos inconvenientes da natureza humana, que dificultam a vida em sociedade. Isso está presente tanto em Hume quanto em Hobbes¹⁹.

Cumpra observar que, para o filósofo de Malmesbury, os movimentos naturais dos interesses e apetites pessoais leva os homens geralmente à discórdia e à guerra:

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§2).

Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. (HOBBS, 1979, p.74 – *Leviatã* XIII,§3).

Portanto enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§40).

Por sua vez, Hume, ao tratar da origem da justiça, fala repetidamente²⁰ que

¹⁹ Quanto a isso, Hobbes afirmou que os homens têm uma tendência a enxergar de maneira bem atenta seus interesses mais próximos e imediatos e ao mesmo tempo a negligenciar seus interesses menos imediatos, os quais nem por isso são menos importantes: *“todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas”*. (HOBBS, 1979, p.113 – *Leviatã* XVIII,§20; sublinhado nosso). Hume tem uma colocação bastante semelhante a esta, muito embora muito mais cheia de detalhes e hipóteses quanto ao funcionamento dos princípios que atuam na mente humana: *“os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam seus afetos mais à perspectiva pela qual um objeto lhes aparece do que a seu valor real e intrínseco. Aquilo que lhes toca com uma ideia forte e vívida comumente prevalece sobre o que é obscuro, sendo preciso ter um valor muito superior para compensar essa desvantagem. Ora, como todo objeto que nos é contíguo, no tempo e no espaço, toca-nos com uma ideia desse tipo, ele exerce um efeito proporcional sobre a vontade e as paixões e comumente atua com mais força que qualquer objeto mais distante e obscuro. Mesmo que estejamos plenamente convencidos de que este último objeto supera o primeiro, não somos capazes de regular nossas ações por esse juízo; cedemos às solicitações de nossas paixões, que sempre intercedem em favor de tudo que é próximo e contíguo. É por essa razão que os homens, com tanta freqüência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça. As conseqüências de cada violação da equidade parecem muito remotas, não sendo capazes de contrabalançar as vantagens imediatas que se podem extrair dessa violação. A distância, entretanto, não as torna menos reais.”* T 3.2.7.2-3; sublinhados nossos.

²⁰ Qualquer leitor do *Tratado* facilmente nota como o termo ‘interesse’ aparece dezenas de vezes no Livro 3.

essa virtude se dá em vista dos interesses envolvidos e que, a depender exclusivamente do interesse pessoal de cada um, os homens instantaneamente cairiam em injustiças, discórdias e guerras, afinal “*se [os homens] perseguissem seu próprio interesse sem nenhuma precaução, mergulhariam diretamente em todo tipo de injustiça e violência.*” T 3.2.2.21. Por outro lado, se os homens fossem, por natureza, extremamente benevolentes e generosos, eles teriam uma consideração tão terna pelos outros que jamais entrariam em disputas por qualquer bem ou interesse, e sequer existiria necessidade da justiça para regular as relações humanas, e também não haveria de se cogitar da ocorrência de injustiças²¹. Nas palavras de Hume, “*se todos tivessem por todos a mesma afeição e terna consideração que têm por si mesmos, a justiça e a injustiça seriam igualmente desconhecidas dos homens.*” T 3.2.2.17.

Disso é possível extrair que o traço mais marcante da natureza humana, para fins da discussão sobre a justiça, não é a benevolência, como o era para Hutcheson²², precursor e amigo de Hume²³, mas o amor-próprio e o egoísmo. É o que se extrai da seguinte passagem:

Como os homens são naturalmente egoístas, ou dotados de uma generosidade apenas limitada, não se convencem facilmente a agir no interesse de estranhos, a não ser quando têm em vista alguma vantagem recíproca, que não tinham esperanças de conseguir senão por meio dessa ação. (...). Há, porém tanta corrupção entre os homens que, em geral, (...). Portanto, se seguíssemos o curso natural de nossas paixões e inclinações, realizaríamos poucas ações em benefício dos demais de modo desinteressado, porque nossa bondade e afeição são naturalmente muito restritas; e realizaríamos igualmente poucas ações por interesse, porque não podemos confiar na gratidão alheia. T 3.2.5.8; sublinhados nossos.

O homem retratado por Hume especialmente nessa última passagem – egoísta, corrupto e com generosidade restrita – fariam o homem do estado de

²¹ O inteiro argumento está traçado por Hume em T 3.2.2.15-21.

²² Segundo Mackie (1980, p.82), “*Hutcheson pensava que as regras da justiça são facilmente cobertas pela noção geral de benevolência.*”

²³ Para Kemp Smith (1941, p.47), Hutcheson influenciou Hume não apenas na formulação de uma noção de determinação passiva da mente ao formar avaliações morais, mas principalmente na formulação de uma noção de determinação passiva da mente ao formar juízos do entendimento. Segundo Waymack (2004, p.208), até mesmo um estudo perfunctório das obras de Hutcheson revela a origem histórica de muitas ideias filosóficas sobre o senso moral e sobre a psicologia moral. Sobre a influência de Hutcheson na filosofia britânica, ver Scott (1900) e ver também a introdução do editor Aaron Garrett à edição da Liberty Fund da *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (HUTCHESON, 2002, p.6).

natureza hobbesiano parecer até menos lobo do que é²⁴. O filósofo de Edimburgo ainda acrescenta que “[s]e introduzirmos uma quantidade considerável de bens entre os homens, eles começarão instantaneamente a brigar, cada qual tentando se apossar daquilo que lhe agrada, sem se importar com as consequências.” T 3.2.8.1.

Entendemos que, nos momentos do *Tratado* em que Hume discute a justiça e as virtudes artificiais, essas afirmações sobre o egoísmo e a generosidade restrita na natureza humana acabam se revelando essenciais para o desenrolar do argumento. É o artifício da autorrestrição do interesse próprio o grande *insight* que o filósofo escocês acredita ter tido ao investigar o tema da justiça. Esse artifício foi justamente o que o levou à conclusão de que “a justiça é uma virtude artificial, e não natural.” T 3.2.6.1.

A artificialidade da justiça parece ser um dado central no *Tratado*, tendo sido esmiuçada e discutida à exaustão em diversos momentos do *Livro 3*²⁵. Essa ênfase serviria para mostrar que, apesar da influência hutchesoniana²⁶ que levava Hume a propor uma teoria geral da aprovação moral baseada em sentimentos²⁷, Hume

²⁴ Segundo João Paulo Monteiro, “ ‘O homem é o lobo do homem’ é uma das frases mais repetidas por aqueles que se referem a Hobbes. Essa máxima aparece na obra *Sobre o Cidadão*, coroada por uma outra, menos citada, mas igualmente importante: ‘guerra de todos contra todos’.” (MONTEIRO, 1979, p.XVI – *Leviatã* - Vida e obra).

²⁵ Isso ocorre especialmente nas Seções T 3.2.1, T 3.2.2 e T 3.2.6, sendo repisada, ainda, cada vez que Hume trata de alguma virtude artificial derivada da justiça, fato que ocorre em todas as demais seções da Parte T 3.2 e também quando Hume quer analisar as virtudes naturais contrastando-as com as virtudes artificiais, fato que ocorre especialmente na Seção T 3.3.1.

²⁶ Essa influência foi notoriamente apontada por Norman Kemp Smith (1941) e reconhecida de forma geral pelos intérpretes de Hume.

²⁷ Segundo Hume (T 3.2.2.1 e T 3.2.2.23), uma coisa é a questão da origem da virtude; outra é a questão de sua aprovação moral. Quanto à origem da virtude, ela pode ser natural (instintiva) ou artificial (dependente de reflexão). Relativamente à aprovação moral de qualquer virtude, inclusive quanto à justiça, Hume atribui esse fenômeno a um mecanismo natural de transferência de emoções chamado simpatia e a um senso moral interno que, analogamente aos sentidos externos, torna-nos capazes de perceber beleza e deformidade a partir da agradabilidade e desagradabilidade que sentimos ao contemplarmos o caráter das pessoas, de modo que são os sentimentos, e não a razão, que nos permitem distinguir entre virtude e vício. Ocorre que, enquanto para um típico filósofo da escola do senso moral, como Hutcheson, o próprio senso moral nos proporciona uma perspectiva imediata de beleza moral de um caráter que é desinteressada e imparcial, para Hume os sentimentos humanos, que em geral são parciais, precisam ser corrigidos para se chegar a um ponto de vista geral e imparcial. De qualquer maneira, segundo Wallace (2002, p.83), o aspecto mais racionalista do ponto de vista geral de Hume não mina sua tese sentimentalista na moral. *Para os propósitos do presente trabalho*, Hume não será comparado a Hobbes especificamente quanto à sua investigação a respeito dos mecanismos mentais de aprovação moral das virtudes, pois esse tema é singular a Hume e não é abordado por Hobbes. Não desconhecemos, porém, que, para alguns filósofos como Flage (1992), o anti-hobbismo de Hume estaria justamente na existência, no filósofo escocês, dessa outra faceta na

implicitamente reconhecia como verdadeiros certos pontos essenciais da teoria da justiça e das instituições sociais de tendência racionalista e baseada no interesse próprio levada a cabo especialmente por Hobbes, muito embora, ao escrever o *Tratado*, não estava ciente e não admitia a possibilidade de que uma parte importante de sua filosofia moral estivesse próxima demais às concepções hobbesianas²⁸. Na *Segunda Investigação*, ele estaria ciente dessa perigosa proximidade, tanto que tentou reverter esse quadro, conforme se mostrará cuidadosamente neste trabalho.

Alguns intérpretes de Hume entendem que esse filósofo teve uma aproximação inegável com Hobbes relativamente aos fundamentos da justiça.

Segundo Daniel Flage (1992), o *Tratado* representa um ‘hobbismo mitigado’ (Flage, 1992, pp.369 e 380, nota 7). O hobbismo de Hume teria sido evidente na abordagem da justiça e seu anti-hobbismo estaria claro na discussão sobre as virtudes naturais e sobre os sentimentos de aprovação moral. Segundo esse autor, o fato de Hume ter levantado uma série de questões que em princípio o afastariam da perspectiva hobbesiana – crítica à suposta normatividade fundada na voluntariedade dos pactos, crítica à suposta interdependência entre justiça e governo estabelecido, dentre outras – não teriam sido suficientes para dissuadi-lo da convicção de que Hume fora um hobbista quanto à teoria da justiça.

Para Ken O’Day (1994), a teoria moral de Hume deve muito a Hobbes, mas Hume tinha a convicção de estar oferecendo uma teoria significativamente diferente da de Hobbes, muito embora em momentos cruciais não tenha conseguido fazê-lo.

Segundo Paul Russell (2008, p.61), a perspectiva de abordagem de Hume é basicamente a mesma que a de Hobbes e o primeiro deliberadamente se inspirara

análise da moral. Isso, entretanto, seria tema para um outro trabalho.

²⁸ Em certos momentos, O’Day dá a entender que o próprio Hume do *Tratado* queria, conscientemente, usar elementos do egoísmo hobbesiano para, agregando outros elementos, criar uma teoria moral original: “[a] consideração dupla de Hume a respeito das virtudes foi pensada para prover uma mais acurada abordagem da moralidade fundindo o egoísmo de Hobbes e Mandeville e o sentimentalismo de Shaftesbury e Hutcheson” (O’DAY, 1994, p.123). Se essa postura do filósofo escocês de recorrer ao egoísmo hobbesiano era consciente no *Tratado*, ele seguramente mudou de ideia ao escrever a *Segunda Investigação*. Discutiremos, em momento oportuno, a relação entre essas duas obras do escocês.

no segundo.

De acordo com Leonardo Porto (2005, p.234), os dois filósofos britânicos se mostram comprometidos em justificar a necessidade das instituições estatais, mas seus raciocínios filosóficos são inteiramente divergentes, e que há entre eles “*uma grande diferença metodológica*” (PORTO, 2005, p.165).

Alguns intérpretes, por outro lado, defendem que a perspectiva de Hume é inteira e radicalmente diversa da de Hobbes, seja em conteúdo seja em metodologia.

Um exemplo é Annette Baier (1992, p.436), em um artigo em que ela refuta as considerações do também intérprete David Gauthier. Além disso, em sua famosa obra *A Progress of Sentiments*, Baier (1994, p.225) diz que a perspectiva de Hume não é passível de associação com a de Hobbes e que Hume atua inteiramente dentro do paradigma escocês dos escritos que conjugam aspectos morais, jurídicos e econômicos, paradigma esse construído, dentre outros, por Hutcheson, Adam Smith e Ferguson.

Por sua vez, David Fate Norton (1982, p.150), renomado intérprete de Hume, prega que o objetivo principal de Hume ao escrever sobre a moralidade era justamente refutar o ceticismo moral que, na época, se encontrava respaldado na autoridade de Hobbes.

Segundo Jacqueline Taylor (1998, pp.6 e 9), a moralidade humiana não se resume a um puro artifício e, portanto, a conclusão é que Hume de modo algum endossa a posição hobbesiana.

Para Christine Chwaszcza (2013, p.419), as divergências entre Hume e Hobbes quanto às bases da justiça e do pacto social são de tal maneira significativas que uma aproximação entre eles seria inviável.

Existe, ainda, um intérprete com uma perspectiva bastante singular quanto ao problema da relação entre Hume e Hobbes: o australiano John Mackie. Na conclusão de seu livro *Hume's Moral Theory*, ele tece as seguintes considerações:

É óbvio que minha interpretação de Hume o aproximou de Hobbes. Mas há farta sustentação para esta interpretação no texto do Tratado. (...). Por outro lado, é claro que Hume também tem afinidades com Hutcheson, e em muitos lugares salienta a realidade e a importância da Benevolência. Mas ao mesmo tempo em que podemos, assim, vê-lo sustentando opiniões intermediárias entre as de Hobbes e as de Hutcheson, parece-me claro que no Livro III do Tratado como um todo, ele está mais próximo de Hobbes do

que de Hutcheson. No entanto, o meu juízo sobre isso pode ser influenciado por minha crença de que a verdade também sobre a origem das virtudes artificiais, e sobre as forças que as sustentam, está mais próxima à visão de Hobbes do que à de Hutcheson, e de que o mesmo se aplica, até certo ponto, inclusive para as virtudes naturais. (MACKIE, 1980, p.151)

Enfim, Mackie sente que a teoria moral de Hume, de forma geral, se enquadra nas noções hobbesianas da moralidade, e não apenas a teoria das origens da justiça²⁹. Não chegaremos ao ponto que quer Mackie, de afirmar ou verificar se a própria teoria geral da aprovação moral de virtudes tende para o lado hobbesiano³⁰. Nós nos restringiremos à teoria das origens da justiça. Se considerássemos o conjunto da filosofia moral de Hume, seria difícil cogitar de enquadrar Hume como um hobbesiano, dada a ênfase que sua teoria da aprovação moral dá ao senso moral e ao mecanismo sentimental da simpatia. Por outro lado, se fazemos um recorte, dando foco especificamente à teoria da justiça e da formação da sociedade, a questão gera dúvidas e polêmicas, como indicamos acima.

Enfim, podemos contextualizar a discussão da seguinte maneira: para Flage, Hume é hobbista quanto à justiça e anti-hobbista quanto a outros temas morais; para Mackie, toda a moral humiana é essencialmente hobbesiana, o que significa que a justiça também o é; para Paul Russell, Hume se inspirou conscientemente em Hobbes, seguindo inclusive a mesma sequência de temas abordados; para Porto, Hume segue objetivo semelhante ao de Hobbes quanto à legitimação do Estado, para Norton, por outro lado, Hume queria justamente refutar o ceticismo de Hobbes; para Baier, Taylor e Chwaszcza, Hume não é de modo algum um hobbesiano, dadas as profundas divergências; para O'Day, Hume se aproxima de alguma maneira de

²⁹ Baier diz poder “concordar com Mackie que algum ‘artifício’ é necessário para o reconhecimento de todas as virtudes humianas, já que algum artifício é essencial para adotar o ponto de vista necessário para enxergá-las.” (BAIER, 1994, p.179), mas essa filósofa discorda que Hume carregue traços hobbesianos, em razão do objetivo do escocês de descrever o homem sob a perspectiva de um “progresso natural dos sentimentos humanos e (...) a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com as vasta utilidade dessa virtude” (HUME, 2004, p.253 – Segunda Investigação, Capítulo 3, §21). A perspectiva hobbesiana não seria de gradual progresso humanitário do homem.

³⁰ A perspectiva de Mackie é, reconhecemos, bastante peculiar. Ao invés de considerar que o ponto de contato entre Hume e Hobbes se restringe à discussão humiana da artificialidade da justiça, como fazem diversos intérpretes, ele entende que a própria abordagem humiana das virtudes naturais também estabelece essa interligação. Nas palavras do filósofo australiano, “*virtudes naturais são, no final das contas, mais um conjunto de virtudes artificiais*”³⁰ (MACKIE, 1980, p.123). Daniel Flage (1992), por outro lado, discorda veementemente disso, pois entende que a teoria humiana das virtudes naturais seria justamente uma forma de se contrapor ao hobbismo no âmbito moral. Por sua vez, Cottle (1979) e O'Day (1994) dedicaram seus inteiros artigos para defender a consistência da divisão feita por Hume entre as virtudes naturais e as virtudes artificiais.

Hobbes, mas estava convicto de não ser um hobbesiano; para nós, Hume chegou a estar ciente de sua aproximação com Hobbes, mas ele não pode ser considerado um hobbesiano propriamente dito, apesar das notáveis similaridades.

Assim, adiantamos nossa conclusão, que esperamos ser provada ao final deste trabalho, no sentido de que os pontos de contato entre Hume e Hobbes são inegáveis, e ele em certo momento de sua vida teve consciência disso, mas isso não é suficiente para considerá-lo como um hobbesiano propriamente dito, nem mesmo relativamente à questão da ênfase no egoísmo e no interesse próprio no âmbito da justiça, especialmente porque o escocês definitivamente não queria ser considerado um hobbesiano, e porque enxergamos nele uma perspectiva e um espírito de abordagem diferentes dos do filósofo inglês.

A originalidade deste trabalho está no fato de que, até onde sabemos, nenhum intérprete se dedicou a explorar tão a fundo esse tema da possível filiação do *Tratado* de Hume à teoria hobbesiana dos fundamentos da justiça preocupando-se em verificar e discutir exaustivamente, ponto por ponto da abordagem humiana, os aspectos convergentes e divergentes ali encontrados, estabelecendo inclusive uma diferenciação de perspectiva do próprio filósofo nos momentos de juventude e de maturidade. O que encontramos em geral na literatura são teses que tendem para uma extrema generalidade ou para uma acentuada especificidade na abordagem de um tema moral³¹. Não pretendemos quebrar paradigmas, mas apenas colocar alguns tijolos naqueles que estão em construção para, quem sabe, chegarmos a um novo patamar de compreensão do assunto aqui analisado, de onde possamos enxergar mais abrangente e sistematizadamente.

A atualidade do presente trabalho reside no crescente interesse, verificado nos últimos anos, quanto às possíveis influências filosóficas que o autor do *Tratado* poderia ter sofrido³².

³¹ Quem mais chegou próximo desse aprofundamento foi Porto (2005), cuja tese de doutorado comparou Hobbes e Hume, muito embora tenha focado em suas filosofias especificamente políticas, de modo que pretendemos ampliar seu empreendimento para abarcar outras questões concernentes à sociabilidade, em especial no que toca à possível natureza egoísta dos homens e no que toca aos artifícios humanos de correção e restrição de interesses.

³² Segundo Paul Russell (2008, p.vii), o "*Tratado da Natureza Humana (1739-1740)* é largamente considerado como o maior e mais influente dos trabalhos filosóficos de David Hume e talvez o maior e o mais influente trabalho na filosofia de língua inglesa".

O presente trabalho buscará seguir o roteiro a seguir.

No capítulo 1, far-se-á um breve panorama da filosofia de Hobbes, abordando especialmente a questão do individualismo e da restrição à liberdade de cada um em prol da vida em sociedade.

No capítulo 2, buscar-se-á analisar detidamente a discussão existente no *Tratado*³³ a respeito do artifício presente na justiça e nas demais virtudes artificiais humanas e verificar até que ponto Hume segue os artifícios racionais hobbesianos.

No capítulo 3, buscar-se-á, primeiramente, fazer uma análise das principais circunstâncias envolvendo a aproximação entre Hume e Hobbes e as eventuais consequências práticas da defesa de ideias hobbesianas no período moderno. Em seguida, confrontar-se-ão algumas ideias de Hume e de Hobbes ligadas ao problema dos fundamentos da justiça e da sociedade, buscando verificar, inclusive, a postura de Hume de refutar pontos específicos que eram notoriamente caros à filosofia de Hobbes (promessas, pacto social, governo, obediência, resistência) conforme a interpretação tradicionalmente dada a este e também, eventualmente, conforme a interpretação que contemporaneamente lhe é atribuída.

No capítulo 4, evidenciar-se-ão as similaridades e divergências mais essenciais entre os dois filósofos em relação à natureza humana, em especial quanto à natureza benévola ou egoísta dos homens, e em relação aos artifícios pressupostos nas bases da justiça. Além disso, analisar-se-á o que Hume pensava a respeito de Hobbes, verificando-se todas as menções que o filósofo escocês faz ao inglês, no *Tratado* e na *Segunda Investigação*, e buscando compreender inclusive o que Hume pensava de si mesmo. Por fim, far-se-á também um paralelo entre as

³³ Segundo a autobiografia escrita por Hume em 1776, intitulada *My Own Life* (HUME, 1888), a *Segunda Investigação* é, dentre todas suas obras, a melhor. Lá se enfatiza também que o *Tratado* não deveria ser considerado como base para se chegar a uma conclusão sobre a filosofia de Hume, o que nos obrigaria a recorrer à *Segunda Investigação* para podermos tirar uma conclusão a respeito do entendimento de Hume quanto ao tema da moral. Não obstante essa ressalva apontada pelo próprio Hume, entendo que a filosofia contida no *Tratado* é tão válida para a reflexão quanto a filosofia consubstanciada nas demais obras, mesmo porque ela possui uma tese definida e um conjunto de argumentos bem concatenado. Entendo também que os pensamentos expressados no *Tratado*, uma vez tendo sido enviados por Hume para publicação, podem ser considerados, sim, uma fonte para acessarmos o entendimento filosófico que ele possuía naquele momento de sua vida, além é claro de servir de base para comparações com suas obras posteriores, permitindo avaliar a evolução de seu pensamento. De todo modo, há filósofos, como Árdal (1977, p.405), que deliberadamente reconhecem ter restringido seus estudos ao *Tratado*.

diferentes posturas tomadas por Hume no *Tratado* e na *Segunda Investigação* que estão relacionadas ao problema discutido neste trabalho.

Os primeiros dois capítulos abordam o tema das origens da justiça e do artifício que permite a vida em sociedade. São mais descritivos. O terceiro compara os dois filósofos, explorando, especialmente, os temas em que Hume indica querer refutar questões caras à filosofia hobbesiana e verificando o resultado prático disso. O quarto tenta abordar as possíveis causas e consequências ligadas à aproximação de Hume com Hobbes.

Analisaremos o possível hobbismo de Hume relativamente à teoria da justiça no *Tratado*, mas, para tal fim, buscaremos compreender a postura do filósofo em duas fases de sua vida, fazendo uma comparação entre o que mudou do Livro 3 do *Tratado* para a *Segunda Investigação*³⁴, levando em conta que os dois textos trazem considerações mais analíticas a respeito dos fundamentos da justiça.

Consideraremos que um filósofo defende posições hobbesianas quanto aos fundamentos da justiça (1) se ele tem uma postura filosófica de considerar que o egoísmo e o individualismo são traços da natureza humana e de apoiar sua teoria em artifícios humanos que visam superar os afetos parciais com vistas a uma vida pacífica e segura em sociedade, (2) se, para tal, ele emprega raciocínios semelhantes aos de Hobbes e mostra uma perspectiva de abordagem semelhante à de Hobbes, e (3) se ele estima a filosofia hobbesiana ou adere abertamente a ela. Adiantamos a conclusão deste trabalho no sentido de que o Hume do *Tratado* preenche o primeiro requisito, mas não os demais.

Os textos primários sobre os quais se debruça o presente trabalho são, basicamente, o Livro 3 do *Tratado*, e os capítulos 2, 3, 4 e 9 e os apêndices II e III da *Segunda Investigação*, de Hume, e ainda o capítulo VI e a sequência dos capítulos XIII a XVIII do *Leviatã*, de Hobbes. Essas são obras importantes de cada um no tema da justiça, isto é, as com maior riqueza de detalhes ou as mais exploradas pelos intérpretes. É certo que Hobbes escreveu outras obras

³⁴ Há quem diga – por exemplo, Ronald Glossop, citado por Árdal (1977, p.417) – que não houve mudanças substanciais entre a filosofia do *Tratado* e aquela elaborada onze anos após, na *Segunda Investigação*, mas é fato que o *Tratado*, ao ter percorrido longamente e com grande ênfase quanto ao aspecto artificial envolvido na moral, trouxe um muito mais vasto material textual a permitir uma análise comparativa com o filósofo de Malmesbury.

importantes³⁵ como *Do Cidadão*³⁶ e *Do Homem*, e também é certo que Hume teceu importantes considerações sobre pacto social, governo, justiça e virtude nos *Ensaios Morais, Políticos e Literários*³⁷ e na *História da Inglaterra*, mas o presente trabalho perderia o foco se tivesse que analisar a fundo essas extensas obras e ainda mostrar as mínimas nuances da evolução do pensamento dos filósofos.

Não temos qualquer pretensão de sugerir que a abordagem filosófica do *Tratado*, a qual de fato é mais extensa e mais cheia de detalhes, mereceria maior destaque que aquela de outros textos de Hume. Apenas buscaremos analisar uma posição que ele expressou em um dado momento de sua vida a respeito das origens da justiça.

³⁵ Segundo Renato Janine Ribeiro, “o *Leviatã* (...) é a terceira, e última versão de sua filosofia política” (RIBEIRO, 1998, p.XXII), ali se encontrando uma síntese amadurecida do pensamento que ele expressou em outras obras. No item 3.2, página 100 e seguintes, não deixaremos de mencionar o texto hobbesiano *The Elements of Law* por meio da análise crítica de Paul Russell (2008), dada a particular similaridade que esse texto guarda em relação ao *Tratado* de Hume.

³⁶ Além disso, podemos acrescentar que, no *Leviatã*, Hobbes tem uma postura mais amadurecida e menos extremada a respeito da racionalidade que envolve as práticas morais do que aquela encontrada em *Do Cidadão*, o que potencializa a aproximação com Hume, tema que aqui exploramos. O *Leviatã* é talvez um pouco mais sombrio quanto à natureza humana.

³⁷ É certo que os *Ensaios*, de 1742, ao tratarem de questões morais e políticas, contendo inclusive um texto intitulado “*Do Contrato Original*”, indicam não ter havido propriamente um hiato entre o *Tratado* e a *Segunda Investigação*, mas a viabilidade deste trabalho nos impede de analisar detidamente todas as obras de Hume.

Primeiro Capítulo

1. HOBBS E O ARTIFÍCIO DA RENÚNCIA À LIBERDADE IRRESTRITA, NA FUNDAÇÃO DA JUSTIÇA E DA SOCIEDADE

1.1. A racional renúncia à liberdade irrestrita

No presente item, buscaremos mostrar que Hobbes traz um argumento fundamental a respeito de como a liberdade irrestrita, suposta num estado natural humano, é renunciada no contexto de um movimento racional de autossatisfação, sendo que tal renúncia é necessária à formação da sociedade e da justiça, as quais são instituições artificialmente criadas tendo em vista as conveniências humanas.

Em primeiro lugar, cumpre observar que a perspectiva da natureza humana individualista e egoísta é marcante em Hobbes, o que não significa que o homem seja mau em sua essência. Segundo Gerson Luz (2014, p.113), o homem hobbesiano não tem o desejo gratuito de produzir o mal aos outros; ele não é mau nem beligerante por natureza, é apenas egoísta e centrado no seu próprio bem-estar e preservação. Segundo tal intérprete de Hobbes, “*o homem não possui (necessariamente) uma natureza bélica, uma disposição natural para produzir danos um ao outro. (...), o homem não é mau por natureza.*” (LUZ, 2014, p.114). Ele ainda acrescenta que “*o homem não é bom nem mau*”, apenas ocorre que “*suas ações são centradas em si mesmo, naquilo que mais lhe importa considerar no mundo: a própria existência.*” (LUZ, 2014, p.114).

Em segundo lugar, é de se destacar que Hobbes foi veemente em alertar para o papel do artifício humano na formação da estrutura social e das instituições morais, ao dizer que “*os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis*” (HOBBS, 1979, p.130 – *Leviatã XXI,§5*; sublinhados nossos). Essas estruturas e instituições artificiais são concebidas e alcançadas engenhosamente pelos homens, isto é, são fruto de um trabalho da razão que calcula as vantagens, utilidades e conveniências a partir das circunstâncias que envolvem as pessoas.

A razão, por sua vez, segundo a filosofia hobbesiana, não é uma faculdade inata, mas adquirida por meio da experiência, do esforço e da cultura: *“a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes e em segundo lugar através de um método bom e ordenado”* (HOBBS, 1979, p.30 – *Leviatã* V,§17). Isso significa que não somos racionais por natureza, mas apenas através da educação e do esforço.

Uma lei de natureza ou *lex naturalis*, por exemplo, seria uma regra geral, estabelecida pela razão, que proíbe ao homem realizar ações que possam destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la³⁸.

Hobbes não diz de modo explícito, mas essa razão capaz de estabelecer a definição de lei de natureza é o meio ou instrumento pelo qual se parte da observação de diversas experiências de convívio entre os homens e se chega a uma regra geral aplicável a todos os casos. Só a razão é capaz de fazer uma abstração das sentenças particulares para as sentenças de caráter geral, realizando a soma das proposições.

É importante observar que, quando Hobbes invoca a razão em seus argumentos, ele parece não ter em seu íntimo a pretensão de extrair dos fatos, como num passe de mágica, a essência de preceitos morais, e muito menos partir de proposições abstratas já pré-concebidas, elaboradas por outros filósofos, para chegar a outras proposições puramente abstratas, mesmo porque esse método *“torna aqueles homens que tiram sua instrução da autoridade dos livros, e não de sua própria meditação, tão inferiores à condição dos ignorantes”* (HOBBS, 1979, p.23 – *Leviatã* IV,§13). Hobbes busca em sua própria experiência o material para suas reflexões e elaborações filosóficas. Bernhardt (1996) com lucidez diz que, em Hobbes,

talvez, o feito mais relevante não é tanto este acordo luminoso entre a lógica e a experiência, mas a pluralidade essencial que se liga às possibilidades de recomposição a partir dos mesmos dados elementares: um só caminho para a regressão, vários caminhos possíveis para a progressão. (...) um teorema não surge por automatismo imanente dos que o antecedem em uma ordem dedutiva que se presume como a única possível; os elementos

³⁸ *“Uma lei de natureza (lex naturalis) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”* (HOBBS, 1979, p.78 – *Leviatã* XIV,§3).

obtidos pela análise podem reorganizar-se de várias formas e não repetem fatalmente a única composição dada inicialmente na experiência. (BERNHARDT, 1996, pp.19-20)³⁹

Nesse contexto, a razão instrumental calculadora é uma tônica do pensamento de Hobbes. Se a prudência extrai os prováveis efeitos dos fatos presentes, a razão os compara, os sopesa, os reúne, os abstrai para tomarem a forma de proposições gerais, e também indica quais são os meios adequados para se chegar aos fins almejados. Mas a razão em si não descobre fatos, valores, e não motiva, apenas faz cálculos. O que motiva os homens são seus apetites e suas paixões⁴⁰.

Em Hobbes, os homens têm apetites naturais, inatos, cujo exemplo mais clássico é o apetite pela comida. “*Os restantes são apetites de coisas particulares e derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens.*” (HOBBS, 1979, p.33 – *Leviatã* VI,§4).

Assim, quando os homens percebem os efeitos de determinada coisa ou episódio sobre si mesmos ou sobre outros homens, eles têm uma sensação de agradabilidade ou desagradabilidade que é determinante para seus apetites e aversões. Esse dado é extremamente relevante para sua teoria moral, afinal, “*seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama **bom**; ao objeto de seu ódio e aversão chama **mau***” (HOBBS, 1979, p.33 – *Leviatã* VI,§7).

Para Hobbes, um mesmo homem, em diferentes momentos, tem diferentes apetites e aversões, pois seu corpo se encontra em constante modificação. Como consequência, é impossível que todos os homens coincidam em seus apetites e aversões, em suas sensações de prazer e desprazer, e daí surgem algumas das

³⁹ Hobbes usa da lógica e da experiência, mas o que há de mais importante em seu método é o fato de que ele não faz um puro dedutivismo de mão única; pelo contrário, ele faz o caminho de ida e de volta, da experiência para a regra geral e novamente para a experiência, percorrendo-o inclusive por caminhos diversos.

⁴⁰ Segundo Leo Strauss (2006, p.154), Hobbes teria aprendido com o historiador grego Tucídides – que registrou magistralmente a Guerra do Peloponeso – que o que move os homens é a paixão. Por sua vez, segundo Bernhardt (1996, p.18), “*a reflexão acerca de Tucídides, autor que atrai Hobbes por seu espírito de análise e que pratica, com efeito, uma forma de racionalismo à maneira da escola dos sofistas, não consegue responder às dificuldades políticas da Inglaterra pelas quais Hobbes talvez já se inquietava.*” Hobbes precisava conceber um fundamento histórico e político para os poderes estabelecidos baseado não apenas nas paixões e nas conquistas, mas também num artifício racional humano.

controvérsias entre eles. Mais do que isso, “qualquer regra comum do bem e do mal (...) só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento” (HOBBS, 1979, p.33 – *Leviatã* VI,§7).

Enfim, uma regra que possa valer a respeito do bem e do mal, a respeito do que é agradável ou desagradável, não é passível de ser extraída da natureza das coisas, e, por outro lado, não existe um ponto de vista que seja por natureza imparcial. A regra é extraída de forma individual por cada um quando não existe Estado, ou estabelecida de forma geral pelo representante do povo quando existe Estado, ou, ainda, estabelecida por um árbitro quando há estabilidade suficiente para as pessoas consentirem que esse árbitro aponte a regra particular a ser aplicável em cada caso submetido à sua apreciação. A razão pode até fazer, por meio de um esforço de raciocínio, uma soma dos juízos particulares de cada um e chegar a uma regra geral, mas tal regra não chegaria a ser cogente e efetiva, como se verá adiante⁴¹.

Hobbes entende que os parâmetros para avaliar as condutas dos homens variam de época para época e de lugar para lugar, não existindo um que se sobreponha aos demais ou que seja mais natural que os demais. Tratar-se-ia de diferenças circunstanciais, as quais levam a diferenças de perspectiva no âmbito da moral e da formação das sociedades.

Como exemplo, Hobbes mostra como é possível perceber que o simples advento de um Estado forte e centralizado alterou a perspectiva em relação àquilo que chamamos de honra. Enquanto diferentes chefes de família encontravam-se

⁴¹ Abrimos um parêntese e chamamos a atenção para essa questão, pois é bastante relevante. A forma como Hobbes interpreta os fatos (no caso, as sensações humanas) é um pouco diferente da forma como Hume o faz, e esse ponto fundamental e primordial condicionará a estrutura sobre a qual se apoiarão as filosofias morais de cada um; melhor dizendo, a forma como cada um recorta os fatos para construir sua teoria é um pouco diversa. Para Hobbes, não existe ou não é garantido que exista uma sensação de apetite ou aversão que seja exatamente a mesma em todos os seres humanos e que sirva de parâmetro infalível para determinar o bem e o mal gerais; ao passo que, para Hume, existe um conjunto de sensações calmas peculiares de apetite ou aversão – ou melhor, de agradabilidade ou desagradabilidade – que são exatamente as mesmas em todos os seres humanos, e elas são justamente os sentimentos morais naturais, e não poderia ser diferente, pois, para um sentimento ser moral, ele tem que ser universal (Hume, *Segunda Investigação*, Capítulo 9, §§4-6); essas sensações podem não ser tão fortes e arrebatadoras como as paixões em geral, mas estão lá, nas mentes humanas.

isolados e em constante guerra uns contra os outros, não havia desonra em sacar e pilhar viajantes nas estradas, mesmo porque cada um estava submetido apenas a seu próprio poder e prerrogativa de obter meios para seu sustento. Por outro lado, com a unificação dos senhores de família perante um rei que devia dar proteção a todos, passou a ser desonroso desafiar as leis do rei válidas dentro das fronteiras do Estado unificado. Assim, “*antes de se constituírem os Estados, não se considerava desonra ser pirata ou ladrão de estrada, sendo estes pelo contrário considerados negócios legítimos, não apenas entre os gregos, mas também em outras nações*” (HOBBS, 1979, p.57 – *Leviatã* X,§50).

Hobbes coloca que as doutrinas morais geralmente são objeto de grandes disputas entre os homens, justamente pelo fato de que elas interferem no interesse imediato dos homens⁴². Nesse ponto, é de se observar que Hobbes tem uma crítica direta à posição dos filósofos que entendem ser possível, como num passe de mágica, extrair dos apetites e aversões de cada pessoa (isto é, dos sentimentos de agradabilidade e desagradabilidade) um meio termo, regra geral ou ponto de vista geral que fosse efetivo para todos. A crítica é que, segundo Hobbes, essa regra geral não é passível de ser extraída *naturalmente*. Afinal, por natureza, os homens divergem em seus sentimentos e preferências⁴³. “*Pois não existe o **finis ultimus** (fim último) nem o **sumuum bonum** (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais*” (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§1).

Além disso, para Hobbes os homens têm o poder de, a qualquer momento, usar indiscriminadamente a força para fazer valer suas preferências em detrimento dos demais. É apenas após a restrição da liberdade por meio da instituição do Estado que será estabelecida uma regra geral cogente sobre o que é virtuoso ou vicioso⁴⁴. Hobbes diz:

⁴² HOBBS, 1979, p.63 – *Leviatã* XI,§21.

⁴³ Hobbes fala expressamente em “*diversidade de paixões em pessoas diversas*” (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§1)

⁴⁴ Hobbes deixa claro que “*Pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam **propriedade**. Porque antes da constituição do poder soberano (conforme já mostrado) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou **meum** e **tuum**), tal como o **bom** e o **mau**, ou o*

Aristóteles e outros filósofos pagãos definem o bem e o mal pelo apetite dos homens, e isto é correto enquanto os considerarmos governados cada um por sua própria lei, pois na condição de homens que não têm outra lei além de seu próprio apetite não pode haver uma regra geral das boas e más ações. Mas num Estado esta medida é falsa: não é o apetite dos homens privados que constitui a medida, mas a lei, que é a vontade e o apetite do Estado. (HOBBS, 1979, p.392 – *Leviatã* XLVI,§32).

Tem-se que, para Hobbes, “*o maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de um Estado.*” (HOBBS, 1979, p.53 – *Leviatã* X,§3).

Hobbes, no capítulo XIII do *Leviatã*, cujo título é “*Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*”, começa a tratar de questões mais sensivelmente ligadas à moralidade e à sociabilidade, que são temas que nos interessam ainda mais de perto.

Segundo o filósofo inglês, os homens, na prática, são iguais por natureza quanto às faculdades do corpo e do espírito. Ele reconhece que é possível encontrar um homem um pouco mais forte fisicamente do que outro ou um homem com o espírito mais vivo do que outro, mas essas diferenças são sutis. Não existe uma discrepância tão grande a ponto de fazer acontecer um predomínio absoluto de alguém em relação aos demais. Pelo contrário, o que se percebe é que ninguém alcança uma preponderância em força ou espírito de tal maneira que possa exigir algum benefício ou privilégio em detrimento dos demais. E isso ocorre por uma razão bastante simples. É que o indivíduo mais fraco pode facilmente agredir ou matar o indivíduo mais forte, seja por meio de algum artifício tal como o assassinato por emboscada, seja por meio de uma união de forças com outros indivíduos fracos, mas cujas forças somadas sejam suficientes para superar a força do indivíduo mais forte. Assim, de nada adianta a um homem regozijar-se de possuir uma força física natural maior que a de outros homens, quando sua dominação pela força pode ser facilmente vencida e aniquilada pelos demais⁴⁵.

legítimo e o **ilegítimo** nas ações dos súditos, são as leis civis”. (HOBBS, 1979, p.110 – *Leviatã* XVIII,§10).

⁴⁵ HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XIII,§1.

O mesmo se pode dizer quanto à vividez de espírito dos homens. Os homens em geral são bastante iguais quanto às faculdades de espírito. E, mesmo quando alguém é um pouco mais inteligente ou mais eloquente, isso não é suficiente para que se possa arrogar qualquer vantagem ou benefício dos quais os demais não se achem semelhantemente merecedores. Para Hobbes, a igualdade de espírito é ainda mais igual entre os homens do que a igualdade de força. A prudência dos homens se revela igual quando eles se dedicam com tempo igual aos mesmos afazeres. A ciência, embora muito poucos a tenham – pois não é uma faculdade inata, mas conseguida através de esforço e dedicação –, não permite que um homem seja aclamado como merecedor de um quinhão maior na distribuição dos bens da vida cotidiana. Todos se acham capazes de conquistá-los e com direito de fruí-los tal como qualquer outro homem⁴⁶.

Enfim, a igualdade entre os homens em Hobbes não é uma igualdade inata ou dada em abstrato pela natureza, mas sim uma igualdade de fato nas disputas cotidianas por qualquer bem ou nas baseadas em qualquer outro motivo. Na prática, os homens, ainda que diferentes quanto a graus de força e de espírito, acabam se mostrando iguais nas disputas. Ele inclusive entende, por exemplo, que inexistem, sobre os filhos do casal, qualquer predomínio do direito do pai em relação ao direito da mãe:

O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre seus filhos, (...). Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. (HOBBS, 1979, p.123 – *Leviatã* XX,§4).

Além disso, é de se observar que os homens têm grande esperança de atingir seus fins, seja para obter meios de garantir a própria conservação, seja por mero deleite. De qualquer maneira, eles estão prontamente dispostos a aniquilar outros homens de modo a conquistar o que almejam. Afinal, a *“competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantando ou repelir o outro”* (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§3).

⁴⁶ HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XIII,§2.

Bobbio (1991, p.34), em seu livro intitulado *Thomas Hobbes*, resume que a escassez de recursos, a igualdade de fato e o direito de todos a todas as coisas geram um estado que facilmente se converte em lutas violentas.

Se dois homens almejam uma mesma coisa e se ela é indivisível e não pode ser fruída por ambos, eles imediatamente enxergam-se como inimigos e não medirão esforços e artifícios para obtê-la, a que custo for, privando o outro não apenas da coisa, mas também da liberdade e da vida, se isso se mostrar necessário. Até mesmo o ladrão ou invasor, uma vez na posse da coisa roubada ou invadida, nunca sossegará só de pensar que outros podem instantaneamente fazer o mesmo que ele há pouco fizera e assim lhe tomar aquilo que ele à força conquistou de outro homem. E existe uma desconfiança extremamente grande na humanidade. Tão grande, que os homens passam a considerar que é necessário subjugar o maior número de pessoas que conseguirem, de modo a evitarem que outros possam superá-lo, aniquilá-lo e tomar-lhe os bens dos quais tem posse. Nesse sentido, a *“natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo”* (HOBBS, 1979, p.174 – *Leviatã* XXVI,§44). E isso também se deve ao *“fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda”* (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§2). E até mesmo um homem frugal, que se contentaria em viver tranquilamente uma vida modesta sem prejudicar ninguém, há de rezear a conduta de outros homens, os quais podem lhe tomar o pouco que possui, e nesse contexto ele não poderá manter uma postura de pura defensiva, mas terá que subjugar outros homens e até mesmo tomar suas terras e bens para mostrar seu poder e assim, de alguma maneira, tentar garantir sua própria conservação⁴⁷. A propósito, José Oscar de Almeida Marques, em um artigo sobre Hobbes, diz que *“[a]inda que todos estivessem satisfeitos com sua situação e desejassem desfrutar pacificamente dela, a mera possibilidade de que alguém pudesse tentar ampliar seu poder por meio de conquistas leva à necessidade de que*

⁴⁷ Luz, em seu artigo sobre Hobbes, diz que *“a razão pela qual nos tornamos inimigos está ligada principalmente à autoconservação”* (LUZ, 2014, p.117) e acrescenta que *“[n]a perspectiva de Hobbes, poder significa meio para a realização de um dado desejo. Não se trata de algo moralmente bom ou mau, mas de um elemento que contribui para a busca da realização do interesse próprio”* (LUZ, 2014, p.118).

mesmo os mais pacíficos venham a tomar medidas preventivas voltadas para a expansão do próprio poder” (MARQUES, 2009, p.85).

Mas não é só isso. Os homens não enxergam qualquer estímulo para investir na produção agrícola, na indústria ou nas inovações, pois a qualquer momento eles podem ser alijados do fruto do seu trabalho. E assim não há ciências, artes, letras, enfim não há sociedade. Ninguém ajuda ninguém, e cada um permanece solitário com medo dos demais, e não há nenhum esforço conjunto para nenhum tipo de empreendimento, de modo que a vida permanece estagnada e incivilizada⁴⁸. Esse é o retrato do estado natural humano, segundo Hobbes. O individualismo, considerado sob o ponto de vista da ênfase aos interesses próprios, é uma marca de sua filosofia moral.

Assim, quando cada um só tem ao seu alcance suas próprias forças e artifícios para se defender frente a outros homens, não havendo uma força maior a quem invocar de modo a garantir o gozo de uma vida tranquila, não existe felicidade e nem é possível obter qualquer prazer na companhia alheia. E a vida humana é pobre e embrutecida, situação que se costuma chamar de *condição de guerra*, “*pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida*” (HOBBS, 1979, p.75 – *Leviatã* XIII,§8).

Enfim, é assim que Hobbes enxerga a condição natural dos homens enquanto não existe um poder capaz de manter a todos em respeito mútuo.

Os indivíduos, quando deixados em sua liberdade total, sem alguma forma de limitação superior, tendem às disputas constantes e à conseqüente miséria que a acompanha⁴⁹.

Hobbes tenta mostrar aos seus leitores que esse quadro aterrorizante não está muito distante da sociedade civilizada em que vivem. Segundo ele, o homem civilizado tem a consciência de que outros podem atacá-lo, agredi-lo e destruí-lo a

⁴⁸ HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§9.

⁴⁹ Para o filósofo inglês (HOBBS, 1979, p.75 – *Leviatã* XIII,§§6-7), existem três causas principais para a existência de discórdia entre os homens. A primeira é a competição pelo lucro e pela aquisição de bens. A segunda é desconfiança em relação a tudo e a todos, que levam os homens a usar da violência para defenderem os bens conquistados. A terceira é a glória e a reputação, que faz os homens disputarem a atenção das pessoas.

qualquer momento. Não é à toa que as pessoas se armam, fecham as portas, trancam seus cofres, mesmo cientes de que existem leis e um aparato institucionalizado para punir exemplarmente quem faça algum mal⁵⁰.

Isso significa que a condição de guerra não é algo completamente distante da realidade das sociedades civilizadas. Pelo contrário, é algo que está subjacente até mesmo nestas, pois está incrustada nas paixões e experiências dos homens. E mesmo nos territórios soberanos dentro dos quais há estabilidade, segurança, artes e indústria, é possível perceber cristalinamente o estado de guerra pelo menos em relações aos territórios vizinhos:

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espíões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados. (HOBBS, 1979, p.77 – *Leviatã* XIII,§12).

Enfim, Hobbes reconhece que, ainda que nunca tenha existido, na história, um tempo em que todos os homens se encontrassem numa condição de guerra generalizada, o fato é que sempre existiram pessoas com autoridade soberana sobre uma certa porção de território e entre autoridades soberanas vizinhas sempre foi extremamente comum e constante a atitude de guerra, de desconfiança em relação aos outros, de se armar e de guardar os limites de seu território.

Além disso, mesmo dentro de um país em paz interna, o fato é que, a qualquer momento, pode eclodir uma guerra civil e levar à tona aquele estado latente de disputa, discórdia e desconfiança que nunca abandona a mente das pessoas.

Enfim, o estado de natureza hobbesiano é hipotético, mas não é remoto ou distante da realidade. A propósito, segundo Brandão (2006),

⁵⁰ *“Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; (...).”* (HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§10).

Quando Hobbes ‘constrói’ os homens do estado de natureza o faz a partir de homens que o circundam, históricos, possuidores, assim, de características peculiares ao momento em que vivem. (...). Assim, o caráter hipotético do estado de natureza hobbesiano configura-se pelo fato de ele se constituir enquanto uma abstração a partir da sociedade inglesa do século XVII. (BRANDÃO, 2006, p.36)

O estado de natureza é caracterizado pela existência do direito de natureza em sua plenitude, em sua condição mais abrangente e ilimitada. Hobbes, no capítulo XIV do *Leviatã*, descreve o direito de natureza ou *jus naturale* como

a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da 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. (HOBBS, 1979, p.78 – *Leviatã* XIV,§1; sublinhado nosso).

Prosseguindo na filosofia hobbesiana, temos que, considerando a condição de guerra sempre presente entre os homens e considerando que, por natureza, o homem é capaz de se servir de todos os meios para preservar sua vida contra seus inimigos, inclusive agredindo-os e destruindo-os, o homem, por mais forte e sábio que seja, nunca alcançará a segurança e tranquilidade que sua saúde lhe permite. Assim, surge o entendimento de que não é o uso da força e da guerra que levará os homens à segurança e à sua própria preservação, mas o movimento contrário, isto é, o movimento de não usar da força e da guerra⁵¹. Aí está um evidente movimento de autorrestrição de interesses imediatos. Para Hobbes, essa conclusão é evidente. Mas, segundo nossa leitura, tal evidência não significa que essa conclusão seja dada, sem mais, pela razão, ou que seja dada à revelia da experiência. Pelo contrário, a razão chega a tal conclusão justamente a partir da experiência dos fatos humanos em sociedade.

Enfim, para Hobbes, a primeira lei fundamental de natureza é procurar a paz. O filósofo diz expressamente que “*é um preceito ou regra geral da razão, **Que todo homem dever esforçar-se pela paz***” (HOBBS, 1979, p.78 – *Leviatã* XIV,§4). Essa é a forma mais fundamental de se conseguir preservar a própria vida.

Dessa primeira lei de natureza *deriva* uma segunda lei, segundo a qual, o homem renunciará à sua liberdade total em prol da paz, na medida em que os outros façam o mesmo⁵². Essa derivação que Hobbes faz da primeira para a segunda lei de

⁵¹ HOBBS, 1979, p.80 – *Leviatã* XIV,§8.

⁵² HOBBS, 1979, p.79 – *Leviatã* XIV,§5

natureza não deixa de ser curiosa. É como se Hobbes quisesse convencer seu leitor de que a renúncia aos poderes naturais fosse a única e exclusiva maneira de se chegar à paz, mas essa conclusão não é puramente lógica. Pelo contrário, tal conclusão, no fundo, é de alguma maneira derivada da experiência de insucesso de outras formas de se tentar alcançar a paz⁵³.

Ninguém, contudo, deve renunciar a direito algum se o fizer de forma isolada, pois se tornaria presa dos demais. A renúncia tem que ser empreendida de forma coletiva, ainda que isso não venha a ser deliberado de forma pública ou contundente.

Esse aspecto coletivo da renúncia aos interesses próprios é essencial. A renúncia não surte efeito se feita de forma meramente individual e também não é suficiente se realizada no âmbito de uma interação entre apenas duas pessoas, mesmo porque terá um escopo extremamente limitado. Ela tem que ser levada a cabo por todos os membros da sociedade de forma conjunta⁵⁴. Isso porque as renúncias e transferências de direitos não fazem o menor sentido se não existe um aparato forte e sobreposto a todos para fazer cumprir o prometido em caso de descumprimento.

Quanto à forma de renunciar à liberdade, Hobbes diz que o *“modo pelo qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários suficientes”* (HOBBS, 1979, p.79 – *Leviatã* XIV,§7), mas ele também diz que os *“sinais de contrato podem ser expressos ou por inferência. (...) Os sinais por inferência são às vezes consequências de palavras, e às vezes consequência do silêncio; às vezes consequência de ações, e às vezes consequência da omissão de ações.”* (HOBBS, 1979, p.81 – *Leviatã* XIII,§§13-14).

⁵³ É de se observar que, historicamente, reis apontam canhões ou fazem guerra com outros reis, tentando muitas vezes conter ou intimidar ameaças iminentes à sua tranquilidade, ou seja, buscando paz para seu reino.

⁵⁴ Nesse ponto, é de se apontar uma divergência em relação a Hume, para quem a restrição a interesses próprios se dá forma perfeita no âmbito puramente individual e inclusive nos moldes das relações entre duas pessoas, mas a experiência daí advinda se irradia paulatinamente e progride para toda a sociedade. A justiça existe já no âmbito das simples relações entre dois negociantes, independentemente de governo ou Estado (e independentemente de promessas expressas, como se verá adiante neste trabalho).

Isso significa que, para Hobbes, as renúncias e as transferências de direitos por meio de contratos não se dão de forma exclusivamente formal. Não é por uma mera mágica de palavras ou de fórmulas consagradas que os direitos se transferem, mesmo porque *“a força das palavras (...) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos”* (HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XIV,§29). Além disso, como mostrado na passagem citada anteriormente, os contratos podem se estabelecer inclusive por meio de condutas silenciosas, ou até mesmo por meio de omissões. Tudo depende do contexto em que eles ocorrem. Segundo Hobbes, *“quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo-á em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera”* (HOBBS, 1979, p.80 – *Leviatã* XIV,§8). Disso se conclui que os homens transferem direitos em uma prática de condutas, e sempre tendo em vista algum bem, numa conduta eminentemente interessada. É, portanto, no contexto das relações humanas e das expectativas de obter bens uns dos outros que se estabelecem os contratos. E assim a prática de respeito aos contratos, que Hobbes também chama de *justiça*⁵⁵, é uma acomodação experimental de expectativas e de interações entre os homens, cada qual perseguindo seus interesses particulares. Não se pode, de qualquer modo, conceber a justiça sem conceber um Estado que lhe dite as regras.

Hobbes, ademais, estabelece um limite para a renúncia de direitos. Ele diz que *“ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere”* (HOBBS, 1979, p.80 – *Leviatã* XIV,§8).

É de se observar que, nos contratos, a transferência de bens pode se dar de forma imediata, de forma que um homem entrega a outro um bem e este, por sua vez, entrega-lhe imediatamente algo em troca. Entretanto, pode também ocorrer de um dos contratantes cumprir primeiramente a sua parte do combinado e confiar que o outro só cumpra a sua respectiva parte em momento posterior, e nesse caso *“o contrato se chama pacto ou convenção”* (HOBBS, 1979, p.80 – *Leviatã* XIV,§10). Por outro lado, se ambos contratantes combinarem no presente que só cumprirão no futuro o que combinaram, nesse caso a confiança é mútua e estaremos diante de *promessas*.

⁵⁵ Segundo o filósofo inglês, *“aquele que obedece à lei é justo”* (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§39).

Hobbes observa que um pacto entre dois homens não obriga verdadeiramente quando existe alguma suspeita razoável de que tal pacto não será cumprido pelo outro contratante. É apenas quando existe um poder superior aos dois, um poder capaz de impor o cumprimento, que haverá efetiva obrigatoriedade. Segundo Weber (2011, p.196), no contexto da filosofia hobbesiana “*é precisamente porque a natureza é incapaz de normatividade que o artifício do Estado deve suprir suas insuficiências*”. Numa condição de natureza, existirá sempre a desconfiança de que os outros não cumprirão o que eventualmente prometeram, e aquele que tiver que cumprir primeiro sua parte terá sempre razões para não querer ficar à mercê da boa vontade alheia. Afinal,

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. (...). Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida. (HOBBS, 1979, p.82 – *Leviatã* XIV,§18).

Disso não se conclui que, num hipotético estado de natureza, ninguém celebrará pacto algum e que ninguém cumprirá pacto algum. Longe disso. Os homens podem se arriscar a agir de certa maneira, ainda que sem garantia alguma, conforme suas necessidades. O contratante pode cumprir sua parte do combinado e assumir a expectativa de que o outro contratante cumpra sua parte. O que não existirá num estado de natureza é a obrigatoriedade em si, é a questão de ser justo ou injusto em si mesmo descumprir os pactos. O primeiro contratante, cuja promessa há de ser cumprida primeiro, sempre poderá, nesse hipotético estado de natureza, deixar de cumprir tal promessa e o outro não terá como exigi-la, a não ser usando sua própria força. Se este, a propósito, tiver que usar sua própria força para efetivamente conseguir o bem alheio prometido, não há porque deixe de usar da força posteriormente a um cumprimento voluntário do outro a fim de repelir para sempre esse outro contratante e assim se recusar a cumprir a sua própria parte no acordo. E estará dessa forma perpetuado o estado de guerra e a miséria humana. Num estado de natureza, não há segurança nos pactos e os homens não se veem muito sujeitos a firmarem pactos.

Por outro lado, em um estado civil, no qual existe um poder centralizado para fazer cumprir os pactos, os homens se sentem seguros o bastante para firmar pactos, e interpretamos que as trocas realizadas entre os homens contribuem para seu bem estar e ao mesmo tempo essa situação faz florescer e desenvolver a sociedade; cada um poderá firmar pactos para ter acesso a bens que de outra forma não teria condições de fruir, e os homens produzirão mais para permutar mais bens e assim sucessivamente.

Assim, Hobbes chega à terceira lei de natureza: que os homens cumpram os pactos que celebrarem, renunciando, em nome da paz, à liberdade que possuíam de descumprir promessas. Cumpre lembrar que a primeira lei de natureza hobbesiana é buscar a paz e a segunda é renunciar à liberdade total em prol da paz, e ambas seriam a forma mais eficaz de garantir a preservação do homem.

Hobbes deriva abundantemente outras leis da natureza a partir das primeiras. Ele, porém, não faz uma derivação puramente matemática ou estritamente silogística⁵⁶. Entendemos que todas suas leis da natureza revelam-se como meios que ele, pela experiência do convívio dos homens, percebeu serem orientados no sentido de se alcançar a paz e de se evitar a guerra. As proposições gerais que Hobbes propõe como sendo as leis de natureza “*imutáveis e eternas*” (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§38) formam, no fundo, um conjunto extraído pela razão a partir de proposições particulares, estas por sua vez extraídas da experiência. A razão não extrai a essência da moralidade a partir de um fato ou situação isolada. Nesse conjunto, uma lei corrobora a outra, mas não chega a ser extraída de forma necessariamente lógica, mas sim de uma maneira informal que possui, inclusive, grandes toques de retórica⁵⁷, no nosso entendimento. De qualquer forma, Hobbes entende que a razão é a responsável pelo processo de abstração a partir da

⁵⁶ Macpherson, a propósito, endereça a seguinte crítica: “o raciocínio que vai da natureza fisiológica do homem ao comportamento necessário dos homens entre si, comportamento do qual se segue a necessidade de um soberano, não é a simples dedução do postulado fisiológico que frequentemente se supõe senão que somente é consistente com um determinado modelo de sociedade”. (MACPHERSON, 1970, p.26).

⁵⁷ Segundo Skinner (1999, p.24), no *Leviatã*, Hobbes coloca em prática, de forma deliberada, toda uma arte da retórica. Segundo Ribeiro (1998, p.XXXII), enquanto o *Do Cidadão* foi escrito em latim, para um público mais erudito, e tende para uma linguagem mais científica, o *Leviatã* foi escrito em inglês, para um público maior, e assim tende para uma linguagem mais humanista e retórica.

experiência e pelo trabalho filosófico de conjugação de proposições em cadeias de raciocínio. A razão instrumental hobbesiana se presta exatamente a isso.

Porto (2005) faz um interessante resumo da narrativa hobbesiana a respeito das leis de natureza⁵⁸, fazendo as últimas derivarem das primeiras⁵⁹:

Nestas três leis [as três primeiras leis da natureza de Hobbes] temos o resumo de tudo o que vimos até agora: a (1) busca pela paz através da (2) renúncia ao direito a todas as coisas por meio do (3) contrato social. As próximas sete leis da natureza listadas no *Leviatã* têm por função garantir a estabilidade do pacto firmado entre os homens, mas estas apresentam a peculiaridade de serem leis que se referem ao comportamento moral do indivíduo: a quarta lei tem por tema a gratidão; a quinta, a complacência; a sexta, a misericórdia; a sétima determina que não se pratique a vingança, mas apenas a punição educativa, seja para o infrator, seja para os outros indivíduos; a oitava lei prega o respeito aos outros; a nona, o sentimento de igualdade com relação aos demais; e a décima, a modéstia. Apenas a 12ª e a 13ª leis da natureza correspondem à distribuição dos bens, enquanto que a 11ª lei diz respeito ao comportamento dos juízes e a 15ª determina que a controvérsia entre os cidadãos sejam dirimidas pelos juízes. A 14ª lei trata do salvo-conduto dos mediadores para a paz. (PORTO, 2005, p.244; colchetes nossos).

As leis de natureza são entendidas por Hobbes como meios de se chegar à paz. Esses meios, apesar de necessários para se alcançar e manter a paz, não são obrigatórios nas relações puramente interpessoais, ou melhor, não são exigíveis em todo e qualquer contexto. Num contexto de plena guerra, o cumprimento das leis de natureza por um homem agindo sem contrapartida dos demais o fragilizaria e mais propriamente o levaria à sua própria destruição, e isso seria contrário à lógica fundamental da autopreservação:

As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e

⁵⁸ Segundo João Paulo Monteiro, “essas leis [de natureza] não são deduzidas por Hobbes de um instinto natural, nem de um consentimento universal, mas da razão que procura os meios de conservação do homem”. (MONTEIRO, 1979, p.XVIII – *Leviatã* - Vida e obra; colchetes nossos).

⁵⁹ É interessante observar que Hume, em T 3.2.3.1, deduz a sua segunda lei natural (o poder de transferir voluntariamente a posse) a partir da primeira (o dever de respeitar as posses) e em T 3.2.5.8 deduz a terceira lei natural (o dever de cumprir as promessas) a partir das duas primeiras. Isso, de alguma maneira, se assemelha ao procedimento feito por Hobbes nos capítulos XIV e XV do *Leviatã* de deduzir diversas leis naturais a partir de uma lei fundamental primordial, existente inclusive no estado de natureza, referente ao direito à auto-preservação⁵⁹. De todo modo, não descartamos a possibilidade de que essa semelhança a respeito de como as leis naturais encontram-se concatenadas entre si pode ser considerado como uma mera coincidência, ao invés de exatamente um efetivo ponto de concordância filosófica entre Hume e Hobbes. Cumpre observar que nenhum dos dois filósofos destoa de outros ícones da filosofia moderna quanto ao reconhecimento do caráter necessário das leis da natureza para que a sociedade possa existir; enfim, elas são condições de possibilidade da sociedade, para usarmos o jargão filosófico.

tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para o outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§36)

Hobbes possui, ainda, uma interessante passagem que mostra como as leis de natureza, que são também virtudes morais, são para ele a verdadeira filosofia moral. Para chegar a essa conclusão, ele invoca a opinião concordante de todos os homens, mas ao final diz que o fundamento das virtudes morais é o fato de elas serem um meio ou instrumento para algo maior, algo que seria supostamente bom em si mesmo, que é a paz. Isso teria, inclusive, levado alguns intérpretes a acreditar que Hobbes teria uma genuína moral substantiva, uma moral efetivamente desvinculada de perspectivas particulares e individualistas. Ele diz:

Todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme acima mostrei) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; e que seus vícios contrários são maus. Ora, a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral. Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§40)

É curioso observar que Hobbes, em tal passagem, faz suas leis de natureza ou virtudes morais parecerem bastante evidentes e razoáveis, considerando que são necessariamente direcionadas à paz. Entretanto, é preciso ler com bastante cautela a passagem acima citada, e tomá-la em todo seu conjunto, levando ainda em conta a inteira obra do filósofo. Hobbes não deixa de levar em conta que as virtudes morais são um meio para alcançar uma vida pacífica e confortável para o próprio sujeito que pratica a virtude, atendendo aos interesses pessoais do agente, e que pressupõe-se um aparato acima do indivíduo para impor leis que as efetivem.

Cumprido observar que, segundo Frateschi (2009, p.210), seria equivocado atribuir a Hobbes qualquer dos seguintes tipos de moral: seja uma moral substantiva de reconhecimento de valores acima da perspectiva individual, seja uma moral prudencial fundada puramente na perspectiva racional de obtenção de benefícios pessoais. Segundo essa intérprete, Gert e A. E. Taylor defendem a primeira interpretação e David Gauthier defende a segunda, mas nenhuma das duas

correntes seria fiel ao pensamento de Hobbes⁶⁰. Para Frateschi (2009, p.208), com quem de alguma forma concordamos, *“a tônica da filosofia política hobbesiana não está na expectativa de que os homens venham a se tornar genuinamente virtuosos, mas na expectativa de encontrar uma solução política que possibilite a vida segundo a justiça”*. Ela quer dizer que não é necessário que os homens sejam justos antes de se chegar a uma sociedade que garanta o bem de todos e o bem de cada um; o importante é que a sociedade obrigue os homens a serem justos, ainda que eles não o sejam naturalmente. A verdade filosófica e racional que conclui que as virtudes morais levam ao bem de todos pode não ser motivação suficiente para as ações dos homens, mas ela é suprida pelo poder estatal que os compele à justiça ao incutir neles o medo e outras paixões.

Ademais, Hobbes não se cansa de insistir no fato de que as virtudes morais não são leis efetivas, cogente, obrigatórias, mas apenas noções alcançáveis no foro íntimo e na reflexão interna. Enfim, enquanto elas não são confirmadas nas leis estatais, elas não passam de noções meramente abstratas concebidas por filósofos⁶¹. Vejamos:

Tudo que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, e sua necessidade para a obtenção e preservação da paz, embora seja evidentemente verdadeiro, não passa por isso a ser lei. Se o é, é porque em todos os Estados do mundo faz parte das leis civis. Embora seja naturalmente razoável, é graças ao poder soberano que é lei. (HOBBS, 1979, p.167 – *Leviatã* XXVI,§22)

as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza (conforme já disse, no final do capítulo 15) não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre os particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, (...). (HOBBS, 1979, p.163 – *Leviatã* XXVI,§8).

⁶⁰ Frateschi, 2009, p.195.

⁶¹ Segundo Frateschi (2009, p.121): *“Se quisermos manter a distinção entre moralidade e coerção externa e pensar a moral como restrição interna ao comportamento auto-interessado, a mais pungente conclusão da Ética hobbesiana é a negação da moralidade. E se Hobbes a reduz à mera utopia é porque essa é a condição **sine qua non** do ‘sucesso’ do seu argumento que culmina com a prova da necessidade da instituição da soberania absoluta.”*

Segundo Frateschi (2009, p.207), as virtudes morais retiram sua força não da consciência da nobreza de seu caráter, mas do poder do Estado. Afinal, “*a razão não é capaz de conformar as ações e convencer os homens a agir em conformidade com as virtudes morais (mesmo que elas sejam os meios mais adequados para a promoção do bem individual)*” (FRATESCHI, 2009, p.210). Segundo essa intérprete, em Hobbes, não é a razão que motiva os homens em suas ações, mas as paixões. Não é à toa que, na tábua hobbesiana do conhecimento, a Ética não é consequência do raciocínio⁶², mas consequência das paixões dos homens.

As paixões dos homens, entretanto, não os levam naturalmente à paz, mas, pelo contrário, à guerra. É pelo artifício da introdução de um poder soberano, o qual impõe regras estáveis e castigos, que as paixões do medo e da esperança levam os homens a cumprirem seus pactos, ou seja, a serem justos e a praticarem as virtudes morais em prol da paz.

Em outras palavras, não é a pura razão que mostra aos homens diretamente o caminho da ética e da paz. Tampouco ocorre um suposto fenômeno de as puras paixões humanas levarem aos homens a sentir a necessidade das leis de natureza para os fins de autopreservação. As paixões humanas, pensadas em sua forma natural e livre, tendem para a parcialidade, e costumam desembocar na discórdia e na guerra. Pois

*as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. (HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§2; sublinhado nosso).*

No raciocínio de Hobbes, é um artifício que leva os homens à paz e à sociabilidade. Para Hobbes, o grande problema das paixões humanas naturais é que elas tendem para a parcialidade. As pessoas costumam preferir a si próprias ou a pessoas que lhe são próximas, não havendo uma tendência natural generalizada a abrir mão de vantagens em prol de pessoas estranhas. As pessoas ambicionam os bens disponíveis e os mantêm ao alcance de poucos, o que gera invejas e intensifica as disputas.

⁶² Na tábua hobbesiana das ciências (Hobbes, 1979, p.52 – *Leviatã* IX), a consequência do raciocínio é a ciência da Lógica.

Assim, as paixões naturais, se deixadas agir de maneira livre, tendem, no seu conjunto, para a guerra. Segundo Jean Hampton (1986, p.64-74) na condição de natureza, as paixões disruptivas embaçam a razão das pessoas e as impedem de seguir as leis da natureza. Por sua vez, segundo Peacock (2010, p.457), algumas paixões para Hobbes seriam verdadeiras perturbações da mente – por obstruir o raciocínio correto –, tais como o amor próprio e o desejo irracional de rejeitar bens futuros em vista de bens presentes.

Enfim, a lei de natureza que ordena renunciar à liberdade total em prol da paz desemboca efetivamente no contrato social de todos em favor de um homem ou assembleia de homens, de modo a formar uma só pessoa artificial, com uma vontade artificial em prol de todos, que é o Estado ou Leviatã, detentor 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”* (HOBBS, 1979, p.106 – *Leviatã* XVII,§13).

Segundo Hobbes, os homens amam a liberdade e não abdicariam dela por qualquer motivo. Assim, o fim último dos homens,

ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito. (HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§1).

O individualismo é notório, e suas consequências são nefastas⁶³. O sistema moral hobbesiano pressupõe que as paixões naturais humanas, quando não há uma coerção externa eficaz, leva os homens à ambição por bens, às disputas e à guerra. Para evitar tais consequências, é razoável conceber que os homens imponham a si mesmos uma restrição quanto aos seus apetites e paixões naturais. Eles deveriam fazê-lo tendo em vista que tal restrição se revelaria mais eficaz para garantir a própria conservação e para garantir uma vida mais satisfeita do que a liberdade total. Enfim, os homens restringiriam seus próprios interesses imediatos a fim de melhor satisfazê-los, numa perspectiva global e voltada para o bem-estar futuro. Segundo Hobbes, a faculdade humana que permitiria conter os interesses imediatos tendo em

⁶³ Cappellari fala da *“filosofia hobbeseana, tendo em vista, seu nítido posicionamento quanto à natureza má, egoísta e individualista dos homens, onde as paixões impedem-no de nortear suas atitudes com os ditames advindos de sua razão própria”* (CAPPELLARI, 2014, p.127).

vista a perspectiva ou concepção de interesses maiores futuros seria a razão. E não poderia ser outra faculdade, pois a razão é a única capaz de comparar as consequências futuras de uma conduta ou de outra, e calcular qual é a mais adequada segundo os objetivos que se tem em vista. Nesse contexto, a nossa imaginação nos permite perceber as vantagens da paz e a razão nos aponta os meios de alcançá-la. É nesse sentido que as leis de natureza são concebidas por Hobbes como “*ditames da razão*” (HOBBS, 1979, p.95 – *Leviatã* XV,§41). Entretanto, toda essa narrativa deságua numa discussão mais hipotética e abstrata. Na realidade da vida humana, os homens agem segundo a justiça e segundo as leis de natureza, no fundo, pela esperança e pelo castigo face às leis estatais.

Segundo Frateschi,

Se é possível fazer ciência das leis de natureza, é porque elas são teoremas da razão e, enquanto tais, logicamente demonstráveis. Mas, ainda que o uso reto da razão promova a dedução das leis de natureza a partir do princípio da auto-conservação, elas não obrigam, não têm efetividade, não são capazes de gerar motivação moral. (FRATESCHI, 2009, p.211)

Enfim, Hobbes está mais preocupado em justificar porque os homens devem ser justos e devem obedecer ao soberano (ou melhor, justificar porque eles devem ser punidos se forem injustos e o desobedecerem), do que propriamente em dizer como ocorre efetivamente de eles serem justos e terem uma conduta de obediência⁶⁴. Ele, de qualquer modo, nos apresenta as duas perspectivas, mas é certo que sua intenção é convencer seus leitores, filósofos e cidadãos, de que eles têm boas razões para se manterem fiéis ao soberano. Enfim, o filósofo de Malmesbury tem essas duas linhas de narrativa paralelas, sendo que uma complementa a outra. Hobbes, no final do *Leviatã*, deixou claro que

assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável. (HOBBS, 1979, p.410 – *Leviatã*, Capítulo de Revisão e Conclusão,§17).

Enfim, Hobbes quer defender uma posição política de obediência, e não de rebelião; ele quer pintar um quadro que seja atrativo e exortativo a seus leitores, isto é, aos filósofos, aos estudantes nas universidades e aos reis. E ele o faz em um

⁶⁴ Porto (2005) traz uma boa tratativa dessa questão.

período de grandes convulsões sociais e políticas. Hobbes não tem pretensão de ser um puro anatomista das paixões, das condutas e da natureza humana, ainda que o tenha sido de algum modo para fins de pesquisa e de didática das questões por ele discutidas.

Um último ponto que nos interessa aqui é aquilo que Hobbes chama de “*pessoa fictícia ou artificial*” (HOBBS, 1979, p.96 – *Leviatã* XVI,§2). É aquela que representa as palavras ou ações de outro homem. Assim,

uma multidão de homens é transformada em **uma** pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem a multidão. (...). Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. (HOBBS, 1979, p.95 – *Leviatã* XVI,§§13-14).

O consentimento ou autorização conferida ao governante, representante de todos, para garantir a paz, a sobrevivência e o bem-estar não precisaria ser expressa, dado o evidente interesse de todos. É dizer que os próprios representados impõem uma restrição a si mesmos visando à sua própria conservação⁶⁵.

A presente discussão prepara o terreno para aquela do próximo item, que enfatiza a inexistência de um critério natural de justiça e que, portanto, só é possível cogitar de uma virtude como a justiça após considerarmos o artifício que sustenta sociedades humanas: uma renúncia a interesses próprios imediatos em prol de uma instituição coletiva e artificial, o Estado, que impõe critérios para as ações humanas necessários para impedir a situação de conflitos e instabilidades que ameaça a própria sobrevivência dos indivíduos.

Hobbes, no *Leviatã*, ainda fala longamente sobre o Estado, sobre as espécies de Estado por instituição e por aquisição, sobre os poderes dos soberanos, sobre as espécies de governo, sobre os sistemas políticos, sobre a história do Estado cristão, sobre o modo como as Escrituras corroboram seus argumentos morais e sócio-políticos, enfim diversos assuntos que fogem ao propósito deste trabalho, o qual busca investigar questões relacionadas à justiça, moralidade e sociabilidade humanas em dois filósofos britânicos e não tem a pretensão de adentrar nas minuciosas definições da política.

⁶⁵ HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§1.

1.2. A justiça no *Leviatã*

É de se destacar que a justiça é um termo bastante caro a Hobbes. É oportuno observar que Hobbes elenca a justiça como uma das virtudes morais nos capítulos XV e XVII do *Leviatã*, mas não faz uma análise específica dela, isto é, ele não chega a destinar um capítulo para discutir especificamente a justiça e não tem a pretensão de esgotar a análise dessa virtude. Suas considerações são frequentes, mas estão dispersas em sua discussão sobre as bases das sociedades civilizadas e dos Estados.

Para Hobbes, existe um direito natural de liberdade e igualdade, ao contrário da pré-disposição natural aristotélica para ser senhor ou escravo⁶⁶. Entretanto, tais direitos não se fundam no fato abstrato do 'ser homem' (isto é, ser um animal racional), mas no simples fato de que, na natureza, os homens têm a possibilidade de buscar por quaisquer meios disponíveis a sua autopreservação.

Vejamos a seguinte passagem:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (HOBBS, 1979, p.74 – *Leviatã* XIII,§1)

Hobbes diz que cada homem tem, na prática, acesso a um conjunto de armas e meios pelos quais conseguirá disputar com qualquer outro homem bens e vantagens (e só abrirá mão destes quando lhe for conveniente). Nesse sentido, Porto diz que *“a igualdade a que Hobbes alude é uma igualdade que tem a ver com as faculdades físicas e mentais, o que, na terminologia hobbesiana, significa poder (...), ou seja, que os seres humanos têm a mesma capacidade para se manterem vivos.”* (PORTO, 2005, p.183). Resumindo, a igualdade em Hobbes não é formal e

⁶⁶ Nodari (2011, pp.111 e 117) chama bastante a atenção para a crítica de Hobbes à ideia aristotélica de que o homem é um ser político por natureza. Hobbes diz: *“Bem sei que **Aristóteles**, no livro primeiro de sua **Política**, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (...), e outros têm mais capacidade para servir (...); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência.”* (HOBBS, 1979, p.91 – *Leviatã* XV,§21).

derivada diretamente da razão como, por exemplo, em Locke⁶⁷, mas sim uma igualdade no aspecto prático da equivalência de poderes efetivos que os homens usam uns contra os outros⁶⁸.

Em Hobbes a igualdade é material, física e psicológica, e é necessária uma força superior – o Estado – para estabelecer a desigualdade civil de direitos e deveres, e para permitir a imposição de regras de uma autoridade superior que seja coercitiva e obrigatória à massa de indivíduos particulares.

Essas circunstâncias, já bem discutidas no item anterior deste trabalho, levam a uma conclusão importante em termos de direitos naturais e de justiça: todo homem tem direito de buscar, por todos os meios possíveis, sua autopreservação⁶⁹.

Podemos, ainda, acrescentar que, no estado de natureza hobbesiano, existiria um direito efetivo de todos os homens em relação a todas as coisas, inclusive aos corpos dos demais homens⁷⁰, o que é diretamente contrário, por exemplo, à tese de Locke de que um homem não tem direito a violar a propriedade natural alheia e de que somente Deus tem o direito de tirar a vida de um homem⁷¹. É curioso observar que Hobbes concordará com a máxima de que os homens devem se abster de prejudicar outros homens. Entretanto essa conclusão deriva justamente do fato de terem os homens, por natureza, o direito de fazer tudo, inclusive a guerra, para se defenderem caso estejam desprotegidos diante da ausência de paz (e, portanto, todos eles, conjuntamente, devem renunciar a essa licenciosidade total como única maneira a alcançar a paz). Vejamos:

⁶⁷ Segundo Locke, “O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. Eis que sendo todos os homens obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio (...), são propriedade d'Aquele que os fez, destinados a durar enquanto a ele aprouver e não uns aos outros; e sendo todos providos de faculdades iguais, compartilhando de uma comunidade de natureza, não há possibilidade de supor-se qualquer subordinação entre os homens que nos autorize a destruir outrem”. (LOCKE, 1978, p.36 – Segundo Tratado sobre o Governo, Cap.II,§6; sublinhados nossos).

⁶⁸ Segundo Denis Rosenfield, em Hobbes “os homens são iguais na violência” (ROSENFELD, 1993, p.27 – Introdução à edição brasileira de 1993 do *De Cive*, de Hobbes).

⁶⁹ Isso está em passagem do *Leviatã* XIV,§4 e §5, citada logo abaixo.

⁷⁰ Ver passagem do *Leviatã* XIV,§4 citada na página 126.

⁷¹ Isso se evidencia da passagem de Locke citada em nota logo acima.

enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão, **Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.** A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, **procurar a paz, e segui-la.** A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, **por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.** Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: **Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.** (HOBBS, 1979, p.78-9 – *Leviatã* XIV, §4 e §5)

Vejamos, a propósito, a seguinte passagem, que tomamos a liberdade de extrair do *Do Cidadão*, na qual Hobbes invoca a reta razão e a natureza das coisas para fundamentar a existência de uma lei da natureza e para justificar ações com base em tal lei:

Portanto, a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo. (HOBBS, 2002, p.38 – *Do Cidadão* I,ii,1).

Precisamos, porém, ler com bastante cautela os trechos em que Hobbes invoca a reta razão⁷². Hobbes não tem em vista a descoberta da natureza eterna e imutável das coisas e das mentes humanas. Para ele, os homens não têm um mecanismo mental direto capaz de reconhecer o bem e o mal gerais. Não podemos perder de vista que, para Hobbes, toda ação humana é, em geral, parcial e direcionada a uma direção particular tendo em vista, pelo menos em um estado natural, a vantagem ou utilidade da autopreservação (e isso seria constatável a partir da observação dos mais diversos comportamentos dos seres vivos). As ações, em suas particularidades e parcialidades, geram, em um estado natural, um insolúvel conflito a respeito do que poderia ser considerado moralmente bom ou mau para todos. As ideias de buscar a paz e de colocar em prática as virtudes morais

⁷² “A importância dada à razão na filosofia moral hobbesiana não deve confundir o leitor: o conceito de razão empregado pelo autor tem apenas o sentido de cálculo ou de observação de certos meios para se atingir um determinado fim. Não existe, para Hobbes, nenhuma característica que torna os seres humanos capazes de distinções especificamente morais. Mesmo as leis de natureza não podem ser consideradas estritamente morais, já que não são leis propriamente ditas, apenas ditames da razão que buscam promover um certo fim, considerado desejável.” (BALIEIRO, 2005, p.14)

hobbesianas não são diretamente naturais e inatas, mas artificialmente construídas por ajustes entre os homens baseados na utilidade e na conveniência, ainda que sejam racionais e evidentemente direcionadas a fins razoáveis tendo em vista a preservação de cada homem. Em outras palavras, as virtudes e os direitos não são dados diretamente pela razão (como se fossem um conhecimento inato), mas concebidos artificialmente pela razão a partir dos movimentos vitais primários de autopreservação que são característicos aos seres vivos⁷³ e colocados em prática por meio de instrumentos artificiais atuando sobre as paixões humanas. A razão decide dar um ponto final nas discórdias sobre o que seria bom ou ruim para todos, e conclui que a melhor alternativa é dar poderes a um árbitro qualquer que defina quais serão os critérios aplicáveis, quaisquer sejam esses critérios⁷⁴.

Apesar de Hobbes invocar a razão para extrair suas conclusões tanto quanto Grotius⁷⁵ e Locke, percebemos que ele tem uma interessante divergência quanto ao papel da razão na construção de sua filosofia moral. Em Grotius e Locke, a razão parece ser algo universal e absoluto entre os homens. Para Hobbes, nem a natureza nem o suposto artifício de uma observação e de um estudo corretos fazem com que a razão seja uniforme entre os homens, pois cada homem tem sua razão privada discordante da dos demais e apenas uma razão fruto de um acordo artificial entre os homens (a razão do Estado) poderia servir de parâmetro para as condutas deles:

Que a lei nunca pode ser contrária à razão é coisa com que nossos juristas concordam, assim como com que não é a letra (isto é, cada uma de suas frases) que é a lei, e sim aquilo que é conforme à intenção do legislador. Isto é verdade, mas subsiste a dúvida quanto àquele cuja razão deve ser aceite como lei. Não pode tratar-se de nenhuma razão privada, porque nesse caso haveria tantas contradições nas leis como as há nas Escolas. Nem tampouco (como pretente Sir Edward Coke) de uma **perfeição artificial da razão, obtida através de muito estudo, observação e experiência** (como era a dele). Porque é possível que muito estudo fortaleça e confirme sentenças errôneas, e quando se constrói sobre falsos

⁷³ “Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se **vital**; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida.” (HOBBES, 1979, p.32 – *Leviatã* VI,§1)

⁷⁴ Não é à toa que Norberto Bobbio diz que “O relativismo ético, encontra sua expressão mais típica no pensamento de Hobbes (...). Segundo este autor não existe um critério objetivo para distinguir o justo do injusto e, então, se se prescinde das estatuições positivas, é justo tudo o que alguém faz segundo o próprio impulso ou o próprio interesse.” (BOBBIO, 2006, p.228).

⁷⁵ Segundo Grotius, “O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena”. (GROTIUS, 2005, p.79).

fundamentos quanto mais se constrói maior é a ruína. Além disso, as razões e resoluções dos que estudam e observam com igual diligência e durante tempo igual são e sempre serão discordantes. Portanto o que faz a lei não é aquela **juris prudentia**, ou sabedoria dos juizes subordinados, mas a razão deste nosso homem artificial, o Estado, e suas ordens. (HOBBES, 1979, p.164 – *Leviatã* XXVI,§11; sublinhado nosso)

Ressaltamos, entretanto, que especificamente quando está em jogo o objetivo de preservação do próprio homem, Hobbes entenderá que as razões dos homens não podem discordar quanto ao fato de que a paz é o melhor meio para alcançar tal objetivo. Isso será analisado detidamente em momento oportuno deste trabalho.

David Norton acrescenta que a ideia de haver um fundamento natural para o certo e o errado, para o justo e o injusto

levaram Grotius à conclusão de que o argumento cético de que justiça e direito estão fundados apenas no interesse próprio é equivocado. Justiça e direito são o resultado necessário da operação de disposições inerentes na natureza humana. (...). Em contraste a Grotius, Thomas Hobbes foi largamente considerado como tendo aberto o caminho para o ceticismo moral. Profundamente impressionado com as descobertas da nova ciência, Hobbes rejeitou a visão medieval de que a própria natureza incorpora valores intrínsecos, (...). Não há valores na natureza, e não há fundação da moralidade na natureza. (NORTON, 1993b, p.151).

De todo o exposto, percebemos que Hobbes efetivamente abre espaço a um certo relativismo moral⁷⁶.

Hobbes, entretanto, não pode ser entendido como um cético radical, assunto melhor discutido por nós no item 3.1 deste trabalho. Ele, na verdade, está muitas vezes sujeito a ser mal compreendido, pois critica e ridiculariza algumas importantes definições de termos linguísticos tradicionalmente empregados nas disciplinas morais das escolas. Uma postura que ele, por exemplo, toma é a seguinte: ao invés de negar que certas palavras possam ter um significado plausível, ele lhes atribui novos significados conforme os termos de sua filosofia, desvirtuando inteiramente algumas concepções pacificadas ao longo de séculos de exegese e de repetição de doutrinas de filósofos considerados autoridades morais e científicas. É exatamente isso que ele faz quanto aos conceitos justiça comutativa e distributiva, reproduzidos,

⁷⁶ Segundo Norton (1993b, p.151), Hume não admitia o relativismo moral hobbesiano. Aproveitamos para adiantar que, mais à frente, neste trabalho, exploraremos a ideia de que o filósofo escocês, por discordar do filósofo inglês quanto a essa importante questão, não admitia a possibilidade de ser um hobbesiano e tentou, de alguma forma, evitá-lo. Hume, na conclusão do *Tratado* (T 3.3.6), demonstrou bastante otimismo quanto ao seu papel como anatomista do homem, como tendo sido capaz de mostrar, numa teoria moral mista de racionalismo e sentimentalismo, tanto os fundamentos da existência das mais diferentes virtudes quanto uma explicação, partindo da natureza humana, para o fato de experimentarmos cotidianamente sentimentos de apreço pela virtude e de despreço pelo vício, negando que tais sentimentos se originassem exclusivamente em artifícios de políticos e educadores.

pelo menos, desde Aristóteles e os estóicos. Hobbes tenta desfazer a ideia de que a justiça é uma mera questão natural de proporções, perceptível de modo semelhante por todo e qualquer indivíduo, e, em seu lugar, pretende associar a ideia de que a justiça depende da conveniência particular de cada um em suas relações particulares ou da definição por um árbitro, também escolhido de forma casual. Vejamos:

Os autores dividem a justiça das ações em **comutativa** e **distributiva**, e dizem que a primeira consiste numa proporção aritmética, e a segunda numa proporção geométrica. Assim, a justiça comutativa é por eles atribuída à igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato, e a justiça distributiva à distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual. Como se fosse injustiça vender mais caro do que se comprou, ou dar a um homem mais do que ele merece. O valor de todas as coisas contratadas é medido pelo apetite dos contratantes, portanto o valor justo é aquele que eles acham conveniente oferecer. E o mérito (...). Portanto, esta distinção não é correta, no sentido em que costumava ser exposta. Para falar com propriedade, a justiça comutativa é a justiça de um contratante, ou seja, o cumprimento dos pactos, na compra e venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato. A justiça distributiva é a justiça de um árbitro, isto é, o ato de definir o que é justo. Pelo qual (merecendo a confiança dos que o escolheram como árbitro), se ele corresponder a essa confiança, se diz que distribuiu a cada um o que lhe era devido. (HOBBS, 1979, p.89-90 – *Leviatã* XV, §§14-15; sublinhados nossos).

Tais colocações quanto à justiça comutativa e distributiva, de qualquer modo, não são incompatíveis, para o filósofo, com o fato de que é possível extrair um conceito geral de justiça enquanto cumprimento dos pactos, o que compreende tanto a ideia dos pactos particulares firmados conforme as necessidades particulares dos contratantes quanto a ideia dos pactos sociais firmados ou consentidos pelo conjunto dos homens conforme as necessidades coletivas de paz, estabilidade e segurança.

Assim, interpretamos que, para tal filósofo, a justiça, em parte, coincide com o cumprimento das decisões políticas de uma sociedade, decisões essas que estão encarnadas nas leis editadas pelo poder soberano, as quais indicam aquilo que é obrigatório, proibido ou permitido aos cidadãos.

Como exemplo prático, temos que as leis nacionais dispõem que é obrigatório pagar impostos e que é proibido apoderar-se de coisas perdidas⁷⁷, e dispõem

⁷⁷ A título de ilustração, segundo o Código Penal brasileiro, em seu artigo 169, inciso II, é crime “*quem acha coisa alheia perdida e dela se apropria, total ou parcialmente, deixando de restituí-la ao dono ou legítimo possuidor ou de entregá-la à autoridade competente, dentro no prazo de quinze dias*”. (BRASIL, 1940).

também que, caso haja descumprimento, poderá ser usada a força física contra o descumpridor. A realização de ações conforme as leis materializa a justiça. Entretanto, os homens não as realizariam com tanto afincamento se sua liberdade fosse total, isto é, se não houvesse a ameaça de serem forçados a realizá-las. A justiça é concretizada, a propósito, por meio do fenômeno da restrição das liberdades naturais e dos interesses próprios em prol de um bem maior, que é a própria organização social e civilização. Essa restrição ou renúncia tem que ser um movimento coletivo e coeso, de todos os homens em relação a todos os demais. Não seria viável que dois homens, dentro de um grupo, estabelecessem regras entre eles que subvertessem por completo as normas válidas para todo o grupo⁷⁸. Não faria sentido pensar em uma coletividade reunida que não tivesse poderes sobre seus membros, para impor-lhes normas de conduta. Essa imposição de regras e a possibilidade de aplicar sanções pelo descumprimento também materializa o fenômeno da justiça.

Segundo Rodrigo Cappellari,

em Hobbes há dois momentos para a justiça: primeiramente a justiça é a manutenção dos pactos, algo fundamental e necessário até para a sobrevivência do próprio Estado. E em decorrência disto, em um segundo momento, cabe ao Estado, a partir da sua criação, possibilitar que a justiça sempre prevaleça. (CAPPELLARI, 2014, p.128).

Bem no início do capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes deriva uma série de leis de natureza a partir da lei primeira consistente em buscar a paz e da lei segunda consistente em renunciar à liberdade total em nome da paz. A terceira lei mencionada por Hobbes é justamente cumprir os pactos celebrados, lei essa apontada por ele como “a fonte e a origem da justiça” (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã XIV, §2*). É somente após celebrado um pacto que se pode falar em justiça e injustiça, conforme o cumprimento ou descumprimento desse pacto. Enfim, a justiça depende da conveniência dos homens ao celebrarem seus pactos, e não de um sentimento natural ou de qualquer vínculo natural entre os homens e os bens que o rodeiam. Não há dúvidas de que as paixões e os sentimentos naturais estão na base de todos os fenômenos humanos, mas a existência da justiça estaria subordinada a

⁷⁸ Como exemplo, um proprietário de um imóvel urbano não poderia celebrar um contrato de venda estabelecendo que o comprador ficaria desobrigado de pagar o imposto predial e territorial urbano. Isso subverteria a norma que impõe a todos o pagamento do imposto, cuja arrecadação, a propósito, é destinada à realização de serviços públicos em benefício da população.

esse “pontapé” dado pela razão na direção da paz, da segurança e da tranquilidade nas relações sociais.

Hobbes diz:

(...). O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz que a **justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu**. (...) onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§3)

todas estas palavras ‘aquele que em suas ações observa as leis do seu país’ constituem um só nome, equivalente a esta simples palavra **justo**. (HOBBS, 1979, p.22 – *Leviatã* IV,§8)

Hobbes aproveita a oportunidade para dar uma interpretação moderna à teoria tradicional de justiça, construída desde o período romano⁷⁹ e largamente aceita na idade moderna⁸⁰, tentando associar a ideia de justiça à de poder civil. Segundo ele, antes de haver um poder capaz de fazer cumprir os pactos que os homens estabelecem entre si, não há que se cogitar de falar em ‘isto é meu’, ‘isto é seu’, ou em algo como ‘eu te transfiro esta minha coisa e em troca você me transfere aquela sua coisa’⁸¹.

Hobbes diz:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são

⁷⁹ A máxima ‘dar a cada um o que é seu’, expressada no ditado latino ‘*suum cuique tribuere*’, é mencionada pela tradição filosófica pelo menos desde a antiguidade romana. Ressalte-se que, conforme os ensinamentos de Bobbio (2006, p.30 e 63), o direito romano era a principal fonte do direito aplicado na Europa continental até pelo menos o período das codificações iniciado com o Código Civil de Napoleão de 1804, sendo que, na Inglaterra, o direito romano também se difundiu, ainda que de maneira certamente diversa.

⁸⁰ King (1981, p.33), por sua vez, diferencia uma teoria clássica da justiça de uma teoria moderna da justiça. A primeira implicaria que a justiça é fundamental à própria compreensão da moralidade, ao passo que a segunda implicaria que a justiça é uma qualidade moral dentre muitas outras, estando sua concepção condicionada pela concepção de moralidade e não o contrário. Segundo King, Hume segue o modelo de uma teoria da justiça do tipo clássica, modelo em que ele, a propósito, também enquadra a teoria de Hobbes. Não adotamos no presente trabalho, porém, tal distinção.

⁸¹ O *Leviatã* não tem qualquer direcionamento específico no sentido da existência um caráter virtuoso nos motivos que fazem eclodir as ações. Frateschi (2009, p.196) chega a mencionar que autores como Gert e A. E. Taylor tentaram aproximar Hobbes de uma moral substantiva de agentes capazes de agir desinteressadamente à moda Aristóteles e Kant, mas em Hobbes as virtudes morais imutáveis e eternas estabelecidas pela razão e independentemente de considerações de utilidade cedem espaço rapidamente às considerações sobre benefícios e prejuízos, e sobre o medo de sanções.

as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o **meu** e o **teu**; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. (HOBBS, 1979, p.77 – *Leviatã* XIII,§13; sublinhados nossos)

A passagem acima indica claramente que a noção de justiça não é alcançável pelo homem por sua própria natureza e independentemente da condição em que ele esteja inserido. Trata-se de uma concepção formada pelos homens que se encontram reunidos em sociedade. Isso porque, antes de haver civilização, não há leis e assim não há propriedade nem distinção do que pertence a uma pessoa e do que pertence a outra⁸². Hobbes é ainda mais claro na seguinte passagem:

a definição da injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto. (...). Portanto, para que as palavras 'justo' e 'injusto' possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§§2-3).

Hobbes também alerta para o importante fato de que *“os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”* (HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§2), de modo que a coerção estatal é, na prática, crucial para dar estabilidade às relações humanas, impondo o cumprimento dos pactos diretamente pelo uso da força ou ameaçando de aplicar sanções aos violadores. Assim, torna-se efetivamente possível o convívio pacífico entre os homens.

De todo o exposto, percebe-se que a justiça está ligada ao inteiro fenômeno de sustentação das sociedades civilizadas, e para isso é necessário tanto obedecer ao pacto social que legitima a autoridade soberana instituidora de regras de conduta gerais quanto cumprir o que foi estipulado em um contrato mútuo com outro

⁸² Segundo Celso Lafer, em Hobbes *“não há direitos do indivíduo a não ser o direito à vida, que deriva da própria lógica do sistema por ele construído, pois o critério do justo e do injusto resulta das leis promulgadas pelo soberano”* (LAFER, 1991, p.246). Segundo Cappellari, Hobbes defende ser impossível cogitar-se de valores como a justiça e a injustiça fora de uma sociedade civilizada. Não existe, anteriormente a ela, uma distinção plausível entre o que é de um e o que é do outro. É a lei civil que definirá o que é justo e o que é injusto. (CAPPELLARI, 2014, p.123)

indivíduo a respeito de um objeto de interesse dos dois contratantes. É isso que dá estabilidade às relações humanas: a segurança de poder gozar dos bens que o poder instituído lhe permite possuir e de viver uma vida tranquila e satisfeita, dada a definição de critérios para as condutas e dada a existência de meios efetivos para impor o seu cumprimento.

1.3. Considerações finais deste capítulo

Como visto, Hobbes tem como pedra de toque um artifício essencial para sua moralidade: a necessidade de os homens renunciarem à sua liberdade total em prol da autopreservação e do objetivo de alcançarem uma vida mais segura e feliz.

Somente quando os homens restringem seu interesse próprio e convencionam entre si mesmos que se submeterão a regras gerais e imparciais – as leis estatais – é que se pode falar em justiça e virtudes. É também apenas a partir desse momento, hipoteticamente concebido pela razão a partir da experiência, que se pode falar em leis naturais válidas para todos.

Para Hobbes, não existe um senso ou fonte de sentimento natural capaz de chegar a um critério geral e imparcial para as virtudes morais, por mais razoável e evidente que sejam determinadas virtudes para fins de preservação da paz e do próprio homem. O critério é artificial, é fruto da delegação de vontades convergentes dos homens por meio de um acordo ou convenção em favor de um representante, que exercerá um poder acima dos demais e estabelecerá leis como critérios para as distinções morais, para as distribuições de bens disponíveis e para as condutas humanas.

Em Hobbes, a restrição à liberdade e aos interesses próprios se dá de forma necessariamente coletiva, em prol de um poder acima de todos, capaz de fazer valer os ditames da justiça instituída, que pode ser resumida na própria ideia de cumprimento dos pactos para dar estabilidade às relações humanas.

Segundo Capítulo

2. HUME E O ARTIFÍCIO DA AUTORRESTRIÇÃO DO INTERESSE PRÓPRIO, NA FUNDAÇÃO DA JUSTIÇA E DA SOCIEDADE

2.1. O artifício do interesse próprio que se autorrestringe

Antes mesmo de iniciar uma análise dos fundamentos da justiça e da sociedade no *Tratado*, é relevante adiantar um dos pontos essenciais que nos levaram a supor a existência de uma relação mais estreita entre Hume e Hobbes.

Tal ponto é justamente aquele que diz respeito ao papel da autorrestricção de interesses e sentimentos na formação da justiça em Hume, o que por sua vez veio a se mostrar crucial para a própria coesão social na argumentação desse filósofo.

Hume, no conjunto da obra, identifica e analisa detidamente os sentimentos naturais benévolos dos homens, os quais ele inclusive diz servirem de fundamento às virtudes naturais. Esses sentimentos surgem naturalmente nos homens (ou seja, independentemente de aprofundadas reflexões, e sujeitos, no máximo, a uma correção também natural⁸³), são agradáveis a qualquer observador e, ao mesmo tempo, dão alguma contribuição para a coesão social. Não é à toa que Hume afirma que as virtudes naturais costumam ser também virtudes sociais⁸⁴. Resumindo, as virtudes naturais humanas são performadas por um sentimento terno instintivo e também são aprovadas moralmente por um sentimento benévolo também natural e imediato, independentemente da atuação da razão ou de artifícios humanos. O mesmo não ocorre, porém, com outras virtudes catalogadas por Hume.

Paralelamente aos sentimentos naturais benévolos, Hume vê a necessidade de atentar para o fato de que, relativamente a certas condutas extremamente frequentes na vida cotidiana e importantes para a coesão social, os nossos

⁸³ Sobre a correção de sentimentos de aprovação moral para se chegar a um ponto de vista geral e imparcial, abordado por Hume em T 3.3.1.15 e em T 3.3.3.2, McArthur (2013, p.4) esmiúça bem a questão – a qual Árdal (1977, p.418) já havia apontado com bastante propriedade – esclarecendo que nós alcançamos um ponto de vista desinteressado (ou seja, que nossos sentimentos interessados evoluem para sentimentos calmos desinteressados ou são refreados por calmas determinações das paixões) justamente devido aos interesses e necessidades humanas.

⁸⁴ Ele diz isso em T 3.3.1.11.

sentimentos naturais diante delas seriam de verdadeira desagradabilidade e, portanto, a lógica seria que as chamássemos de vícios. Como exemplo, podemos citar a conduta de pagar uma dívida ou de abster-se de fruir um bem alheio no contexto em que o credor ou proprietário não venha a fazer qualquer uso desse dinheiro ou desse bem. Essa conduta é desprazerosa, considerando o sentimento natural imediato, tanto para quem paga ou se abstém quanto para um observador, que vê o credor ou proprietário receber o bem sem utilizá-lo para qualquer atividade, enfim, sem lhe dar qualquer utilidade⁸⁵. Essa situação naturalmente desagrade as pessoas. Mas não seria estranho que condutas que contribuem para a estabilidade e segurança das relações sociais e que são assim cruciais para a existência da sociedade fossem consideradas vícios? É o que Hume tenta analisar em boa parte do Livro 3 do *Tratado*.

Apesar do sentimento natural imediato de desagradabilidade que seria de se esperar nas situações acima descritas, somos levados a desenvolver o sentimento de agradabilidade em pagar dívidas e em nos abster da propriedade alheia, no contexto de um sistema complexo de condutas. Dentro desse sistema, aquele que não paga suas dívidas e aquele que viola a propriedade alheia deixarão de ter a confiança das pessoas, o que significa que não mais terão crédito na praça, não terão amigos que os convidem para suas casas, enfim, sofrerão restrições e desprazeres no futuro. Quando, por outro lado, a pessoa paga suas dívidas e se abstém dos bens alheios, ela obtém crédito e confiança dos outros, um agradável convívio social e, conseqüentemente, mais vantagens para a própria pessoa. Enfim, a justiça, entendida enquanto respeito às posses e às propriedades⁸⁶, tem como essência um sentimento de agradabilidade e aprovação moral que, no final, é derivado da própria reflexão sobre a melhor forma de obter vantagens pessoais. Mais do que isso, o interesse próprio (ambição natural, apetite por bens), ao realizar esse movimento de se restringir para melhor se satisfazer, num sistema complexo de condutas, alcança uma façanha: consegue fundar as bases da coesão social,

⁸⁵ Em outro exemplo bastante ilustrativo, Hume diz que os *“juízes tiram do pobre para dar ao rico; conferem ao vagabundo os frutos do esforço do trabalhador; e põem nas mãos do vagabundo os meios de causar danos a si mesmo e aos demais. Entretanto, o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias.”* T 3.3.1.12.

⁸⁶ Esse conceito é discutido logo mais adiante, no item 2.2 deste trabalho.

viabilizando a própria existência da sociedade, e, paralelamente, faz aflorar um sentimento de agradabilidade e aprovação da regra de respeito às posses, por meio da simpatia que naturalmente acompanha nossa percepção de que estão sendo garantidas a segurança, a vida das pessoas e a própria sociedade. Essa é a chamada simpatia pelo interesse público⁸⁷. Hume diz:

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. T 3.2.2.24; sublinhado nosso.

Assim, o **interesse próprio** é o motivo original para o **estabelecimento** da justiça, mas uma simpatia com o interesse **público** é a fonte da aprovação **moral** que acompanha essa virtude. Este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação. T 3.2.2.24.

Primeiramente, é de se observar, na primeira passagem acima, que Hume usa o termo 'naturalmente' para descrever o modo pelo qual os homens se submetem a regras restritivas de sua liberdade destinadas à segurança e à comodidade do comércio. É certo que o próprio Hume classifica esse ato de submissão a regras gerais⁸⁸ como sendo algo artificial, muito embora esse ato seja tão usual e tão necessário à sociedade que pode ser considerado também como natural⁸⁹ ('natural' em oposição a 'raro', conforme as diferentes acepções do termo 'natural')⁹⁰.

⁸⁷ Não nos deteremos na complexidade do mecanismo da simpatia, pois isso demandaria extensas reflexões e, no fundo, não tem relação direta e imediata com o tema aqui pesquisado. O presente trabalho não tratará especificamente do fenômeno da aprovação moral das virtudes em geral.

⁸⁸ Um ato mental é sempre uma coisa particular (Hume dá a entender isso em T 1.1.7.6 ao tratar de ideias abstratas), porém um ato mental de submissão a regras gerais, como envolve ideias gerais, é uma coisa complexa, ou seja, é particular e geral ao mesmo tempo.

⁸⁹ Hume, em carta escrita a Hutcheson em 17 de setembro de 1739, diz: *"eu nunca chamei a justiça de não-natural, apenas de artificial"* (Hume, 2011, p.33). Baier, por sua vez, diz que Hume, ao mencionar as diferentes acepções do termo 'natural', *"tenta, ao final da Parte I [do Livro 3 do Tratado], nos preparar para suas futuras aspirações de falar do artifício da justiça como algo 'natural' "* (1994, p.175; colchetes nossos).

⁹⁰ Hume distingue três acepções do termo 'natural': 1) natural em oposição a *milagroso*; 2) natural em oposição a *raro*; e 3) natural em oposição a *artificial*: *"Pois se tormarmos a palavra Natureza em seu primeiro sentido, ou seja, como oposta a milagres, tanto o vício como a virtude são igualmente naturais; e no segundo sentido, como oposta a inabitual, (...). Quanto ao terceiro sentido da palavra, é certo que tanto o vício quanto a virtude são igualmente artificiais e estranhos à natureza. Pois, por mais que se questione se a noção de mérito ou demérito de certas ações é natural ou artificial, é evidente que as próprias ações são artificiais, sendo realizadas com um certo propósito e intenção; (...)."* T 3.1.2.10; sublinhado nosso.

Em segundo lugar, na segunda passagem acima citada, Hume deixa bastante claro: a simpatia pelo interesse público – que é um movimento *natural* associado a um sentimento benevolente de consideração ao próximo – dá apenas a carga moral ao fenômeno do estabelecimento da justiça e da formação da sociedade (fenômeno esse que é artificial, segundo Hume).

Enfatizamos, já de início, algo importante para este trabalho que ainda será melhor aprofundado: que tal fenômeno da formação da justiça e da sociedade, na realidade, está fundado no interesse próprio, ambição ou apetite – que são sentimentos sem cunho benevolente. Em outras palavras, são esses sentimentos não benevolentes, num movimento *artificial* de inflexão ou autorrestrição, que estabelecem as bases da justiça e da sociedade. Eles são os únicos fortes o suficiente para contrabalancear suas próprias tendências inconvenientes⁹¹, e Hume deixa isso bem claro, como se verá especialmente no item 4.2 deste trabalho. A simpatia natural, por si só, é fraca demais para isso, e tem sua atuação mais restrita a um segundo momento, de aprovação moral da justiça⁹². Os artifícios dos políticos

⁹¹ Segundo Hume, só o interesse próprio é capaz de fazer frente a si mesmo: “*É certo que nenhum afeto da mente humana tem ao mesmo tempo a força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e (...). Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, (...) a paixão se satisfaz muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente; (...)*”. T 3.2.2.13. Essa passagem já foi citada na página 15 deste trabalho.

⁹² Na teoria humiana, a simpatia é influenciada pela variabilidade de nossos sentimentos (isso está em T 3.3.1.18), mas nosso senso moral é capaz de corrigir isso e de nos proporcionar um sentimento moral calmo e refletido, o qual nos dá uma noção correta da virtude e do vício, mas nem sempre consegue vencer nossas paixões parciais quando estão em jogo todos os motivos, interessados ou desinteressados, que nos levam a praticar uma ação. Hume diz: “*Em geral, todos os sentimentos de censura ou aprovação são variáveis, de acordo com nossa situação de proximidade ou de distância em relação à pessoa censurada ou elogiada, e de acordo também com a disposição presente da mente. Mas, em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações, (...). A experiência nos ensina esse método de corrigir nossos sentimentos, ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis.*” T 3.3.1.16. Acontece que, na sequência de seu argumento, Hume arremata que “*as paixões nem sempre seguem nossas correções; mas essas correções são suficientes para regular nossas noções abstratas, sendo as únicas levadas em conta quando nos pronunciamos em geral a respeito dos graus de vício e virtude*” T 3.3.1.21 e diz também que “*nossas paixões não seguem facilmente a determinação de nosso juízo*” T 3.3.1.18. Por fim, ainda segundo Hume, “[a] moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundir-lo com uma ideia” T 3.1.2.1. Em resumo, temos que, em Hume, a moralidade não motiva diretamente os homens; ela apenas tem a capacidade de despertar paixões (orgulho, vaidade, humilhação, receio), estas sim capazes de produzir ações. É assim que interpretamos a famosa passagem segundo a qual “[a] moral desperta paixões, e produz ou impede ações” T 3.1.1.6. Temos que a paixão despertada pela moral precisa, de algum modo, sobrepor-se às demais paixões humanas para produzir um resultado motor, mas em Hume a paixão assim despertada nem sempre consegue fazê-lo.

e dos educadores, por sua vez, dão mais um reforço à aprovação moral já estabelecida pela simpatia natural.

Novamente, repisamos que o que há nas bases da *formação* da justiça são sentimentos considerados, em regra, como não benévolos, e o que há nas bases da *aprovação moral* da justiça são sentimentos considerados, em regra, como benévolos.

Hume coloca da seguinte maneira sua opção de cindir a análise em dois momentos ou perspectivas:

Passamos agora a examinar duas questões: **sobre o modo como as regras da justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens**; e **sobre as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou uma deformidade morais**. Mais adiante veremos que essas questões são distintas. T 3.2.2.1.

A obrigação **natural** da justiça, ou seja, o interesse, já foi explicada em sua totalidade; quanto à obrigação **moral**, será preciso primeiramente examinar as virtudes naturais, antes que possamos fornecer uma explicação completa e satisfatória. T 3.2.2.23.

Existe uma clara cisão entre as duas perspectivas pelas quais Hume analisa a justiça: a perspectiva da origem e a perspectiva da aprovação moral. Entendemos que ambas estão imbricadas na realidade das sociedades modernas, mas a análise que Hume faz delas é de certa forma separada e estanque, e isso é feito inclusive para os fins didáticos do filósofo escocês⁹³. Nosso tema na presente tese, relativo ao papel do egoísmo e dos artifícios de restrição de interesses em prol da vida em sociedade, volta-se prioritariamente para a questão da origem da justiça. O presente trabalho é um recorte da realidade e, para atingir seus fins, não tem como adentrar todos os temas correlatos ao investigado⁹⁴.

Ao nosso ver, a discussão a respeito da simpatia e dos mecanismos naturais de aprovação moral da justiça são efetivamente próprios da filosofia de Hume e,

⁹³ Não podemos deixar de mencionar, ainda que brevemente nesta nota de rodapé, uma posição extremamente interessante e perspicaz da intérprete Annette Baier (1994). Segundo Hume teria não uma cisão de perspectivas de análise (não haveria a cisão *origens da justiça versus aprovação moral da justiça*), mas uma descrição sequencial de como teria ocorrido a evolução moral da raça humana. É a sua tese do progresso de sentimentos. Primeiramente, os homens teriam seus pensamentos e suas paixões atuando com alguma liberdade; em seguida, tais sentimentos teriam progredido para um estágio de reflexividade e, por fim, eles teriam dado origem aos sentimentos morais de aprovação da justiça e das demais virtudes humanas, que é um estágio mais avançado da vida humana. Segundo a autora, esse sequência se dá em Hume de forma natural e progressiva.

⁹⁴ Trata-se, sem dúvida, de uma escolha investigativa complicada, ainda mais considerando que a justiça, para Hume, é uma virtude e, como tal, sua completa compreensão não poderia ser dissociada da análise dos sentimentos do ponto de vista do espectador. Temos plena ciência desse dilema.

assim, não serão melhor explorados por não terem correspondência na filosofia de Hobbes. Esse traço singular de Hume quanto às duas perspectivas de análise de justiça – perspectiva das origens e perspectiva da aprovação moral –, ainda que considerados complementares, não nos impede de verificar uma eventual similitude entre as perspectivas humiana e hobbesiana a respeito da pura origem da justiça e da sociedade. Em outras palavras, o fato de Hume afirmar que é um sentimento ou senso de virtude o traço que nos permite distinguir virtudes de vícios não nos impede de verificar se, na narrativa sobre as bases fundantes da justiça e da sociedade, o artifício da autorrestrrição do interesse próprio tinha ou não a mesma natureza nos dois filósofos britânicos e se estava apoiada nos mesmos pressupostos.

Passemos, desse modo, à questão da autorrestrrição do interesse próprio e dos afetos parciais humanos. Hume diz:

por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje chamamos regras de justiça e equidade. A penúria da condição que antecede essa restrição é a razão de nos submetermos a esse remédio o mais rapidamente possível; (...). T 3.2.3.6.

Apenas essa avidez de obter bens e posses, para nós e para nossos amigos mais íntimos, é insaciável, infundável, universal e diretamente destrutiva para a sociedade. Não há praticamente ninguém que não seja movido por ela, e não há ninguém que não tenha razão para temê-la quando ela atua sem restrições, entregue a seus movimentos primeiros e mais naturais. De modo geral, portanto, devemos considerar que as dificuldades para o estabelecimento da sociedade são maiores ou menores, segundo as dificuldades que temos para regular e restringir essa paixão. T 3.2.2.12.

É certo que nenhum afeto da mente humana tem ao mesmo tempo a força suficiente e a direção adequada para contrabalançar a ganância e para tornar os homens bons membros da sociedade, fazendo que se abstenham das posses alheias. A benevolência para com os estranhos é fraca demais para isso; quanto às outras paixões, elas antes inflamam essa avidez [a avidez por bens], quando observamos que, quanto mais possuímos, mais capacidade temos de satisfazer nossos apetites. Não há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção. Ora, tal alteração deve necessariamente ocorrer à menor reflexão, pois é evidente que a paixão se satisfaz muito melhor se a contemos que se a deixamos agir livremente; (...). T 3.2.2.13.

Hume deixa claro que a benevolência, ainda que existente de maneira notável para com pessoas conhecidas e próximas a nós, é fraca demais para com estranhos, e insuficiente para estabelecer um contraponto ao nosso interesse próprio e nossa avidez por bens, não conseguindo refrear nossos impulsos mais violentos.

Em outras palavras, a própria paixão do tipo interessada percebe que se satisfaz melhor quando está contida do que quando atua em plena liberdade. Assim, os homens renunciam a uma condição de liberdade total de suas paixões em prol de uma vida mais satisfeita, estabelecendo, num sistema recíproco de ações, uma espécie de convenção tácita no sentido de fixar uma regra de estabilidade das posses, de cumprimento das promessas e, de modo geral, de respeito à lei. Essa questão será amplamente debatida no presente trabalho.

Antes de prosseguirmos, alertamos que o presente capítulo não faz apenas uma descrição de conceitos humianos, mas também aproveita para traçar, desde já, uma comparação com alguns conceitos correlatos encontrados em Hobbes. Assim, poupa-se tempo e torna-se possível avançar mais rapidamente, nos próximos capítulos, ao tema propriamente dito do presente trabalho, que é uma análise da natureza humana e dos artifícios necessários para a formação da justiça em Hume, juntamente com uma verificação de seu possível espelhamento face à filosofia de Hobbes, e se Hume tinha consciência de tal questão.

2.2. A justiça no *Tratado*

Primeiramente, faremos uma revisão do conceito de justiça entre os intérpretes de Hume. Em seguida, passaremos a uma análise descritiva das origens da justiça, tal qual feita por Hume no *Tratado*, empreendendo as pertinentes comparações com a *Segunda Investigação*.

Hume, no *Tratado*, usa o termo '*justiça*' em diversas expressões, como, por exemplo, '*leis da justiça*', '*regras da justiça*', '*ações de justiça*', '*obrigação de justiça*', '*virtude artificial da justiça*'. Vejamos algumas passagens em que elas aparecem:

em que consistem essa honestidade e justiça que encontrais na restituição de um empréstimo e na abstenção da propriedade alheia? T 3.2.1.9; sublinhado nosso.

não se imagina que a relação externa que chamamos de **ocupação** ou primeira posse seja por si mesma a propriedade do objeto, mas apenas que ela produz a propriedade. Ora, é evidente que essa relação externa não produz nada nos objetos externos; apenas influencia a mente, ao despertar em nós o sentido⁹⁵ do dever de nos abster desse objeto e de restituí-lo ao

⁹⁵ É plenamente justificada a decisão da tradutora Déborah Danowski da edição brasileira do *Tratado* – HUME, 2009 – de traduzir a palavra inglesa 'sense' pela palavra portuguesa 'sentido', fazendo uma

primeiro possuidor. Essas ações são propriamente o que chamamos justiça; conseqüentemente, a natureza da propriedade depende dessa virtude, e não a virtude, da propriedade. T 3.2.6.3; sublinhado nosso.

Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. T 3.2.2.11; sublinhado nosso.

Na primeira passagem, a justiça é entendida como uma virtude, num sentido mais ligado à ética ordinária ou “vulgar”. Na segunda passagem, a justiça seria o abster-se de disputar a propriedade alheia. Na terceira, a justiça seriam as próprias normas que regem as relações sociais.

Segundo Cottle (1979, p.458), apesar das aproximadamente cem páginas sobre o assunto no *Tratado*, é difícil encontrar uma clara definição sobre o termo ‘justiça’. Ele diz que, em geral, comentadores de Hume têm concordado que a justiça seria um conjunto de regras que regulam a propriedade. Em seu entendimento, a justiça seria, mais propriamente falando, uma qualidade mental determinada a respeitar as regras de propriedade abstando-se de violar a propriedade alheia.

Para Mackie (1980, p.77) e para Garrett (2007, p.257), *justiça* significa, basicamente, em Hume, respeito à propriedade. Segundo Carl Wennerlind, “*parece ser uma constante ressalva para todos os comentaristas da teoria da justiça de Hume iniciarem suas discussões lamentando a limitada visão dele ao se concentrar unicamente na propriedade.*” (WENNERLIND, 2011, p.44)⁹⁶.

analogia entre os ‘internal senses’ referidos pelos filósofos sentimentalistas do século XVIII e os ‘external senses’, afinal estes últimos são conhecidos em português como os cinco ‘sentidos’ da audição, olfato, paladar, tato e visão. Entretanto não usaremos no texto deste trabalho, como tradução da palavra inglesa ‘sense’, a palavra portuguesa ‘sentido’, pois esta última é plurissignificante, podendo distrair o leitor da adequada noção de *faculdade de percepção* e indesejadamente remetê-lo às noções de *significado* ou *razão de ser*, que extrapolam a ideia expressada em ‘internal sense’ (T 3.1.1.24), ‘sense of beauty’ (T 3.3.1.8), ‘sense of morality’ (T 3.1.1.20), ‘sense of virtue’ (T 3.1.2.3), ‘sense of duty’ (T 3.2.1.5), e ‘sense of justice’ (T 3.2.1.17). Quando aparecer alguma citação a Hume extraída da referida edição brasileira do *Tratado* contendo a palavra ‘sentido’ como tradução de ‘sense’, alertamos o leitor para que assuma que se trata do ‘senso’ interno de beleza, virtude, moralidade, dever, justiça, etc, aos quais nos referimos ao longo deste trabalho. A propósito, a edição portuguesa do *Tratado* (Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2002) traduz ‘sense’ por ‘senso’ em mais de uma oportunidade. Conforme informado na lista de abreviações na página 7, as citações extraídas da edição brasileira do *Tratado* são aquelas seguidas de um “T” (de *Tratado*) e quatro números separados por pontos, salvo as que eventualmente apareçam com a ressalva “tradução nossa”.

⁹⁶ Segundo Macleod (1981, p.77), é justamente pelo fato de a propriedade ser socialmente útil (tal como o é a justiça em sua base) que ela serve de critério para o julgamento dos atos de justiça. Para Martha Nussbaum, no seu *Frontiers of Justice*, citada por Hope (2010, p.131), na visão de Hume a justiça só se aplica a um tipo particular de situação, que são as disputas por bens e interesses, enquanto que, na visão aristotélica e marxista, a justiça faz sentido sempre que seres humanos estão envolvidos.

Para Taylor (1998, p.5), a *justiça* é, nos escritos de Hume, o elemento responsável por lançar as bases de todo o sistema moral de aprovação e desaprovação de caracteres e condutas⁹⁷.

Para Baier (1994, pp.176 e 221), justiça é o remédio, derivado do artifício, e não da natureza, para a inconveniência resultante da insegurança e escassez de bens transferíveis, não estando diretamente ligada à insegurança referente aos insultos, crueldades, lesões corporais, mortes ou desobediência às leis do país⁹⁸. “*Ela está relacionada apenas com a restrição ao ‘amor ao ganho’*” (BAIER, 1994, p.221)⁹⁹.

Hiskes (1977, p.77), por exemplo, comenta que o único conceito de justiça social que pode ser vislumbrado em Hume é de tipo formal, segundo o qual a justiça social é a correta aplicação da lei, qualquer seja esta. Isso nos faz lembrar da noção hobbesiana de que as leis são justas exatamente porque postas pelo soberano¹⁰⁰, o único que agrega força suficiente para estabelecer a paz no interesse dos homens e, portanto, é o único que tem autoridade para legislar¹⁰¹ e para definir quais condutas não de ser consideradas virtudes para efeitos práticos.

Já segundo Harris (2010, p.33), o conceito de *justiça* no *Tratado* poderia ser definido de maneiras diversas. De uma maneira bastante estreita, a *justiça* seria isto: regras que determinam a estabilidade das posses. De uma maneira um pouco

⁹⁷ Nesse ponto, Taylor (1998, p.26) reconhece estar acompanhando e desenvolvendo um entendimento já defendido há muito por John Mackie.

⁹⁸ Essa concepção restritiva de justiça de Baier (1994, p.221), no sentido de ser a justiça um remédio unicamente contra a instabilidade dos bens transferíveis, explica a razão pela qual ela entende que as convenções humanas em Hume se limitam ao aspecto de dar uma força, habilidade ou segurança adicional contra os infortúnios e acidentes do meio ambiente natural que sofreria o homem se vivesse isolado. As convenções não visariam, em princípio, remediar os males das paixões humanas agressivas e sanguinolentas. Essa seria uma das diferenças entre o instituto da *convenção* em Hume e em Hobbes.

⁹⁹ É curioso que, apesar de entendermos restritivo o conceito humiano de justiça dado por Baier, ainda assim ele é mais amplo que outros. A propósito, Wennerlind (2011, p.44) comenta que Annette Baier teria precisado recorrer à *História da Inglaterra* para descobrir que a teoria humiana da justiça envolve mais do que o respeito às propriedades alheias, pois é fato que, no *Tratado* e na *Segunda Investigação*, a teoria da justiça de Hume teria sido realmente bastante estreita.

¹⁰⁰ Hobbes diz: “*nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria.*” (HOBBS, 1979, p.131 – *Leviatã XXI,§7*).

¹⁰¹ A propósito, Bobbio (2006, p.91), afirma que Hobbes foi, no século XVII, o maior teórico da onipotência do legislador.

menos estreita, a *justiça* abrangeria também as regras que determinam a transferência da posse pelo consentimento do possuidor e as regras que determinam o cumprimento das promessas. Já de uma maneira bem mais ampla, a *justiça* abrangeria todas as virtudes artificiais, incluindo-se aí a obediência civil, o respeito ao direito internacional e a castidade feminina. Este conceito mais amplo, apontado por Harris, será, a propósito, aquele que utilizaremos em geral no presente trabalho.

O que importa de tudo isso é que a justiça humiana está diretamente ligada a questões de interesse próprio nas disputas por bens úteis ou necessários aos indivíduos. A questão da estabilidade das posses e das transferências de propriedades está ligada ao interesse quanto a bens materiais externos ao corpo, os quais são necessários às necessidades primárias da vida quanto a alimentos, vestuário, habitação, dentre outras¹⁰². A questão da obediência civil e do respeito ao direito internacional diz respeito aos interesses quanto à liberdade dos súditos e dos Estados. A questão da castidade feminina está relacionada aos interesses na sobrevivência da prole. Enfim, a justiça, em Hume, está diretamente vinculada a questões de interesses, vantagens e necessidades. Esse é o ponto a que queremos chegar. Não olvidamos que a justiça humiana é aprovada moralmente através de um mecanismo de vivificação de sentimentos chamada simpatia, mas isso já é um outro ponto, que foge ao nosso escopo de analisar estritamente a questão das origens da justiça, conforme já frisado acima.

Cumprido, ainda, destacar a importância da justiça dentre as virtudes catalogadas no *Tratado*. Allan (1992, p.81) diz que dentre todas as virtudes artificiais humanas, a justiça seria aquela mais proeminente. Segundo King (1981, p.33), a justiça humiana condiciona todas as demais virtudes e isso explica a ênfase que Hume lhe dá em sua filosofia moral. Segundo O'Day (1994, p.122), é de nos deixar perplexos o fato de que Hume, no *Livro 3* do *Tratado*, elenca e aborda primeiramente as virtudes artificiais, dedicando a elas nada menos que dois terços

¹⁰² É notório, no *Tratado*, como o interesse em manter a posse de bens materiais e imediatos, ainda que em detrimento de bens imateriais e de longo alcance, é uma preocupação constante dos homens, fundada em princípios da natureza humana: “O costume não tem apenas o efeito de nos acomodar às coisas de que usufruímos por muito tempo; gera também em nós uma afeição por elas, de modo que acabamos preferindo essas coisas a outros objetos, talvez mais valiosos, porém menos conhecidos” T 3.2.3.4.

de todo o *Livro 3*. Para esse intérprete, a explicação mais provável é que Hume já sabia que a justiça era problemática para a teoria do senso moral natural que ele estava defendendo. A justiça, uma das principais virtudes morais para Hume – ou provavelmente a principal delas –, precisava ser, já de início, explicada e inserida na abordagem humiana da moralidade.

Hume, a propósito, apresenta uma postura parecida com a de Hobbes, no sentido de discutir ideias tradicionais estudadas nas escolas dando-lhes novo viés, conforme já mencionamos no capítulo 1, mais precisamente na página 55. Segundo Hume, as ideias de ‘isto é meu’ e ‘isto é seu’ só podem ser posteriores, ou ao menos concomitantes, à instituição da justiça, de modo que o conceito de justiça não poderia se valer de tais ideias:

Costuma-se definir a justiça como a **vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido**. Nessa definição, está-se supondo a existência do direito e da propriedade como coisas independentes da justiça e anteriores a ela; e que essas coisas existiriam, mesmo que os homens jamais tivessem sonhado em praticar tal virtude. Já observei, de maneira superficial, a falácia dessa opinião; (...). T 3.2.6.2.

Além disso, Hume entende que, quando a paixão egoísta do interesse próprio revela o inconveniente de provocar discórdia e disputas, a única paixão humana forte o suficiente para evitar tal inconveniência será ela própria, em um movimento de buscar satisfação por meio de uma autorrestrição. As paixões de cunho benevolente não são, segundo ele, fortes o bastante para se contraporem a ela. Hume, com isso, acaba reconhecendo implicitamente que as paixões ligadas ao interesse próprio constituem um dos traços mais fortes da natureza humana. A propósito, Hume declara abertamente que

*(...) a justiça nasce das convenções humanas; e que estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas **qualidades** da mente humana com a **situação** dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o **egoísmo** e a **generosidade restrita**. T 3.2.2.16.*

Segundo o filósofo escocês, o fenômeno da moralidade como um todo está fundado, essencialmente, em sentimentos, muito embora alguns deles emergem não diretamente da natureza, mas a partir de um movimento de reflexão:

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos **sentimentos**, não pela **razão**; mas esses sentimentos podem surgir, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo como se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior. T 3.3.1.27.

O *Tratado* indica explicitamente a justiça como uma virtude artificial, dependente, portanto, em suas bases, de uma reflexão sobre a tendência de algo ao bem individual ou ao bem social. Enfim, o sentimentalismo que alguns intérpretes¹⁰³ atribuem a Hume não vale especificamente para a justiça. No que se refere aos fundamentos da sociedade e da justiça, os sentimentos puros e instintivos não dão a contribuição mais significativa; pelo contrário, Hume recorre a sentimentos reflexivos, isto é, aparados e orientados por um artifício da razão.

É nesse contexto que faremos uma análise das origens da justiça, tal qual apresentada por Hume no *Tratado*, mais precisamente na primeira parte da Seção T 3.2.2, com algumas *pinçeladas* comparativas em relação ao Capítulo 3 da *Segunda Investigação*, que trata, em grande parte, do mesmo tema.

Para os propósitos limitados do presente trabalho, havemos de nos restringir à questão “**sobre o modo como as regras de justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens**” T 3.2.2.1, sem adentrar na questão “**sobre as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras** [de justiça] **uma beleza ou deformidade morais**” T 3.2.2.1. Fazemos, de qualquer modo, um alerta ao leitor quanto ao fato de que, para Hume, a análise dessa virtude moral envolve essas duas facetas: de um lado, as origens da virtude; do outro, sua aprovação moral. Quanto aos juízos de aprovação moral (ou juízos de beleza e deformidade morais), não há dúvidas de que Hume lança mão de um mecanismo de transmissão de sentimentos, a simpatia, de onde vem o sentimentalismo que lhe é atribuído¹⁰⁴. Por outro lado, quando está em jogo a questão das origens da justiça, é o artifício ou racionalismo dos homens que prevalece. Adentraremos nesse último ponto, o qual é objeto de nosso trabalho.

¹⁰³ Esses intérpretes foram mencionados na introdução deste trabalho, na página 20.

¹⁰⁴ Em carta escrita em 16 março de 1740 ao amigo Hutcheson, o próprio Hume, levando em consideração apenas a faceta da aprovação moral das virtudes, e não a faceta das origens das virtudes, e visando contrapor-se à ideia de que a razão seria responsável pela aprovação moral, dá inclusive a entender que ele próprio se considera um sentimentalista: “uma vez que a Moralidade, de acordo com sua opinião bem como com a minha, é determinada meramente por sentimento, ela tem relação apenas com a natureza humana e com a vida humana. (...). Se a Moralidade fosse determinada pela razão, seria a mesma para todos seres racionais, mas nada além da experiência nos assegura que os sentimentos são os mesmos. Que experiência temos dos seres superiores? Como podemos atribuir-lhes quaisquer sentimentos? Eles implantaram tais sentimentos em nós para a condução da vida, semelhantemente às sensações corporais, as quais eles mesmos não possuem.” (HUME, 2011, p.40 – *Cartas*; tradução nossa, sublinhado nosso).

Hume entende que, dentre os animais que vivem na Terra, o homem é o que mais tem carências e necessidades, em total descompasso com os escassos meios de que dispõe para aliviá-las:

considerado apenas em si mesmo, ele [o homem] não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades. Somente pela sociedade ele é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, (...). Pela sociedade, todas suas debilidades são compensadas; embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas capacidades se ampliam ainda mais, deixando-o, em todos aspectos, mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar em sua condição selvagem e solitária. T 3.2.2.2-3; colchetes nossos.

Pela passagem acima, percebe-se que é a sociedade que traz uma alternativa ao fato de que um indivíduo da espécie humana, isoladamente considerado, não tem como contornar de forma eficaz as suas debilidades nem satisfazer as suas necessidades. É a sociedade que permitirá que ele sacie suas carências e seja mais feliz do que se vivesse solitário e selvagem.

Hume acrescenta que:

Quando cada indivíduo trabalha isoladamente, e apenas para si mesmo, sua força é limitada demais para executar qualquer obra considerável; tem de empregar seu trabalho para suprir as mais diferentes necessidades, e por isso nunca atinge a perfeição em nenhuma arte particular; e como sua força e seu sucesso não são iguais o tempo todo, a menor falha em um dos dois deve inevitavelmente trazer para ele a ruína e a infelicidade. A sociedade fornece um remédio para esses **três** 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. É por essa **força, capacidade e segurança** adicionais que a sociedade se torna vantajosa. Mas para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de se dar conta de suas vantagens. Entretanto, em seu estado selvagem e inculto, e apenas pelo estudo e reflexão, é impossível que os homens alguma vez cheguem a adquirir esse conhecimento. T 3.2.2.3-4.

Como se percebe, a sociedade aumenta a força, capacidade e segurança dos indivíduos, evitando que as circunstâncias e acidentes da vida os levem à ruína e à infelicidade. Não há dúvidas de que a sociedade é vantajosa. O homem, porém, partindo de seu estado selvagem e inculto, tem dificuldades de perceber as vantagens da sociedade; ele não as percebe pelo mero estudo e reflexão.

O movimento humano no sentido da formação das sociedades é artificial, no *Tratado*. Cuida-se, entretanto, de um artifício derivado de um princípio primeiro que é inteiramente natural ao ser humano: o apetite sexual. Hume diz:

existe uma outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original

da sociedade humana. Essa necessidade não é outra senão aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum. Essa nova preocupação também se torna um princípio de união entre pais e filhos, formando uma sociedade mais numerosa, (...). Em pouco tempo, o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão. T 3.2.2.4.

O movimento de formar sociedades deriva de um princípio essencialmente natural aos homens, que é a paixão entre os sexos e, logo em seguida, a paixão pela prole¹⁰⁵. Essas duas paixões são fortes o suficiente para unir esses indivíduos dentro da família, ainda que possam existir sentimentos, como o egoísmo, que atuem na direção da desavença e da ruptura dos laços. Hume esclarece:

Porque é preciso admitir que, embora as condições da natureza humana possam tornar necessária uma união, e embora essas paixões do desejo carnal e da afeição natural pareçam torná-la inevitável, há outras particularidades, em nosso **temperamento natural** e nas **circunstâncias externas** em que nos encontramos, que são muito inconvenientes e até contrárias à requerida conjunção [entre os indivíduos de uma família]. Entre as primeiras, podemos justificadamente considerar que a mais importante é nosso **egoísmo**. T 3.2.2.5; sublinhado nosso.

É de se chamar atenção para a menção que Hume faz ao egoísmo. Trata-se de uma paixão indissociável da natureza humana¹⁰⁶.

Voltando à passagem imediatamente anterior a essa última, há uma questão a ser pensada. Levando em conta o movimento de formação de sociedades da perspectiva da prole (um filho em relação aos seus pais e aos seus irmãos), tem-se que, para Hume, são o costume e o hábito que atuam na mente do indivíduo desde a mais tenra idade, fazendo ele perceber as vantagens de viver com outros indivíduos. Mas, fazendo-se uma analogia com o Livro 1 do *Tratado*, se Hume considera o costume como um mecanismo psíquico inteiramente natural de forma tal que a *crença causal*, derivada do costume, é considerada como um ato mais sensitivo do que cogitativo da mente¹⁰⁷, havemos de levantar a questão do porquê,

¹⁰⁵ O raciocínio é semelhante na *Segunda Investigação*: “*Suponha-se, porém, que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: imediatamente surge uma família, e, como se descobre que certas regras particulares são exigidas para sua subsistência, essas regras são imediatamente adotadas, embora suas prescrições não abranjam o restante da humanidade.*” (HUME, 2004, p.252 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §21)

¹⁰⁶ Hume chega a dizer que: “[t]oleramos um certo grau de egoísmo nos homens, porque sabemos que isso é algo inseparável da natureza humana, e inerente à nossa estrutura e constituição” T 3.3.1.17.

¹⁰⁷ Hume diz: “*Minha intenção (...) é sensibilizar o leitor quanto à verdade de minha hipótese: que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença*

no Livro 3, ele haveria de entender que a atuação do costume no *ato mental de perceber as vantagens de viver com outros indivíduos* deriva de um artifício, ou seja, de algo que é tradicionalmente associado à parte cogitativa da psicologia humana.

Afirmamos que uma coisa é conseguirmos conviver com outros membros de nossa família, que estão próximos de nós ao longo de nossas vidas e por quem sentimos grande amor; outra coisa é conseguirmos conviver civilizadamente com pessoas inteiramente desconhecidas e por quem não sentimos afetos em particular. A experiência das vantagens da sociedade que formamos com nossos familiares, ao ser transposta para o movimento de formar sociedade com pessoas estranhas a nós, envolve um artifício. Não existe nenhuma paixão forte o bastante que nos una a pessoas desconhecidas. Em nossas relações com elas, o sentimento mais forte que nos move em nossas condutas é nosso amor-próprio, o qual é orientado essencialmente por perspectivas de interesse próprio. O mero juízo racional ou conhecimento das vantagens de viver harmoniosamente com nossos parentes próximos não é, por si só, suficiente para nos fazer agir civilizadamente em relação a pessoas distantes de nós. É pressuposta uma paixão motivadora¹⁰⁸. Por outro lado, algo que existe de marcante em nós é nossa paixão do amor-próprio¹⁰⁹. É preciso um artifício ou trabalho da razão para orientar adequadamente nosso amor-próprio, fazendo com que essa paixão perceba que a melhor forma de se satisfazer é se restringir, é abrir mão de bens em benefício de outras pessoas, inclusive desconhecidas. Uma maneira eventualmente possível de essa paixão por nós mesmos se saciar seria buscar ávida e irrefreadamente bens objeto de desejo e necessidade, ainda que passando por cima das pessoas e atingindo suas posses. Entretanto, a maneira mais eficaz de se saciar é fazer justamente o contrário: é respeitar as posses alheias para que os outros respeitem as posses que consigamos obter pela sorte ou pelo esforço. Assim, a paixão do amor-próprio renuncia à sua liberdade total em prol de sua própria satisfação. Mais do que isso, não é um juízo

é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza.” T 1.4.1.8.

¹⁰⁸ Para Hume, os elementos psíquicos que motivam as ações são, essencialmente, as paixões, mas nunca a razão atuando sozinha. Isso está claro em T 2.3.3 e em T 3.1.1.

¹⁰⁹ Segundo Hume, é “*raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo*” T 3.2.2.5.

frio do entendimento que se contrapõe a uma paixão; é a própria paixão que, num movimento artificial, contrapõe-se a ela mesma¹¹⁰. Assim, as paixões ternas que experimentamos por nossos familiares está na base de tudo, ou seja, elas são o *princípio original* para Hume, mas o amor-próprio é o protagonista do ato principal de formar uma união duradoura com pessoas desconhecidas, respeitando-as em suas posses e liberdades (praticando a justiça), nesse teatro das origens da vida em sociedade. Esse ponto é crucial para nossos propósitos, dentro do presente trabalho.

Hume resume a questão da seguinte maneira:

Seria inútil buscar **na natureza inculta** um remédio para tal inconveniente, ou esperar encontrar um princípio não artificial da mente humana que pudesse controlar essa afeição parcial, fazendo-nos vencer as tentações decorrentes das circunstâncias que nos envolvem. A ideia de justiça nunca poderia servir para esse fim; não podemos considerá-la um princípio natural capaz de inspirar aos homens uma conduta justa para com os demais. Homens rudes e selvagens não poderiam sequer sonhar com essa virtude, tal como agora a compreendemos. (...). Ora, é manifesto que, na estrutura original de nossa mente, nosso maior grau de atenção se dirige a nós mesmos; logo abaixo, está a atenção que dirigimos a nossos parentes e amigos; e só o mais leve grau se volta para os estranhos e as pessoas que nos são indiferentes. Essa parcialidade, portanto, e essa afeição desigual têm de¹¹¹ influenciar não somente nosso comportamento e conduta social, mas também nossas ideias de vício e virtude, (...). Segue-se de tudo isso que nossas ideias naturais e incultas da moral, em vez de remediar a parcialidade de nossos afetos, antes se conformam a essa parcialidade, dando-lhe mais força e influência. O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício; ou mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. T 3.2.2.8-9.

Hume diz que, além de nosso temperamento naturalmente parcial, que privilegia a nós mesmos e a nossos conhecidos, existe ainda uma peculiaridade relativa ao que ele chama de “*circunstâncias externas*” T 3.2.2.7. Trata-se da escassez e da instabilidade da posse dos bens materiais. Hume, em T 3.2.2.7, enumera três espécies de bens: (1) a satisfação interior do espírito; (2) as

¹¹⁰ Fica respeitada a máxima humiana de que a razão, sozinha, não nos move; é preciso que ela trabalhe conjuntamente com uma paixão para provocar um determinada ação humana: “*o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. (...) Uma vez que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição, infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção. (...) A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões*”. T 2.3.3.3-4.

¹¹¹ No original, Hume usa o termo “*must*” (HUME, 1896, p.488); para nós, ele é usado no sentido de *conclusão lógica* e não de *dever moral*.

qualidades exteriores de nossos corpos; e (3) os bens que adquirimos com nosso trabalho ou boa sorte. Segundo ele, os últimos são os mais problemáticos para a vida em sociedade, pois estão expostos à violência e, ao mesmo tempo, podem ser transferidos de um possuidor a outro sem sofrer deterioração. Em sua análise, nas seções T 3.2.2 a T 3.2.6, da virtude artificial da justiça e dos artifícios que lhe seguem, Hume sempre trabalha, didática e exemplificativamente, com as violações da posse de bens materiais¹¹².

Por fim, Hume acrescenta que:

quando observam que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participem todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstando-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, (...). T 3.2.2.9.

Hume quer dizer que, em vez de abirmos mão inteira e completamente dos nossos interesses próprios, nós renunciamos a eles apenas em parte, mais precisamente na parte em que eles se revelam cegos, impetuosos e ameaçadores da paz social.

Como visto acima, a forma pela qual o amor-próprio se satisfaz quanto ao seu interesse próprio é por meio do estabelecimento de uma convenção social que seja capaz de regular de forma conveniente e eficaz o interesse de todos quanto à estabilidade das posses, estabilidade essa tão necessária à paz e à vida em sociedade.

Esse é o cenário que Hume faz a respeito das origens da justiça, buscando explicar as razões pelas quais a classifica como uma virtude artificial. Foi possível

¹¹² Apenas nas Seções a partir da T 3.2.7, as quais tratam de outras virtudes artificiais além da justiça, ele menciona as violações a regras de boa convivência em geral, o que entendemos envolver a violência inclusive contra os corpos alheios (lesão corporal, homicídio, etc). Na Seção T 3.2.8, ao tratar da virtude artificial da obediência civil, Hume diz, por exemplo, que *“em uma guerra externa, o que está em jogo é o mais importante de todos os bens: a vida e a integridade física”* T 3.2.8.1.

verificar que Hume enfatiza a questão do amor-próprio (com o egoísmo que naturalmente o acompanha), dos sentimentos parciais e do artifício que leva o interesse próprio a se restringir para melhor se satisfazer. Ele repete isso inúmeras vezes ao longo do *Tratado*, como se vê na seguinte passagem:

as regras que determinam a propriedade, o direito e a obrigação não levam nelas mesmas nenhuma marca de uma origem natural, mas muitas marcas de artifício e invenção: são numerosas demais para terem procedido da natureza; podem ser alteradas pelas leis humanas; e todas mostram uma tendência direta e evidente para o bem público e para a manutenção da sociedade. (...), porque, se os homens fossem dotados de uma consideração assim tão forte pelo bem público, jamais teria-se obrigado por meio dessas regras; desse modo, as leis da justiça surgem de princípios naturais de um modo ainda oblíquo e artificial. Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de condutas e comportamento. Esse sistema, portanto, que compreende o interesse de cada indivíduo, é certamente vantajoso para o público, ainda que não tenha sido esse o propósito de seus inventores. T 3.2.6.6; sublinhados nossos.

Para concluirmos nossa análise descritiva das origens da justiça no *Tratado*, alertamos que, quando Hume menciona “*leis da justiça*”, como na passagem acima citada, ele está tratando das três “*leis fundamentais*”¹¹³ diretamente relacionadas à justiça: 1) o dever de respeitar as posses; 2) o poder de transferir voluntariamente a posse; e 3) o dever de cumprir as promessas. O filósofo também usa a expressão ‘leis da natureza’¹¹⁴ para se referir a elas:

A invenção da lei da natureza concernente à **estabilidade** da posse já tornou os homens toleráveis uns aos outros; aquela da **transferência** da propriedade e da posse por consentimento começou a torná-los mutuamente vantajosos. T 3.2.5.8; sublinhado nosso; tradução nossa¹¹⁵.

¹¹³ Hume diz: “os homens (...) não podem manter nenhum tipo de sociedade sem justiça, e sem observar aquelas três leis fundamentais concernentes à estabilidade da posse, à sua transferência por consentimento e ao cumprimento das promessas.” T 3.2.8.3; sublinhado nosso. Essas três ‘leis fundamentais’ da justiça são também chamadas por Hume de ‘regras fundamentais da justiça’: “(...) pode-se afirmar com segurança que as três regras fundamentais da justiça (a estabilidade da posse, sua transferência por consentimento e o cumprimento das promessas) são deveres tanto de príncipes como de súditos.” T 3.2.11.2; sublinhado nosso.

¹¹⁴ Hobbes, a propósito, havia afirmado que as leis da natureza “*não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes.*” (HOBBS, 1979, p.162 – *Leviatã* XXVI,§8). Enfim, Hobbes trata as leis concernentes à justiça e à paz como leis naturais, querendo com isso dizer que elas são qualidades apontadas pela razão de qualquer ser humano como necessárias à vida confortável e civilizada, de modo que seu componente convencional e artificial se agrega quando elas se tornam efetivamente leis civis, emanadas do poder soberano que corporifica a sociedade e impõe o respeito a elas.

¹¹⁵ A tradução de Déborah Danowski na edição brasileira do *Tratado* (HUME, 2009) foi preterida por

Na tradição filosófica, leis da natureza, em tese, existem por si sós, de maneira que os homens chegam a conhecê-las por intuição, pela razão ou outro método, mas elas não teriam sido, propriamente falando, inventadas tal como é inventada uma nova técnica de pintura. Hume, assim, conforme visto em sua última passagem citada, fala como se algumas leis da natureza pudessem ter sido deliberadamente inventadas pela criatividade dos homens. Assim, ao dar a entender que as paixões e circunstâncias humanas ligadas à estabilidade das posses se tornam efetivas leis de natureza quando são assim “inventadas” ou delineadas por um artifício que é propriamente humano, ele acaba usando um vocabulário de tal modo particular e sujeito a dúvidas que não será surpresa que leitores seus associem seu pensamento à ideia hobbesiana dos artifícios envolvidos na teoria da formação da sociedade.

É certo que Hume, ao final da Seção T 3.2.1, havia tentado esclarecer que a artificialidade da justiça não implica arbitrariedade, e que não é impróprio falar em *lei natural* para se referir a essa virtude:

Para que ninguém se sinta ofendido, devo aqui observar que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra **natural** como significando exclusivamente o oposto de **artificial**. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam **artificiais**, não são **arbitrárias**. Tampouco é impróprio utilizar a expressão **Leis Naturais** para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie. T 3.2.1.19.

Ele coloca que a justiça foi considerada por ele como artificial apenas em uma acepção da palavra ‘natural’ (aquela segundo a qual *natural* é uma qualidade daquilo que procede de princípios originais, em relação aos quais o pensamento e a reflexão não intervêm). Em outra acepção (por exemplo, naquela segundo a qual *natural* é uma qualidade daquilo que é comum a uma determinada espécie ou inseparável

conter, nessa passagem, algumas expressões inconvenientes, como por exemplo a expressão ‘leis do direito natural’, principalmente considerando que não sabemos se Hume efetivamente admitia existirem ‘direitos naturais’. No texto original de Hume em inglês, temos: “*The invention of the law of nature, concerning the **stability** of possession, has already render’d men tolerable to each other; that of the **transference** of property and possession by consent has begun to render them mutually advantageous: But still these laws of nature, however strictly observ’d, are not sufficient to render them so serviceable to each other, as by nature they are fitted to become.*”. (HUME, 1896, p.520).

dessa espécie), Hume reconhece que nenhuma virtude é mais natural na espécie humana que a justiça. Apesar de artificial (no sentido de não fundada diretamente no aspecto natural e instintivo das paixões), a justiça e suas leis fundamentais podem perfeitamente ser consideradas naturais (no sentido de universalmente observáveis nas sociedades humanas)¹¹⁶.

A passagem de Hume está em sintonia com suas colocações no sentido de que ações humanas são, em si mesmas, fenômenos artificiais pois realizadas com um certo propósito e intenção:

por mais que se questione se a noção do mérito ou demérito de certas ações é natural ou artificial, é evidente que as próprias ações são artificiais, sendo realizadas com um certo propósito e intenção; (...). T 3.1.2.10.

Esquecemos facilmente que os desígnios, projetos e objetivos dos homens são princípios tão necessários em sua operação quanto o calor e o frio, o úmido e o seco. Em vez disso, consideramos que são livres e cabem exclusivamente a nós; por isso, é comum estabelecermos uma oposição entre eles e os demais princípios da natureza. Portanto, se alguém me perguntar se o sentido da virtude é natural ou artificial, penso que me seria impossível, neste momento, dar uma resposta precisa. Talvez mais adiante vejamos que nosso sentido de algumas virtudes é artificial, e o de outras, natural. T 3.1.2.9.

Ainda, Hume faz a seguinte colocação quanto à possibilidade de se classificar o senso de alguma virtude como natural ou artificial: *“Na exposição a seguir, **natural** também se opõe algumas vezes a **civil**, e outras, a **moral**. A oposição sempre deixará claro o sentido em que o termo está sendo tomado.”*. T 3.1.2.9 – nota de rodapé do autor¹¹⁷.

Percebe-se como Hume usa, de maneira bastante particular, o termo ‘natural’ com propósitos distintos em contextos distintos, de modo a não ser contraditório falar em obrigações e leis de justiça que são artificiais e ao mesmo tempo naturais¹¹⁸.

¹¹⁶ Sobre as distinções do termo ‘natural’, remetemos à nota de rodapé 90, na página 60 deste trabalho.

¹¹⁷ Por mais que Hume tenha, em uma nota de rodapé, alertado para o fato de que ele às vezes usa o adjetivo ‘natural’ no sentido de ‘não-moral’, é penoso ao leitor assimilar que o interesse próprio autorregulado envolvido nas virtudes artificiais é considerado ‘não-natural’ (ou seja, artificial) ao ser contraposto às paixões e ao mesmo tempo é considerado ‘natural’ (ou seja, não-moral ou pré-moral) quando é contraposto aos sentimentos morais de aprovação e desaprovação, os quais já se enquadram, por essência, dentro de uma moralidade civilizada. Hume teria sido talvez mais feliz se, ao invés de falar que o interesse implica uma ‘obrigação natural’ (por exemplo, a obrigação de que os príncipes de diferentes nações cumpram os tratados que assinaram), tivesse usado a expressão ‘primeira obrigação’ tal como feito anteriormente no *Tratado* ao falar do cumprimento de promessas: *“o interesse é a primeira obrigação ao cumprimento das promessas.”* T 3.2.5.11.

¹¹⁸ Esse é, a propósito, um ponto de certa semelhança com relação a Hobbes, filósofo para quem

O que mais chama a atenção, de qualquer modo, é o fato de que a classificação da justiça enquanto virtude artificial tenha suscitado tanto empenho e dedicação de Hume no sentido de dar explicações e fazer ressalvas¹¹⁹. A verdade é que, para ele, essa sua nova “taxonomia” das virtudes tornava sua teoria moral inteiramente singular e única. Ele estava plenamente convencido de sua originalidade, e temia ser mal compreendido.

2.3. Motivos artificiais para a prática da justiça

Para que a justiça efetivamente seja posta em prática pelas pessoas, é preciso que os motivos mentais motores das ações humanas se manifestem¹²⁰. Alertamos para um dado lembrado bem por Harris (2010, p.39), segundo o qual, na filosofia humiana, o aspecto *não natural* dos motivos para a justiça significa o mesmo que *não inato*.

Para Hume, os motivos básicos para as ações são as paixões¹²¹. Elas estão

uma lei natural é uma lei dada diretamente pela natureza e vigente até mesmo num suposto estado de natureza, tanto que a razão é capaz de identificá-la em qualquer contexto social, abstraindo-se dos costumes de cada povo, mas ao mesmo tempo é fato que são as leis artificiais do Estado que lhes dão efetiva obrigatoriedade, conforme já discutido neste trabalho. Enfim, em Hobbes também há uma certa ambivalência entre o caráter natural e o caráter artificial de certas regras de conduta. Cada filósofo, porém, tem suas particularidades. Hume, a propósito, está bastante preocupado em discutir o fundamento último da moral, dentro de suas possibilidades de investigação, e daí deriva sua preocupação com as ordens de precedência das obrigações: primeiramente as obrigações naturais, posteriormente as obrigações morais, e por último os artifícios morais de educadores e políticos (isso está claro em T 3.2.6.11); no fundo, ele quer investigar extremamente a fundo os mais sutis princípios mentais envolvidos na realização da justiça e virtudes correlatas, de modo a melhor qualificar e classificar essas virtudes. Hobbes definitivamente não tem uma tal preocupação prioritária; seu exame da moralidade não é um fim em si mesmo, mas um verdadeiro pressuposto de suas pretensões argumentativas quanto a questões sociais e políticas bem mais amplas. Existe, entre os filósofos, uma certa semelhança, mas também uma diferença de perspectiva de análise.

¹¹⁹ Na Seção T 3.2.2, Hume faz uma abordagem analítica das origens da justiça, na qual ele explica o artifício humano envolvido. Na Seção T 3.2.1, ele quis, de pronto e antes mesmo da abordagem analítica, mostrar que a justiça é uma virtude artificial. Posteriormente, na Seção T 3.2.6, ele volta ao mesmo assunto para fazer algumas ressalvas e explicações adicionais.

¹²⁰ Quanto à teoria da ação de cada um dos dois filósofos aqui comparados, Porto diz que “*não há confrontação de teses aqui, Hume simplesmente começa a sua filosofia da ação de um ponto ulterior daquele de Hobbes*” (PORTO, 2005, p.156).

¹²¹ Isso está em T 2.3.3.3-4.

numa esfera anterior à da moralidade civilizada propriamente dita¹²² dos sentimentos imparciais de agradabilidade quanto ao caráter das pessoas¹²³. Esta última esfera tem uma faceta que também pode ser considerada natural (sentimental), mas está sujeita a influências e sanções externas, notadamente quanto à suscetibilidade de serem incrementados ou minguados face à aprovação e desaprovação alheia que ocorre, em especial, por políticos e educadores.

Vejamos a seguinte passagem do *Tratado*:

essa distinção entre a justiça e a injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do **interesse próprio**, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da **moralidade**, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz da sociedade, sentindo um desconforto diante daquelas que são contrárias a ela. É a convenção voluntária e o artifício dos homens que faz que o primeiro interesse ocorra; e portanto, essas leis da justiça devem, sob esse aspecto, ser consideradas **artificiais**. Uma vez estabelecido esse interesse, o sentido da moralidade diante da observância dessas regras segue-se **naturalmente**, por si só, embora certamente ele possa se ampliar por um novo **artifício**: os ensinamentos públicos dos políticos e a educação privada fornecida pelos pais contribuem para nos proporcionar um sentido de honra e dever na regulação estrita de nossas ações concernentes à propriedade alheia. T 3.2.6.11.

O ‘naturalmente’ referido nessa passagem diz respeito ao mecanismo natural de aprovação de condutas, envolvendo princípios da natureza humana, dentre os quais se destaca o da simpatia, também entendida como uma transmissão natural de sentimentos entre as pessoas.

O ‘artifício’ da educação e dos políticos já se encontra no campo estritamente moral, da moralidade civilizada, fazendo com que as mentes das pessoas, pelo hábito, associem a noção de justiça à palavra ‘bom’. Essa palavra, por sua vez, está habitualmente associada a um sentimento agradável. Esse artifício é, portanto, de natureza diversa daquele de natureza *pré-moral* (com isso queremos dizer *anterior à moralidade civilizada*), encontrado no interesse próprio autorregulado que viabiliza as convenções humanas, artifício que Hume também chama de senso de interesse comum entre os homens. O artifício dos educadores e políticos só ocorre no contexto de pessoas já civilizadas, ao passo que o artifício do senso de interesse

¹²² Para Hobbes a esfera moral compreende o âmbito interno da mente de cada pessoa, sem alteridade, sem coercibilidade e insuscetível de sanção externa.

¹²³ Essa imparcialidade dos sentimentos morais está descrito na Seção T 3.3.1.

comum ocorre em qualquer contexto, inclusive no de pessoas incivilizadas¹²⁴.

Enfim, temos, na esfera *pré-moral* humana, um artifício de primeira ordem que funda as bases das sociedades (o qual é derivado do interesse próprio autorregulado). Já na esfera da moral civilizada, temos um âmbito natural (referente aos sentimentos morais naturais de aprovação e de desaprovação) e um âmbito artificial (referente aos artifícios de segunda ordem, que são os sentimentos morais de aprovação e de desaprovação incitados por políticos e educadores).

A justiça, apesar de não estar, no entender de Hume, fundada diretamente em instintos originais¹²⁵ (como estão fundados em instintos originais, por exemplo, a crença que depositamos nas percepções imediatas¹²⁶, as paixões e outros sentimentos), é tão estável quanto a própria natureza humana¹²⁷. Analogamente, Pitson (1988, p.180) dá o interessante exemplo da essência – artificial ou natural – das pérolas cultivadas. Elas são *artificiais* no sentido de serem induzidas pela introdução de pequenas esferas em ostras, mas ao mesmo tempo *naturais* no

¹²⁴ Segundo Taylor (1998, p.24), o sentimento moral imaginativamente induzido (cultivado) pode coexistir com o sentimento diretamente produzido pelos afetos (não-cultivado), mas o primeiro tem maior durabilidade.

¹²⁵ Isso está claramente colocado tanto no *Tratado*, em T 3.2.6.4, quanto na *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§40-43.

¹²⁶ Kemp Smith (1941, pp.116-121 e 124-127) diz isso com bastante propriedade.

¹²⁷ Esse é, a propósito, um ponto que diferencia a filosofia moral humana da hobbesiana. É de se observar que, até onde nos inteiramos, Hobbes não chega a fazer uma tal distinção entre ordens de artifícios e muito menos faz uma distinção entre uma moral natural e uma moral artificial, afinal todas as virtudes que ele chama de *leis da natureza* são subordinadas, no fundo, à lógica da autopreservação e da busca pela paz, conforme já observamos mais de uma vez nas linhas acima. Hobbes não atribuiria a palavra 'virtude' a certos sentimentos humanos pelo mero fato de eles agradarem às pessoas em geral. Pelo contrário, Hobbes entende que, se tomássemos a agradabilidade como parâmetro para distinguir virtude de vício, veríamos que aquilo que é agradável para um não o será para outro, e isso levaria a uma discordância insuperável que tenderia para a discórdia e a guerra. Enfim, a moralidade, em sua totalidade, trataria da superação dos sentimentos naturais em favor de um movimento racional-artificial em busca de um fim futuro, que seria a paz: "*as inclinações dos homens são diversas e variadas, conforme a diversidade de sua constituição, de seus costumes ou opiniões – como podemos ver naquelas coisas que apreendemos pelos sentidos, como o paladar, o tato, o odor; e são muito mais diversas ainda naquelas coisas que dizem respeito às ações comuns da vida, onde o que este elogia (isto é, chama de bom) aquele menospreza, dizendo que é mau; pior, muitas vezes o mesmo homem em diferentes ocasiões elogia e amesquinha a mesma coisa. E, porque o fazem os homens, necessariamente surgem entre eles discórdia e luta. Por isso eles estão no estado de guerra todo o tempo em que, em razão da diversidade de seus apetites presentes, medem o bem e o mal por distintos padrões. Todos os homens, enquanto vivem nesse estado, facilmente o reconhecem por mau, e por conseguinte confessam que a paz é boa. Portanto, aqueles que não teriam como concordar quanto a um bem presente entram em acordo quanto a um bem futuro – o que, na verdade é efeito da razão: pois as coisas presentes são óbvias aos sentidos, e as futuras apenas à razão.*" (HOBBS, 2002, p.72 – *Do Cidadão*, I,iii,31).

sentido de terem sido produzidas por processos naturais do organismo das ostras.

Seguindo adiante na questão dos motivos para as ações humanas, Hume havia, bem no início do *Livro 3*, dito que “*a moral desperta paixões, e produz ou impede ações*” T 3.1.1.6.¹²⁸

Hume entende que, no estado civilizado, a razão de praticarmos atos de justiça é a própria repulsa que sentimos pela injustiça. Entretanto, o filósofo escocês busca uma razão que seja natural e independente do estado de civilidade do homem, de tal maneira que ela possa ser considerada o fundamento primeiro e incontestável da justiça. A questão é bem colocada nos dois parágrafos a seguir:

Suponhamos que uma pessoa tenha-me emprestado uma soma de 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. Sem dúvida, essa resposta é correta e satisfatória para o homem em seu estado de civilização. Mas, em sua condição rude e mais **natural** (se quereis chamar de natural uma tal condição), essa resposta seria rejeitada como completamente ininteligível e sofisticada. T 3.2.1.9.

É preciso encontrar, portanto, para os atos de justiça e honestidade, algum motivo distinto de nossa consideração pela honestidade; e é nisso que está a grande dificuldade. T 3.2.1.10.

Hume já havia dito, no *Livro 2* do *Tratado*, que a ação é um sinal da existência de certos princípios no caráter da pessoa que a realizou e que, quando aprovamos uma determinada ação, tomamos em consideração apenas esses princípios do caráter da pessoa¹²⁹ (os quais Hume também chama de ‘motivos que produziram a ação’ ou simplesmente de ‘motivos’¹³⁰). Se, por outro lado, censuramos uma pessoa pelo fato de ela não ter realizado uma determinada ação em uma determinada

¹²⁸ Rachel Cohon levanta o questionamento de que Hume “*não explica como juízos morais produzem motivos quando eles o fazem: se eles próprios são motivos para a ação, ou causam paixões que produzem ação, ou direcionam paixões existentes, ou atuam sobre nós de alguma outra maneira.*” (COHON, 2010, p.195).

¹²⁹ A noção de que as ações são apenas sinais externos de traços de caráter, assim como a noção de que o mérito de uma pessoa só pode ser avaliado em relação aos traços duradouros de seu caráter já haviam sido apresentadas na discussão de Hume nas Seções T 2.3.1-2, as quais tratam do tema da liberdade e da necessidade quanto às ações humanas. Sobre esse tema, ver Klaudat (2003).

¹³⁰ Segundo Garrett (2007, p.257), o termo ‘*motivo*’ é de uso bastante largo por parte de Hume, envolvendo traços de caráter, habilidades, disposições, paixões recorrentes, bem como desejos. Para Kemp Smith (1941, p.42, nota 1), Hume usa o termo ‘*motivo*’ como uma força que impele à ação e, portanto, como sendo uma paixão.

situação, estamos supondo que essa pessoa estivesse influenciada pelo motivo próprio para realizar a ação e consideramos vicioso que a pessoa tenha negligenciado esse motivo. A propósito, não a censuramos quando sabemos que o motivo estava presente em seu caráter, mas que foi impedido de produzir a ação por uma circunstância qualquer alheia à vontade da pessoa. Disso, Hume conclui que todas as ações virtuosas derivam seu mérito unicamente de motivos virtuosos e que são apenas sinais da existência desses motivos. Em seguida, Hume conclui que o primeiro motivo virtuoso, o qual é responsável por conferir o mérito a uma ação, deve ser sempre natural tal qual o é uma paixão:

o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural. Supor que a mera consideração pela virtude da ação possa ser o primeiro motivo que produziu a ação e a tornou virtuosa é um raciocínio circular. Para que possamos ter tal consideração, a ação tem que ser realmente virtuosa; e essa virtude tem de ser derivada de algum motivo virtuoso. T 3.2.1.4.

Assim, uma consideração a respeito da virtude da ação, por ser um ato mental posterior aos próprios motivos naturais que compelem o agente a praticar suas ações, não poderia ser o motivo primeiro responsável por conferir o aspecto virtuoso à ação, aspecto que, segundo Hume, já deveria ser verificável no próprio caráter e nas disposições naturais do agente:

Suponhamos um homem que pratica muitas boas ações; alivia os sofredores, reconforta os aflitos e leva sua bondade até os mais desconhecidos. Nenhum caráter poderia ser mais amável e virtuoso. Vemos essas ações como provas de um grande sentimento humanitário. Esse sentimento humanitário confere um mérito às ações. O respeito pelo mérito é, portanto, uma consideração secundária, derivada do princípio antecedente do sentimento humanitário, que é meritório e louvável. T 3.2.1.6.

Hume entende que o aspecto virtuoso de uma ação deriva do aspecto virtuoso do motivo ou princípio, presente no caráter, responsável por produzir essa ação, de modo que os motivos seriam intrinsecamente virtuosos ou intrinsecamente viciosos; os motivos virtuosos produziriam ações que seriam consideradas por qualquer observador como virtuosas, ao passo que os motivos viciosos produziriam ações que seriam consideradas por qualquer observador como viciosas. A consideração a respeito da virtude ou do vício de uma ação dependeria, portanto, de o motivo que produziu essa ação ser em si mesmo virtuoso ou ser em si mesmo vicioso.

Se pensarmos no senso de dever como uma expectativa de que uma conduta

seja realizada, que é um fato de ordem psicológica, faz todo sentido a colocação segundo a qual: não podemos ter a expectativa de que uma pessoa mantenha uma certa conduta, a menos que haja, nessa pessoa, um motivo ou paixão que seja usual entre os homens capaz de impelir essa pessoa a manter tal conduta¹³¹. Pensamos que não se trata de a ação ser em si mesma moralmente boa ou má, como em princípio Hume parece dizer em T 3.2.1.4, transcrito logo acima, na página 82. Dizer isso nos obrigaria a pensar que a paixão entusiasmo é moralmente boa pelo mero fato de ser prazerosa para nós e que a paixão medo é moralmente má pelo fato de ser desprazerosa.

Mas por que Hume, na Seção T 3.2.1, ao fazer um traçado geral da artificialidade da justiça, dá tanta ênfase aos motivos responsáveis por produzir as ações? Talvez a resposta seja extremamente simples: porque as ações nem sempre são um critério confiável para aprovar ou desaprovar moralmente uma pessoa. Conforme já mencionado, não desaprovamos moralmente uma pessoa que, contra sua vontade, foi impedida de praticar uma determinada ação. Além disso, não desaprovamos moralmente uma pessoa que se omite de realizar a ação de entregar todo seu patrimônio a uma pessoa desconhecida que passa profunda necessidade, pois sabemos inexistir um princípio na natureza humana responsável por nos levar a realizar rotineiramente essa ação. No fundo, em nossas percepções morais, já está implícito o fato de que sempre levamos em conta os motivos responsáveis por produzir ações. Se não pudermos identificar a existência de um determinado motivo que seja típico à nossa natureza humana, não podemos supor que nós mesmos nem que outras pessoas estivéssemos sendo influenciados por esse motivo e, conseqüentemente, não podemos exigir, seja de nós mesmos seja de outras pessoas, que realizássemos quaisquer condutas capazes de atender a um tal motivo; também não seria de se esperar que desaprovássemos moralmente o caráter de alguém que se omite de realizar condutas que atendam a um tal motivo.

Seguindo a sequência de argumentos apresentados na Seção T 3.2.1, que trata do assunto, Hume primeiramente aponta uma máxima supostamente indubitável segundo a qual uma ação só é virtuosa quando existe em nós algum

¹³¹ Esse ponto será expandido no item 3.1 deste trabalho.

motivo natural para produzi-la (T 3.2.1.2 a T 3.2.1.8)¹³². Em seguida, ele levanta a questão sobre quais motivos ou princípios naturais poderiam levar os agentes a praticarem atos de justiça e, em não os conseguindo encontrar na natureza humana¹³³, chega à conclusão de que não existe nenhum motivo natural para a prática da justiça¹³⁴, mas apenas um motivo moral: o senso de dever. Como, entretanto, o motivo moral do senso de dever seria uma impressão de reflexão calma, ele não teria força suficiente para se sobrepor às nossas paixões naturais-impulsivas de avidez por bens, as quais são impressões de reflexão violentas. Assim, Hume apresenta seu argumento: ou (1) a natureza estabeleceu o sofisma segundo o qual, em nossas ações envolvendo uma postura quanto aos bens disponíveis aos homens, nosso calmo senso de dever sempre consegue superar nossa violenta avidez por bens; ou (2) o motivo para mantermos uma postura de respeito às posses não está baseado prioritariamente no nosso calmo senso moral de dever, tampouco em paixões naturais-impulsivas, mas num artifício resultante da experiência de convívio entre os homens, artifício esse que é fruto de uma convergência dos interesses autorregulados dos homens e que está na base de todas as sociedades.

Essa descrição do argumento circular, citado na página 82, foi realizada conjugando-se as considerações feitas por Hume em toda a Parte T 3.2. Hume finalmente conclui que:

não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis de equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância; (...). Portanto, a menos que admitamos que a natureza estabeleceu um sofisma, e o tornou necessário e inevitável, temos de admitir que o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas. T

¹³² Hume diz: “podemos estabelecer como uma máxima indubitável que **nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade.**” T 3.2.1.7.

¹³³ Hume discute em T 3.2.1.10 se esse motivo para realizarmos atos de justiça seria uma preocupação com nosso interesse privado e com nossa reputação; discute em T 3.2.1.11 se esse motivo seria uma consideração pelo interesse público; e por fim discute em T 3.2.1.12 a T 3.2.1.16 se esse motivo seria uma consideração pelo interesse privado alheio.

¹³⁴ Mackie (1980, p.80), a propósito dessa questão, diz que talvez a evolução da espécie humana tenha gradualmente levado à extinção os indivíduos geneticamente menos predispostos à sociabilidade, tendo portanto restado no planeta apenas aqueles que são mais sociáveis devido às suas próprias características genéticas, o que seria um contraponto à ideia humiana de que a natureza humana não nos leva, por si só, à prática da justiça.

3.2.1.17.¹³⁵

Façamos, agora, um apanhado do que foi dito, tomando uma situação concreta. Hume quer que o motivo para produzir as ações de pagamento de dívida, por exemplo, seja algo violento como uma paixão em seu estado natural e impulsivo, como é o caso do afeto pelos filhos que move os pais à ação de cuidado, a qual por sua vez é um sinal de uma virtude que poderia ser chamada de zelo com a prole. O interessante é observar que Hume não aceita que o senso do dever seja um motivo para pagamentos de dívida, pois, supostamente, seria uma disposição da mente por demais calma e geral para nos mover a tal em todas as situações de pagamento de dívida, nas quais o interesse próprio, vinculado ao amor-próprio, sempre se revela. Entretanto, ele aceita que um motivo não natural como o interesse próprio freado pela calma atividade reflexiva da razão seja capaz de nos mover a tal em todas as referidas situações¹³⁶. Essa é justamente a crítica de Mackie (1980, p.80), que diz: *“Será mais fácil supor que um artifício ‘estabeleceu um sofisma’ do que supor que a natureza o fez?”*.

Segundo Mackie (1980, p.78-79), quando Hume se questiona sobre o que torna virtuosa uma ação de pagar uma dívida, tal questão é ambígua, podendo significar (1) o que há de tão bom no pagamento de uma dívida? ou (2) o que me assegura que esta ação particular de pagamento da dívida é realmente virtuosa e não apenas aparentemente virtuosa? Segundo Mackie (1980, p.79), a resposta humiana para essa segunda questão é que a ação é feita com base em um motivo apropriado. Mas se o motivo apropriado for simplesmente um desejo de fazer o que quer que seja bom (ou seja, um senso do dever), a primeira questão permanece sem resposta, pois o motivo do senso do dever não determina qual é o aspecto bom presente no pagamento de uma dívida, apenas nos leva a realizar ações que sejam por qualquer razão associadas à ideia de uma coisa boa. Segundo Mackie, o problema é que Hume, querendo uma resposta que resolva simultaneamente as duas questões, rejeita a resposta à segunda pergunta (que o pagamento da dívida é

¹³⁵ Por fim, após analisarmos em profundidade a Parte T 3.2, que trata da justiça e das demais virtudes artificiais, é fácil observar que praticamente tudo que foi colocado na Seção T 3.2.1 se encontra mais trabalhado e fundamentado na Seção T 3.2.2. Para se ter uma ideia das diferentes possibilidades de interpretação das colocações de Hume na Seção T 3.2.1, ver o artigo de Don Garrett (2007) intitulado *“The First Motive to Justice: Hume’s Circle Argument Squared”*.

¹³⁶ Taylor (1998, p.18) lembra que, em T 3.2.2.10, Hume explica como o senso comum de interesse leva a resoluções e comportamentos, ou seja, como ele motiva ações.

realmente virtuoso pois feito com base no apropriado motivo do senso do dever).

Mackie critica Hume pois entende que nada impede que o senso do dever seja um autêntico motivo para pagamentos de dívida. A resposta à primeira pergunta pode ser, por exemplo, que o que há de bom no pagamento de uma dívida é o fato de isso ser uma parte essencial de um esquema geral de comportamento humano que promove a felicidade geral. No capítulo 4 deste trabalho, ficará claro como Hume, caminhando do *Tratado* para a *Segunda Investigação*, deixará de lado essa sua ênfase nos motivos e nos princípios instintivos motores das ações humanas de justiça e focalizará nos fins das ações de justiça, fins esses ligados à felicidade geral e ao bem-estar coletivo. Será curioso perceber que o maduro Hume adotará um estilo e uma perspectiva mais próxima à hobbesiana, de privilegiar uma análise dos fins das ações humanas e não dos meios que as fazem eclodir, como veremos, mas ao mesmo tempo criticará abertamente Hobbes, de modo a deixar bem clara sua não adesão à corrente filosófica atribuída tradicionalmente a este.

De todo o exposto, percebe-se que Hume traz uma análise extremamente complexa e abstrusa para explicar que os motivos para a prática da justiça por parte de cada um são artificiais, ainda que a aprovação moral em si possa ser considerada como fundada em sentimentos naturais¹³⁷. Nota-se, dessa forma, o empenho do filósofo em lançar uma diversidade de argumentos para reforçar sua tese quanto à artificialidade da justiça em contraste com a naturalidade de outras virtudes morais, tese essa que ele considerava singular e promissora à ciência moral.

Antes de finalizarmos o presente tópico, cumpre abordar a questão da motivação para atos de justiça que são, isoladamente considerados, imediatamente prejudiciais ao interesse público.

¹³⁷ É certo que Hobbes chega a afirmar que o fato de diferentes pessoas atribuírem a uma mesma ação humana qualidade de boa ou má depende que se aprove também a causa que a gerou: “a ousadia é elogiada, e sob o nome de valentia ou coragem é considerada uma virtude – embora seja uma coisa extrema –, desde que se aprove a sua causa.” (HOBBS, 2002, p.73 – *Do Cidadão*, I,iii,31). Mas não se pode dizer que Hume simplesmente tenha aprofundado e ampliado o ponto de vista hobbesiano. Hume chega a criar um novo viés filosófico para a questão. Ademais, percebemos como Hume é bastante minucioso ao tratar das circunstâncias, paixões e motivos psicológicos para a realização da justiça, ao passo que Hobbes, contenta-se em derivar uma série de leis naturais a partir da lei natural fundamental de autopreservação, acreditando ter dado um argumento indubitável sobre a questão como se fosse uma demonstração matemática, e posteriormente ele apela para a vontade humana criadora de um homem artificial, o Estado, que irá determinar de forma geral e irrecusável quais são as virtudes humanas. Além disso, Hobbes não trata de motivos em si mesmos virtuosos, afinal ele nega que a virtude possa derivar de uma tal origem puramente natural.

Qualquer quitação de dívida é um ato contrário ao interesse impulsivo egoístico do devedor, pois envolve uma renúncia a um dinheiro que se encontrava em sua posse. O que ocorre então quando um ato particular de justiça é, à primeira vista, prejudicial até mesmo ao interesse público¹³⁸? Atos de quitar dívida são, para economistas e juristas, indiscutivelmente benéficos à sociedade pois criam um clima propício aos contratos de empréstimo ou aos contratos em geral de pagamento a prazo, estimulando as relações comerciais e os investimentos produtivos. Entretanto, quitar uma dívida contraída de uma pessoa que guardará o dinheiro debaixo do colchão, sem intenções de adquirir bens ou de emprestar o dinheiro a quem possa pagá-lo no futuro pode parecer um ato prejudicial à própria sociedade pois contribui para estagná-la comercialmente. Nesse caso, o ato de quitar tal dívida só será enxergado como virtuoso e justo se considerarmos que a ordem social resultante da observância inflexível¹³⁹ das regras da justiça é requisito para a viabilidade de todo o sistema. Essa inflexibilidade de tais regras é mais um indício, inclusive, de sua artificialidade. Hume diz:

Quando um homem de mérito e de disposição benfazeja devolve uma grande fortuna a um avaro ou a um fanático traiçoeiro, está agindo de maneira justa e louvável, mas, na realidade, o público sofre com essa ação. (...). Mas, embora atos isolados de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária, tanto à manutenção da sociedade, quanto ao bem-estar de cada indivíduo. (...). Ainda que, em um caso isolado, o público em geral possa sofrer, esse mal momentâneo é amplamente compensado pela firme execução da regra e pela paz e ordem que esta estabelece na sociedade. T 3.2.2.22.

Resumindo todo este item do trabalho, Hume realizou um trabalho complexo e hercúleo para demonstrar que não há motivos ou instintos naturais para a prática da justiça. O motivo é artificial, derivado das convenções humanas, as quais são benéficas à estabilidade das posses e à própria sobrevivência da sociedade.

É fato, como visto no presente item deste trabalho, que Hume apresentou ideias e argumentos que ele considerava plenamente singulares e únicos para tentar provar sua tese da artificialidade da justiça, e não se atentou para uma latente

¹³⁸ Segundo Taylor (1998, p.22-23), o real problema para Hume é explicar como nossa aprovação moral dependente da simpatia é produzida no caso de uma ação justa que parece prejudicial ao bem público. Se uma certa ação justa não tem efeitos bons visíveis com os quais possamos simpatizar, então a simpatia deve ser ajudada por algum outro princípio.

¹³⁹ Segundo Sabl (2009, p.523), um dos principais traços das virtudes artificiais é o fato de que elas são absolutamente inflexíveis e inalteráveis de um caso para outro.

aproximação justamente com as ideias hobbesianas que tratavam do papel crucial das paixões parciais humanas (egoísmo, generosidade restrita) na situação de desarmonia social e que giravam em torno do artifício necessário para remediá-las, artifício esse representado por um pacto social que instituiu a justiça e que permitiu a segurança e estabilidade necessárias à sobrevivência da sociedade.

2.4. Considerações finais deste capítulo

Em resumo, quanto ao ponto da necessidade da justiça para a subsistência e para o bem-estar humano e quanto ao ponto da autorrestrição de impulsos como sendo o melhor caminho para se alcançar a justiça, é inegável que Hume se aproxima de Hobbes. O filósofo escocês, contudo, não segue exatamente a mesma cartilha da filosofia do pensador inglês; ele apresenta, evidentemente, inovadoras nuances e perspectivas de abordagem, além de argumentos novos, como aquele da circularidade dos motivos para a prática da justiça. As teorias do *Tratado* e do *Leviatã* a respeito da organização humana em sociedades podem ser consideradas próximas quanto à ideia fundamental e quanto ao resultado prático, mas isso pode não ser suficiente para dizer que Hume teria sido um hobbesiano propriamente dito, com relação à justiça. A análise dessa questão será feita nos capítulos seguintes.

Terceiro Capítulo

3. CONTRAPONDO HUME E HOBBS QUANTO À JUSTIÇA E O RISCO DE SER UM HOBBSIANO

O objetivo deste capítulo é mostrar que Hume, no *Tratado*, apresenta uma teoria das origens da justiça que concorda com a teoria hobbesiana em alguns pontos importantes: (1) a justiça é fundada em artifícios e convenções que restringem as liberdades e interesses próprios para melhor serem satisfeitas as necessidades humanas; (2) as noções de propriedade, direito e obrigação dependem das convenções humanas; e (3) sociedades numerosas necessitam de um aparato estatal que imponha sanções pelas violações à justiça. Entretanto, verificamos também que Hume é bastante enfático nos pontos de divergência específicos a certos assuntos: (1) promessas, para Hume, obrigam devido ao exclusivo fato de fazerem parte de um convencional sistema de condutas interdependentes, mas nunca devido ao simples fato de serem objeto de um querer, um mero ato voluntário, como muitos já interpretaram os escritos de Hobbes; (2) o dever de obediência não deriva de uma promessa formalmente endereçada ao governante, sendo que em Hobbes isso seria possível; (3) o poder estatal não precisa ser absoluto e pode ser resistido pelos súditos em diversas hipóteses, ao contrário do que defende Hobbes; (4) a justiça pode subsistir sem governo estabelecido, enquanto para Hobbes não.

O próprio Mackie admite que, do ponto de vista da moral humiana, “a abordagem de Hobbes é correta nas linhas gerais, embora errada em alguns importantes detalhes.” (MACKIE, 1980, p.151). De qualquer forma, a postura humiana, no *Tratado*, é ousada, no sentido de criar uma filosofia única, com singularidades e argumentos próprios que a afastariam de qualquer outra corrente filosófica. Entendemos que Hume queria ser original e não admitia nem cogitava que o considerassem como um mero discípulo ou propagador das ideias de outro filósofo. Nesse sentido, ele certamente não enxergava ter havido uma efetiva aproximação com as ideias hobbesianas.

Neste capítulo, discutiremos, antes de tudo, o problema do relativismo moral

nos dois pensadores e o risco de, na época de Hume, um escritor defender convictamente ideias hobbesianas.

Em seguida, faremos uma análise mais exaustiva de diversos temas em que Hume tentou evitar a proximidade com ideias que eram tradicionalmente atribuídas a Hobbes. Adiantamos que será possível verificar, em geral, uma diferença de perspectiva de abordagem das questões debatidas. O Hume do *Tratado* frequentemente recorre a uma explicação baseada em mecanismos psicológico-mecânicos (ligados a princípios e mecanismos específicos de associação de percepções)¹⁴⁰ não fundados numa razão abstrata, como se pode perceber nas discussões a respeito dos motivos para a prática da justiça. Hobbes, por outro lado, começa a tratar da justiça e do Estado com uma abordagem das paixões humanas mas logo em seguida toma uma postura mais psicológico-voluntarista (ligada à vontade, ao consentimento e ao interesse evidente dos indivíduos) que evolui para uma abordagem mais sociológica e política ao retratar a evolução das relações interpessoais até o ponto da consolidação das instituições sociais; sua discussão, inclusive, tende a ser mais prescritiva ao tratar das leis naturais, derivando-as de generalizações feitas a partir da experiência e da razão¹⁴¹.

3.1. O problema do relativismo moral

A defesa de um artificialismo no âmbito da teoria dos fundamentos da justiça era propícia, no século XVIII, a suscitar alguma desconfiança nos meios intelectuais, fazendo as pessoas associarem tal ideia à de um perigoso relativismo moral¹⁴².

Ocorre que o artificialismo da teoria da justiça no *Tratado* não levou o jovem

¹⁴⁰ Isso será melhor explicado por ocasião da discussão feita no item 3.3 deste trabalho.

¹⁴¹ A propósito, diz Maria Isabel Limongi: “*Não nos enganemos, assim, com sua antropologia [de Hobbes], na introdução ao Leviathan. Ler em si mesmo o gênero humano não significa para Hobbes um mergulho na intimidade, uma investigação sobre a natureza última de nossas motivações. Não há nada a ser descortinado, pois o problema moral se enraíza, segundo Hobbes, nas condições e nos aspectos exteriores da sua conduta.*” (LIMONGI, 2009, p.25; colchetes nossos)

¹⁴² Pensamos, aqui, o relativismo moral como a ideia de que inexistente um critério seguro e confiável para distinguir o certo do errado, de modo que cada sociedade teria a prerrogativa de estabelecer seus próprios critérios, inclusive de maneira inteiramente oposta à das demais sociedades.

Hume a cogitar que pudessem associá-lo a um relativismo moral. Ressaltemos o fato de que Hume dá ênfase à necessidade de existirem, na natureza humana, princípios ou motivos capazes de produzir ações, os quais nos permitam julgar moralmente o caráter de uma pessoa, conforme visto no item 2.3 deste trabalho. Os princípios e motivos que são bastante comuns e que têm a mesma intensidade na maioria das pessoas seriam considerados critérios adequados para se julgar moralmente o caráter de uma pessoa. Talvez tenha sido essa a ideia responsável por influenciar Hume quando ele afirma que certos princípios e motivos (como a afeição que os pais têm em relação aos filhos, como o sentimento humanitário de reconfortar os aflitos, e como a gratidão para com aqueles que algum dia nos prestaram algum favor) são simplesmente meritórios e louváveis em si mesmos. Essa afirmação significa que esses princípios e motivos são tão comuns entre os homens que terminam por gerar em nós uma expectativa de que sempre pautemos nossas ações por eles¹⁴³.

Os termos de Hume são as seguintes:

Quando um motivo ou princípio virtuoso é comum na natureza humana, uma pessoa que sente seu coração desprovido desse motivo pode odiar a si mesma por essa razão, e pode realizar a ação sem o motivo, apenas por um certo sentido do dever, com o intuito de adquirir pela prática esse princípio virtuoso, ou ao menos para disfarçar para si mesma, tanto quanto possível, sua carência. (...). Entretanto, embora possa haver ocasiões em que uma pessoa realiza uma ação simplesmente por uma consideração para com sua obrigação moral, mesmo isso supõe que haja na natureza humana alguns princípios distintos capazes de produzir a ação, e cuja beleza moral torne a ação meritória. T 3.2.1.8; sublinhado nosso.

como toda imoralidade é derivada de alguma deficiência ou algum desequilíbrio das paixões, e como essa deficiência deve ser julgada, em grande parte, pelo curso ordinário da natureza na constituição da mente, será fácil saber se somos culpados de alguma imoralidade em relação aos outros, bastando para isso considerar a força natural e usual dos diversos afetos a ele dirigidos. T 3.2.2.8; sublinhado nosso.

sempre consideramos a força **natural** e **usual** das paixões ao emitir juízos acerca do vício e da virtude; e se as paixões se afastam muito das medidas comuns de um lado ou de outro, nós as desaprovamos como viciosas. (...). Nosso sentido do dever segue sempre o curso usual e natural de nossas paixões. T 3.2.1.18; sublinhado nosso.

É clara a insistência de Hume quanto à questão da força natural e usual dos afetos dentre os homens para verificar que ele extrai daí um certo padrão de

¹⁴³ Segundo Brown (1994, p.31), o motivo do dever surge quando nossa auto-concepção não corresponde ao ideal que formamos de um caráter. Nós podemos assim ser motivados a cultivar as virtudes.

moralidade¹⁴⁴.

Hume entende que a natureza fez todos os homens uniformemente dotados de uma capacidade (o senso moral) de sentir prazer ou dor diante de certas ações e caracteres, de modo que a natureza seria responsável por estabelecer diretamente um padrão de moralidade. Se por algum defeito uma pessoa não é dotada desse senso ou capacidade natural, ela pode até adquiri-lo pelo hábito e agir com base num senso artificial de dever, conforme visto logo acima, na passagem de T 3.2.1.8, mas o fato é que o padrão de moralidade permanece sendo válido com base na maneira como tal senso natural funciona na maioria das pessoas.

Não é equivocado, portanto, pensar que o padrão geral de moralidade humano é natural e se apoia na ideia de um *homem médio*, ou seja, aquele que teria uma medida ideal das paixões usuais da espécie¹⁴⁵. O grande problema é que, no âmbito da justiça, esse padrão é convencional e não fundado nas paixões instintivas imediatas¹⁴⁶. Hume resume bem a questão nessa longa passagem, a qual tomamos a liberdade de citar em sua inteireza:

Se considerarmos o curso ordinário das ações humanas, veremos que a mente não se restringe mediante regras gerais e universais; ao contrário, age na maioria dos casos tal como a determinam seus motivos e inclinações presentes. Como cada ação é um acontecimento particular e individual, tem de provir de princípios particulares e de nossa situação imediata quanto a nós mesmos e quanto ao resto do universo. (...). Portanto, como esse é o curso ordinário das ações humanas, podemos concluir que as leis da justiça, sendo universais e absolutamente inflexíveis, nunca poderiam ser derivadas da natureza, nem ser fruto imediato de um motivo ou de uma inclinação natural. (...). Nenhum respeito pelo direito e pela propriedade das pessoas seria capaz de me restringir, se eu fosse impulsionado unicamente por motivos naturais, e não tivesse formado qualquer combinação ou convenção com os outros homens. (...). Se os homens, portanto, tomassem a liberdade de agir com respeito às leis da sociedade como agem relativamente a qualquer outra questão, iriam se conduzir, na maioria dos casos, por meio de juízos particulares, (...). É fácil observar, no entanto, que

¹⁴⁴ Segundo a intérprete de Hume Charlotte Brown, “[n]o caso das virtudes naturais, portanto, nosso senso moral simpatético tenderá a valorizar e assim reforçar aquilo que é normal e usual na natureza humana.” (BROWN, 1994, p.27).

¹⁴⁵ É interessante, segundo Limongi (2003, p.227), que muitas qualidades ligadas à perseguição do interesse próprio (orgulho, ambição, dentre outras), as quais Mandeville chamava de vício em respeito a uma tradicional ideia de moralidade, Hume chama de virtudes. Ademais, o ato de considerar como vícios as virtudes dos monges teria sido uma das maiores novidades de Hume, segundo Baier (1994, pp.215-6)

¹⁴⁶ Segundo Hume, “essas leis só podem ser derivadas das convenções humanas, estabelecidas quando os homens perceberam as desordens que resultam quando seguem seus princípios naturais e variáveis.” T 3.2.6.10.

isso produziria uma confusão infinita na sociedade humana, e que a avidez e a parcialidade dos homens rapidamente trariam a desordem para o mundo, se não fossem restringidas por certos princípios gerais e inflexíveis. Portanto, foi tendo em vista esse inconveniente que os homens estabeleceram esses princípios e concordaram em se autorrestringir por meio de regras gerais que não se deixam influenciar nem pelo despeito, nem pelo favor, e não podem ser alteradas por considerações particulares de interesse privado ou público. Essas regras, portanto, são inventadas artificialmente com um certo propósito, sendo contrárias aos princípios comuns da natureza humana. T 3.2.6.9; sublinhados nossos.

O argumento de Hume é que os homens se movem, em suas ações em geral, por juízos particulares¹⁴⁷, os quais refletem as circunstâncias de tempo, espaço, temperamento e outras que condicionam suas vidas. Se, nas relações humanas, eles – os homens – se orientassem pelos juízos particulares que a natureza lhes provê, não haveria um critério geral de conduta e os homens se desentenderiam quanto a todas as questões referentes à justiça envolvendo interesses particulares ou públicos (por exemplo, quanto a quem pertencem determinados bens, quanto à forma de transferir bens, quanto à espécie e ao grau de sanção cabível às condutas inconvenientes ao interesse público, etc). A avidez e a parcialidade os levaria inevitavelmente a disputas insolúveis e conseqüentemente a desordem total reinaria. É por isso que os homens artificialmente convencionam regras gerais inflexíveis para reger suas condutas. Assim, tem-se que o padrão (natural) de conduta baseado na força usual das paixões humanas é uma ideia que cede espaço quando está em jogo a disputa por bens e interesses (quando a questão da justiça está implicada), pois entra em cena uma paixão muito forte de cada um de nós, que é o amor-próprio, conforme já mencionado neste trabalho.

Analisemos agora o que pensa Hobbes. Ele pensa de forma bastante semelhante relativamente à justiça. Na verdade, ele vai um pouco além, e afirma que, como a própria existência da sociedade está em jogo quando os homens se deixam levar por seus juízos pessoais e particulares, toda e qualquer decisão moral, envolvendo todas as virtudes morais – as quais são também leis naturais –, deve ficar subordinada ao estabelecimento de regras gerais por uma autoridade que represente a todos.

Hobbes, no *Leviatã*, discorre que

¹⁴⁷ Além disso, segundo Hume, “é certo que a imaginação é mais afetada pelo particular que pelo geral; e é sempre mais difícil estimular os sentimentos quando seus objetos são, em certa medida, vagos e indeterminados.” T 3.3.1.13.

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto (HOBBS, 1979, p.33 – *Leviatã* VI,§6; sublinhado nosso)

(...). Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é **bom** e **mau**, na conservação e na sociedade humana. O **bem** e o **mal** são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando de bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§40; sublinhados nossos)

Hobbes, portanto, é claro ao dizer que os homens não sentem os mesmos prazeres e dores diante dos mesmos tipos de objetos¹⁴⁸. Eles variam conforme os temperamentos que possuem e conforme os costumes ou doutrinas que seguem. E tal divergência ocorre não apenas nos juízos quanto às sensações, mas também nos juízos quanto ao que seria conforme ou desconforme à razão.

Hobbes é farto no assunto, e esclarece que

Os nomes daquelas coisas que nos afetam, isto é, que nos agradam e desagradam, porque todos os homens não são igualmente afetados pelas mesmas coisas, nem o mesmo homem em todos os momentos, são nos discursos comuns dos homens [nomes] de significação **inconstante**. (...). Pois muito embora a natureza do que concebemos seja a mesma, contudo a diversidade de nossa recepção dela, no que se refere às diferentes constituições do corpo, e aos preconceitos da opinião, dá a tudo a coloração de nossas diferentes paixões. (...). Assim são os nomes de virtudes e vícios, pois um homem chama **sabedoria** àquilo que outro homem chama **temor**, **crudeldade** o que para outro é **justiça**, **prodigalidade** o que para outro é **magnanimidade**, **gravidade** o que para outro é **estupidez**, etc. E portanto tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de qualquer raciocínio. (HOBBS, 1979, p.26 – *Leviatã* IV,§24; colchetes e sublinhados nossos)

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. (...). E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas, além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares. (HOBBS, 1979, p.104 – *Leviatã* XVII,§4; sublinhados nossos).

Concluindo, tem-se que, para Hobbes, as diferenças de juízo quanto às sensações e à razão impede os homens de estabelecer um padrão natural de

¹⁴⁸ Segundo Porto (2005, p.140), as paixões em Hobbes são parcialmente originadas da constituição do corpo e parcialmente dos costumes e da educação.

moralidade. Os sentimentos de aprovação e de desaprovação da maioria não são suficientes para estabelecer um padrão natural. E a ausência de um padrão leva às disputas e à guerra, fato que deixa todos desprotegidos, no âmbito interno ou externo ao grupo humano. O máximo que pode acontecer é que a multidão, por um acordo, aceite que uma pessoa ou grupo de pessoas estabeleça, por meio de leis, um padrão artificial de moralidade a valer impositivamente para todos:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra. (HOBBS, 1979, p.161 – *Leviatã* XXVI,§3)

Hobbes entende que todo padrão de moralidade é artificial, a ser dado por um sujeito escolhido para dirimir as divergências de sensações e de razões entre os homens¹⁴⁹.

Além disso, em Hobbes, o fato de todas as pessoas eventualmente se comportarem de determinada maneira não significa, por si só, que isso vale como critério último e definitivo para o que deve ser considerado correto. Segundo ele, *“mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas casas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito”*. (HOBBS, 1979, p.127 – *Leviatã* XX,§19)¹⁵⁰.

Não podemos, por outro lado, pensar que Hobbes seria, em seu íntimo, um cético radical ou puramente destrutivo quanto às instituições morais. Ele consegue

¹⁴⁹ Já observamos que, no que concerne aos artifícios atuantes na coesão social, Hume tenta dar um passo adiante com relação ao núcleo básico da teoria hobbesiana, buscando analisar inclusive os diferentes níveis de artifício aí envolvidos. Isso está exposto em T 3.2.6.11.

¹⁵⁰ Hobbes, por exemplo, nos capítulos XIX e XX do *Leviatã*, discute temas concernentes ao Estado, tais como as espécies de governo instituído, a sucessão de governos e o domínio do governante sobre os súditos. Ele faz analogia com o tradicional direito de herança e com as formas de transmissão da propriedade, mesclando as mais diversas circunstâncias envolvidas. É de se observar que ele tem sua opinião sobre quais seriam as espécies de governo e os critérios de sucessão de governos mais adequados, e em seus argumentos ele dá a impressão de que sua opinião seria a mais lógica e racional, considerando a natureza das coisas e das paixões dos homens. Nem por isso havemos de considerar que ele entende que sua opinião seria a única possível. Pelo contrário, ele traz justificativas filosóficas para ela. De todo modo, ele deixa claro que tudo está subordinado a uma questão de conveniência, e que não existem direitos inatos, nem mesmo quando eles parecem extremamente evidentes, como no caso de um monarca que falece sem deixar testamento em uma região onde existe um costume local no sentido de que deve suceder o parente mais próximo. Isso é discutido, a propósito, no capítulo XIX,§21, do *Leviatã*. É nessa perspectiva que ele diz, por exemplo, que *“é coisa fácil os homens se deixarem iludir (...) e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado”*. (HOBBS, 1979, p.132 – *Leviatã* XXI,§9).

extrair uma ideia clara e distinta da palavra ‘*justiça*’, muito embora atribua a ela um conceito um tanto singular e polêmico para sua época¹⁵¹: justiça é o cumprimento dos pactos estabelecidos artificialmente pelos homens, o que só é possível de ser concebido tomando por base a existência de um Estado que imponha esse cumprimento¹⁵². Na verdade, Hobbes critica os cétricos radicais – chamados por ele de tolos – que negam a possibilidade de se atribuir qualquer significado à palavra ‘*justiça*’:

Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua, alegando com toda a seriedade que, estando a conservação e a satisfação de cada homem entregue a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, que fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio. (...). Graças a raciocínios como este, a perversidade triunfante adquiriu o nome de virtude, e alguns que em todas as outras coisas condenam a violação da fé aprovam-na para conquistar um reino. (HOBBS, 1979, p.86-7 – *Leviatã* XV,§4; sublinhado nosso)

Em Hobbes há um certo relativismo quanto à definição das virtudes humanas, em especial a justiça (a qual envolve a definição do que é *meu* e do que é *seu*), quando se toma o homem em si mesmo (o homem natural), com suas paixões naturais, abstraindo da concepção de sociedade civilizada e organizada em um Estado¹⁵³, pois as paixões de caráter egoístico e individualista conseguem

¹⁵¹ Na realidade, Hobbes, ao invés de simplesmente negar que certas palavras estudadas nas escolas tenham um significado plausível, tem frequentemente uma atitude de atribuir-lhes novos significados a partir dos termos de sua filosofia particular. É o que ele faz quanto aos conceitos aristotélicos de justiça comutativa e distributiva, conforme já discutido no item 1.2 deste trabalho.

¹⁵² “**Que os homens cumpram os pactos que celebrarem.** Sem essa lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; (...). Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da **justiça**. (...). E a definição de **injustiça** não é outra senão o **não cumprimento de um pacto**. E tudo o que não é injusto é **justo**.” (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§§1-2).

¹⁵³ Não há, porém, relativismo em relação à natureza humana individualista e preocupada com seus interesses nem em relação aos princípios que regem o estado de natureza, em especial o da autopreservação do indivíduo. Não é à toa que, segundo Macpherson (1970, pp.25-26), Hobbes teria conseguido justamente encontrar uma relação entre fato e obrigação, entre ser e dever. Do fato da existência de paixões humanas que tendem para a discórdia e para as disputas e do princípio da autopreservação, Hobbes teria, inclusive, deduzido sua primeira lei de natureza: o dever de procurar a paz. Para o filósofo de Malmesbury, os deveres expressos nas leis de natureza são evidentes, “*pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a paz, e a paz a destrua*” (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§38). O percurso desde a primeira lei de natureza hobbesiana para a construção de uma filosofia das virtudes morais no *Leviatã* ocorre numa sequência breve de argumentos, no curso do não muito extenso Capítulo XV dessa obra. Lembremos, porém, que, segundo a já mencionada Yara Frateschi (2009), o discurso de Hobbes tem duas vertentes: essa rápida e lógica, que perfaz um atalho à conclusão do dever de obediência, e uma vertente mais longa e prática, que perpassa um extenso caminho até chegar à ideia de que os homens deverão ser obedientes, ainda que pela força

corromper qualquer esboço de harmonia que eventualmente se vislumbre.

Em Hume, esse mesmíssimo raciocínio também ocorre, mas ele faz questão de enfatizar que a ausência de padrões naturais-instintivos de moralidade se limita à justiça e às virtudes artificiais¹⁵⁴. Ele, com isso, quer significar que as virtudes naturais são, por natureza, uniformes, sendo portanto dispensado um artifício convencional que as torne um padrão minimamente rígido e inflexível.

A questão que se coloca no presente trabalho é o fato de que, especificamente na teoria das origens da justiça no *Tratado*, conforme discutido no item 2.2 deste trabalho, Hume enfatiza excessivamente os sentimentos egoísticos ligados ao interesse próprio e a subordinação dessa virtude moral às utilidades e conveniências humanas na formação das sociedades. Defendemos que Hume, entretanto, não estava fazendo uma concessão consciente à filosofia hobbesiana, muito menos se filiando a ela; ele se imaginava em uma vertente inteiramente original de pensamento, não apenas em relação à moral em geral como também em relação à justiça. Só posteriormente, na *Segunda Investigação*, ele se deu conta da excessiva aproximação com Hobbes e tentou alterar a forma de colocar no papel suas ideias, preservando porém a linha dorsal de seu pensamento.

Daremos um exemplo de como o *Tratado* foi extremamente impetuoso com a forma de expressão das ideias e argumentos, dando margem a polêmicas e, conseqüentemente, assumindo o risco de seus leitores o interpretarem equivocadamente e o associarem imediatamente a outros filósofos também polêmicos, dentre os quais talvez o mais notório em questões morais e políticas fosse Hobbes. É fato que o relativismo e o ceticismo não eram bem vistos na época moderna, dados seus poderes de solapar as bases dos argumentos, colocando em xeque até mesmo os conhecimentos mais solidificados e as ciências que deles

da espada estatal que eles consentiram em criar em seu próprio benefício. Hume, a propósito, não admite qualquer dessas derivações diretas, ainda mais porque ele foi um crítico dos filósofos que transitam do *ser* para o *dever* sem dar maiores explicações (T 3.1.1.27). Mais do que isso, como vimos acima, ele entende que, de forma geral, existe um padrão de moralidade decorrente daquilo que é usual nas paixões humanas, pelo menos em relação a algumas virtudes, ditas naturais. Esse usual nas paixões não é o puro egoísmo e o individualismo, mas uma mescla de sentimentos interessados e desinteressados.

¹⁵⁴ Entendemos que Hume só chegou a se aproximar de fato de um relativismo moral – que é, a propósito, bastante limitado – ao propor a teoria da artificialidade da justiça e não em relação aos demais juízos morais humanos.

dependiam.

Vamos ao exemplo. No *Tratado*, Hume não teve receio de considerar que o fundamento da sociedade e da justiça estaria em uma paixão comumente tida como um vício:

Porque se a paixão do interesse próprio é considerada um vício ou uma virtude, tanto faz, já que apenas ela mesma pode se restringir. Desse modo, se for virtuosa, os homens se tornam sociais por sua virtude; se for viciosa, é seu vício que tem esse efeito. T 3.2.2.13.

É certo que essa naturalidade, ousadia e despreocupação em proferir afirmações fortes e surpreendentes, não importando o impacto que elas pudessem ter no meio intelectual, foi um traço marcante do *Tratado*, traço que, de certo modo, fazia lembrar a postura de Hobbes quanto a seus escritos. A propósito, o filósofo inglês também havia se posicionado no sentido de que as paixões, quaisquer sejam elas, são simplesmente traços do homem e não hão de ser consideradas, em si mesmas, pecaminosas, por mais inconvenientes que sejam:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la. (HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§10).

Levando tais considerações ao pé da letra, o próprio desejo homicida seria considerado algo não pecaminoso e indiferente à moral num estado natural anterior às leis. Além disso, em uma clássica passagem, Hobbes apontou ainda mais veementemente na direção de um relativismo moral¹⁵⁵, ao afirmar que o bem ou o mal não se encontram no próprio objeto de reflexão; pelo contrário, dependem essencialmente da pessoa que reflete sobre o objeto:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras 'bom', 'mau', e 'desprezível' são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. (HOBBS, 1979, p.33 – *Leviatã* VI,§7)¹⁵⁶

¹⁵⁵ Não é à toa que Norberto Bobbio diz que “[o] relativismo ético, encontra sua expressão mais típica no pensamento de Hobbes (...). Segundo este autor não existe um critério objetivo para distinguir o justo do injusto e, então, se se prescindir das estatuições positivas, é justo tudo o que alguém faz segundo o próprio impulso ou o próprio interesse.” (BOBBIO, 2006, p.228).

¹⁵⁶ Podemos comparar essa passagem com uma do *Tratado* em que Hume parece apontar na mesma direção de um relativismo mais pronunciado no campo da moralidade: “Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os

Entendemos, por outro lado, que Hume não era um efetivo e autêntico relativista moral. Não, de modo nenhum, conforme mostrado no início deste item do trabalho quando o filósofo trata da força usual das paixões humanas. Até mesmo quando Hume advoga a artificialidade da justiça, ele deixa claro que tal virtude é inteiramente necessária a todas sociedades de homens de que se tem notícia na história e, portanto, é natural à espécie humana.

Questão importante que se percebe é que Hume, em sua obra de maturidade, simplesmente abandona a polêmica e pretenciosa ideia de classificar a justiça como *artificial*, mas isso não significa um abandono de seu relativismo quanto a determinados aspectos dessa virtude, mas sim a demonstração de cuidado com palavras que poderiam dar margem a interpretações equivocadas de seu pensamento. Já mencionamos que a defesa de teses relativistas ou céticas era uma empreitada de risco, dado seu potencial destruidor da segurança depositada nas ciências e dada a desconfiança, gerada nos meios intelectuais, quanto à pessoa do autor. Hume bastante estava atento a essa questão ao escrever a *Segunda Investigação*.

A tese aqui defendida, inclusive, pretende demonstrar que Hume, no *Tratado*, assumiu o risco de se aproximar de Hobbes, ainda que sem o querer, ao passo que,

*pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou existência real, que chamamos de vício. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para o nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não de razão. Está em nós, não no objeto.” T 3.1.1.26; colchetes da tradutora. Segundo Mackie (1980, p.83), essa passagem de Hume é um evidente eco da filosofia moral de Hobbes, que teria sido um dos maiores expoentes do relativismo no campo da moral. Cumpre observar, porém, que David Fate Norton (1982, p.150), renomado intérprete de Hume, prega que o objetivo principal de Hume ao escrever sobre a moralidade era justamente refutar o ceticismo moral que, na época, se encontrava respaldado na autoridade de Hobbes. Quando Hume diz, na passagem de T 3.1.1.26, que o vício não está no objeto, mas no íntimo do observador, ele quer comparar o senso moral aos nossos cinco sentidos, e quer dizer que o vício existe e possui uma lógica própria passível de investigação enquanto qualidade secundária dos objetos, posição que pode ser entendida como desvencilhada de um relativismo total. De qualquer forma, entendemos a passagem de T 3.1.1.26 é um exemplo de como, no *Tratado*, Hume foi extremamente ousado em suas palavras, ou melhor, ele, no intuito de manter sua plena autonomia intelectual, escreveu certos pensamentos de forma destemida, assumindo assim o risco de ser interpretado de forma diversa da pretendida. Para os presentes propósitos de analisar a teoria das origens da justiça, o jovem Hume assumiu o risco de ser associado a Hobbes, um expoente do relativismo moral. Na *Segunda Investigação*, por outro lado, Hume não repete aquele tipo de afirmação da última passagem citada e, portanto, não dá margem a que lhe atribuam um relativismo total. Pelo contrário, o maduro Hume mostra, inclusive, o cuidado de acrescentar um apêndice – o Apêndice IV – para falar sobre a dificuldade de escolher as palavras certas para expressar suas ideias, sem ser mal compreendido.*

na *Segunda Investigação*, ele estava ciente de ter se aproximado do filósofo inglês mais do que deveria, e tratou de tentar reverter esse quadro. É certo que a consciência desse fato pode significar que teria havido, de fato e efetivamente, uma aproximação filosófica entre os dois filósofos britânicos, mas é de se questionar se esse fato, por si só, seria capaz de tornar Hume um hobbesiano propriamente dito. Cumpre ressaltar que, tanto na obra de juventude quanto na obra moral de mais maturidade, ele definitivamente não queria ser um hobbesiano, e apresentou perspectivas diferenciadas de abordagem do problema dos fundamentos da justiça, conforme se mostrará neste trabalho.

3.2. A similaridade das obras de Hume e de Hobbes e o risco de ser um hobbesiano

Neste trabalho, há de se mencionar um importante ponto explorado por Paul Russell (1985 e 2008). Segundo esse intérprete, o *Tratado* como um todo segue basicamente a mesma estrutura e objetivos de alguns escritos de Hobbes.

Primeiramente, Russell (2008, p.62) diz que poucos comentadores negariam o fato de que Hume tinha uma grande familiaridade com as obras de Hobbes. Tal familiaridade pode ser observada não apenas na moral, como também na questão dos sentidos perceptuais, da imaginação e do papel da experiência nas associações típicas ao entendimento humano. Ele apresenta, para corroborar seu argumento, várias evidências contundentes – menções ao nome de Hobbes, apropriação de argumentos específicos a Hobbes¹⁵⁷, uso do título do livro *Of Liberty and Necessity*, de Hobbes, para intitular seções do *Tratado* e da *Segunda Investigação*, além de estrutura de abordagem com os mesmos temas e com a mesma sequência. Esta última evidência Russell trata com especial cuidado em seu artigo de 1985, e a expande em seu livro de 2008.

¹⁵⁷ Russell (1985, p.62) elenca pelo menos três paradigmáticos pontos em comum entre Hume e Hobbes: 1. As mentes das pessoas são similares, podendo ser de alguma forma conhecidas olhando-se para a própria mente; 2. A filosofia moral e política deve ser levada a cabo pela mesma metodologia das ciências naturais; 3. A filosofia moral e política deve começar com um estudo do pensamento e da motivação humana. Russell (2008, p.65) lembra, ainda, que Hume explicitamente reconhece no *Abstract* que o plano do *Tratado* não era único e original, ou seja, já teria sido usado anteriormente por outros filósofos. Sobre o *Abstract*, ver a nota de rodapé 160, página 101.

Segundo ele, o *The Elements of Law* de Hobbes é composto por um tratado chamado *Human Nature*, que trata da cognição e das paixões humanas, e também pela primeira parte de um tratado chamado *De Corpore Politico*, que trata da lei da natureza e de como multidões de pessoas naturais se uniram por meio de convenções para formar um corpo político. Tais são, a propósito, segundo observa Russell (2008, p.64), o objetivo e a estrutura sobre os quais veio a ser redigido o *Tratado de Hume*¹⁵⁸.

Russell observa que a abordagem de Hume quanto às virtudes artificiais, em especial quanto à justiça, é essencialmente hobbesiana:

Hume, é claro, distingue entre vícios e virtudes naturais e artificiais e portanto oferece uma mais complexa consideração a respeito das fundações da moral do que Hobbes. Entretanto, sua discussão dos vícios e virtudes artificiais (e.g., justiça e injustiça), que é em vários aspectos bastante hobbesiana, está claramente de acordo com a matéria do *De Corpore Politico*. Portanto, Hume cobre tópicos tais como a propriedade, as promessas (i.e., contratos), a origem do governo, a fonte de obediência civil, o direito de rebelião, e assim por diante – assim seguindo o plano geral dos trabalhos de Hobbes. (RUSSELL, 2008, p.64).

Russell (2008, p.64) argumenta que, apesar de as semelhanças de plano no *The Elements of Law* e no *Tratado* não provarem¹⁵⁹ que Hume tenha deliberadamente modelado seu livro com base no livro de Hobbes, seria implausível considerar tudo uma mera coincidência, ainda mais considerando que o próprio Hume reconheceu no *Abstract (Resumo do Tratado)*¹⁶⁰ que o plano do *Tratado* não

¹⁵⁸ Russell (1985, p.53) reconhece que, antes dele, D.D.Raphael, autor de *British Moralists*, já havia notado a identidade de títulos entre os tratados de Hobbes e de Hume.

¹⁵⁹ Russell (1985, p.54) reconhece que existem notáveis pontos de divergência entre os dois filósofos modernos, como, por exemplo, a grande ênfase que Hobbes dá à linguagem, enxergando-a como pressuposto para o raciocínio, contrastada à pouca ênfase que Hume lhe dispensa, além de não entendê-la tão estreitamente vinculada ao raciocínio. Ressaltamos também que, entre os intérpretes de Hume, há quem diga que um dos maiores objetivos do *Tratado* era justamente desenvolver um naturalismo que pudesse fazer frente ao ceticismo hobbesiano.

¹⁶⁰ *Abstract of a book lately published, entitled, A Treatise of Human Nature, &c.*. Trata-se da *Sinopse* ou *Resumo do Tratado*. José Sotero Caio (1995, p.vii), tradutor do *Abstract* para o português, chama a atenção para o fato de o panfleto ter sido publicado anonimamente com o objetivo de chamar a atenção do público após uma má-recepção inicial do *Tratado*. Mark G. Spencer (2003, pp.89-98) esclarece que a autoria desse panfleto, publicado em Londres em 1740, foi atribuída a Hume pela primeira vez em 1818 na *New Monthly Magazine and Universal Register*, revista fundada por Henry Colburn e Frederick Shoberl, e em 1821 por John Watkins em seu *An universal biographical and historical dictionary*. Apesar disso, os comentadores de Hume só voltaram suas atenções a esse panfleto após sua republicação em 1938 por J. M. Keynes e P.Sraffa. Atualmente a tese de que Hume escreveu o *Abstract* é largamente aceita, muito embora alguns como John O. Nelson (1991, p.83-86) tenham a convicção de que o autor do *Abstract* teria sido o jovem Adam Smith. Para mais discussões sobre o *Abstract*, ver Raynor (1993) e também Norton (1993a).

era único e original e considerando que Hume teria boas razões para evitar um reconhecimento explícito de seu débito para com Hobbes, conforme será melhor explicado logo adiante.

Abrindo um parêntese, repisamos que, segundo David Norton, citado por Russell (2008, p.9), o *Tratado* objetivava desenvolver uma ciência natural da moralidade em resposta à crise moral disseminada pelo ceticismo moral de Hobbes. Norton diz:

Hobbes foi percebido como tendo negado que existe uma fundação independente ou objetiva para as distinções morais que nós aparentamos fazer. Para muitos, parece que ele chegou a essa conclusão porque ele estava convencido de que todas ações são motivadas por interesse próprio, e assim seriam moralmente indistinguíveis. Hume aceita uma premissa desse argumento, o clamor de que motivos têm um papel preeminente na determinação da virtude, mas ele rejeita o clamor errôneo de que todos nossos motivos seriam interessados. (NORTON, 1993b, p.155).

Russell (2008, p.66) segue sua linha de raciocínio levantando um interessante ponto: considerando que Hume e Hobbes foram dois dos maiores filósofos da tradição britânica, como teria sido possível que as evidentes similaridades entre os dois tenham sido negligenciadas pelos leitores de suas obras como o foram?

Russell (2008, p.66) trata de levantar também algumas possíveis respostas.

Primeiro, os filósofos do século XX teriam focado demais suas atenções na obra maior de Hobbes, o *Leviatã*, que possui um escopo bem maior que o do *The Elements of Law* ao trazer uma longa abordagem sobre a religião.

Além disso, Russell (1985, p.57) entende que o muito estimado e influenciador Norman Kemp Smith, com seu *The Philosophy of David Hume*, de 1941, teria levado muitos estudiosos a erro ao simplesmente subestimar a importância de Hobbes na filosofia de Hume, não o tendo mencionado nem sequer uma vez, e ao superestimar a influência de Hutcheson, notório opositor às filosofias do interesse próprio.

Por fim, Hume também teria sua responsabilidade no incidente; afinal, ele na *Introdução do Tratado* abertamente reconheceu seu débito a alguns filósofos da modernidade, mas não incluiu na lista o nome de Hobbes¹⁶¹. Russell (2008, p.66)

¹⁶¹ Russell (1985, p.60) esclarece que eventualmente poderia ser objetada a falta de prudência de Hume ao elogiar Mandeville, o qual também teve uma reputação infame em seu tempo; entretanto, Hume teria decerto se sentido imune a críticas daí advindas pois a teoria moral humiana tinha muito em comum com as de Shaftesbury e Hutcheson, notórios opositores de Mandeville.

acredita que Hume não reconheceria seu débito para com Hobbes porque, em vista de seu grande objetivo de alcançar alguma fama literária, resultaria inoportuno, já de início, ser taxado de hobbesiano e ser rejeitado antes mesmo de ser lido. Não podemos esquecer que “a filosofia política hobbesiana foi repudiada, na Inglaterra, desde o seu surgimento (...)” (PORTO, 2005, p.270). Ainda, “a filosofia de Hobbes causava escândalo. A fórmula da acusação é bem conhecida: materialismo, portanto, ateísmo, portanto, imoralismo.” (WEBER, 2011, p.192).

Russell, nesse ponto, remete o leitor aos esclarecimentos de Quentin Skinner, Peter Gay e Samuel Mintz sobre a questão. Para o primeiro, muitos escritores que poderiam ter querido citar Hobbes a título de um argumento de autoridade podem ter desistido considerando sua perigosa reputação. O segundo afirmou que Hobbes era de tal grandeza e notoriedade que não poderia ter sido ignorado, muito embora louvar seu nome fosse inadequado. O terceiro argumentou ainda, conforme Russell (1985, p.58), que Hobbes era considerado um ateísta, um apóstolo da infidelidade, tendo seus livros sido banidos, queimados e objeto de críticas bastante hostis. Russell (2008, p.67) acrescenta que o clima de intolerância em relação a Hobbes ainda não havia se desvanecido completamente quando da publicação do *Tratado* de Hume, sendo de se destacar a cautela de Hume em publicar suas visões sobre religião e outras controvérsias que poderiam levar a uma inconveniente oposição por parte de setores influentes da sociedade, tais como o Reverendo William Wishart, considerado o provável autor do panfleto de 1745 que se opunha à candidatura de Hume à cadeira de filosofia moral da Universidade de Edimburgo associando-o a escritores infames como Hobbes e Spinoza¹⁶².

Assim, não é de se espantar o fato de que, dentre as *Cartas*, existe uma, escrita a Henry Home em 12 de setembro de 1734 (Hume, 2011, p.24), em que Hume diz ter querido publicar suas considerações sobre milagres junto com o restante do *Tratado*, mas que estava com medo de parecer muito ofensivo. Hume

¹⁶² Ao verificar que a grande maioria dos intérpretes de Hume nega qualquer grande propósito antirreligioso no *Tratado*, Russell (2008) escreve um inteiro livro apontando, em cartas, em resenhas críticas e em outras fontes, evidências de que o *Tratado* possuía um espírito deliberadamente antirreligioso, na mesma estirpe de Hobbes e Spinoza, e que assim teria sido recebida e compreendida pelos contemporâneos de Hume no século XVIII. Essa questão, apesar de sua relevância, não será aqui debatida mais a fundo por fugir aos objetivos do presente trabalho.

acabou publicando seu escrito sobre os milagres apenas em 1748, nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*.

Também na carta a Francis Hutcheson escrita em 4 de março de 1740 (Hume, 2011, p.37), alguns meses antes de publicar o Livro 3 do *Tratado*, Hume diz que “apesar de os clérigos serem sempre inimigos das inovações em filosofia, eu não penso que eles encontrarão qualquer grande ponto de ofensa neste volume [a ser publicado]”. Isso significa que Hume havia tentado evitar, em seus escritos, polêmicas com setores religiosos de seu meio.

Semelhantemente, em carta escrita ao mesmo Hutcheson em 16 de março de 1740 (Hume, 2011, p.39-40), Hume consulta o amigo “sobre um ponto de prudência”, perguntando se determinada passagem¹⁶³ de seu ainda não publicado manuscrito estaria ou não colocada de forma muito forte para o leitor, afinal, Hume ali menciona sua concordância com a tese hutchesoniana de que a moralidade está relacionada exclusivamente com a natureza humana e com a vida humana, e não com a razão pura ou com Deus, tese essa que teria levado alguns cidadãos a se voltarem contra Hutcheson, conforme lembrou o próprio Hume nessa carta. A propósito, J. Greig, o editor das *Cartas* (Hume, 2011, p.40, nota de rodapé 2), confirma que, em 1737, Hutcheson foi processado pelos presbiterianos de Glasgow por supostamente ensinar heresia, ao ter afirmado que podemos ter um conhecimento do bem e do mal sem, ou previamente, a um conhecimento de Deus.

Se Hume demonstrava preocupação quanto à forma de escrever sobre um assunto que já causara transtornos a Hutcheson, pessoa bem conceituada e bastante prudente em seus escritos¹⁶⁴, muito mais inquietude teria quanto a defender ideias abordadas por Hobbes, ainda tido por muitos como um grande herege. Se Hume se pusesse abertamente a admitir que compartilhava certos

¹⁶³ A passagem é: “Quando você pronuncia qualquer ação ou caráter como vicioso, você significa que a partir da particular constituição de sua natureza você tem uma sensação ou sentimento de desaprovação ao contemplá-lo. Vício e virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, de acordo com a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente” (HUME, 2011, p.39 – *Cartas*; tradução nossa). Essa passagem acabou saindo, com mínimas alterações, no trecho T 3.1.1.26 do Livro 3 do *Tratado* que veio a ser publicado naquele ano de 1740.

¹⁶⁴ Segundo Lisa Brousois, Hutcheson era “professor de filosofia moral na universidade de Glasgow e autoridade incontestável da época” (BROUSSOIS, 2012, p.45).

entendimentos com Hobbes, grande e imediata seria sua rejeição nos círculos intelectuais¹⁶⁵.

Apesar dessas circunstâncias adversas, já na plena maturidade, tendo já gozado de um bocado de fama literária e tendo já sobrevivido a ataques decorrentes de escritos polêmicos como a tese *Dos Milagres*, Hume deixa claro em sua *História da Inglaterra* uma certa estima por Hobbes, dizendo no capítulo LXII que “nenhum autor inglês naquela época foi mais celebrado tanto no exterior quanto em casa do que Hobbes; em nosso tempo, ele é bastante negligenciado” (HUME apud RUSSELL, 2008, p.67).

Das colocações de Paul Russell e das cartas escritas por Hume poderíamos até imaginar que o filósofo escocês estaria ciente de seu débito para com Hobbes, muito embora tivesse preferido não admiti-lo no *Tratado*¹⁶⁶. Por outro lado, podemos também pensar que Hume, por ter escrito esta obra bastante jovem, talvez não tivesse tido oportunidade para estudar a fundo as obras de Hobbes, tendo possivelmente apenas se valido das noções de artifício no âmbito da moral que circulavam livremente no meio intelectual de sua época. Considerando suas considerações sobre a própria obra (o *Tratado*) feitas no *Resumo do Tratado* e na autobiografia *My Own Life* sobre, respectivamente, sua expectativa quanto ao impacto dela e sua frustração pelo fato de tal expectativa não ter se concretizado, podemos dizer que o jovem Hume havia elaborado tal obra imaginando ter concebido uma filosofia moral inteiramente inovadora, inclusive encontrando um justo meio entre os extremos racionalista e sentimentalista¹⁶⁷ ao dividir as virtudes em artificiais e naturais. Se compartilharmos com John Mackie a visão de que sua

¹⁶⁵ Observe-se que o cuidado que o jovem Hume acreditava ter tido ao escrever o *Tratado* não teria sido o bastante, segundo o juízo do maduro Hume (que escreveu a *Segunda Investigação*), conforme defendemos no presente trabalho.

¹⁶⁶ Não compartilhamos do entendimento mais radical de que Hume teria sido um hobbesiano disfarçado que não quis admiti-lo para que isso não gerasse empecilhos à sua busca de fama literária.

¹⁶⁷ Mackie (1980, p.vii) diz que a teoria moral de Hume é melhor vista no contexto de – e como uma contribuição para – um estendido debate em filosofia moral que podemos tomar como começando com Hobbes e sendo continuado por membros de ambas escolas racionalista e sentimentalista (esta também conhecida como escola do senso moral). Mackie (1980, p.24) reconhece que o próprio Hume considerava sua filosofia como filiada à corrente da escola do senso moral. Para mais informações sobre o senso moral, remetemos à nota de rodapé 27 na página 18 deste trabalho.

filosofia pende mais para o lado hobbesiano¹⁶⁸, esse pender só poderia ter-lhe sucedido de maneira involuntária.

Concluindo, Hume tinha motivos suficientes para querer evitar uma aproximação com Hobbes.

Nos restantes itens deste capítulo do trabalho, analisaremos como Hume busca insistentemente refutar certas ideias específicas tradicionalmente associadas à filosofia hobbesiana. Entendemos que, com isso, ele mostrava seu pensamento bastante particular e, ao mesmo tempo, atenuava a aproximação com Hobbes que sua tese da artificialidade da justiça podia suscitar.

3.3. Conceito de propriedade

O objetivo, aqui, é analisar a proximidade de Hume com Hobbes com relação ao conceito de propriedade, mas perceber diferenças de perspectiva de abordagem do tema.

Conforme visto no item 1.2 deste trabalho, Hobbes, refletindo sobre a definição tradicional de justiça aceita em sua época, a qual trazia como pressuposto a ideia de propriedade, extrai a conclusão de que: onde não há um pacto social que restrinja o direito que todo homem tem a todas as coisas, não há propriedade e, conseqüentemente, não é possível conceber uma ideia de justiça, tampouco de injustiça. Ele diz:

sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. (...). O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz que a **justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu**. Portanto, onde não há o **seu**, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado, nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§3).

É certo que Hobbes inclui, na passagem acima, a ideia de que o pacto social

¹⁶⁸ Ver passagem de Mackie citada na página 20.

institui um Estado capaz de estabelecer um poder coercitivo de respeito às posses, o que permite o surgimento da ideia de propriedade, e só então é possível pensar em justiça ou injustiça¹⁶⁹.

A exemplo de Hobbes, Hume tem um raciocínio que também exige a existência de um acordo ou convenção social para que possa surgir a ideia de propriedade. O filósofo escocês apenas dispensa, em seu argumento, a presença das ideias de Estado¹⁷⁰ e de poder coercitivo organizado que façam cumprir o acordo formado entre os homens, como se verá posteriormente.

É de se chamar atenção para o fato de que Hume não nega a presença de um artifício instituidor de uma convenção capaz de restringir as paixões opostas dos homens, para sermos fiéis aos termos usados em sua teoria das origens da justiça, já analisada por nós¹⁷¹.

Hobbes, ao invés de falar em paixões opostas dos homens impelindo-os em direções contrárias, menciona a guerra de cada homem contra seu vizinho:

A nutrição de um Estado consiste na **abundância** e na **distribuição** dos **materiais** necessários à vida; (...). A distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição do **meu**, do **teu** e do **seu**. Isto é, numa palavra, da **propriedade**. E em todas as espécies de Estado é da competência do poder soberano. Porque onde não há Estado, conforme já se mostrou, há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força. (HOBBES, 1979, p.150 – *Leviatã* XXIV, §§1 e 5; sublinhado nosso).

Hobbes, evidentemente, quer mostrar a importância do poder soberano para

¹⁶⁹ Considerando que as ideias de leis de justiça e leis da sociedade são intercambiáveis em Hume, é impossível não associar à ideia de Hobbes de que as leis da justiça estão vinculadas à noção de leis da sociedade ou leis civis, que está no *Leviatã*, Capítulo XVIII, §10, já citado aqui. Não retira a similitude entre os filósofos o simples fato de que em Hume as leis da justiça e da sociedade podem ocorrer em agrupamentos sociais sem governo estabelecido e em Hobbes elas ocorrerem necessariamente no âmbito dos Estados.

¹⁷⁰ É certo que Hume não abre uma seção para definir o que é Estado, mas o tema não lhe passa batido, ainda mais quando ele trata da obediência civil e das leis das nações ou direito internacional. A propósito, ele emprega no *Tratado* os termos “commonwealth” (comunidade política) uma vez, “state” no sentido de Estado seis vezes, e “nation” no sentido de Estado-nação inúmeras vezes.

¹⁷¹ Hume, bem no início da Seção T 3.2.2, mostra que a justiça tem duas bases (por um lado, circunstâncias internas referentes às paixões e necessidades humanas; por outro, circunstâncias externas referentes à limitada quantidade de recursos disponíveis), mas que ela só chegou a surgir de fato a partir do artifício das convenções humanas, artifício por meio do qual o egoísmo de cada um se autorrestringe visando a melhor se satisfazer. Está claro que um dos grandes objetivos de Hume era mostrar que as ideias de justiça, propriedade e obrigação não são simples e originais (da mesma maneira que o são as paixões para Hume), mas que são complexas e artificiais de uma forma tal que não há sequer como concebê-las sem antes ter em mente as ideias complexas de *interesse* e *convenção*.

a existência de um instituto essencial à vida civilizada que é a propriedade. Já Hume, a propósito, não tem tal pretensão específica (de justificar a existência de um tal poder) ao tratar da propriedade.

Tomemos outras afirmações de Hume a respeito desse instituto¹⁷²:

a propriedade não é mais que uma posse estável, derivada das regras de justiça ou das convenções humanas. T 3.2.3.7.

a propriedade não é senão a posse constante, assegurada pelas leis sociais. T 3.2.3.4 – nota de rodapé do autor.

Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. T 3.2.2.11; sublinhado nosso¹⁷³.

Tomando por base essas passagens, podemos concluir que a propriedade para Hume é bem semelhante ao mesmo conceito discutido em Hobbes: uma posse assegurada pelas leis e convenções humanas, cujo fundamento último encontra-se na necessidade e na conveniência social, a bem da segurança das relações¹⁷⁴.

Hume, porém, não se limita ao aspecto final e prático da questão. Seu intento é analisar conceitos morais por meio de uma anatomia da mente humana. Ele, por exemplo, na passagem citada adiante, enfatiza que os termos ‘propriedade’, ‘direito’ e ‘obrigação’ não representam qualquer relação supostamente existente na natureza. Esses termos só teriam sentido após compreendermos as origens de uma relação que é meramente moral (isto é, concernente à moralidade civilizada) – a relação de justiça –, ou seja, esses termos só têm sentido após compreendermos a natureza artificial e convencional da regra que determinou a estabilidade da posse, regra essa que foi estabelecida para evitar que os homens se movessem por suas paixões parciais e que, diante da escassez¹⁷⁵ de recursos, fossem levados à ruína:

¹⁷² Hume explica o que ele entende por ‘propriedade’ de maneira difusa ao longo do *Tratado*. Ao tratar, no *Livro 2*, da riqueza como causa das paixões orgulho e humildade, ele havia inclusive apresentado uma definição de propriedade: “a propriedade pode ser definida como **aquele tipo de relação entre uma pessoa e um objeto que permite a essa pessoa, mas proíbe a outras, o livre uso e posse desse objeto, sem violação das leis da justiça e da equidade moral.**” T 2.1.10.1.

¹⁷³ É bom frisar que Hume, ao se referir às regras que tornaram a sociedade possível, usa as expressões ‘leis da sociedade’ e ‘leis da justiça’ de maneira indistinta, reforçando a noção de que a justiça é o que dá sustentação à sociedade.

¹⁷⁴ Essa posição filosófica pode parecer trivial, mas não é, e não era no século XVIII; importantes filósofos defendiam que a propriedade teria como fundamento último o trabalho humano, ou uma decisão de Deus (que a teria atribuído a certos homens, seus escolhidos).

¹⁷⁵ Porto (2005, p.181, nota 33, e p.192) lembra que o sistema de Hobbes não pressupõe escassez

Portanto, aqueles que utilizam as palavras **propriedade**, **direito** ou **obrigação** sem ter antes explicado a origem da justiça, ou que fazem uso daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça. É absurdo, portanto, imaginar que podemos ter uma ideia de propriedade sem compreendermos completamente a natureza da justiça e mostrar sua origem no artifício e na invenção humana. (...). Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impelem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo. T 3.2.2.11.

Relativamente à questão envolvendo a determinação da propriedade por meio de certos critérios, Hume dá a entender que é natural que nossa mente acrescente à ideia de propriedade a ideia de posse atual por parte de uma pessoa determinada. Entre as ideias de propriedade e de posse atual existiria uma relação de semelhança (semelhança que giraria em torno da questão de ‘ter para si um objeto’) de maneira que seria natural, em nossa imaginação, a confusão entre as duas referidas ideias. Não é demais chamar a atenção para o fato de Hume, aqui, mostrar a distinção entre duas ideias e, ao mesmo tempo, apresentar uma justificativa para tantas pessoas tomarem as duas referidas ideias como se fossem indistintas, buscando justificar o erro com base em princípios inevitáveis da natureza humana¹⁷⁶. A propósito, em uma nota ao Parágrafo T 3.2.3.4, Hume aponta qual é a qualidade da natureza humana responsável por nos induzir ao erro: trata-se da qualidade pela qual a mente tende, quando dois objetos apresentam uma relação estreita, a atribuir-lhes uma relação adicional, reforçando assim a união:

(...) uma vez que, para completar uma união, podemos fantasiar uma nova relação, mesmo absurda, é fácil imaginar que, se houver alguma relação que dependa da mente, esta irá facilmente conjugá-la com qualquer relação anterior, unindo por um novo laço aqueles objetos que já têm uma união na fantasia. Assim, por exemplo, quando arrumamos determinados corpos, nunca deixamos de pôr os **semelhantes** em **contiguidade** uns com os

de bens; pressupõe apenas a instabilidade da posse, ou seja, a possibilidade de os bens serem objeto de disputa. Segundo Porto, Hobbes está correto em não mencionar a escassez, pois a discórdia quanto à posse de um determinado bem pode ocorrer ainda que haja abundância de bens similares, afinal os homens sempre imaginarão que esta abundância não é o suficiente para dela gozarem irrestritamente no futuro.

¹⁷⁶ Tal atitude de apresentar uma distinção entre certas percepções, juntamente com uma justificativa baseada nos princípios da natureza humana para o erro da maioria dos homens, não é nenhuma novidade no *Tratado*. São exemplos dessa atitude de Hume no *Livro 1* as discussões a respeito da ideia da existência de objetos externos, a respeito da ideia da existência de poder nos objetos externos e a respeito da ideia da existência de um *eu* simples que permanece o mesmo ao longo do tempo.

outros, ou ao menos em posições **correspondentes**, porque sentimos uma satisfação em juntar a relação de contigüidade à de semelhança, ou a semelhança de situação à de qualidades. Isso se explica facilmente pelas conhecidas propriedades da natureza humana. Quando a mente se vê determinada a juntar certos objetos, mas permanece indeterminada quanto à escolha dos objetos particulares, é natural que volte seu olhar para aqueles que estão relacionados. Estes já estão unidos pela mente; apresentam-se ao mesmo tempo à concepção; e sua conjunção não precisa de uma nova razão; ao contrário, seria preciso uma razão muito poderosa para nos fazer desprezar essa afinidade natural. T 3.2.3.4 – nota de rodapé do autor.

Podemos, pela passagem acima, verificar como Hume expressa seu mecanicismo em termos de funcionamento dos princípios da mente humana¹⁷⁷ para justificar o fato de os homens associarem a ideia de posse atual com a ideia de propriedade¹⁷⁸.

Em toda a *Nota ao Parágrafo* T 3.2.3.10, Hume deixa claro que os princípios da mente humana, em especial aqueles responsáveis pela faculdade da imaginação, são o fundamento último da grande maioria das regras que determinam a quem deve pertencer a propriedade de cada bem¹⁷⁹. Isso significa que o direito civil ou direito interno, quando expressamente prevê o direito de propriedade por ocupação, usucapião, acessão e sucessão, torna expressas certas regras cujo fundamento último está na natureza humana. Qual delas prevalecerá é uma questão que os princípios da natureza humana deixaram indeterminado, abrindo portanto espaço para o critério que se revela mais conveniente conforme as circunstâncias específicas de cada sociedade. Não é por menos que Hume afirma que é *“tarefa do direito interno determinar aquilo que os princípios da natureza humana deixaram*

¹⁷⁷ É exemplo dessa subordinação de conceitos da moralidade aos elementos que regem a mente: “A propriedade de um objeto, tomada como algo real, sem referência à moralidade ou aos sentimentos da mente, é uma qualidade absolutamente insensível, e mesmo inconcebível; (...).” T 3.2.4.2.

¹⁷⁸ Renato Lessa (2012, p.59), em seu artigo, enfatiza o papel da imaginação na formação da ideia de propriedade a partir da ideia de posse.

¹⁷⁹ Cottle (1979, p.459), a propósito, diz que não são os direitos de propriedade já estabelecidos nas mãos de determinadas pessoas que definirão ser injusta a conduta de violar tais propriedades e justa a conduta de respeitá-las. A isso acrescentamos que, para Hume, a determinação de quem será titular de uma propriedade é contingente a cada povo e época, ao passo que são fixas e necessárias as convenções que estabelecem a justiça, ou seja, que estabelecem a regra geral da estabilidade das posses e de abstenção às propriedades alheias, dentre outras normas gerais. Resumindo, não é a noção de propriedade que precede à justiça, mas o contrário. Colocando de outra maneira, não são as noções de que esta propriedade x pertence ao indivíduo X e de aquela propriedade y pertence ao indivíduo Y que fazem surgir a noção geral de propriedade. Primeiro surge a noção geral de propriedade enquanto regra de estabilidade das posses para o bem da sociedade e só depois surge a noção de que este objeto pertencerá a uma determinada pessoa, aquele a outra e assim por diante.

indeterminado.” T 3.2.3.10 (nota de rodapé do autor). Pode-se, ainda, estabelecer uma analogia com as contingentes formas pelas quais os títulos de soberania sobre os mais diversos Estados foram historicamente estabelecidos e atribuídos, mencionadas em T 3.2.10.15. Também em T 3.2.3.4-5 há o exemplo das pessoas por acidente separadas de suas sociedades e obrigadas a formar uma nova sociedade, tendo que decidir por meio de uma convenção como seriam distribuídas as diversas propriedades.

A discussão acima serve para mostrar nossa posição no sentido de que o filósofo escocês, apesar de concordar com Hobbes quanto ao aspecto final e prático da questão – que a propriedade será assegurada pelo edifício social estabelecido pelos homens em seus acordos e convenções, a serem materializados em leis civis –, parece querer, a todo momento, atentar o leitor para que o fundamento último das instituições civis está nas paixões e na imaginação humana, isto é, nos próprios princípios mecânicos basilares da mente humana¹⁸⁰.

Existe, aqui, uma diferença de perspectiva de abordagem. Hume queria aplicar, no conceito de propriedade, sua elaboração filosófica que classificava a justiça como uma virtude artificial, não fundada em paixões puras ou instintos naturais, mas fundada em escolhas discricionárias tomadas a partir de certas alternativas dadas a partir da combinação de princípios mentais de associação de percepções. Hume quer, antes de tudo, chegar a ideias claras e distintas de certos conceitos e, para isso, precisa trabalhar com os elementos da mente; ele, de todo modo, termina por fazer com que essa sua anatomia mental seja o objetivo central de seu trabalho. Por outro lado, Hobbes está ciente das condicionantes psíquicas e trabalha com elas, mas quer chegar ao resultado prático de afirmar que são as leis civis que distribuirão os bens e que definirão qual será a propriedade de cada um, e

¹⁸⁰ Esse caráter psicológico, interno à mente, do senso de justiça e conseqüentemente também das leis e regras da justiça fundados naquele senso está expresso quando Hume diz que *“as impressões que dão origem a esse sentido da justiça não são naturais à mente do homem, surgindo, antes, do artifício e das convenções humanas.”* T 3.2.2.21. Outro exemplo é a afirmação humiana de que *“se ‘convenção’ quer dizer uma percepção de interesse comum, percepção que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o conduz, em colaboração com outros, a um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública, deve-se admitir que, nesse sentido, a justiça surge de convenções humanas.”* (HUME, 2004, pp.392-3 – *Segunda Investigação*, Apêndice III,§7). A propósito, Porto (2005, p.97) enxerga em Hume um verdadeiro atomismo moral, no sentido de que a moralidade não estaria baseada em princípios estabelecidos efetivamente de maneira intersubjetiva (de forma dialógica, pelo uso coletivo da linguagem), mas em sentimentos que cada indivíduo, isoladamente e por sua própria natureza, manifesta por ocasião das interações humanas.

de afirmar que isso é essencial para a existência digna do homem e só pode ser alcançado pelo respeito às escolhas e determinações do soberano.

Conforme podemos observar ao longo de todo o presente trabalho, talvez a mais notável diferença entre Hume e Hobbes não seja tanto de conteúdo das questões filosóficas e históricas, mas mais precisamente seria de perspectiva de abordagem dessas mesmas questões. Hobbes está talvez satisfeito em apontar os artifícios criados a partir da natureza humana como o fundamento da organização social, ao passo que Hume, com essencialmente o mesmo objetivo ao tratar da justiça, quer dar um passo adiante na investigação dos princípios mecânicos, motores dos sentimentos experimentados pela mente humana.

Hume, em verdade, concorda com a tese hobbesiana de que a própria existência da propriedade e do direito dependem de um sistema artificialmente organizado de condutas humanas.

Mas será que Hume pode ser considerado um hobbesiano por conta dessa concordância? Por um lado, pode-se pensar que Hume é um hobbesiano por concordar, em grande medida, com a teoria dos fundamentos da justiça e da propriedade apresentada por Hobbes. Por outro lado, pode-se negar tal aproximação filosófica com base no fato de que Hume tem uma perspectiva diversa de abordagem, fazendo sua discussão conceitual girar inteiramente em torno dos mínimos detalhes envolvendo os princípios da mente humana.

3.4. Cumprir promessas

O objetivo, aqui, é mostrar como Hume tem um específico ponto de divergência, quanto ao fundamento da obrigatoriedade das promessas, em relação a teorias como a hobbesiana.

Abstraindo da questão das promessas eventualmente envolvidas nas convenções sociais gerais que promovem a estabilidade das posses e viabilizam a existência das sociedades, faremos agora um breve comentário sobre a questão do aspecto artificial que Hume atribui às promessas especificamente nos contratos envolvendo dois indivíduos, no contexto de suas relações econômicas particulares.

Conforme Hume coloca na Seção T 3.2.5, a regra moral que impõe o cumprimento de promessas não é natural:

Digo, em **primeiro** lugar, que uma promessa não é naturalmente inteligível, nem é anterior às convenções humanas; e um homem que não estivesse familiarizado com a vida em sociedade nunca poderia se comprometer perante outro homem, ainda que ambos fossem capazes de perceber, por intuição, os pensamentos um do outro. Se as promessas fossem naturais e inteligíveis, deveria haver algum ato mental acompanhando as palavras: **eu prometo**; e é desse ato mental que a obrigação dependeria. T 3.2.5.4.

É difícil compreender o argumento em toda sua sutileza. Para Hume, supor a existência de um tal ato mental acompanhando as palavras ‘eu prometo’ seria um absurdo, pois o único ato mental concebível para dar fundamento natural a uma promessa seria um ato mental de *querer uma obrigação*. Entretanto, interpretamos que Hume considera absurda a existência de algo como um *querer uma obrigação*; afinal, esse *querer uma obrigação* teria que implicar necessariamente a existência de um sentimento instintivo de agradabilidade em relação à ação que é objeto da obrigação prometida, independentemente de a ação ser enxergada social e moralmente como agradável ou desagradável. Isso significa que a ação que é objeto da obrigação só se torna agradável e virtuosa por um artifício que nos leva a ter prazer em realizar essa ação só de imaginarmos o prazer que futuramente poderá advir como efeito dessa realização, em um sistema coordenado de condutas que surge com as convenções humanas e com o estabelecimento da sociedade.

É interessante observar que, para Hume, nós não conseguimos, por um simples ato de vontade, mudar os sentimentos naturais de dor ou de prazer que, ao observarmos determinadas situações, experimentamos em nosso peito:

é certo que, **naturalmente**, não podemos mudar nossos próprios sentimentos, não mais que os movimentos celestes; tampouco podemos, por um simples ato de nossa vontade, isto é, por uma promessa, tornar agradável ou desagradável, moral ou imoral, uma ação que, sem esse ato de vontade, teria produzido impressões contrárias, ou teria sido dotada de qualidades diferentes. Seria absurdo, portanto, querer uma nova obrigação, isto é, um novo sentimento de dor ou prazer; ninguém poderia cometer naturalmente tamanho absurdo. Portanto, uma promessa é naturalmente algo ininteligível, e a ela não corresponde nenhum ato mental. T 3.2.5.4.

como a obrigação moral de uma promessa é puro efeito da vontade, e não corresponde à menor alteração em parte alguma do universo, segue-se que as promessas não implicam qualquer obrigação **natural**. T 3.2.5.4 – nota de rodapé do autor.

A vontade nunca cria novos sentimentos. Portanto, uma promessa jamais poderia gerar naturalmente uma nova obrigação, mesmo supondo-se que a mente pudesse cometer o absurdo de querê-la. T 3.2.5.5.

Nesse ponto, Hume é declaradamente contra a ideia de que uma promessa

gera, por si só, uma obrigação natural por parte do promitente. Para Hume, simplesmente não existe em nós nenhuma paixão forte o suficiente a ponto de nos levar a assumir voluntariamente um encargo, uma responsabilidade, enfim, algo que nos trará incômodos e desprazeres. O único motivo capaz de nos levar a cumprir uma promessa é o mesmo que nos leva a respeitar as propriedades alheias e a preservar a estabilidade das posses: o interesse próprio que se autorrestringe para melhor se satisfazer. O interesse próprio, em seu aspecto natural, nos levaria a descumprir as promessas para evitar o esforço envolvido no cumprimento destas. Entretanto, dentro de um esquema de condutas¹⁸¹ em que uma pessoa que descumpra uma promessa contratual não pode esperar que no futuro a outra parte cumpra o que lhe fora prometido em troca, essa pessoa se sente motivada ao cumprimento, de modo a obter aquilo que ela desejava e que a outra parte tinha a lhe oferecer.

Segundo Mackie (1980, p.97), Hume, ao dizer que o cumprimento das promessas é uma virtude artificial, está argumentando contra duas posições, cada uma das quais podendo ser sua rival. Uma diz que alguém pode criar uma obrigação apenas pelo ato de decidir fazê-lo. A outra considera o cumprimento de promessas como uma virtude natural, implicando que teríamos uma tendência natural, seja diretamente, seja derivada da benevolência, a nos vincularmos pela promessa, a aprová-la e a perceber que tal é nosso dever. Segundo Mackie, a primeira posição é afirmada por Hobbes no *Leviatã* e, mais claramente, no *De Corpore Politico*. A segunda posição é afirmada por Hutcheson em sua *Inquiry*¹⁸². A propósito, Hume parece querer mostrar, nesse tema, a particularidade e autenticidade de sua filosofia moral, contrastando-a face às posições hobbesiana e hutchesoniana.

Para Hobbes, as promessas geram uma obrigação *natural* em razão do próprio ato de vontade de se obrigar por meio delas¹⁸³. Seria como dizer que cada

¹⁸¹ Segundo Hume, “*nem todo ato particular de justiça é benéfico para a sociedade, mas apenas o conjunto do plano ou sistema*” T 3.3.1.13.

¹⁸² Hutcheson não deixa dúvidas quanto à “*fundação universal deste senso moral, ou seja, a benevolência*” (HUTCHESON, 2004, II.IV.I). Segundo John Mackie, “*Hutcheson pensava que as regras da justiça são facilmente cobertas pela noção geral de benevolência*” (MACKIE, 1980, p.82).

¹⁸³ Baier (1992, p.436) diz que, para Hobbes, a obrigação derivada dos acordos provém da própria natureza do ato de querer estabelecer uma obrigação para si mesmo, e não de um artifício coletivo como é para Hume. Discordamos dessa posição. O aspecto coletivo em Hobbes é também um dado essencial da ideia de obrigação, ainda que alguns intérpretes deem maior destaque à questão do

pessoa possui, por natureza, uma liberdade total, ou seja, um direito ou poder de determinar quais regras regerão sua própria vida, inclusive regras que lhe sejam momentaneamente ou aparentemente desagradáveis. Sendo assim, uma pessoa pode, perfeitamente, por sua própria vontade e arbítrio, impor a si mesma a realização de determinada tarefa. É o que ocorre em uma promessa. Ela pode também impor a si mesma uma obediência incondicional a uma autoridade soberana (que é o mesmo que transferir a este uma parcela de seu poder de impor regras sobre sua própria vida). Quando todo um conjunto de pessoas realiza esse mesmo ato, tratar-se-á de um pacto social dando fundamento a um poder soberano. Em todo caso, a obrigação natural das promessas não deixa de ter seu aspecto de artifício e engenhosidade típicos da razão humana que busca meios para alcançar certos fins.

Hume, por sua vez, insiste que aquilo que é 'natural' envolve os sentimentos em seus movimentos mais instintivos¹⁸⁴. Nesse sentido, o ato de prometer não seria natural, pois envolve interesses de longo prazo de ambos promitentes, movidos pelo artifício de buscar determinados fins através de meios que não estão respaldados nos sentimentos imediatos.

O curioso é que, para Hume, o fenômeno é artificial, mas esse artifício não é derivado da vontade e da razão consciente que busca um interesse futuro maior que um interesse presente. O artifício é derivado de uma qualidade natural do interesse próprio de cada um, que se autoajusta e se autorrestringe automaticamente diante das perspectivas que a mente lhe apresenta. Entendemos que seria como o movimento automático da íris dos olhos, que se alarga e se retrai conforme a quantidade de luz que ali incide. Enfim, em Hume o artifício se mostra presente já no campo puramente particular e mental de cada indivíduo, antes mesmo de se concretizar o esquema coletivo de condutas requerido para o cumprimento de promessas.

Partindo das considerações feitas acima relativamente à obrigação de cumprir promessas, verificamos que Hume chega basicamente à mesma conclusão de

consentimento e da vontade.

¹⁸⁴ Percebe-se claramente como Hume quer trabalhar com os princípios e sentimentos mais instintivos da mente humana. E isso se deve à tarefa que ele estabeleceu a si mesmo de dividir as virtudes em naturais ou artificiais e de justificar cabalmente a classificação de cada uma delas.

Hobbes quanto à relação entre os fins de longo prazo e os meios não respaldados em sentimentos naturais instintivos¹⁸⁵, muito embora se negue a aceitar alguns pressupostos da teoria hobbesiana, tais como a possibilidade de a própria atitude de *querer uma obrigação* ser o fundamento de uma promessa. Hume parece até mesmo ter o intuito de apenas corrigir o pensamento hobbesiano quanto a esse ponto específico, o que nos deixa em dúvida se ele queria efetivamente desautorizar a doutrina hobbesiana ou apenas aperfeiçoá-la¹⁸⁶. Entendemos que ele buscava a primeira alternativa, mas talvez tenha, de fato, promovido a segunda.

3.5. Convenção Social e Pacto Social

O objetivo, aqui, é verificar que Hume, no *Tratado*, tem uma concepção de convenção social um tanto próxima daquela contemporaneamente atribuída ao pacto social de Hobbes, mas enfatiza sua divergência quanto à ideia de que tal convenção se fundaria em promessas, tentando assim dar uma peculiaridade ou singularidade à sua teoria da artificialidade da justiça face àquela notória e tradicionalmente atribuída a Hobbes e a outros filósofos.

Hume diz que

E assim a justiça se estabelece por uma espécie de convenção ou acordo, isto é, por um sentido do interesse, que se supõe comum a todos, e em que cada ato é realizado na expectativa de que as outras pessoas agirão de maneira semelhante. T 3.2.2.22.

Hume quer deixar claro que há, nas convenções da justiça, um jogo de expectativas ao dizer que “[o]bservo que será do meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, **contanto que** ela aja da mesma maneira em relação a mim.” T 3.2.2.10.

As convenções parecem ser, para Hume, algo necessariamente em curso nas relações entre os homens, ainda que nenhum deles, em momento algum, tenha

¹⁸⁵ Essa discussão aparece em Hobbes quando ele fala sobre o ‘tolo’ (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§4), o qual, em razão de um benefício próprio imediato, deixa de cumprir pactos, olvidando do benefício mediato no cumprimento dos pactos.

¹⁸⁶ Segundo Jean Hampton citada por Baier (1994, p.318), o papel de Hume foi “*prover a solução aos problemas marcantes [outstanding] da abordagem de Hobbes, ainda que a solução seja uma conversão a uma psicologia humiana*”.

efetivamente prometido, perante qualquer outro, realizar uma certa ação. Segundo o filósofo, convenções que se encontram por detrás das regras gerais de justiça das sociedades nos permitem derivar todas as seguintes regras: que as posses devem ser atribuídas a cada um segundo certos critérios, que as posses devem ser estáveis, mas ao mesmo tempo transferíveis por consentimento do possuidor, que as promessas devem ser cumpridas, que é devida obediência ao governo estabelecido, que os governos devem respeitar certos limites, dentre outras regras. A justiça, ao materializar a regra do respeito às posses, abre caminho para a estabilidade social necessária à eclosão de todas as demais virtudes artificiais humanas, tais como o cumprimento de promessas, a obediência civil e o respeito ao direito internacional.

Segundo Hume, *“convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras.”*. T 3.2.2.10.

A noção de convenção em Hume poderia ser descrita, mais propriamente, como uma *convergência de interesses alcançada mediante a experiência de convívio*, convergência esta que não envolve necessariamente acordos expressos¹⁸⁷.

Quando Hobbes fala em convenção¹⁸⁸ que serve de fundamento à justiça e à sociedade, ele fala em pacto social.

O fato é que, assim como Hobbes faz uma analogia entre o pacto social e os acordos entre dois particulares, Hume faz o mesmo raciocínio com relação aos acordos envolvendo duas pessoas, abordado por nós no item 3.4 deste trabalho. Ele transporta tal ideia para ilustrar a noção mais abstrata de convenções sociais gerais

¹⁸⁷ Essa noção está bem expressada em Taylor (1998, p.18), quando ela diz que Hume define convenção como um senso geral de interesse comum na regulação de condutas e também como um senso de interesse supostamente comum a todos em um sistema de ações.

¹⁸⁸ Hobbes, na obra *Do Cidadão*, traz uma ideia de convenção bastante específica, mas que é um pouco mais ampla que a noção humana, pois aquela envolve promessas expressas ou tácitas e esta, em princípio, não admite uma vinculação necessária com promessas expressas. Convenção é um compromisso entre pessoas que fica temporariamente em aberto porque restou combinado que algumas delas só posteriormente realizarão sua parte no acerto, o que só é possível com base na confiança das condutas futuras alheias: *“Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento. Mas, quando se dá crédito a uma ou a ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte; e esse tipo de promessa chama-se **convenção**”*. (HOBBS, 2002, p.43 – *Do Cidadão*, I, ii, 9)

que servem de fundamento para a justiça. O filósofo escocês diz:

Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro. E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o sentido do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência. De maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa. T 3.2.2.10.

É interessante observar que a regra da estabilidade da posse, ou de forma mais ampla, a justiça, é considerada por Hume como algo que surge gradualmente, por um lento processo que envolve a experiência dos inconvenientes a que os homens estão sujeitos quando os bens podem ser tomados uns dos outros sem qualquer critério e quando os atos que esperamos que os outros realizem não são realizados.

Uma primeira questão que se coloca é o fato de que a justiça tem seu surgimento gradual, mas já pode ser compreendida tomando por base a relação entre dois sujeitos, de que é exemplo o caso dos remadores. Ainda que nenhum deles prometa nada um ao outro, ambos podem se colocar a remar. Cada um cumpre sua parte e ambos conseguem chegar ao objetivo comum de atravessar o rio. Isso já é, para Hume, uma forma de justiça, mesmo que não haja uma sanção previamente estabelecida para o sujeito que cruza os braços e se recusa a ajudar o outro a remar e mesmo que inexista uma autoridade superior a ambos para solucionar as controvérsias entre eles. O interesse próprio imediato pode ser no sentido de não fazer qualquer esforço, ou de aproveitar-se do esforço do outro. Entretanto, para melhor satisfazer o interesse de longo alcance no sentido de atravessar o rio, o próprio sujeito diz *não* à sua preguiça e comodidade e põe-se a remar junto com o outro. Ou seja, independentemente de existir um aparato sancionatório acima dos dois, tem-se um exemplo de realização da justiça, com consequências benéficas para ambos envolvidos. Tal restrição ao interesse próprio instintivo imediato já materializa a justiça no âmbito particular, mas isso ainda é reforçado com a repetição e com a aplicação, a outros contextos, da experiência bem sucedida de se chegar a um objetivo de longo alcance.

Uma segunda questão que se coloca é que a passagem acima citada de

Hume poderia dar a entender que a justiça é construída historicamente a partir de uma situação de não-justiça. Mas, considerando o aspecto hipotético do raciocínio, ou melhor, considerando as próprias colocações de Hume no sentido de que uma criança já nasce em um ambiente que pode ser considerado já social, podemos conceber a questão de forma inversa: que a sociedade e a justiça sempre existiram de fato entre homens que tiveram algum convívio uns com os outros, mas que apenas com a experiência cotidiana da frustração dos interesses individuais de cada um advinda da violação das regras da justiça é que as pessoas tomam consciência de que essa virtude é necessária para o bem de todos. Consequentemente, as pessoas alcançam um estado psicológico de entendimento que aponta na direção de que a justiça é obrigatória, vinculante e deve ser observada.

Se interpretarmos Hume dessa maneira, percebemos um ponto de contato inegável com Hobbes e um ponto de divergência. O ponto de contato é o fato de que a justiça é uma instituição artificial necessária para o bem de todos e é o pressuposto da existência da sociedade. O ponto de divergência é o fato de que, em Hume, o caráter obrigatório e vinculante da justiça deriva do costume e da experiência cotidiana dos participantes da convenção, ao passo que, em Hobbes, o caráter obrigatório e vinculante da justiça passa, antes de tudo, pela própria voluntariedade, autonomia e iniciativa de cada participante da convenção no sentido de criar normas obrigatórias para si mesmo¹⁸⁹, segundo a leitura tradicional de sua obra. Não nos esqueçamos, contudo, da plausibilíssima interpretação, já mencionada, de Yara Frateschi no sentido de que, em Hobbes, a verdadeira obrigatoriedade das regras da justiça só ocorre de fato com a consolidação do Estado, que detém o monopólio da coerção organizada em prol do bem comum¹⁹⁰.

¹⁸⁹ É curioso que Hume, na passagem de T 3.2.8.9, diga que apenas uma promessa expressa, e não uma promessa tácita, tem influência suficiente sobre a imaginação dos homens (dando margem a interpretar-se que uma promessa expressa seria um fundamento mais forte para um governo do que uma promessa tácita).

¹⁹⁰ Abrindo um parêntese, devemos mencionar que Gauthier diferencia (1992, p.408) dois tipos de interesse envolvidos na postura de observância voluntária de regras: (1) o interesse de cada um na existência de uma prática de promessas, que torna possível uma segurança nas relações entre as pessoas; e (2) o interesse de cada um em ter a confiança de todos, ou seja, de poder firmar contratos como todos sem sofrer restrições ocasionadas por algum anterior desrespeito seu a promessas. Gauthier entende que essas restrições do ponto (2) são diferentes da punição institucionalmente estabelecida, a qual já está na esfera de um segundo artifício, inventado para reforçar o artifício original que inaugura a prática das promessas; tais restrições não envolvem um segundo artifício, mas apenas a exclusão de uma pessoa dos benefícios do artifício original. É preciso diferenciar o interesse de alguém na existência de uma prática social conveniente e o interesse que ele tem em

Ademais, não podemos superestimar a questão da voluntariedade em Hobbes. Ela é um traço efetivamente presente, mas não é a base de todo o sistema, que é algo bem maior. Tanto o é que Hobbes, na obra *Do Cidadão* (Hobbes, 2002, pp.41-44 – I,ii,8-11), já dava a entender que não são as palavras em si e nem o ato de vontade isolado que obrigam um contratante, mas a perspectiva conjuntural de ele obter vantagens futuras com aquele ato de vontade. É por isso que Hobbes afirma que as convenções para cumprimento futuro só obrigam num estado civil, onde há meios de forçar o cumprimento, e não num puro estado de natureza, onde não existe tal garantia. Portanto, se a crítica que Hume faz ao fundamento da obrigação contratual num ato de vontade tivesse sido dirigida especificamente a Hobbes, ela seria superficial, considerando a profundidade da argumentação hobessiana. Disso constatamos que o ponto de divergência não é tão contundente quanto parecia ser.

Diante do que foi discutido até o momento, entendemos que o convencionalismo humiano é compatível com o contratualismo hobbesiano. Para nós, a divergência entre os filósofos não está na ideia de convenção, mas na perspectiva de abordar o problema.

Na obra *Do Cidadão*, o próprio Hobbes critica a noção grega de que a convenção para preservar a paz é voluntária e deliberadamente firmada entre os homens:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente. (HOBBS, 2002, pp.25-26 – *Do Cidadão* I,i,2).

Hobbes, como se sabe, prega que é a experiência dos inconvenientes da guerra que leva os homens a um pacto visando a auto-preservação. Seria ingênuo pensar que Hobbes, ao falar em ‘pacto social’, quisesse limitar o alcance dessa expressão a uma efetiva reunião de homens que prometeram formalmente, uns

sua participação pessoal nessa prática. Para Gauthier (1992, p.408 e 424), Hume parece não estar ciente dessa distinção, muito embora tenha evocado ambos interesses em sua discussão da fidelidade a promessas, lembrando que são perfeitamente aplicáveis à justiça com as devidas adaptações.

perante os outros, renunciar a uma parcela de sua liberdade em favor de um poder soberano.

Pelo contrário, Hobbes diz que o pacto seria *como se* as pessoas fizessem uma promessa:

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: **Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.** Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama **Estado**, em latim **civitas** (HOBBS, 1979, p.105 – *Leviatã* XVII,§13; sublinhado nosso).

O modelo abstrato do pacto social proposto por Hobbes não exclui a possibilidade, por exemplo, de dois navios inimigos afundarem em alto-mar, deixando naufragos inimigos numa mesma ilha deserta, os quais começam a brigar e, temendo a morte, decidem formalizar um exposto pacto de não-agressão, renunciando ao direito de matar o adversário. Ainda que não exclua tal possibilidade real, o modelo do pacto social hobbesiano comporta bastante bem a noção de que as regras de paz social – aí compreendidos implicitamente tanto o dever de respeitar as posses alheias quanto o dever de cumprir as promessas – resultam do convívio dos homens, os quais a todo instante percebem sua utilidade e necessidade. Enfim, toda essa estrutura artificial que Hobbes chama de Estado serve, no fundo, ao interesse de cada um de seus membros, *“garantindo-lhe assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos”* (HOBBS, 1979, p.105 – *Leviatã* XVII,§13).

A propósito, Hume entende que um pacto real é até possível de ocorrer em algumas situações, por exemplo, entre *“pessoas que, tendo sido separadas, por diferentes acidentes, das sociedades a que antes pertenciam, vejam-se obrigadas a formar entre si uma nova sociedade”* T 3.2.3.3. Ampliaremos este ponto adiante, na página 135 deste trabalho.

Hobbes, notoriamente se sabe, aponta para a necessidade de uma vontade única capaz de conter os homens em seus mais naturais impulsos, ou seja, *“um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza”* (HOBBS, 1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§1).

Como também sabemos, Hobbes faz uma analogia com o contrato entre particulares, mas concebe o seu modelo de justiça e de Estado tomando por base a existência de sociedades numerosas e complexas, de modo que

se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso, não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição. (HOBBS, 1979, p.104 – *Leviatã* XVII,§4).

Hume, em T 3.2.7.8, como veremos mais adiante, acabará tomando uma postura semelhante à de Hobbes em relação à necessidade, em sociedades complexas, de uma coerção organizada. Isso ainda será abordado em ponto específico deste trabalho, pois merece discussão mais aprofundada.

O que percebemos, no fundo, é uma certa proximidade de Hume em relação a Hobbes quanto à aceitação ou concordância tácita de que é um bem geral a existência de uma regra artificialmente concebida que proíbe agressões e ameaças à estabilidade e a existência de um sistema artificial eficiente para dissuadir e punir quem as pratique. Hobbes, relativamente ao conceito de convenção, fez uma deliberada analogia com a figura jurídica do contrato entre duas pessoas particulares, transpondo a ideia para um universo maior de pessoas, ao qual se aplicaria a noção geral e abstrata de contrato ou pacto social. Hume, por outro lado, recusou expressamente que uma tal analogia pudesse ter qualquer caráter de uma promessa¹⁹¹, mas não negou que as pessoas assumem posturas concordantes umas com as outras para solucionar suas carências individuais e suas controvérsias coletivas.

Segundo Porto,

Na obra de Hume, ‘convenção’ aparece usada no contexto em que Hobbes usaria o termo ‘contrato’: uma explicação *não histórica* para o surgimento do Estado. (...) temos, portanto, um uso similar do conceito de ‘contrato’ e ‘convenção’ em ambos os filósofos. Não encontramos comentador que tivesse realçado esta similaridade no uso do dois conceitos, pois todos estão empenhados em defender a posição de Hume como um anti-contratualista. (PORTO, 2005, p.238-9).

Hume, ao refletir sobre as pessoas que já nascem sob a égide do Estado e conseqüentemente não têm oportunidade de fazer uma adesão expressa às normas

¹⁹¹ Isso se verifica na citação extraída de T 3.2.8.9, na página 129.

estatais, concebeu a noção de convenção como uma alternativa à noção de contrato social voluntário, conforme nos ensina Porto (2005, p.236). Acreditamos que Hume, ao fazer isso, acreditava sinceramente estar marcando uma posição contrária a Hobbes e aos contratualistas tradicionais, muito embora Hume inadvertidamente tenha terminado por endossar uma posição que entendemos ser a mais fiel interpretação da concepção hobbesiana de pacto social. A propósito, David Gauthier, em “*David Hume, Contractarian*” e Jean Hampton, em “*Hobbes and the Social Contract Tradition*” já haviam também colocado Hume como um expoente da tradição dos filósofos contratualistas, conforme observado por Baier (1994, p.318).

Outra questão digna de nota é o fato de que Hume, na *Segunda Investigação*, diz abertamente que sua “*teoria relativa à origem da propriedade, e conseqüentemente da justiça, é, na maior parte, a mesma sugerida e adotada por Grotius*” (HUME, 2004, p.393 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§8, nota de rodapé do autor), e faz em seguida uma longa citação em latim do *De jure belli et pacis*, na qual é dito que

a causa pela qual se renunciou à primitiva comunidade dos bens – em primeiro lugar, à dos bens mobiliários, e, em seguida, à dos bens imobiliários – foi certamente o fato de que os homens, não mais se contentando para seu sustento com aquilo que a terra por si mesma produzia, nem com o fato de morarem em cavernas, de andarem nus ou cobertos apenas de cascas de árvores ou peles de animais, quiseram viver de uma maneira mais confortável, (...). Do mesmo modo, vemos que as coisas não começaram a transformar-se em propriedade apenas por um ato interior do espírito – já que os demais não poderiam adivinhar de que coisa se pretendia apropriar, para que dela se abstivessem, e, além disso, pelo fato de que muitos poderiam desejar ao mesmo tempo uma mesma coisa –, mas que isso se deu por meio de uma convenção, tenha ela sido explícita, como quando se repartem coisas que até então eram comuns, ou tácita, como quando alguém delas se apodera. (GROTIUS apud HUME, 2004, p.393 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§8, nota de rodapé do autor; Trad. de José Oscar de A. Marques; sublinhados nossos)

Assim, Hume diz adotar a posição de Grotius, e isso implica justamente que a propriedade teria surgido de convenções, sejam elas tácitas ou até mesmo explícitas. A convenção explícita de repartição de bens evidentemente envolve a promessa recíproca dos participantes de respeitarem a divisão por eles estabelecida. Considerando que Hume, na *Segunda Investigação*, deixou um pouco de lado sua implicância com as teorias que associavam ‘*convenções para a estabilidade social*’ e *promessas expressas*, acreditamos que, no *Tratado*, a preocupação de Hume era apenas evitar a ideia de que a promessa seria o ponto

essencial da justiça, pois para ele não é¹⁹². A promessa seria apenas um elemento accidental ou circunstancial, quando eventualmente presente. Enfim, a implicância de Hume não traz uma incompatibilidade direta e frontal com a teoria hobbesiana pela forma como é interpretada por nós, conforme visto neste trabalho, mas talvez ou muito provavelmente fosse uma prevenção explícita contra a teoria hobbesiana tal como seria interpretada na época de Hume, no século XVIII, quando se privilegiavam os formalismos nas relações jurídicas, o livre-arbítrio dos sujeitos de direito e a tendência a fundar tudo na razão¹⁹³.

Dito tudo isso, não podemos deixar de destacar, de qualquer maneira, o quadro traçado por Baier (1994, p.224) no sentido de que as convenções humanas têm uma perspectiva mais positiva – de melhorar os confortos da vida diante das fortunas e acidentes naturais –, ao passo as convenções hobbesianas têm uma perspectiva mais negativa – de controlar e impedir que os impulsos agressivos e infortúnios das relações humanas prejudiquem a sobrevivência e o bem-estar.

Baier (1994, p.225 e 231) ainda acrescenta que a noção de convenção em Hume seria diversa da de Hobbes por ocorrer mediante sentimentos paralelos mutuamente referenciais e por não abranger, em princípio, a questão do respeito às leis. Apesar disso, ela diz que Hume *“foi ajudado pela discussão anterior de Thomas Hobbes a respeito de como, não obstante ou justamente por causa da força de nossas paixões violentas, nós podemos cooperar para assegurar uma vida mais ‘cômoda’ ”*. (BAIER, 1994, p.225).

Baier, enfim, entende que Hume *“não é um contratualista em sua teoria social, como Hobbes, Locke e Rousseau poderiam bem ser considerados, nem é um falso contratualista”* (BAIER, 1994, p.253). Para ela, a convenção hobbesiana se torna inválida quando há medo de que qualquer dos envolvidos não performará o papel que se espera dele, ao passo que a convenção humana admite que os

¹⁹² É curioso observar que a *Segunda Investigação*, ao admitir a ideia de convenção social explícita, percebeu que a maneira de se distanciar de Hobbes e outros filósofos não era insistindo na questão de as convenções sociais serem tácitas ou explícitas. O mais importante era diferenciar a abordagem quanto à natureza humana, se puramente egoísta-interessada ou não.

¹⁹³ Hume, ao mencionar a teoria moral de Montesquieu de fundar todo direito em certas relações, diz: *“O padre Malebranche, tanto quanto posso saber, foi o primeiro a propor essa teoria abstrata da moral, que foi posteriormente adotada por Cudworth, Clarke e outros; e como ela exclui todo sentimento e pretende fundar tudo na razão, não lhe têm faltado seguidores nesta época filosófica”* (HUME, 2004, p.259 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §35, nota de rodapé do autor)

envolvidos assumam riscos e que ocorram pequenos desacordos e quebras de expectativa, desde que o esquema geral de condutas se mantenha íntegro¹⁹⁴.

Vejamos, também, a recente opinião de uma intérprete do filósofo escocês. Christine Chwaszcza (2013, pp.114-119) entende que Hume rejeita o contratualismo como fundamento das instituições sociais. Isso porque o contratualismo pressupõe que as pessoas já possuem, de antemão, um direito natural à liberdade, direito esse do qual elas racionalmente abrem mão em favor da segurança, da paz, e do bem da sociedade. Segundo ela, tem-se que, em Hume, não só as promessas, mas também a própria justiça e a obediência civil têm sua força obrigatória fundada diretamente numa necessidade para que a sociedade possa existir e conseqüentemente para que os indivíduos possam alcançar alguma prosperidade; uma sociedade só sobrevive enquanto regida por normas gerais inderrogáveis de obediência à propriedade, às promessas feitas e ao governo, não importando quais sejam os conteúdos específicos dessas normas, sendo melhor haver sociedade do que não haver. Essas normas seriam, elas sim – e não um suposto direito de liberdade e autonomia da vontade *a priori* de cada indivíduo – verdadeiras leis naturais. Resumindo, as normas gerais humianas são obrigatórias porque necessárias à sua sobrevivência e não porque cada indivíduo, após perceber a necessidade delas, racionalmente as auto-impôs, querendo que elas fossem obrigatórias para si¹⁹⁵. Ela, a propósito, advoga que é incompatível ser humiano e contratualista ao mesmo tempo.

Concordamos com alguns pontos dessa intérprete, mas não com outros. Concordamos com o fato de Hume questionar o papel primordial da vontade na teoria contratualista, e também com o fato de que em Hume é o sistema de justiça que nos dá a noção de direitos e obrigações, de modo que nem sequer é possível concebê-los na ausência da justiça; entretanto, o filósofo escocês dá a entender que, mesmo em situações em que a justiça está ausente, como no caso do naufrágio, haveria uma noção de um direito ou pelo menos de uma licenciosidade

¹⁹⁴ Não está muito claro de onde a filósofa neozelandesa teria tirado essa conclusão, mas é o seu entendimento. Entendemos inexistirem ocorrências textuais para concordar ou para discordar dessa tese específica de tal filósofa.

¹⁹⁵ Segundo a própria Chwaszcza (2013), alguns intérpretes simplesmente entendem que não há uma verdadeira divergência filosófica entre Hume e os contratualistas.

total. Segundo Hume, um homem a ponto de se afogar, mesmo educado para se abster das coisas alheias, simplesmente tomaria o colete salva-vidas de outrem e, já a salvo, restaria convencido de seu pleno direito de tê-lo feito. Tanto o é que Hume indaga se *“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?”* (HUME, 2004, p.245 – *Segunda Investigação* Capítulo 3, §8).

O naufrágio, e a conseqüente suspensão implícita das regras da justiça, abre espaço a uma permissividade, ou direito a fazer tudo que for possível para a preservação da vida. Enfim, Hume parece concordar que as circunstâncias extremadas do naufrágio justificam a mesma licenciosidade verificada nas condições de natureza do homem hobbesiano, a qual está bem descrita na passagem que diz que: *“a condição do homem (...) é uma condição de guerra de todos contra todos, (...), segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.”* (HOBBS, 1979, p.78 – *Leviatã* XIV,§4).

É importante observar que, para Hume, é melhor existir sociedade do que não existir sociedade, afinal *“preservando a sociedade, favorecemos muito mais a aquisição de bens que quando reduzidos à condição solitária e desolada”* T 3.2.2.13. Para a sociedade existir, a *“propriedade tem de ser estável e determinada por regras gerais”* T 3.2.2.22. Quando Hume verifica que é melhor existir sociedade do que o contrário, ele está de certo modo extraindo um dever de socialização do próprio fato da aversão que temos à violência:

Os homens relutam (...) em deixar o menor espaço à violência e à desordem. T 3.2.3.6.

É altamente vantajoso, e mesmo absolutamente necessário à sociedade, que a posse seja estável; é isso que nos leva a estabelecer essa regra. Mas constatamos que, buscando obter a mesma vantagem, se atribuíssemos posses particulares a pessoas particulares, apenas frustraríamos nosso objetivo e perpetuaríamos a confusão que essa regra pretende impedir. Portanto, devemos proceder com base em regras gerais e regular a nós mesmos por interesses gerais. T 3.2.10.3; sublinhado nosso.

Entendemos que tal postura de Hume não é muito diversa da tomada por Hobbes ao propor suas regras gerais ou leis naturais, começando pela *“lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz”* (HOBBS, 1979, p.79 – *Leviatã* XIV,§5).

Enfim, reconhecidas as diferenças de perspectiva de análise, o resultado final

e prático a que chegam Hume e Hobbes é bem parecido. Quanto ao fato, por exemplo, de as convenções humanas só se revelarem eficazes se todos os homens de uma dada organização social estiverem coesos, podemos citar passagens tanto de Hobbes quanto de Hume:

(...) um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos. (...). Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens. (HOBBES, 1979, p.105 – *Leviatã* XVII,§13).

(...) uma convenção, de que participem todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte (...). T 3.2.2.9.

É preciso fazer, neste momento, outras considerações a respeito da coesão social.

Uma criança pode até mesmo perceber, por conta própria e gradualmente em sua experiência cotidiana, que se ela não emprestar seu brinquedo para o irmão, ela também não conseguirá tomar emprestado o dele e portanto terá menos variedade de opções de lazer. Entretanto, a regra já é inculcada em sua mente pela educação e também pela força implícita na ordem estabelecida pelos pais¹⁹⁶. Sendo assim, é difícil pensar que possa ter ocorrido uma convenção – para o estabelecimento de uma regra de estabilidade das posses – inteiramente destituída de significado moral. É difícil pensá-lo mesmo que essa convenção seja entendida como uma pura convergência prática de interesses, tomada a partir de um estado inculto em que os participantes ainda não carregam uma noção de justiça como algo bom e em que eles não tenham um motivo para agir de forma justa derivado da educação.

Enfim, é inteiramente hipotético o raciocínio que nos faz conceber um artifício coletivamente levado a cabo que seja destituído de qualquer aspecto valorativo ou moral. Entretanto, é perfeitamente possível abstrairmos do aspecto moral e ético da questão e analisarmos o aspecto das puras paixões e dos interesses implicados nas relações humanas envolvendo os mais diversos bens que podem ser objeto de

¹⁹⁶ Taylor (1998, p.10) enfatiza o fato de Hume ter mencionado que nossas paixões são orientadas desde nosso nascimento pelo trabalho diário dos pais, restando fundamentalmente sociais. Portanto, ela diz que “a maioria de nossas paixões não são instintos (...). Podemos vê-las, ao invés, como respostas culturalmente informadas ao bem e ao mal socialmente construídos” (TAYLOR, 1998, p.10).

disputa. Parece que essa é justamente a postura de Hume que o faz assemelhar, ainda que involuntariamente, a Hobbes.

Enfim, pudemos observar que a filosofia moral de Hume, mesmo concordando em pontos importantes com relação à filosofia moral hobbesiana concernente ao caráter convencional da coesão das pessoas em sociedades, critica diretamente os contratualistas e deliberadamente toma uma perspectiva de análise que o faz de alguma maneira destoar de Hobbes, o qual é um dos maiores expoentes do contratualismo. Entretanto, esse ponto de desacordo, por si só, também não é suficiente para considerarmos a teoria humiana como efetivamente oposta à hobbesiana. Se não é raro encontrar discípulos que divergem em alguns pontos importantes de seus mestres – mesmo porque cada filósofo tem sua autonomia de pensamento e sua originalidade – muito mais espaço para discordância terá um pensador que se considera de corrente filosófica diversa da de outro.

Na verdade, porém, a razão pela qual, ao final deste trabalho, colocamos Hume e Hobbes em linhas filosóficas distintas é um conjunto de pequenos detalhes, em especial a própria insistência de Hume, no *Tratado*, em indicar sua divergência e originalidade em relação a filósofos contratualistas como Hobbes.

3.6. Obediência civil

O objetivo, aqui, é mostrar como Hume, no *Tratado*, chama atenção para sua refutação à ideia de que a obediência se fundaria em promessas supostamente formalizadas pelos súditos, buscando ele, assim, criar uma singularidade em sua filosofia face à de Hobbes e outros.

Hobbes havia dito que

E os súditos de um Estado fizeram a promessa de obedecer à lei civil (quer a tenham feito uns aos outros, como quando se reúnem para escolher um representante comum, quer com o próprio representante um por um quando, subjugados pela espada, prometem obediência em troca da garantia da vida)” (HOBBS, 1979, p.163 – *Leviatã* XXVI,§8)

Na passagem acima, Hobbes se refere a promessas expressas de obediência

civil, o que significa que ele admite que elas existam na prática. Apesar disso, sua ideia geral de promessa de obediência fundada no pacto social é, no fundo, abstrata, levando em conta a necessidade de existir um poder acima de todos capaz de promover o interesse coletivo, conforme já discutido no capítulo 1 deste trabalho.

Hume, de sua parte, parece querer dissociar completamente as ideias de obediência e de promessa. Ele critica a ideia de que uma promessa tácita poderia embasar um comportamento de obediência civil, dizendo que apenas uma promessa expressa teria força suficiente para fazê-lo; ao mesmo tempo, ele observa que os homens em geral não fazem promessas expressas de obedecer aos seus governantes:

os magistrados estão tão longe de derivar sua autoridade e a obrigação de obediência por parte de seus súditos de uma promessa ou contrato original que (...). Se fosse esse o fundamento da sanção dada ao governo, nossos governantes nunca a receberiam tacitamente, sendo ela o máximo que se poderia desejar; pois aquilo que é concedido de maneira tácita e imperceptível nunca pode ter sobre as pessoas a mesma influência que aquilo que se realiza de maneira expressa e aberta. (...). Mas se perguntássemos à grande maioria dos membros de uma nação se alguma vez deram seu consentimento à autoridade de seus dirigentes, ou se prometeram obedecer-lhes, eles provavelmente fariam de vós uma ideia bem estranha; por certo responderiam que a questão não depende de seu consentimento, e que já nasceram submetidos a essa obediência. T 3.2.8.9.

Vemos que Hume tenta ridicularizar a ideia de 'dever de obediência derivada de um pacto' partindo do pressuposto de que essa ideia implica necessariamente uma promessa expressa, coisa que, no fundo, não aconteceria na realidade. Hume, nessa sua empreitada, apela para a psicologia dos comportamentos de obediência, os quais, segundo ele, seriam fundados diretamente na imaginação e no costume, ou seja, nos princípios involuntários e inevitáveis que regem a mente humana.

Entendemos que tal postura não é suficiente para desqualificar os contratualistas que fazem uma analogia filosófica entre a obediência às normas estabelecidas pelo governante e a obediência às normas estabelecidas de espontânea vontade por um contratante em favor de outro, em um contrato expresso (ou tácito) entre dois indivíduos.

Prosseguindo em nossa abordagem, é de se perceber que a diferença entre os filósofos britânicos aqui analisados é de perspectiva. Hume se apoia mais num mecanicismo involuntário dos princípios que influenciam a mente; já Hobbes, num decisionismo voluntário das mentes racionais humanas.

Sabe-se, por exemplo, que Hobbes tenta, em diversos fenômenos sociais analisados em sua obra, inserir um elemento (artificial) de vontade e consentimento dos seres humanos envolvidos, o que pode ser interpretado como uma tentativa de inculcar no leitor a ideia de que o *querer* (e, em última instância, o interesse do indivíduo) está na base de tudo. É, por exemplo, o caso do domínio que o pai costuma ter sobre os filhos:

O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre seus filhos, e chama-se **paterno**. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse o domínio sobre o filho por tê-lo procriado, e sim do consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados. (HOBBS, 1979, p.123 – *Leviatã* XX,§4; sublinhado nosso).

Hobbes muito provavelmente não está tratando do domínio do pai sobre o filho durante a mais tenra idade deste¹⁹⁷, mas provavelmente a partir da maturidade, momento em que o filho já tem vontade própria, razão e poder suficientes para sair de casa e abandonar o domínio do pai se assim o quiser.

O objetivo óbvio de Hobbes em apelar para a ideia de consentimento é fazer o leitor perceber que é “ilógico” ou “irracional” desrespeitar os contratos pessoais e as leis estatais, pois ambos teriam sido, no fundo, objeto de consentimento e vontade pelo próprio contratante e cidadão, o qual renunciou a certas liberdades em prol de interesses mais duradouros que reverterão em seu próprio benefício. Hobbes diz:

Se o súdito recusar obedecer suas ordens [do poder soberano] em alguma coisa contrária à liberdade concedida, apesar de tudo trata-se de um pecado, contrário ao dever do súdito. Porque este deve saber o que é incompatível com a soberania, dado que esta última foi criada por seu próprio consentimento e para sua própria defesa (...). (HOBBS, 1979, p.181 – *Leviatã* XXVII,§28).

não é possível alegar como desculpa a ignorância de onde reside a soberania. E é um ditame da razão natural, e conseqüentemente uma evidente lei de natureza, que ninguém deve enfraquecer esse poder, cuja proteção todos pediram ou conscientemente aceitaram contra outros. (HOBBS, 1979, p.166 – *Leviatã* XXVI,§16).

A lei não se aplica aos débeis naturais, às crianças e aos loucos, tal como não se aplica aos animais, nem podem eles ser classificados como justos ou injustos, pois nunca tiveram capacidade para fazer qualquer pacto ou para compreender as conseqüências do mesmo, portanto nunca aceitaram autorizar as ações do soberano, como é necessário que façam para criar

¹⁹⁷ Hobbes diz: “E porque a primeira instrução das crianças depende do cuidado dos pais, é necessário que elas lhe obedeçam enquanto estão sob sua tutela” (HOBBS, 1979, p.203 – *Leviatã* XXX,§11). É a situação em que se pode usar “a força natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submetem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa.” (HOBBS, 1979, p.106 – *Leviatã* XVII,§15).

um Estado. (HOBBS, 1979, p.164 – *Leviatã* XXVI,§12)¹⁹⁸.

No fundo, o materialismo hobbesiano na formação dos corpos e seres existentes cede espaço, na teoria da justiça e da política, a um certo voluntarismo.

O que se percebe é que, na questão da obediência civil, a análise psicológico-mecânica de Hume (fundada nos princípios involuntários da imaginação) e a análise psicológico-voluntarista de Hobbes (fundada no consentimento) divergem. Hume acreditava que essa divergência contribuiria para distanciá-lo significativamente de Hobbes. Em nosso entendimento, trata-se de uma diferença de perspectiva, mas não de uma oposição frontal de concepções.

Avancemos sobre um ponto específico a respeito do tema da obediência civil.

Hume apresenta, no início da Seção T 3.2.8, uma série de argumentos para mostrar que a obrigação de obediência ao governo é diversa da obrigação de cumprir promessas.

Seu primeiro argumento é que a regra geral que determina o cumprimento de promessas (no sentido de cumprimento das regras de justiça) existe em toda e qualquer sociedade, mesmo porque é um pressuposto da existência desta, ao passo

¹⁹⁸ Essa inaplicabilidade da lei civil humana aos animais tem uma interessante correspondência em Hume quando ele diz que “*Se existisse entremeada à espécie humana um outra espécie de criaturas que, embora racionais, possuíssem um vigor corporal e intelectual tão reduzido a ponto de não serem capazes de qualquer resistência nem de fazer-nos sentir os efeitos de seu ressentimento mesmo sob extrema provocação, penso que a consequência necessária disso é que (...), e tampouco poderiam elas possuir qualquer direito ou propriedade que as preservasse contra o arbítrio de seus senhores. Nosso relacionamento com essas criaturas não poderia ser denominado sociedade (que supõe um certo grau de igualdade), mas absoluto domínio de um lado e obediência servil de outro. (...). Essa é claramente a situação dos seres humanos ante os animais, (...)*”. (HUME, 2004, pp.250-251 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§18-19; sublinhado nosso). É claro que Hume não entra no mérito do argumento hobbesiano específico de que os animais não têm capacidade para celebrar pactos, mas a justificativa humiana de que ‘não há sociedade com os animais porque estes não são capazes de resistir à nossa força’ faz lembrar a clássica elaboração hobbesiana do Capítulo XIII do *Leviatã*, em que este dizia que o conflito entre os homens só leva à guerra de todos contra todos (e, a propósito, é essa situação que enseja o pacto social) porque os homens são, na prática, iguais em força e inteligência. É interessante também observar que, para Hume, “*Em muitas nações, os membros do sexo feminino estão reduzidos a uma condição próxima da escravidão e não podem ter nenhuma propriedade, ao contrário de seus senhores. Mas, embora os indivíduos do sexo masculino, quando aliados, tenham em todos os países força corporal suficiente para manter essa severa tirania, são tais as insinuações, langores e encantos de suas belas companheiras que as mulheres são geralmente capazes de romper essa aliança e compartilhar com o outro sexo de todos os direitos e privilégios da sociedade.*” (HUME, 2004, p.251 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §19; sublinhado nosso). Hume concorda e reforça a ideia de que as mulheres, de algum modo, na sociedade civilizada europeia, participam da sociedade em pé de igualdade com homens justamente porque não estão em situação de submissão (como estariam os animais); pelo contrário, elas têm suas armas (insinuações e encantos), que são plenamente eficazes, contra os indivíduos do sexo masculino.

que o governo não¹⁹⁹, de modo que o dever de obediência ao governante seria um instituto moral autônomo. Em suas palavras:

Embora o governo seja uma invenção muito vantajosa, e mesmo, em algumas circunstâncias, absolutamente necessária para a humanidade, ele não é necessário em todas as circunstâncias; não é impossível preservar a sociedade durante algum tempo sem recorrer a essa invenção. T 3.2.8.1.

Outro argumento de Hume é que a obrigação de obediência civil pode se basear inicialmente em uma obrigação de promessas, mas que, uma vez experimentadas as vantagens do governo, a obrigação de obediência civil passa a ser autônoma e perfeitamente distinguível:

O que afirmo é que, embora o dever da obediência civil se baseie inicialmente no da obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato. T 3.2.8.3.

Obedecer aos magistrados civis é necessário para a preservação da ordem e da harmonia social. Cumprir as promessas é necessário para promover a segurança e a confiança mútua nas tarefas comuns da vida. Os meios, assim como os fins, são perfeitamente distintos; e uns não se subordinam aos outros. T 3.2.8.5.

Além disso, Hume, em T 3.2.8.9, verifica que os homens não se sentem sob a obrigação de obedecerem ao governo em virtude do fato de terem prometido tal obediência, e chega à conclusão de que a obediência ao governo não é derivada de uma promessa formalmente feita pelos súditos face ao governante.

Não pairam dúvidas quanto ao fato de que a obediência civil é algo artificialmente construído pelos homens tanto em Hobbes quanto em Hume, conforme já dito e enfatizado anteriormente. Quanto à questão do fundamento da obediência civil numa promessa, Hume parece estar falando algo diferente do que disse Hobbes, e isso implica que as ponderações humianas não refutam e nem abalam a estrutura da argumentação hobbesiana. Hume parece estar falando sobre uma promessa real de obediência ocorrida entre homens que, num dado momento de sua história, tiveram que jurar fidelidade a um comandante militar para ele liderar um movimento de resistência contra a ameaça de inimigos externos (e isso ele nega que seja o fundamento único da obediência ao governo). Por outro lado, Hobbes, ao falar que promessas são o fundamento da obediência, está se referindo a uma

¹⁹⁹ Segundo Hume, sociedades pequenas podem sobreviver, durante algum tempo, sem um governo estabelecido, ponto esse que será aprofundado mais adiante, a partir do item 3.7, página 137.

noção abstrata segundo a qual é do interesse dos súditos obedecerem ao soberano em troca de proteção interna e externa, sem com isso rejeitar a hipótese de promessas reais e históricas de obediência a um chefe²⁰⁰. Enfim, é como se Hume, apesar de insistir na divergência, estivesse na prática falando a mesma coisa que Hobbes.

Aqui vemos como Hume, mesmo concordando com o resultado prático da questão, traz sutilezas em seus argumentos como se ele quisesse se mostrar significativamente divergente da posição de Hobbes e de outros filósofos. O que podemos perceber, mais uma vez, não é uma diferença brutal de conteúdo, mas mais propriamente de perspectiva de discussão. Enquanto Hobbes almeja, em última instância, com relação à obediência civil, refletir sobre o porquê de os homens *deverem* obedecer aos governantes, Hume parece almejar discutir o porquê de os homens *efetivamente obedecerem* aos seus governantes²⁰¹.

Hobbes diz que os homens devem obedecer porque é de seu próprio interesse renunciar a certos bens ilimitados, como a liberdade total, em troca de outros bens, como a paz e a segurança. Enfim, é racional obedecer, muito embora os homens em geral, especialmente o vulgo²⁰², obedecem de fato por medo de castigos²⁰³ e de expectativas de recompensas; quanto aos ministros nomeados, tem-se que *“quando o soberano de um Estado estipula um salário para qualquer cargo público, aquele que o recebe é obrigado em justiça a desempenhar seu cargo”* (HOBBES, 1979, p.190 – *Leviatã* XXVIII,§24).

Hume, por sua vez, diz que os homens efetivamente obedecem porque seus interesses próprios se autorrestringem para melhor se satisfazerem, conforme

²⁰⁰ Segundo Chwaszcza (2013, p.114), se Hume entende que, historicamente, os governos políticos foram estabelecidos em quase todos os lugares por meio da conquista, e não por meio de um contrato, e eles foram mantidos por meio da força e não por uma obrigatoriedade racional, por sua vez os contratualistas facilmente refutam essa alegação ao levantarem o ponto de que eles tratam não do poder mas do direito de dominar. Mas mesmo quanto ao direito de dominar haveria, segundo Chwaszcza, uma divergência digna de nota entre humianos e contratualistas.

²⁰¹ Essa questão é bem ilustrada por Porto (2005).

²⁰² Hobbes diz: *“embora os princípios possam estar certos, contudo o povo vulgar não tem capacidade suficiente para ser levado a entendê-los”*. (HOBBES, 1979, p.201 – *Leviatã* XXX,§6).

²⁰³ Hobbes diz: *“De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las”* (HOBBES, 1979, p.179 – *Leviatã* XXVII,§19).

insistentemente observado por nós neste trabalho, e também porque recebem ordens emanadas de magistrados e de auxiliares do governante, os quais, por sua vez, obedecem ao governante porque estão satisfeitos com a função que lhes cabe:

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. (...) os magistrados civis, reis e seus ministros, (...) estando satisfeitos com sua condição presente e com seu papel na sociedade, têm 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. T 3.2.7.6; sublinhado nosso.

O raciocínio é que os homens, instintivamente, tendem a preferir um bem menor mas contíguo (por exemplo, apossar-se de um bem alheio para obter algo de que necessitam) a um bem maior mais remoto (por exemplo, abster-se de roubar, em respeito à justiça). Portanto, o governo e a obediência civil se originam de um artifício posto em prática para remediar uma inconveniente tendência da natureza humana. Este artifício, a propósito, termina, no final, por envolver a coerção feita por uma minoria sobre uma maioria de homens.

Não se olvida que, para Hume,

Os tratadistas políticos que recorreram à hipótese de uma promessa ou contrato original como fonte de nossa obediência ao governo pretendiam estabelecer um princípio perfeitamente justo e razoável; mas o raciocínio com base no qual procuraram estabelecê-lo era falacioso e sofisticado. T 3.2.9.1.

Cumprido observar que, quando Hume diz isso, ele tem em mente os tratadistas políticos que sumariamente derivavam a obediência civil diretamente da vontade livre de cada um de aderir a um contrato social e de obrigar-se perante um governante. Entretanto, quanto a Hobbes, é forçoso reconhecer que esse filósofo havia dito, em outras palavras, o mesmo que Hume: que os homens, se não sofrerem a coerção de um governante, acabam perdendo de vista o bem maior que é a paz e acabam entrando em disputas sobre os bens de menor importância que os rodeiam, de modo que a ideia de pacto social renunciando à soberania individual em favor de um soberano geral teria sido essencialmente ilustrativa. Porto (2005, p.11), por exemplo, entende que Hume não diverge de Hobbes quanto à iniciativa de legitimar a existência do Estado em artifícios humanos.

O mais curioso é verificar que Hume, na Seção T 3.2.2, detém-se longamente na tarefa de demonstrar que a realização da justiça decorre essencialmente de uma

convergência prática de interesses, e, no final das contas, nas Seções T 3.2.8-9, chega à conclusão de que, relativamente à virtude artificial da obediência civil, que é decorrente da justiça, os homens obedecem devido à coerção exercida pelos funcionários estatais. Essa coerção é justamente o pressuposto que Hobbes tomava – sem ser o foco de sua análise, pois seu foco era exortar à obediência – para afirmar que a pura consciência ou conhecimento abstrato de que a paz leva ao bem-estar de todos não é suficiente para refrear os impulsos interessados dos homens, sendo necessária uma força incomensurável acima de todos que infligisse o temor dos castigos contra os desobedientes.

Antes de concluirmos a presente discussão, precisamos esclarecer um ponto importante. Hume menciona mais de uma vez a existência de governos fundados em pactos originais firmados expressamente entre homens em um momento histórico definido. É o caso das seguintes passagens:

por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje chamamos regras de justiça e equidade. A penúria da condição que antecede essa restrição é a razão de nos submetermos a esse remédio o mais rapidamente possível; (...). T 3.2.3.6; sublinhado nosso.

(...). Isso é uma prova clara de que comumente não consideramos que nossa obediência [a um governo] seja derivada de nosso consentimento ou promessa. Outra prova disso encontra-se no fato de que quando, por algum motivo, nossa promessa é feita de modo explícito, sempre distinguimos precisamente entre as duas obrigações, e acreditamos que uma reforça a outra, diferentemente do que ocorreria se apenas estivéssemos repetindo a mesma promessa. T 3.2.8.9; colchetes e sublinhado nosso.

se retrocedermos até a origem de cada nação, descobriremos que não há quase nenhuma linhagem de reis ou comunidade política que não tenha sido primeiro fundada na usurpação e na rebelião, e cujo direito não tenha sido de início mais que duvidoso e incerto. Só o tempo dá solidez a esse direito; e, agindo de modo gradativo sobre a mente dos homens, leva-os a aceitar qualquer autoridade, (...). Quando estamos há muito tempo acostumados a obedecer a um certo grupo de pessoas, o instinto ou tendência geral que temos a supor que existe uma obrigação moral acompanhando a obediência civil toma facilmente essa direção e escolhe esse grupo como seu objeto. É o interesse que produz o instinto geral, mas é o costume que imprime a ele uma direção particular. T 3.2.10.4; sublinhado nosso.

Em contraste com as três passagens acima, pode parecer estranha a insistência que Hume teve, em certos momentos do *Tratado*, em rejeitar que as convenções humanas ou que a obrigação de obediência às leis civis sejam fundadas em pactos expressos ou promessas formais, conforme já mencionamos mais de uma vez neste trabalho. Interpretamos que, para Hume, a postura de rejeitar tal ideia de promessas explícitas traria originalidade às suas elaborações filosóficas; ele

imaginava que assim poderia ser autêntico face aos filósofos renomados que defendiam tal noção. O problema foi que o próprio Hume, para nós inadvertidamente, deixou escapar essas três passagens acima, e assim percebemos que ele no fundo admitia, sim, a possibilidade de que uma convenção geral instituidora de uma sociedade fosse fundada numa promessa pontual expressa. É claro que os trechos citados não têm a capacidade de levar à conclusão radical de que os fundamentos da sociedade humana, em Hume, sejam a pura promessa formal de obediência, a usurpação ou a rebelião. O fundamento das sociedades humanas em geral continua sendo o fenômeno dos sentimentos humanos corrigidos por uma convenção social²⁰⁴.

Por outro lado, podemos perceber que Hume pretende elaborar hipóteses psicológicas bastante elaboradas e minuciosas para a origem histórica dos mais variados governos que existem ou já existiram. Essa perspectiva de abordagem é um pouco mais motivacional que a do *Leviatã*, a qual traz relatos históricos para suas conclusões filosóficas de como deve ser um governo, mas que não possui uma tal pretensão de traçar as origens históricas de governos por meio de uma investigação dos mínimos fundamentos psicológicos que estariam por trás da motivação do povo que se submete a eles. Hobbes notoriamente funda sua política na psicologia humana e não raro a invoca, mas ele, após os capítulos iniciais do *Leviatã*, não atém seu foco de análise à pura psicologia mecânica dos motivos e princípios mentais para as ações, como o faz Hume. Hobbes faz uma transição de uma psicologia mecânica das sensações da mente para uma psicologia fundada na vontade, no consentimento e no interesse, e daí para os motivos das ações

²⁰⁴ Hume diz: “O poder legislativo, de que deriva o direito positivo, tem de ter sido estabelecido por um contrato original, pela posse prolongada, pela posse atual, pela conquista ou pela sucessão; (...)” T 3.2.10.14; sublinhado nosso. O fato de Hume dizer que o contrato original (o qual é um contrato expresso) é apenas um dos vários casos de fundação de poderes estabelecidos que vemos na história mostra mais uma vez essa dualidade de Hume. Na verdade, isso mostra bem que Hume rejeita apenas a ideia de que as sociedades estariam *exclusivamente* fundadas em pactos expressos, mas não que elas podem estar *eventualmente* fundadas em tais pactos. O curioso é que Hume enxergava-se em corrente distinta da de Hobbes e não cogitava de ser associado a este, mesmo usando argumentos tipicamente hobbesianos, como o de um hipotético pacto feito por homens num também hipotético estado de natureza. Hume diz: “*Como ilustração, proponho o seguinte exemplo. Primeiramente, considero os homens em sua condição selvagem e solitária; e suponho que (...). Suponho, também, que esses homens são dotados de tal sagacidade que percebem imediatamente que o maior impedimento a esse projeto de sociedade e parceria está na avidez e no egoísmo de seu temperamento natural; para remediar tal coisa, formam uma convenção para a estabilidade da posse e para sua mútua restrição e abstenção.*” T 3.2.3.3. Disso concluímos que o jovem Hume, se leu Hobbes, o leu tão ao pé da letra quanto à questão do pacto social que não enxergou o caráter hipotético do argumento.

humanas e para as razões gerais de Estado, de forma bastante mais breve²⁰⁵.

Analisaremos, a partir do próximo item deste trabalho, a questão do poder estabelecido nas sociedades de fato. Teremos a oportunidade de observar que, segundo Hume, a obediência ao governante é derivada de um artifício diretamente vinculado ao artifício da justiça, o que carrega traços hobbesianos, apesar do suposto ponto de divergência segundo o qual o poder estabelecido, para Hume, não é pressuposto para a existência da justiça.

3.7. Justiça e governo estabelecido

O objetivo, aqui, é discutir a afirmação de Hume, no *Tratado*, de que é possível existir justiça sem governo estabelecido, e mostrar que isso contribui para criar uma particularidade em sua teoria da justiça e do governo face à de Hobbes e de outros filósofos, ainda que tal particularidade não tenha maior relevância prática.

Hume havia dito que é a experiência de convívio que leva os homens a praticarem a justiça.

Tomemos o exemplo dos dois remadores oferecido por Hume (citado na página 118 deste trabalho), e acompanhemos o raciocínio de Mackie (1980, p.88-89), que o amplia e o examina em profundidade. Dois homens encontram-se a bordo de uma canoa ancorada à margem de um rio, sendo que ambos têm interesse em atravessá-lo, mas tal empreendimento só é vantajoso se remarem juntos, pois remar sozinho não valeria o esforço do bem que poderiam adquirir na outra margem desse rio. Nesse caso, cada um poderia pensar que, se o outro não quisesse remar, ele também preferiria não remar, mas se o outro quisesse remar, ele preferiria deixar o outro remar sozinho, coisa que este não aceitaria. Disso resultaria que ambos deixariam de atravessar o rio, apesar da vantagem que poderia resultar para ambos se remassem juntos. Nesse caso, um acordo ou contrato não seria uma solução, pois cada um poderia quebrar o acordo e, além do mais, podemos supor que não haveria qualquer sentimento moral para favorecer o cumprimento. Nesse caso é

²⁰⁵ Segundo Renato Janine Ribeiro, o estilo do *Leviatã* é efetivamente mais breve: “*Do Cidadão é mais acadêmico, delineando melhor o itinerário das demonstrações – que no Leviatã são mais resumidas*” (HOBBES, 2002, p.XXXII – *Introdução ao Do Cidadão*).

bem possível que cada um pensasse consigo mesmo que ‘fulano talvez decida remar se eu começar a fazê-lo, não custa tentar!’ e começasse a remar um pouco sem se esforçar muito, só até o ponto de verificar se o outro aderiria também. Após a adesão e iniciado o empreendimento, se talvez um deles começasse a espertamente remar de modo mais fraco, o outro também o faria, aplicando-lhe uma sanção, de modo que eles constantemente se ajustariam de forma conveniente. Por esse exemplo, Mackie (1980, p.90) reconhece que conflitos parciais podem ser solucionados por uma espécie de convenção sem um contrato definido, sem uma autoridade externa sancionadora e até mesmo sem sentimentos especificamente morais.

Ainda que, na teoria, a posição humiana divergente da hobbesiana seria perfeitamente coerente, Mackie conclui que, na prática, Hume termina por chegar à mesma solução hobbesiana sobre a necessidade de sanções externas para a viabilidade da justiça.

É interessante observar que, para Hume, os homens em grandes sociedades não têm tanta nitidez para enxergarem sua motivação natural para a justiça, ou seja, eles perdem a capacidade de enxergar que seu interesse próprio depende diretamente da observância da justiça por parte de todos:

[os homens] inicialmente, 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. T 3.2.2.24; colchetes nossos.

Nesse contexto, são as obrigações morais que atuam no sentido de fazê-los enxergar o bem associado à justiça. Em Hume, essa noção de bem moral pode até não ser suficiente para nos levar a observar a justiça em toda e qualquer de nossas ações, sendo talvez necessário haver um poder civil para compelir-nos a tal observância, mas influencia em nossas avaliações morais.

Agora sim, podemos tentar compreender o que Hume pensa sobre a questão hobbesiana da necessidade de haver um poder estabelecido – o poder soberano – que determine as normas de conduta e consequentemente que permita a sobrevivência do corpo social.

Hume, neste ponto, abertamente se declara contrário à posição tipicamente hobbesiana, pois acredita que a justiça não depende de um poder civil estabelecido. Resta analisar se tal contrariedade das proposições não seria uma mera questão de dar um toque pessoal na definição de algum termo.

Segundo Hiskes, *“Hume insiste na possibilidade de que as regras da justiça possam ser observadas em uma sociedade sem governo na qual não existem leis formuladas e impostas por uma autoridade constituída”* (HISKES, 1977, p.78). Assim, ainda segundo Hiskes, como a justiça não pressupõe um sistema legal em Hume, as leis da sociedade não são leis civis ou positivas, mas normas, convenções ou mesmo leis empíricas quanto à psicologia e ao comportamento humano.

Para Hume, pequenas sociedades podem perfeitamente sobreviver em harmonia, e portanto em um estado de paz, amparadas exclusivamente no estado convencional primário de garantir a estabilidade das posses, sem governo, conforme explicitado nas seguintes passagens:

Estou tão longe de concordar com certos filósofos que dizem que os homens são inteiramente incapazes de viver em uma sociedade sem governo, que (...). Verificamos tal fato nas tribos americanas, onde os homens vivem em mútua harmonia e amizade, sem que haja um governo estabelecido; (...). T 3.2.8.1-2; sublinhado nosso.

Embora os homens possam manter uma sociedade pequena e inculta sem governo, não podem manter nenhum tipo de sociedade sem justiça. T 3.2.8.3.

Hume dá a entender que, dentro de pequenos grupos (familiares), afetos naturais tais como a amizade e a ternura seriam suficientes²⁰⁶ para resolver pacificamente as controvérsias surgidas²⁰⁷.

²⁰⁶ Pela nossa própria experiência no século XXI, vemos que diversos conflitos surgem entre casais e dentro das próprias famílias e grupos de amigos, alguns até mesmo letais; e, quando o conflito chega a tal seriedade, nem mesmo o sentimento benevolente em relação a parentes e amigos pode ser suficiente para evitar o pior; pelo contrário, para evitar esse clima de insegurança até mesmo em relação a amigos e pessoas próximas, o melhor remédio seria mesmo aceitar a autoridade de uma pessoa para solucionar tais conflitos, uma pessoa que impusesse previamente a eles normas de conduta e definisse o que será certo ou errado socialmente falando, e para impor sanções no caso de desvio da conduta esperada. A postura de Hume de dizer que é possível sociedade sem governo, se é que a compreendemos bem, pode assim parecer um pouco ingênua ou mesmo utópica.

²⁰⁷ Pensamos que a crítica feita por Hutcheson (2004, II.I.VI) a Mandeville – de que é improvável que homens inteiramente egoístas fossem dotados de espírito público a ponto de instituírem regras para o bem público em detrimento de vantagens pessoais – aplica-se, com as devidas adaptações, à ideia de Hume de que os homens, mesmo sujeitos a seus afetos parciais, sujeitem-se a observar regras de justiça sem a garantia de que outros o farão, prescindindo de sanções de uma autoridade, mesmo em se tratando de grupos familiares. Se o afeto natural resolvesse todos os conflitos naturais dentro de uma família, não veríamos, na história da humanidade, familiares desentendendo-se, agredindo-se e

Quanto a essa questão, é possível fazer um paralelo com aquela passagem de Hume que prega que

existe uma outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana. Essa necessidade não é outra senão aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum. T 3.2.2.4.

Embasada nessa passagem, Baier (1994, p.228) diz que o primeiro e original princípio da sociabilidade humana para Hume é o amor entre os sexos e a preocupação com a prole, e essa união familiar é justamente o que permite ao homem perceber, de antemão, que a cooperação entre as pessoas é a chave para incrementar a força, habilidade e segurança de todos. Segundo Baier (1994, p.228), enquanto, por exemplo, os homens no estado natural hobbesiano estariam diante do problema de serem capazes de conhecer os teoremas da paz, mas não saberem como colocá-los em prática, tem-se que os homens humianos inventores da justiça já saberiam, pela experiência das convenções na vida familiar e no círculo próximo de amigos, que a cooperação e a confiança mútua são algo possível e vantajoso. Assim como dentro da família seria possível a existência de justiça sem governo estabelecido, o mesmo poderia ocorrer em sociedades bem pequenas.

Por outro lado, continua Baier, a existência de diferentes grupos familiares leva ao conflito. Em Hume, segundo ela,

não se trata da hobbesiana guerra de todos contra todos; trata-se do conflito, bem diverso, de 'nós mesmos e nossos amigos' contra outros e seus amigos. O conflito será de certa maneira pior que o conflito hobbesiano, já que a 'conjunção de forças' já terá aumentado o poder individual de luta. Mas é, por outro lado, melhor, já que seus participantes não apenas conhecem a receita teórica para solucioná-lo, como também não requerem qualquer conversão psicológica para colocar essa receita em prática. (BAIER, 1994, p.228; aspas no original).

Esse é certamente um entendimento perfeitamente compatível com o texto do *Tratado*, mas também é certo que Hume não chega a manifestar expressamente um tal quadro relativamente aos conflitos humanos. De qualquer modo, em nosso

não raro matando-se por conta de bens materiais e ou de futilidades. As referências ao filósofo Francis Hutcheson extraídas de sua *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* terão por base a própria paragrafação feita pelo mesmo, na forma TRATADO.SEÇÃO.PARÁGRAFO. A *Inquiry* de Hutcheson representa bastante bem os traços principais da filosofia desse autor e, dada a sua maior difusão nos círculos intelectuais do que os seus demais ensaios, teria provavelmente sido melhor conhecida por Hume. O editor da edição de 2004 da *Inquiry*, Wolfgang Leidhold (2004, p.6), afirma que este foi o livro que de fato estabeleceu a reputação de Hutcheson como filósofo.

entender, é fato que Hume, assim como Locke²⁰⁸, aborda o tema das relações sociais começando com as relações sexuais e familiares, as quais seriam um princípio primeiro de união entre as pessoas, tema que simplesmente não é abordado com status principiológico por Hobbes no *Leviatã*, que o julgou irrelevante para as pretensões dessa obra. É fato que Hobbes termina suas discussões metodológicas e conceituais sobre a psicologia humana e já chega diretamente ao ponto do conflito entre os homens em geral, independentemente de se tratar de conflitos intra ou extrafamiliares. Hobbes efetivamente não chega a se deter em uma tal discussão, mesmo porque ele tem objetivos prospectivos, com vistas a alcançar voos mais altos, isto é, ele não quer fazer um puro e científico tratado contendo um catálogo de virtudes²⁰⁹ nem quer realizar uma anatomia das origens das distinções morais pela pura postura investigativa de conhecer as causas; ele quer definir conceitos e chegar o mais diretamente possível ao ponto argumentativo de justificar condutas, instituições sociais e posições políticas²¹⁰. Entretanto, não é demais lembrar que Hobbes, no Capítulo XV,§4, do *Leviatã* está ciente da questão dos conflitos dentro das próprias famílias, ao levantar a discussão sobre a situação não infrequente de o herdeiro aparente do trono real matar o ocupante atual, herdeiro esse que é um parente ou pessoa próxima designada para sucedê-lo²¹¹, ou quando Hobbes trata dos “*crimes (...) cometidos por filhos, criados ou favoritos dos homens*

²⁰⁸ “A primeira sociedade foi entre homem e mulher, que deu origem à de pais e filhos” (LOCKE, 1978, p.64 – *Segundo Tratado sobre o Governo*, Cap.VII, §77).

²⁰⁹ Hume, pelo contrário, em carta escrita a Hutcheson em 17 de setembro de 1739 (Hume, 2011, p.34), reconhece que “*desejo tomar meu catálogo de virtudes a partir da obra Ofícios, de Cícero*” e que ele, Hume, ao escrever, tem tal obra em sua mente ao empreender todos seus raciocínios.

²¹⁰ Hobbes, no contexto de sua discussão sobre as conveniências do poder do representante soberano de fazer escolhas políticas, defende sem pudores determinado monarca de sua época. Em certa passagem ele diz que os romanos, após conquistar alguns povos, “*a muitos deles deram um lugar no Senado, assim como cargos públicos, inclusive na cidade de Roma. E era isto que nosso mui sábio monarca, o rei Jaime, visava ao esforçar-se por realizar a união dos dois domínios da Inglaterra e da Escócia*” (HOBBS, 1979, p.121 – *Leviatã* XIX,§23). Ademais, na última frase do Capítulo XXXI do *Leviatã*, Hobbes reconhece ter a “*esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará (...) e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade prática*” (HOBBS, 1979, p.218 – *Leviatã* XXXI,§41).

²¹¹ Hobbes diz: “*se o herdeiro aparente de um reino matar o ocupante do trono, mesmo que seja seu pai, pode-se dar a isso o nome de injustiça, ou qualquer outro nome que se queira, mas jamais se poderá dizer que é contra a razão, dado que todas as ações voluntárias dos homens tendem para seu benefício próprio, e as razões mais razoáveis são as que melhor conduzem a seus fins. Todavia, este especioso raciocínio é falso.*” (HOBBS, 1979, p.87 – *Leviatã* XV,§4)

no poder” (HOBBS, 1979, p.207 – *Leviatã* XXX,§23). Ademais, a afirmação da guerra de todos contra todos é sintomática de que tais conflitos intrafamiliares estão contemplados em sua teoria, assim como qualquer outra espécie de conflito. Igualmente, Hobbes também menciona expressamente os conflitos entre grupos antagônicos de indivíduos unidos por alguma afinidade quando diz que *“constitui uma enfermidade o grande número de corporações, que são como que muitos Estados menores nas entranhas de um maior, como vermes nas entranhas do homem natural”* (HOBBS, 1979, p.198 – *Leviatã* XXIX,§21) e quando critica as *“facções familiares, assim também as facções que se propõem o governo da religião, como os papistas, os protestantes, etc”* (HOBBS, 1979, p.144 – *Leviatã* XXII,§33). Enfim, a diferença que Baier (1994, p.228) enxerga entre Hume e Hobbes é um palpite plausível, mas não nos parece traduzir fielmente a realidade.

Cumprido observar, de qualquer modo, em relação à ideia de Hume de que os sentimentos ternos entre familiares inibe o afloramento de controvérsias e conflitos, é preciso esclarecer que Hobbes não nega a existência de uma sociabilidade natural, ou seja, um desejo espontâneo de convivência. Entendemos que, para ele, os homens tiram prazer, sim, da companhia uns dos outros quando há um poder efetivo capaz de manter todos em respeito. É assim que interpretamos a seguinte passagem: *“os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”* (HOBBS, 1979, p.75 – *Leviatã* XIII,§5)²¹². Enfim, os homens têm um desejo espontâneo de convivência, mas isoladamente ele não é suficiente para a sustentação da sociedade (ou seja, esse desejo não é fundamento natural das sociedades humanas), sendo necessária uma estrutura artificial para lhe dar retaguarda²¹³, pois juntamente com o desejo de convivência existe o desejo interminável de acumular meios visando à sobrevivência individual. Hobbes,

²¹² Segundo Renato Janine Ribeiro, o *Leviatã* focaliza mais no individualismo humano e na tendência aos sentimentos parciais e antissociais, ao passo que no *Do Cidadão* Hobbes *“afirma com mais frequência os benefícios da companhia dos homens”* (HOBBS, 2002, p.XXX – *Introdução ao Do Cidadão*).

²¹³ Já mencionamos que, para Hobbes, as leis da natureza *“não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes.”* (HOBBS, 1979, p.162 – *Leviatã* XXVI,§8).

inclusive, reconhece que existem, efetivamente, pequenas famílias nas quais as afeições naturais promovem a paz e a concórdia:

os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida. (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XIII,§11; sublinhados nossos)²¹⁴.

Conforme se observa nessa passagem, os povos selvagens da América não têm um governo estabelecido, capaz de conter as investidas violentas de um homem contra outro e de fazer valer regras que proporcionem paz duradoura e estabilidade. Ou seja, eles não têm governo, mas também não têm sociedade civilizada, mas sim um agrupamento de pessoas que vivem em estado embrutecido. Por outro lado, Hobbes entende que existe governo até mesmo onde a mera afeição natural é responsável pela situação de paz e concórdia; trata-se do “*governo de pequenas famílias*”. E mesmo nas relações entre pais e filhos não emancipados, Hobbes menciona o exercício de um “*governo doméstico*” (governo exercido dentro da família, pelo seu chefe, sobre os demais membros)²¹⁵. Ou seja, paz, concórdia e governo estão numa relação necessária, de tal modo que, onde quer que haja paz e concórdia, pode-se dizer que há também governo (um governo que inclusive sustente essa situação de forma duradoura). Já nos lugares onde não há governo, a vida é desarmônica, selvagem e embrutecida, conforme está claro na passagem citada no parágrafo anterior.

Já Hume, conforme as duas passagens de T 3.2.8.1 e T 3.2.8.3, citadas na página 139, diz que, numa pequena tribo, existe paz e harmonia sem governo²¹⁶. A sutil divergência que conseguimos enxergar entre eles é o fato de que, enquanto

²¹⁴ Cumpre ressaltar que Hume fala de tribos da América em perfeita paz e harmonia, ao passo que Hobbes fala em povos da América cuja condição é de selvageria e guerra. Estariam eles enxergando de maneira inteiramente oposta os mesmos relatos de viajantes? Ou cada um estaria apenas reproduzindo relatos distintos quanto a povos também distintos? A única coisa que sabemos é que nenhum dos dois esteve na América para ver com seus próprios olhos a condição em que viviam os habitantes desse continente.

²¹⁵ Ao tratar da relação entre algumas colônias e metrópoles, Hobbes diz que a metrópole “*não exigia da colônia mais do que os pais costumam exigir dos filhos a quem emancipam e libertam de seu governo doméstico*” (HOBBS, 1979, p.154 – *Leviatã* XXIV,§14).

²¹⁶ Não entraremos na questão se, diante dos mesmos relatos de viajantes, Hobbes teria a visão pessoal de que os povos da América são embrutecidos e desarmônicos, ao passo que Hume teria a visão pessoal de que os mesmos povos da América são pacíficos e harmônicos em sua estrutura interna.

Hobbes entende que a justiça e o governo soberano são instituições inseparáveis, Hume entende que o governo estabelecido é algo posterior à justiça, somente necessário quando as sociedades começam a crescer e a se desenvolver.

Entendemos necessário aprofundar a análise sobre essa posição de Hume.

Antes disso, porém, cumpre abordar uma questão importante. Em outro momento, mais precisamente em nota na página 29 deste trabalho, dissemos que Hume e Hobbes fazem recortes diversos ao interpretarem e lançarem mão dos dados da experiência (Hume entende que sentimentos naturais, os quais todos seres humanos em tese experimentam exatamente da mesma forma, são um critério seguro para distinções morais em geral, ao passo que Hobbes nega tal coisa). No presente caso, percebe-se que Hobbes e Hume concordam quanto aos fatos – que existem pequenos grupos familiares onde há concórdia em razão dos sentimentos ternos entre os membros –, mas divergem quanto à atribuição de qualidades a tal situação, pois o filósofo inglês entende existir aí um autêntico governo, ao passo que o filósofo escocês o nega.

Voltemos ao nosso ponto. Para Hume, dentro de uma família constituída pelos pais e seu primogênito, a paixão entre os sexos e a afeição pela prole podem ser entendidos como princípios naturais suficientes, originalmente, para mantê-los reunidos sem necessidade de qualquer outro princípio ou reforço. Entretanto, quando o grupo familiar se torna mais numeroso, o interesse próprio de cada um dos irmãos atua, por natureza, na direção da discórdia, de modo que os pais instituem, como autoridade de fato, regras de boa convivência tais como a da estabilidade das posses. Isso ele diz ao afirmar que *“é pela instituição da regra para a estabilidade das posses que essa paixão [o interesse próprio] se restringe a si própria, (...) todo pai, para preservar a paz entre os filhos, tem de estabelecê-la”* T 3.2.2.14; colchetes nossos.

Cumpre observar o fato de que Hume, mais uma vez, usa a fórmula da autorrestricção do interesse próprio em prol da paz e da manutenção do agrupamento humano²¹⁷.

²¹⁷ Convém, ainda, ressaltar que, segundo Hume, nas sociedades entre pais e filhos, *“os pais governam²¹⁷ em virtude da superioridade de sua força e sabedoria”* T 3.2.2.4; sublinhado nosso. Se até mesmo na relação dos pais com os filhos, na qual impera a afeição natural e mútua, tem-se que algumas regras de convivência social (os primeiros rudimentos da noção de justiça) já são

Quando Hume diz que pode existir justiça sem um ‘governo estabelecido’, ele só pode estar se referindo, quanto à expressão ‘governo estabelecido’, a um governo que possua órgãos formalmente estabelecidos e com ocupantes pacificamente designados pela autoridade soberana para a execução da justiça²¹⁸, pois um governo fundado na *superioridade de força e sabedoria* de um chefe existirá até mesmo em um pequeno grupo familiar incivilizado e isolado de outras sociedades, ainda que um chefe suceda ao outro com frequência no poder, à base de muito sangue e estratégias diversas.

Façamos agora uma comparação. Imaginemos um grupo familiar real que é incivilizado quanto ao conhecimento da linguagem escrita, por exemplo, mas que hoje vive isolado de outras sociedades e harmoniosamente (com disputas internas sob controle). Se a teoria do poder soberano de Hobbes se baseia numa suposição que parte de um estado de natureza hipotético (o qual pode eventualmente ocorrer de fato em algum grupo social, como veremos adiante), então o poder exercido pelo chefe de tal grupo familiar é soberano dentro dos limites geográficos em que ele se situa e pode perfeitamente ser considerado um governo estabelecido: *“Torna-se assim patente que uma grande família, se não fizer parte de nenhum Estado, é em si mesma, quanto aos direitos de soberania, uma pequena monarquia. E isto quer a família seja formada por um homem e seus filhos, ou por um homem e seus servos”* (HOBBS, 1979, p.125 – *Leviatã* XX,§15).

Se, por outro lado, Hume levanta a questão de existir justiça sem governo estabelecido, dando o exemplo de tribos americanas que vivem em harmonia sem um poder organizado, tal questão só serve para concluir que Hume, em sua teoria político-social, faz uma distinção entre um governo formal-burocrático tal qual o das nações europeias e um governo natural do chefe familiar, distinção que não é

estabelecidas e ensinadas de pronto pela autoridade desses genitores, existindo aí um autêntico ato de governar, não faz sentido a colocação de Hume, em T 3.2.8.1. e T 3.2.8.3, acima citadas, no sentido de que uma pequena tribo (inculta) é uma sociedade com harmonia e com regras de justiça, mas sem governo (sem o exercício de atos de governar). Não faz sentido e é contraditório porque uma pequena tribo tem mais membros (com laços mais distantes e portanto com menor afeição natural) do que uma família composta apenas por genitor e filhos (lembrando que, nesta última, Hume reconhece haver governo em virtude da superioridade de força e de sabedoria). Era de se esperar que o indivíduo mais forte ou mais sábio da pequena tribo inculta harmônica exercesse, de alguma forma, uma espécie de governo de todo o grupo.

²¹⁸ Esse seria um governo civil, do tipo que ele descreve ao longo de toda a Seção T 3.2.7.

melhor explorada em momento algum do *Tratado*²¹⁹ e cuja única finalidade prática parece ser a de declarar-se contrário às noções de filósofos que, a exemplo de Hobbes e seus seguidores, tornaram indissociáveis justiça e governo. A ironia é que tal posicionamento de Hume quanto à existência de sociedade com justiça e sem governo não serve, de modo algum, como contraponto às ideias defendidas por Hobbes.

Mais irônico ainda é observar o fato de Hume admitir que, mesmo em tribos primitivas, que poderiam viver pacificamente sem governo estabelecido, a guerra contra outras tribos gera a necessidade de um governante de fato, ou melhor, de um “chefe” com “leve autoridade”:

nas tribos americanas (...) os homens (...) nunca se submetem a nenhum de seus companheiros, exceto em tempos de guerra, quando seu chefe goza de leve autoridade²²⁰, a qual perdem quando retornam do campo de batalha e restabelecem a paz com as tribos vizinhas. Essa autoridade, entretanto, é suficiente para lhes mostrar as vantagens do governo, (...). T 3.2.8.2; sublinhado nosso.

Observe-se que Hume reconhece a necessidade de um chefe com autoridade suficiente para coordenar os indivíduos daquele grupo e unificá-los ao menos no campo de batalha, enquanto permanecer a situação de guerra com as tribos vizinhas, situação ameaçadora do bem estar desses indivíduos.

Hobbes, por sua vez, havia dito que a ameaça da guerra contra povos estrangeiros é justamente uma das razões para existir um governante capaz de superar o inconveniente das opiniões divergentes e unificar as forças de todos da maneira mais eficiente para resistir à força externa:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (...) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (HOBBS, 1979, p.105 – *Leviatã* XVII,§13).

É de se reparar que mesmo um ponto teoricamente de divergência acaba

²¹⁹ Hume, em momento algum, dá margem para pensarmos que, ao tratar em T 3.2.8.1-3 de sociedades sem governo estabelecido, ele poderia estar se referindo a uma autêntica e perfeita anarquia, sem nenhum órgão estabelecido para tomar decisões. Não acreditamos, também que ele estivesse afirmando que durante o breve tempo que dois remadores levam para atravessar um rio pudesse ser constituída uma autêntica sociedade, ou seja, um autêntico grupo humano.

²²⁰ Hume usa o eufemismo “leve autoridade” justamente visando evitar dar um *status de governante* ao chefe militar, mas ele talvez não escreveria desse modo se tivesse servido às fileiras militares em tempo de guerra e experimentado na pele a força de tal autoridade sobre os subordinados.

revelando algum tipo de semelhança entre os dois.

O que percebemos é que Hume, mais uma vez, faz questão de estabelecer um ponto de divergência, ainda que sutil, com relação a teorias que estabelecem a interdependência entre justiça e governo estabelecido. Em outras palavras, ainda que a filosofia humiana tenha que concordar com o resultado prático de que há governos estabelecidos na grande maioria das sociedades de que se tem registro na história, ele não abre mão de buscar exceções e de estabelecer novos conceitos e raciocínios filosóficos para descrever a natureza e as instituições humanas²²¹. Hume, enfim, acredita estar apresentando um pensamento inteiramente original e perfeitamente distinto de teorias tradicionais como a hobbesiana. Esse é um ponto que não podemos deixar de levar em conta em nossas conclusões.

3.8. Sociedades numerosas e sanções estatais

O objetivo, aqui, é discutir se a teoria da justiça de Hume, no *Tratado*, prescinde da ideia de Estado e de sanções estatais, o que eventualmente a faria se distanciar da teoria hobbesiana.

Um ponto de aparente divergência que observamos, em princípio, entre Hume e Hobbes diz respeito à necessidade ou não de sanção estatal para motivar os homens à observância das regras da justiça e da paz social, discussão essa na qual já resvalamos anteriormente e que agora ampliamos.

Para Hobbes (1979, p.103 – *Leviatã* XVII,§2), “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”, de modo que a coerção estatal é, na prática, essencial para tornar viável o convívio pacífico entre os homens.

Por outro lado, Hume é contra uma *visão essencialista* na teoria da obrigação, segundo a qual qualquer obrigação depende de uma sanção estatal, conforme nos

²²¹ Além disso, conforme mencionamos alhures, Hume mostrava ter objetivos investigativos distintos dos de Hobbes, pois queria fazer uma pura anatomia do funcionamento da mente ao longo do processo de produção de juízos morais, sem maiores pretensões políticas ou de prescrever condutas aos cidadãos. Apesar da presença do empirismo em ambos filósofos britânicos, é possível vislumbrar uma diferença metodológica entre eles.

ensina Bagolini (1981, p.90)²²². De fato, Hume parece fundar as regras da justiça em um processo gradual e espontâneo em que homens, por meio de sanções recíprocas aplicadas informalmente no nível das relações interpessoais, percebem que saem perdendo quando desobedecem às ditas regras. Hume diz:

Não se deve considerar que o conhecimento necessário para tornar os homens sensíveis a esse interesse pela instituição e pelo cumprimento de promessas seja superior à capacidade da natureza humana, ainda que selvagem e inculta. Um mínimo de prática do mundo basta para percebermos todas essas consequências e vantagens. A mais curta experiência da vida em sociedade as torna visíveis a qualquer mortal; e quando cada indivíduo percebe que todos os seus companheiros têm o mesmo sentido de interesse, cumpre imediatamente sua parte do contrato, seguro de que os outros não deixarão de cumprir a sua. Todos, em concerto, entram em um programa de ações calculado para o benefício comum, e concordam em honrar sua palavra; para formar esse concerto ou convenção, basta que tenham o sentido de seu interesse no leal cumprimento de seus compromissos e expressem esse sentido a outros membros da sociedade. Isso imediatamente faz que esse interesse atue sobre eles; e o interesse é a **primeira** obrigação ao cumprimento das promessas. T 3.2.5.11.

Uma crítica que se pode fazer é que Hume, ao formular sua teoria da justiça nas Seções T 3.2.2 a T 3.2.6, extrai os princípios fundantes desta pensando inicialmente nas relações entre homens vivendo em pequenos grupos. Apenas quando abre a seção T 3.2.7 – a qual é específica para tratar da origem do governo e dos artifícios aí envolvidos – é que ele reconhece que, em sociedades maiores e mais complexas, as sociedades lançam mão de “*magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes*”, os quais “*têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça*” T 3.2.7.6 e são responsáveis pela efetivação da coerção estatal.

Tomamos a liberdade de enfatizar a passagem que diz que

Dois vizinhos podem concordar em drenar um prado que possuem em comum, (...). Mas é muito difícil, e na verdade até impossível, que mil pessoas se ponham de comum acordo em uma ação desse tipo; pois é difícil conceberem juntas um plano tão complicado, e ainda mais difícil executá-lo, quando cada uma busca um pretexto para se livrar do trabalho e dos custos, e gostaria de jogar toda a carga sobre as outras. A sociedade política remedeia facilmente esses dois inconvenientes. Os magistrados encontram um interesse imediato em defender o interesse de qualquer parte

²²² Quando Bagolini (1981, p.89) fala genericamente que o cumprimento de promessas humano não envolve ‘sanções’, ele só pode estar falando em sanções estatais, afinal a consequência principal de descumprir uma promessa é não obter mais a confiança dos homens. Isso é uma sanção, muito embora se trate de uma sanção social de caráter não-estatal, ou seja, não dependente do uso do poder de punir por parte do governo. As sociedades em que tal sanção social funciona melhor são as pequenas sociedades, nas quais todos conhecem todos e ficam sabendo dos comportamentos de todos. Mackie (1980, p.90) chama essas sanções não-estatais de ‘sanções recíprocas’.

considerável de seus súditos. T 3.2.7.8; sublinhado nosso.

Percebemos que Hume vai até um pouco mais fundo na questão psicológica de os governantes e funcionários terem um motivo para executarem a justiça, dizendo que tal motivo é um interesse imediato e não meramente remoto em fazê-lo. Ele está se referindo, certamente, ao fato de que tais pessoas possuem títulos de autoridade ou então recebem salários justamente para exercerem a função de executar cotidianamente a justiça, e estão sujeitas a perdê-los se não o fizerem. Conforme estamos buscando mostrar, essa ênfase de Hume na discussão dos motivos psicológicos próximos e remotos para a realização da justiça é um dos pontos que diferencia a abordagem humiana da hobbesiana, principalmente quanto à perspectiva dessa abordagem. Hume é mais minucioso em sua análise puramente científica e investigativa. Já Hobbes, quando invoca motivos psicológicos, temores e paixões, é mais genérico e o faz como meio para chegar a conclusões na esfera sócio-política²²³, e não pelo mero amor à ciência das percepções da mente.

Hume afirma que não existe nada mais evidente que a capacidade da justiça de satisfazer o interesse particular das pessoas. Se, mesmo assim, vemos pessoas desobedecendo às regras da justiça, Hume conclui que deve existir um princípio da natureza humana que as motiva a adotarem tal conduta de desobediência:

Portanto, uma vez que os homens são tão sinceramente apegados a seu interesse, uma vez que seu interesse está tão ligado à observância da justiça, e é tão certo e explícito, pode-se perguntar como é possível o surgimento de qualquer desordem no seio da sociedade, e que princípio haverá na natureza humana que seja tão **poderoso** a ponto de subjugar uma paixão tão forte, ou que seja tão **violento** que acabe obscurecendo um conhecimento tão claro? T 3.2.7.1.

Hume diz, em T 3.2.7.2, que existe uma paixão capaz de nos cegar quanto às vantagens privadas resultantes da obediência às regras da justiça e, conseqüentemente, capaz de nos gerar uma propensão a violar essas regras quando elas nos parecem muito remotas. Essa paixão é a preferência que temos por aquilo que está mais próximo em detrimento daquilo que está mais remoto, preferência que se verifica mesmo quando o bem que está mais remoto envolva um

²²³ Hobbes diz: “Expus até aqui a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder de seu governante, ao qual comparei com o *Leviatã*” (HOBBES, 1979, p.191 – *Leviatã* XXVIII,§27). Enfim, Hobbes trata das paixões dos homens e dos motivos para obedecer ao governo, mas não como se fosse uma investigação que tivesse um fim em si mesma, mas buscando chegar a uma discussão política sobre o meios e fins do Estado.

valor consideravelmente maior. Ele diz:

É por essa razão que os homens, com tanta freqüência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça. As conseqüências de cada violação da equidade parecem muito remotas, não sendo capazes de contrabalançar as vantagens imediatas que se podem extrair dessa violação. T 3.2.7.3.

O que podemos perceber é que Hume, ao buscar as bases sobre as quais se apoiam as sociedades políticas, enfatiza a questão da inevitabilidade das paixões e propensões humanas, a exemplo do que já havia feito ao investigar as bases sobre as quais se apoiam as regras da justiça. Hume reconhece também que, sem o artifício da instituição de um governo, sociedades numerosas não teriam prosperado. Disso poderíamos concluir que os governos, ainda que sejam tidos como artificiais em contraste com as paixões humanas, também poderiam ser considerados naturais, no sentido de que se encontram frequentemente presentes nas sociedades humanas e quase que infalivelmente naquelas muito numerosas. Enfim, aquilo que fora dito especificamente quanto à dualidade natural-artificial presente nas três leis da natureza (estabilidade das posses, transferência da posse por consentimento, e cumprimento das promessas) aplica-se também à justiça como um todo.

Vemos aqui, portanto, que em Hume os elementos psicológicos são trabalhados de maneira um tanto detalhada e minuciosa na elaboração dos fundamentos dos fenômenos morais e políticos. Em Hobbes, os elementos psicológicos, que no fundo também servem de fundamento a tais fenômenos, são mais brevemente apontados, e existe um esforço maior na observação das conseqüências políticas e sociais advindas da configuração psicológica da natureza humana. Pelo exposto, Hume parece estar um pouco mais preocupado em dissecar as mínimas nuances psicológicas dos homens, estando aí o próprio fim de sua filosofia investigativa, enquanto Hobbes tem pretensões de extrair mais diretamente conclusões sobre como deveriam se comportar os homens diante da realidade psicossocial observada. Em outras palavras, Hume apresenta uma psicologia da inevitabilidade da atuação dos princípios, mesclando natureza e artifício, para fins da descoberta dos fenômenos humanos, ao passo que Hobbes apresenta uma psicologia do consentimento (interessado), focada no aspecto artificial do fenômeno, e voltado para fins de justificação das posições filosóficas adotadas diante dos fatos

sociais²²⁴. Temos, portanto, que, exclusivamente do ponto de vista do conteúdo e do resultado prático das construções filosóficas relacionadas à sociedade e as sanções organizadas que se mostram necessárias para sustentá-la, Hume se aproxima de Hobbes. As sanções legais são imprescindíveis às sociedades em geral. Se, por outro lado, analisada a questão da perspectiva de abordagem do tema, ou seja, a forma como cada um chegou à conclusão de que as sanções legais são necessárias às sociedades, encontraremos uma diferença sutil, mas claramente presente, o que indica que Hume procurou criar suas vias próprias de argumentação, e não reproduzir caminhos já traçados por outros filósofos.

Segundo Mackie (1980, p.106-7), Hume havia argumentado que a conformidade às três leis naturais da justiça é movida por um interesse de longo alcance operando indiretamente por convenções, ou seja, pelas vantagens que advirão do inteiro esquema de condutas em que cada um espera que os outros se conformarão à justiça. Hume, entretanto, admite, que essa motivação racional não é suficiente em sociedade complexas em que predomina uma impessoalidade nas relações²²⁵, afinal existe uma tendência humana em preferir pequenas vantagens imediatas a grandes vantagens distantes e parece mais vantajoso ao interesse de curto alcance violar as regras de justiça, dada a possibilidade de se furtar às sanções difusas aplicadas pelos próprios concidadãos, pois a grande maioria deles desconhecerá os atos injustos praticados. Além disso, os homens percebem que não podem confiar na honestidade dos demais e serão tolos se continuarem íntegros diante da licenciosidade dos demais.

²²⁴ No que toca às diferentes formas pelas quais as sociedades artificialmente distribuem entre os cidadãos a propriedade dos bens disponíveis (ocupação, sucessão, transferência por consentimento, etc), poderíamos dizer que Hobbes enfatiza a atuação artificial do engenho humano nas escolhas político-legislativas, ao passo que Hume enfatiza os princípios naturais sobre os quais atuará o artifício das decisões legislativas. Em Hume, uma vez estabelecida artificialmente a sociedade, os princípios da natureza oferecem, em padrões razoavelmente invariáveis, alternativas de distribuição e transferência de bens, dentre as quais as leis civis discricionariamente escolherão alguma ou mais de uma para se tornar regra obrigatória (sendo feita minuciosa análise desses padrões dados pela natureza, conforme se percebe em toda a discussão da Seção T 3.2.3, em especial nas longas notas de rodapé ali inseridas por Hume).

²²⁵ A analogia com Hobbes é inevitável. Segundo João Paulo Monteiro, *“Para Hobbes, o pacto social, sendo artificial e precário, não é suficiente para assegurar a paz, pois sempre existiriam pessoas que, acreditando saber mais do que outras, poderiam desencadear guerras civis, a fim de conquistar o poder só para elas. Tal consequência somente poderia ser evitada se cada homem submetesse sua própria vontade à vontade de um único homem ou a uma assembleia determinada”*. (MONTEIRO, 1979, p.XVIII – *Leviatã* - Vida e obra).

Segundo Mackie,

(...) a aceitação das regras da justiça sujeita a recíprocas sanções sucumbe. Na prática, nós voltamos, depois de tudo, à posição de Hobbes: cada um racionalmente obedeceria às leis da natureza como um meio para o seu próprio bem-estar se pudesse confiar em que os outros o fariam também, mas ninguém confiará em mais ninguém sem alguma outra sanção. (...). Assim como o problema presente de Hume é parecido ao problema de Hobbes, sua solução é parecida com a solução hobbesiana. (MACKIE, 1980, p.106-7).

Resumindo, tem-se que, mesmo em Hume, sanções estatais se revelam essenciais à ideia de justiça. Concordamos com a constatação feita acima pelo filósofo australiano. Mackie (1980, p.108) acrescenta que a sociedade humana apenas não requer, para sua existência, que o governante tenha poder absoluto, o que o faz divergir da teoria hobbesiana. Tal ponto de divergência será mencionado no item 3.9 a seguir.

3.9. Resistência aos poderes do governante

O objetivo, aqui, é discutir se Hume, no *Tratado*, efetivamente admite a resistência civil por parte dos súditos e se isso cria uma divergência em relação às ideias, tradicionalmente associadas a Hobbes, da obediência incondicional ao soberano e da vedação à resistência civil.

Segundo Porto (2005, p.210-212) Hobbes é comumente tido como defensor do poder absoluto do soberano, ao passo que Hume é visto como opositor ao absolutismo e defensor das liberdades civis.

Apesar desse notório e inegável ponto de divergência, Porto (2005, p.212) pessoalmente entende que as posições dos dois relativamente à resistência civil são um tanto próximas nos dois filósofos britânicos²²⁶; ambos consideram que resistir injustificadamente ao governante é de algum modo prejudicial à sociedade, mas que, no fundo, a obediência civil está condicionada à capacidade do governo de garantir os interesses da sociedade, conforme aponta Porto (2005, p.278). Seria, a

²²⁶ Apesar de apontar uma proximidade, Porto (2005, p.281) admite que Hume julga claramente legítimo depor um soberano; já Hobbes o recusa terminantemente, ainda que o detentor do poder soberano seja um louco. Hobbes entenderia, simplesmente, que um soberano que prejudica injustamente os súditos enfraquece seu próprio poder e portanto prejudica a si mesmo.

propósito, equivocado interpretar que Hobbes admita uma obediência cega ao Estado por parte dos cidadãos, ainda segundo Porto (2005, p.212)²²⁷.

Aprofundemos um pouco esse ponto da possibilidade de os cidadãos resistirem ao poder do governante.

Hobbes efetivamente havia dito no *Do Cidadão* que "os súditos, em qualquer número que sejam, não têm direito algum a despojar de sua autoridade o governante supremo, sem o seu consentimento". (HOBBS, 2002, p.118 – *Do Cidadão* II,vi,20). Também no *Leviatã* Hobbes mostra sua repulsa à desobediência:

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado. (HOBBS, 1979, p.134 – *Leviatã* XXI,§17).

[Relativamente à hipótese de] conquistar a soberania pela rebelião, é evidente que a tentativa, mesmo que seja coroada de êxito, é contrária à razão: por um lado porque não é razoável esperar que tenha êxito, antes pelo contrário; por outro lado porque ao fazê-lo se ensina aos outros a conquistar a soberania da mesma maneira. (HOBBS, 1979, p.88 – *Leviatã* XV,§7; colchetes nossos)

De qualquer modo, essa repulsa à desobediência é um reflexo da noção de que "jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua." (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§38). Entretanto, isso não significa que a vedação à desobediência civil seja um dogma ou uma proibição absoluta. Tanto não o é que o próprio Hobbes deixa claro que

a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los, porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. (HOBBS, 1979, p.135 – *Leviatã* XXI,§21)

Enfim, Hobbes não advoga uma necessidade absoluta de obediência civil. Ele admite hipóteses de desobediência.

De seu lado, Hume também admite, em certos casos, a desobediência civil, e o faz invocando basicamente as mesmas razões de autopreservação do próprio súdito enquanto indivíduo.

²²⁷ Porto (2005, p.212, nota 8), inclusive, elenca em Hobbes uma série de liberdades civis mantidas contra o soberano, além daquela principal (a liberdade de resistir à morte ainda que esta tenha sido ordenada pelo soberano).

Hume, a propósito, coloca que:

observamos que, no caso de uma tirania e opressão atroz, é legítimo pegar em armas, mesmo contra o poder supremo; e que, como o governo é uma mera invenção humana com o objetivo de proporcionar um mútuo benefício e segurança às pessoas, deixa de impor uma obrigação, natural ou moral, quando não tem mais essa tendência. (...) é certo que o povo conserva o direito à resistência, pois é impossível privá-lo desse direito, mesmo nos governos mais despóticos. A mesma necessidade de autopreservação e o mesmo motivo do bem público lhe dá igual liberdade nos dois casos. T 3.2.10.16.

O que podemos perceber é que Hume e Hobbes apontam razões bastante semelhantes em termos de autopreservação que justifiquem a resistência ao poder soberano, mas sentimos uma postura mais contida e austera por parte de Hobbes e mais aberta e leniente por parte de Hume quanto à possibilidade de desobediência civil.

Lembremos que, no *Leviatã* XXIX,§14 (Hobbes, 1979, p.195), o filósofo de Malmesbury tece ferozes críticas aos livros de política e história dos antigos gregos e romanos, povos esses que consideravam legítimo matar o rei bastando que, para tanto, o chamassem de tirano. No *Leviatã* XXX,§14 (Hobbes, 1979, p.205), ele também reclama que as Universidades se omitiram e não souberam semear a devida verdade nos momentos em que o Papa se erguia temerosamente contra o poder do Estado no reinado de Henrique VIII. Por fim, Hobbes ainda foi terminantemente contra as ideias revolucionárias que pretendiam depor o rei para dar poderes à burguesia representada no parlamento inglês²²⁸. Isso mostra que as construções filosóficas de Hobbes estão bastante orientadas por questões práticas relacionadas às turbulências políticas, por ele vistas de perto, resultantes das ações humanas que estariam quebrando ou suspendendo o pacto social. E, para ele, o pacto social não pode ser desafiado por meras disputas pelo poder e não pode ser excepcionado por razões de menor importância. A existência da sociedade civilizada depende da obediência de todos de forma coletiva e universal.

Hume, por outro lado, fala com otimismo “a respeito daquela famosa revolução que teve uma influência tão feliz sobre nosso sistema político e consequências tão importantes.” T 3.2.10.16, querendo se referir à Revolução

²²⁸ Segundo João Paulo Monteiro, Hobbes “optou pelo fortalecimento da autoridade, pelo militarismo do executivo, pelo (...). A história não lhe deu razão, preferindo a solução liberal de seu conterrâneo John Locke. Em 1689, as forças liberais que predominavam no Parlamento inglês derrotaram definitivamente o absolutismo real”. (MONTEIRO, 1979, p.XVIII – *Leviatã* - Vida e obra).

Gloriosa que retirou poderes da autoridade do rei.

Existe, portanto, uma clara divergência política que seguramente influenciou as formulações filosóficas de cada um. Não podemos, de qualquer modo, perder de vista a diferença de perspectiva histórica. Hobbes escreveu o *Do Cidadão* e o *Leviatã* em meados do século XVII, em plena guerra civil, um período de notórias incertezas econômicas e políticas. Quando Hume escreveu o *Tratado*, em quase meados do século XVIII, a Grã-Bretanha passava por um período de bem maior estabilidade política e de progressos econômicos, além dos avanços observados nas letras, artes e ciências, de modo que não surpreende que o regime político liberal burguês instaurado pela revolução gloriosa inglesa, tido como propiciador desse momento histórico, fosse tão festejado por intelectuais desse período tais como Hume. Disso concluímos que a diferença de perspectiva histórica provocou divergências de abordagem filosófica dos dois filósofos. Eles apresentam alguns pontos em comum, mas divergem em outros, de modo que não seria direta e abrangente, nesse específico ponto da resistência ao governante, a aproximação da filosofia humiana à hobbesiana.

3.10. Considerações finais deste capítulo

Havemos de deixar claro que Hume, no *Tratado*, ao longo de toda sua abordagem das origens da justiça e das virtudes artificiais, tentou buscar novas vias de argumentação ou abrir novos pontos de divergência em relação à teoria tradicional do contrato social – e às implicações tradicionalmente associadas a essa teoria, como as ideias de governo, obediência civil, resistência, Estado – defendida por Hobbes e outros. Hume, assim, objetivava ser, e parecer aos olhos de todos, defensor de ideias inteiramente originais. Isso certamente o deixava seguro de que mantinha uma postura inteiramente diversa da hobbesiana, não se dando conta de que o núcleo essencial de sua teoria estava apoiada em paixões e artifícios que poderiam fazê-lo se aproximar de Hobbes mais do que ele imaginava, e mais do que ele aceitaria, considerando inclusive o perigoso estigma que isso poderia lhe resultar.

O que percebemos de efetivamente concreto nas diversas discussões do

presente capítulo é o fato de que Hume escreve sobre a justiça de alguma forma dentro do paradigma hobbesiano ou ao menos com uma notória aproximação de argumentos essenciais. O artificialismo e o convencionalismo na teoria das origens da justiça do filósofo escocês é um claro reflexo da racionalidade do pacto social hobbesiano que serve de fundamento para a justiça e para a sociedade civilizada. O que, no entanto, mais chama a atenção é o fato de que Hume tenta, a todo custo, se distanciar de doutrinas tradicionalmente associadas a Hobbes, criticando detalhes específicos e sutis dessas doutrinas. Hume acabou construindo um texto com bases que de certo modo remetem a Hobbes, mas que carregam uma perspectiva diversa de análise²²⁹. Hume, definitivamente, não queria ser um hobbesiano²³⁰, e procurou de diversas maneiras de afastar de ideias tradicionalmente atribuídas a Hobbes. Exemplos notórios dessa tentativa de afastamento são a noção de um contrato social não derivado de uma promessa formal, a noção de obediência civil não derivada de uma promessa, a noção de justiça desvinculada de um governo estabelecido, a noção leniente de resistência aos poderes do governante, dentre outras.

Hume, no *Tratado*, não se atentou, porém, para o fato de que sua teoria das origens da justiça se apoiava, em grande parte, no amor-próprio e na generosidade restrita, fato que ainda o deixava próximo de Hobbes, mais do que ele gostaria, como veremos no capítulo seguinte deste trabalho.

²²⁹ Por 'perspectiva diversa de análise' compreendemos, inclusive, as diferenças metodológicas e de espécie de pesquisa que cada filósofo quer realizar. Hume tem, certamente, uma tendência naturalista de investigar os princípios da mente sob a perspectiva de uma psicologia cognitiva. Ainda que o *output* de Hume venha a se revelar semelhante ao de Hobbes, há diferenças mais fundamentais no *input*, nos objetivos.

²³⁰ Isso será confirmado no próximo capítulo deste trabalho.

Quarto Capítulo

4. EGOÍSMO E NATUREZA HUMANA NA TEORIA DA JUSTIÇA: HUME TERIA SIDO UM HOBBSIANO?

4.1. Os estados de natureza hobbesiano e humano, e suas implicações quanto à natureza humana

Primeiramente, é preciso ressaltar que o conceito de estado de natureza tem uma relação próxima com a própria ideia do que seria a natureza humana. Eventual egoísmo encontrado no primeiro pode se relevar como uma característica típica da segunda. Daí a importância do assunto, para os propósitos do presente trabalho.

O estado de natureza de Hobbes sempre suscitou acalourados debates entre leitores de suas obras desde a edição delas, em especial quanto à natureza real ou fictícia desse estado. Os estudiosos que mencionaremos a seguir indicam uma tendência atual a se compreender que o estado de natureza não é um ponto de partida real (histórico) de toda e qualquer sociedade civilizada. Em outras palavras, não é o caso que a Terra teria sido inteiramente povoada por homens em estado de natureza e cada agrupamento humano atualmente civilizado teria feito, em um certo momento histórico, uma transição pontual a um estado civilizado. O estado de natureza, no fundo, segundo esses intérpretes contemporâneos, seria, em princípio, uma forma hipotética de explicar que as paixões humanas mais naturais e instintivas, abstraindo-se das sanções morais e jurídicas (ou seja, se não refreadas de forma sistemática e adequada por instâncias sancionatórias), tendem a levar o homem à discórdia e à guerra.

Vejamos o que diz Paulo César Nodari:

Hobbes descreve a condição natural, ainda anterior a qualquer instituição e normatização, anterior a qualquer critério que defina o bem e o mal. Mas isso não significa que o estado de natureza tenha existido em algum lugar ou em algum tempo necessariamente. O procedimento é muito mais metodológico. A condição natural é indicada como uma tendência natural, isto é, uma vez entregues a si mesmos, os seres humanos agem de acordo com suas paixões e interesses. (NODARI, 2011, p.113).

Por sua vez, Macpherson coloca que

o estado de natureza de Hobbes é uma hipótese lógica, não histórica. É uma inferência embasada nas paixões. (...). Seu estado de natureza é uma formulação do comportamento ao qual os homens, tais como são agora – homens que vivem em sociedades civilizadas e têm os desejos de homens civilizados –, se veriam conduzidos se se eliminasse o cumprimento (...) da lei e dos contratos. (MACPHERSON, 1970, pp.29-30)

Leonardo Porto (2005, p.180-5) também entende que o estado de natureza hobbesiano não exige a concepção de uma situação real ou histórica:

iremos interpretar o **estado de natureza** como um **argumento**, e não, como uma explicação para o surgimento histórico do estado; argumento este que possui uma função: justificar, para o cidadão, a existência do Estado e, conseqüentemente, a sua manutenção. (PORTO, 2005, p.185).

Por outro lado, há intérpretes contemporâneos que consideram que o estado de natureza hobbesiano pode ser real, observável direta ou indiretamente em algumas sociedades que se encontram sob certas circunstâncias²³¹. A propósito, o mesmo Leonardo Porto (2005, pp.194-6) faz um resumo das quatro possibilidades de se considerar o estado de natureza hobbesiano como algo real: 1. Sociedades civilizadas teriam efetivamente evoluído a partir de um estado de natureza (a Alemanha seria uma confirmação empírica disso); 2. Existiriam seres humanos vivendo em estado de natureza na época de Hobbes (muitos povos indígenas da América seriam uma confirmação empírica disso); 3. O estado de natureza seria a descrição das guerras civis que eclodem no seio de sociedades civilizadas (Hobbes o teria dito no *Leviatã* pois teria se sentido compelido a fornecer evidências empíricas para o argumento do estado de natureza); 4. O estado de natureza seria a descrição das relações então existentes entre Estados (os Estados europeus do século XVII encontrar-se-iam permanentemente em estado de tensão e guerra uns com os outros, muito embora houvesse prosperidade e paz entre os indivíduos dentro de cada Estado).

Podemos, facilmente, indicar passagens que mostram que, em Hobbes, o estado de natureza seria detectável diretamente pela observação quando um viajante estivesse diante dos povos da América ditos incivilizados. Em outra frente, tal estado seria detectável indiretamente (após uma adequada reflexão) se esse viajante observasse, nos povos ditos civilizados, as paixões e princípios da natureza

²³¹ Tal interpretação não significa necessariamente uma retomada ou admissão da ideia de um estado de natureza como condição histórica necessária e anterior a qualquer sociedade civilizada. Segundo Hélio Honda (2004), é o próprio Hobbes quem demonstra a impossibilidade lógica e jurídica do estado de natureza.

do homem que afloram sempre que ocorre um hiato no exercício do poder soberano, levando o Estado a uma guerra civil e posteriormente à ruína. Vejamos:

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América (...). (Hobbes, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§11)

aquele que tiver visto por que graus e fases um Estado florescente primeiro entra em guerra civil e depois chega à ruína, (...). (Hobbes, 1979, p.18 – *Leviatã* III,§10).

Hobbes explica que em “(...) *uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, (...), facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares.*” (HOBBS, 1979, p.104 – *Leviatã* XVII,§4).

Temos que, quando o poder coercitivo estatal não consegue conter as discórdias entre os nacionais e conseqüentemente se instaura uma guerra civil, pode-se dizer que ali é mais facilmente visualizável esse estado de natureza, o qual é, digamos, latente em todos os grupos humanos. Não é, entretanto, apenas durante a guerra que isso é possível. Também em períodos de paz esse estado é observável, de alguma maneira. Segundo o filósofo,

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; (...). (HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§10)²³²

Pensando o problema sob todas essas perspectivas, podemos sugerir que o estado de natureza hobbesiano representa algo latente em todas as sociedades humanas, algo possível de vislumbrar em períodos de guerra ou de paz.

Essa sugestão leva em conta o fato de que as paixões ligadas ao interesse de autopreservação, que representam para Hobbes os princípios mais originais e inatos ao homem, são relatadas como extremamente fortes nos indivíduos, de modo que se deixam transparecer inclusive nos atos mais cotidianos de cada um. Seguindo

²³² Tomamos a liberdade de repetir essa passagem, já citada em nota de rodapé na página 35.

nossa linha de raciocínio, a noção de que qualquer sociedade civilizada tem, dentro de si mesma, um estado de natureza latente seria um raciocínio por analogia tomando por base as paixões mais instintivas e os comportamentos mais impensados que os homens praticam dando quase sempre preferência a seus próprios apetites em suas relações pessoais.

Se, conforme discutido, o estado de natureza hobbesiano é verificável tanto diretamente em povos ditos selvagens como indiretamente nos povos ditos civilizados, em períodos de guerra ou de paz, podemos enxergar o estado de natureza hobbesiano como esse estado puramente passional e instintivo dos homens que independe das concepções morais que o indivíduo carrega ao fazer parte de um grupo social.

Podemos, ainda, traçar um importante paralelo com Hume. Esse estado latente das paixões mais naturais e originais aos homens é algo tão presente no filósofo escocês que ele reconhece que qualquer vácuo ou hiato na aplicação da justiça levaria o homem à condição selvagem natural, sem sociedade, pois *“sem justiça, a sociedade imediatamente se dissolveria, e todos cairiam naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior que a pior situação que se possa supor na sociedade.”* T 3.2.2.22.

Isso significa que, conforme as circunstâncias, uma sociedade civilizada pode facilmente se deixar cair numa condição generalizada de selvageria, que seria, também em Hume, a condição mais natural e instintiva do homem, pelo menos a mais decisiva quando está em discussão a questão da sobrevivência.

Considerando aquela ideia de estado latente das paixões, é perfeitamente cabível enxergar que o estado de natureza hobbesiano se enquadra de alguma maneira na noção de estado motivacional pré-justiça (abstraindo-se das regras de justiça) que Taylor (1998, p.10) atribui a Hume²³³.

Hume escreve que, se nos debruçássemos sobre o ‘estado de natureza’ imaginariamente elaborado pelos filósofos e refletíssemos sobre as circunstâncias

²³³ Segundo Taylor (1998, p.10), a estratégia de Hume teria sido a de isolar as paixões humanas, reconstruindo uma psicologia motivacional pré-justiça, extraíndo a partir daí a noção de um senso de justiça não cultivado socialmente e, portanto, não-derivado da moralidade civilizada. Alguns intérpretes de Hobbes entendem que esse teria sido justamente o intuito do filósofo de Malmesbury ao imaginar um estado de natureza no qual os homens fossem movidos essencialmente por suas paixões mais naturais.

nele envolvidas como se fossem efetivamente históricas, haveríamos de extrair a inevitável conclusão de que nesse estado não teria havido justiça e nem injustiça:

embora eu afirme que, no **estado de natureza**, ou seja, naquele estado imaginário anterior à sociedade, não havia nem justiça nem injustiça, não afirmo que, em tal estado, era permitido violar a propriedade alheia. Sustento apenas que não havia algo como a propriedade, e, conseqüentemente, não poderia haver algo como justiça ou injustiça. T 3.2.2.28.²³⁴

É certo que, na passagem acima, Hume se utiliza do mesmo expediente argumentativo usado por Hobbes e muitos outros²³⁵ para discutir as origens da justiça e da sociedade: fazer considerações sobre o estado de natureza enquanto um estado hipotético e imaginário, no qual não haveria propriedade, tampouco justiça ou injustiça.

É também certo, como se perceberá na passagem abaixo, que Hume considera perfeitamente possível, a qualquer filósofo, fazer suposições acerca de como funcionariam as relações entre os homens num tal estado. A inteira colocação de Hume é a seguinte:

é absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social. Entretanto, isso não impede que os filósofos, se assim o quiserem, estendam seu raciocínio a um pretense **estado de natureza**, contanto reconheçam tratar-se de uma mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ter realidade.” T 3.2.2.14; sublinhados nossos.

Dada a complexidade da passagem acima, dividiremos nossa análise em dois pontos, sendo que o segundo será também discutido em duas etapas.

Em primeiro lugar, Hume admite que os filósofos lancem mão da estratégia de utilizar, em seus textos, menções ao estado de natureza, desde que o façam com consciência de que se trata de uma condição meramente imaginária e hipotética. Entendemos, por outro lado, que ele dá uma espécie de *alfinetada* em tais filósofos, ao falar em um “*pretense estado de natureza, (...), que nunca teve e nunca poderia*

²³⁴ A passagem citada lembra a doutrina hobbesiana segundo a qual “*onde não há Estado nada pode ser injusto. (...) e é também só aí que começa a haver propriedade.*” (HOBBS, 1979, p.86 – *Leviatã* XV,§3).

²³⁵ Porto esclarece que “*na época em que Hume escreve, a figura do estado de natureza estava em voga, e, portanto, esta semelhança [em relação a Hobbes] deve-se a um fator meramente cultural: havia o costume de pensar o surgimento do Estado a partir de uma situação onde este não regravava a vida dos homens (...).*” (PORTO, 2005, p.270; colchetes nossos).

ter realidade” T 3.2.2.14, pois ele parece usar o termo “*pretensio*”²³⁶ de forma sutilmente pejorativa. Se, por meio disso, ele queria criticar o uso que filósofos fazem da ideia de estado de natureza como se fosse um momento histórico remoto, ou seja, efetivamente ocorrido na história das civilizações, tal crítica almejaria atingir notórios escritores que teriam recorrido ao argumento do estado de natureza, como Hobbes. Essa crítica, entretanto, sendo analisada pelas lentes dos filósofos contemporâneos, não consegue atingir especificamente o filósofo de Malmesbury. Isso porque, como já discutido acima, o estado de natureza hobbesiano não é essencialmente ou estritamente histórico.

Em segundo lugar, Hume parece, naquela passagem citada, fazer uma diferenciação entre *condição selvagem* (real) e *estado de natureza* (ficcional). A condição selvagem teria existência de fato, real, histórica, e de duração não significativa. Já o estado de natureza dos homens seria uma condição ficcional, não-histórica, e concebida apenas para fins filosófico-didáticos sobre a natureza humana e sobre as sociedades. Entendemos que tal diferenciação é feita por Hume para mostrar que as condições naturais do homem no quadro pintado pelos filósofos defensores do estado de natureza era de tal modo extremado que tal estado só poderia ser considerado irreal e ficcional, muito embora fosse possível pensar em um estado selvagem real, caracterizado por paixões não tão extremas.

Quanto a esse segundo ponto, há ainda duas questões a analisar, uma delas indicando uma semelhança entre Hume e Hobbes, e a outra revelando uma diferença.

A primeira delas é que, fazendo-se uma comparação entre essa última passagem citada, de T 3.2.2.14, com a penúltima citada, de T 3.2.2.28, percebemos que o próprio Hume recorre, em suas construções argumentativas, tanto à ideia do “**estado de natureza, ou seja, (...) estado imaginário**” T 3.2.2.28 quanto à ideia da “*condição selvagem*” T 3.2.2.14, de forma razoavelmente semelhante a como Hobbes o faz se este último for lido por meio das lentes dos intérpretes contemporâneos, conforme já discutido acima: concebendo uma ideia de estado natural humano tanto sob uma perspectiva real e histórica quanto sob uma perspectiva puramente hipotética. Em outras palavras, vemos aqui que Hume e

²³⁶ No original, “*suppos’d*” (Hume, 1896, p.493).

Hobbes, ao tratarem do problema dos fundamentos da justiça e da sociedade civilizada, lançam mão de um mesmo recurso: reportar-se à ideia de um estado natural humano hipotético necessariamente anterior a toda sociedade culta e também à ideia de um estado selvagem pelo qual os homens eventualmente passam antes de voltar novamente à vida social civilizada, sendo que, em qualquer dos dois casos, a ideia remete àquela de ausência ou suspensão das regras da justiça e da propriedade. De qualquer modo, não obstante a aproximação das ideias, temos ciência de que Hume enxergava-se distante de Hobbes, mesmo porque ele dá um tom pejorativo e crítico ao argumento do estado de natureza.

A segunda das questões a analisar é a colocação humiana segundo a qual “*é absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social*”. T 3.2.2.14²³⁷. Dizer que o primeiro estado dos homens é *já social* faz lembrar a doutrina, difundida desde os antigos gregos, que pregava que o homem é um ser social por natureza, doutrina essa que é duramente criticada por Hobbes²³⁸. Sob essa perspectiva, Hume estaria claramente se afastando de Hobbes. Além disso, afirmar que é impossível aos homens permanecer por tempo significativo na condição selvagem indica uma perspectiva positiva a respeito da condição humana e de seu progresso; mostra que, em Hume, o ponto natural ao qual os homens sempre tendem é o estado social, civilizado; conseqüentemente, o estado selvagem seria meramente circunstancial e passageiro, incapaz de durar muito tempo. Já a perspectiva hobbesiana é mais negativa a respeito do tema. Para o filósofo inglês, o ponto natural ao qual os homens tendem é o estado antissocial, incivilizado, de guerra e anarquia²³⁹, sendo preciso, em qualquer agrupamento humano, realizar um trabalho constante e

²³⁷ Na *Segunda Investigação*, Hume deixa ainda mais claro que “*pode-se com razão duvidar de que uma tal condição de natureza [a condição selvagem] tenha jamais existido (...). Os homens nascem necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta*” (HUME, 2004, p.250 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §16).

²³⁸ “*A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no zoon politikon; (...)*”. (HOBBS, 2002, p.25 – *Do Cidadão* I,i,2)

²³⁹ Bobbio, em seu *Thomas Hobbes*, diz que “o único caminho que tem o homem para sair da anarquia natural, que depende de sua natureza, e para estabelecer a paz, prescrita pela primeira lei natural, é a instituição artificial de um poder comum, ou seja, do Estado”. (BOBBIO, 1991, p.4).

hercúleo para evitar que os indivíduos sejam arrastados para esse estado normal. Fazendo uma analogia com a gravitação universal, tem-se que em Hume os homens são atraídos, por uma força natural, para um estado social, ao passo que em Hobbes os homens são naturalmente atraídos para um estado de guerra. Se traçarmos imagens ilustrativas, o homem humiano estaria numa espiral ascendente, em um contínuo progresso (ainda que não linear) ao longo de seu percurso, ao passo que o homem hobbesiano estaria girando num círculo, percorrendo ora a parte de baixo da curva ora a parte de cima, sem um progresso efetivo ao longo de seu percurso. Em outras palavras, o egoísmo e o interesse próprio dos homens humanos são, a cada dia, melhor remediados com os artifícios surgidos e reforçados pela experiência de convívio; por outro lado, os mesmos sentimentos, nos homens hobbesianos, estão sempre puxando-os para baixo, de modo que não é possível “baixar a guarda” nem questionar o aparato artificialmente criado para controlar tais sentimentos.

De tudo que foi dito, observa-se que ambos filósofos, em seus escritos, constroem argumentos que recorrem a uma ideia de estado de natureza, seja hipotética seja real-histórica. Por outro lado, Hume dá um leve indício de que tem uma perspectiva mais positiva sobre a condição natural dos homens do que Hobbes. O problema é que, no *Tratado*, ao argumentar sobre a transição de um estado não social para um estado social, Hume não diz, ou melhor, não admite que isso ocorra sem a contribuição de algum artifício. Na obra de juventude do filósofo escocês, não ocorre de as paixões naturais e instintivas humanas levarem o homem ao estado de justiça e de civilização de forma direta e retilínea, sem solavancos, como num passe de mágica.

A grande questão que se coloca nessa tese é que, na teoria das origens da justiça no *Tratado*, Hume está tão empenhado e dá tanta importância à sua explicação cientificista da artificialidade da justiça que ele simplesmente não percebe de forma bastante clara que sua argumentação, em geral, se apoia excessivamente em elementos essenciais da filosofia hobbesiana, que são os sentimentos parciais do amor-próprio e do egoísmo²⁴⁰. Ou então, se eventualmente Hume o percebe, ele

²⁴⁰ Conforme apontado no item 3.2 deste trabalho, o Hume do *Tratado* se preocupou em evitar incorrer em ofensas religiosas. Ele, entretanto, não percebeu sua perigosa aproximação com ideias caras à filosofia hobbesiana no âmbito da teoria da justiça e dos elementos da natureza humana.

assume o risco de levar adiante os princípios da mente cientificamente descobertos pelo mesmo juntamente com esses elementos que também são elementos-chave para a filosofia hobbesiana. Essa questão será ampliada no item seguinte deste trabalho.

4.2. A natureza benévola ou egoísta dos homens em Hobbes e em Hume

Hobbes, ao lado de Mandeville²⁴¹, é notoriamente interpretado como tendo descrito o homem como um ser *naturalmente* – ou seja, por sua natureza originária – egoísta, ambicioso e voltado estritamente para seus interesses pessoais²⁴².

João Paulo Monteiro, reproduzindo a visão tradicionalmente atribuída a Hobbes relativamente à natureza humana, diz que

‘O homem é o lobo do homem’ é uma das frases mais repetidas por aqueles que se referem a Hobbes. Essa máxima aparece na obra *Sobre o Cidadão*, coroada por uma outra, menos citada, mas igualmente importante: ‘guerra de todos contra todos’. Ambas são fundamentais como síntese do que Hobbes pensa a respeito do **estado natural** em que vivem os homens. O estado de natureza é o modo de ser que caracterizaria o homem antes de seu ingresso no **estado social**. (...). Isso significa que, levado por suas paixões, o homem precisa conquistar o bem, ou seja, as comodidades da vida, aquilo que resulta em prazer. O altruísmo não seria, portanto, natural. Natural seria o egoísmo, inclinação geral do gênero humano, constituído por um ‘perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que só termina com a morte’. (MONTEIRO, 1979, p.XVI – *Leviatã* - Vida e obra; sublinhado nosso).

Essa visão tradicionalmente atribuída a Hobbes tomaremos como sendo aquela também vigente na época de Hume, o século XVIII.

É certo que essa interpretação pode se revelar um tanto unilateral,

²⁴¹ Mandeville, no Prefácio da *Fábula das Abelhas* (1988, pp.3-4) diz: “aqueles que examinam a Natureza do Homem abstraindo-se da Arte e da Educação podem observar que aquilo que o torna um Animal Social não consiste em seu desejo de Companhia, Bom Caráter, Piedade, Afabilidade, e outras Graças de um justo Exterior; mas que suas qualidades mais vis e odiosas são os feitos mais necessários para adequá-lo às maiores e, de acordo com o Mundo, mais felizes e florescentes Sociedades.”

²⁴² Segundo Hobbes, “as leis de natureza (...) são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes” (HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XVII,§2; sublinhado nosso)

privilegiando apenas um lado da abordagem do filósofo, ainda mais se considerarmos que Hobbes empreende uma ciência da paz, não da guerra²⁴³. Os estudos mais contemporâneos sobre o filósofo inglês não alteram, porém o fato de que Hobbes foi historicamente enxergado como representante de uma corrente que enxergava o homem como naturalmente egoísta e movido essencialmente por perspectivas de interesse e de vantagens, e não por instintos benévolos.

Sabemos que Hobbes funda sua teoria da organização social humana em torno de um poder soberano justamente pelo fato de que os homens são, naturalmente²⁴⁴, movidos por afetos parciais que impedem uma pacífica convivência social. Isso não significa de modo algum, segundo Nodari (2011, p.113), que no estado de natureza hobbesiano o homem seja *mau* por natureza, mesmo porque nesse estado não há um critério único para definir o que é bom e o que é ruim. O egoísmo, o amor-próprio e o espírito de autopreservação não revelam a maldade do homem, mas apenas um dado moralmente indiferente de sua natureza. Voltaremos a este ponto logo mais adiante, ainda neste item do trabalho.

Apesar dessas constatações, é forçoso reconhecer que Hobbes não teceu grandes discussões a respeito das implicações da existência, dentre as paixões naturais aos homens, de afetos desinteressados tais como uma generosidade imparcial²⁴⁵. Entretanto, também é forçoso reconhecer que ele não o fez devido à mesmíssima razão pela qual Hume não lança mão deles para discutir especificamente as origens da justiça: porque esses afetos desinteressados, ainda que observáveis na natureza humana, não teriam sido relevantes para explicar a formação de uma sociedade civil. Dentro desse específico enfoque da formação de

²⁴³ Segundo Nodari (2011, p.111), muito se fala de Hobbes focalizando-se no estado de guerra de todos contra todos e pouco se fala dele enquanto autor da ciência da paz. Segundo Renato Janine Ribeiro, em sua *Introdução ao Do Cidadão* (HOBBES, 2002, p.XXIX), a postura de Hobbes no *Leviatã*, em comparação com o *Do Cidadão*, “nos autoriza a desvinculá-lo de uma imagem ainda demasiado corrente, a do defensor da causa monárquica”. Ribeiro ainda nos alerta que “Como historicamente, na era do capital triunfou uma organização política liberal, e esta se legitimou e ainda se legitima dizendo-se oposição a uma ordem totalitária ou absolutista, tendemos a ler o Estado-Leviatã com base nessa imagem, altamente negativa, que dele ficou. Ora, tal leitura é um tanto quanto errada.” (HOBBES, 2002, p.XXXIII – *Introdução ao Do Cidadão*).

²⁴⁴ Segundo Renato Janine Ribeiro (2004, p.54), Hobbes entende que a natureza do homem no estado de natureza e no estado civil é a mesma; ela não muda conforme a história, o tempo ou a específica organização social.

²⁴⁵ Hobbes chegou a mencionar, a propósito, a existência de “uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela” (HOBBES, 1979, p.84 – *Leviatã* XIV,§32).

uma sociedade civil, os afetos que se sobressaem são aqueles do tipo interessado, que levam os homens à discórdia e à guerra. Hume, inclusive, parece ter dado seus passos plenamente dentro do paradigma hobbesiano ao afirmar, em T 3.2.2.16, que o fato de os homens possuírem uma generosidade meramente limitada é justamente aquilo que justifica a existência de uma realidade como a justiça. Se a generosidade e benevolência imparciais fossem efetivamente sobressalentes aos afetos parciais e egoísticos, os homens frequentemente prefeririam e privilegiariam o bem-estar alheio ao bem-estar próprio, de modo que não haveria grandes discórdias e conseqüentemente também não haveria a necessidade de regras de justiça. Esse raciocínio se repete integralmente no capítulo 3 da *Segunda Investigação*, de Hume.

A questão, no entanto, não para por aí. Alguém poderia chamar a atenção para uma famosa passagem – na principal Seção do *Tratado* que discute a justiça – em que Hume afirma que é “*raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas*” T 3.2.2.5. Isso poderia, à primeira vista, ser um indício de que, para Hume, a benevolência superaria o egoísmo, e assim poderia ser considerada o traço mais preponderante e decisivo na natureza humana, para fins da abordagem das origens da justiça.

Entretanto, é preciso analisar detidamente a inteira passagem em que tal afirmação é feita. Veremos que os afetos benévolos que superam os egoístas sobre os quais Hume está falando não são aqueles estritamente imparciais; pelo contrário, são uma soma dos afetos benévolos *imparciais* (dirigidos a estranhos e ao bem público) com os afetos benévolos *parciais* (dirigidos a pessoas mais próximas).

Cumprido ressaltar que o próprio Hume reconhece que os afetos benévolos *parciais* são tão prejudiciais à coesão em sociedade quanto o próprio egoísmo, conforme mostraremos a seguir. Isso significa que, numa discussão sobre a coesão em sociedade, é irrelevante²⁴⁶ dizer que os afetos benévolos em geral superam os

²⁴⁶ Não são poucos intérpretes que enxergam grandes controvérsias na obra de Hume. Segundo Don Garrett, “[p]or sob essa concordância sobre a grandeza de Hume, existe entretanto considerável desacordo e confusão sobre o significado de suas mais famosas doutrinas filosóficas” (GARRETT, 1997, p.3). Peter Dendle, por sua vez, diz: “Dado que os leitores de Hume quase invariavelmente elogiam a clareza e precisão de seu estilo de escrever, parece estranho que eles no entanto levem de seu trabalho tais interpretações irremediavelmente conflitantes a respeito exatamente do que ele está tentando dizer” (DENDLE, 1994, p.289). Já Baier (1994, p.181) sugere que Hume é parcialmente responsável pelas divergentes interpretações a que sua obra dá margem, pois exagera suas posições para melhor contrapô-las às de seus adversários.

afetos egoístas, pois o que importa é o fato de que os afetos *parciais*, incluindo aí tanto a benevolência parcial (direcionada aos parentes e amigos) quanto o egoísmo, superam os afetos *imparciais*, atuando de maneira a dificultar a vida em sociedade. Hume, a bem dizer, foi um tanto cínico ao mencionar de maneira ambígua os *afetos benévolos* como algo preponderante na natureza humana (ou talvez tenha apenas almejado, ainda que sutilmente, atenuar a ênfase dada ao amor-próprio em sua teoria)²⁴⁷, pois ele, no fundo, tem a mesma opinião que Hobbes quanto a esse ponto: que os afetos parciais superam os afetos imparciais e precisam ser remediados de alguma forma para que não inviabilizem a vida em sociedade, a qual é vantajosa em diversos sentidos²⁴⁸.

Vejamos a inteira passagem do *Tratado* em que aparece a ambígua afirmação de que os afetos benévolos superam os afetos egoístas. Para contextualizá-la, cumpre observar que Hume havia acabado de dizer que o egoísmo é um inconveniente à nossa conjunção em sociedade:

alguns filósofos se deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade [o egoísmo] descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances. Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; ao contrário, sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas. Entretanto, embora devamos reconhecer, em honra da natureza humana, a existência dessa generosidade, podemos ao mesmo tempo observar que essa paixão tão nobre, em vez de preparar os homens para a vida em grandes sociedades, é quase contrária a estas quanto o mais acirrado egoísmo. Pois, enquanto cada pessoa (...) em seu amor pelos demais, sentir maior afeição por seus parentes e amigos, essa situação deve necessariamente produzir uma oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição de ações; e, para uma união recém-estabelecida [a união em uma sociedade], isso só pode ser perigoso. T 3.2.2.5-6; colchetes e sublinhado nossos.

É de se reparar, na passagem acima, a afirmação, indene de dúvidas, no sentido de que *a generosidade é tão contrária à vida em grandes sociedades quanto*

²⁴⁷ Hume talvez tenha querido mostrar a Hutcheson alguma estima pelos afetos benévolos, considerando que este, ao ler o manuscrito do *Tratado*, havia criticado que a obra carecia de um “*calor em defesa da virtude*” (“*warmth in the cause of virtue*”), fato este conhecido inclusive porque o próprio Hume o mencionou na Carta a Hutcheson de 17 de setembro de 1739 (Hume, 2011, pp.32-34). Para Mackie, a propósito, “*Hutcheson estava certo em dizer que a obra de Hume carecia de entusiasmo em favor das virtudes*” (MACKIE, 1980, p.76).

²⁴⁸ Segundo Reinel Sanchez (2012, p.116), além do egoísmo, as noções de desejo de glória, desconfiança e competitividade presentes na teoria humiana também permitem enquadrá-lo na vertente hobbesiana.

o mais acirrado egoísmo. Segundo Nicholas Phillipson citado por Wennerlind (2011, p.43), Hume acreditava que os sentimentos benevolentes seriam profundamente antissociais.

Taylor (1998, p.12), a propósito, confirma que o amor-próprio e as afeições parciais contribuem para avidez por bens e, além disso, a benevolência para com estranhos é desproporcionalmente mais fraca, de tal modo que Hume concluirá que não temos nenhuma afeição natural com força suficiente e direção apropriada para conter a avidez e fazer as pessoas conviverem pacificamente em sociedade.

Essa noção está bastante bem explicitada pelo próprio Hume, ao dizer que *“se seguíssemos o curso natural de nossas paixões e inclinações, realizaríamos poucas ações em benefício dos demais de modo desinteressado, porque nossa bondade e afeição são naturalmente muito restritas”* T 3.2.5.8.

O grande problema está na parcialidade das afeições humanas em geral, inclusive as benévolas. Iwasa (2011, p.330), a propósito, enfatiza o fato de que, em Hume, a natureza humana possui como traço típico a parcialidade das afeições²⁴⁹. A parcialidade dificulta sensivelmente a conduta de cumprimento inflexível necessária à vida pacífica em sociedade. Taylor, ao discutir a teoria humiana da justiça, arremata: *“Resumindo, altruísmo parcial é insuficiente para lidar com questões de distribuição porque, por sua natureza, impede a construção de laços sociais mais extensivos.”* (Taylor, 1998, p.11).

De tudo que já foi discutido a respeito da filosofia hobbesiana, é inevitável traçarmos um paralelo com Hobbes a respeito da parcialidade humana, que o filósofo entende presente em todos atos mentais, seja nos juízos, seja nos apetites, paixões e interesses²⁵⁰.

A propósito, entendemos que existe benevolência em Hume e em Hobbes. O

²⁴⁹ Segundo Iwasa (2011, p.330), Hume pensa assim, em clara divergência com Hutcheson, filósofo que entende que a natureza humana se caracteriza essencialmente por uma benevolência desinteressada. Essa divergência se deve principalmente ao fato de que Hutcheson deriva a natureza humana diretamente das características atribuíveis a Deus (que as teria implantado em nós a partir de si), ao passo que Hume tenta extirpar da moralidade qualquer consideração de cunho religioso.

²⁵⁰ Repetimos, aqui, importante passagem de Hobbes, citada na página 94: *“E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana”* (HOBBES, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§40).

problema, no *Tratado*, é que essa benevolência, quando se manifesta, é, em regra, parcial, e essa parcialidade é prejudicial à vida em sociedade.

No fundo, Hume e Hobbes estão de acordo com a noção de que os afetos parciais, incluindo aí os afetos benévolos parciais, são um grande inconveniente para a vida em sociedade. Esse ponto de convergência entre eles – o qual não podemos deixar de reconhecer – é um forte indício da aproximação de um filósofo a outro. Pode não ser suficiente, porém, para afirmar-se que Hume é um hobbesiano propriamente dito. É preciso verificarmos outras questões para alcançarmos uma conclusão mais bem embasada sobre o assunto.

Cumpre, a propósito, tratar do otimismo ou pessimismo que os filósofos Hobbes e Hume deixam transparecer em relação à natureza humana, tema no qual já resvalamos na parte final do item 4.1 deste trabalho.

Brown (1994, p.27) atenta para o fato de que *“Hume não pensa a natureza humana como boa ou má – necessitando redenção – como alguns pensadores religiosos haviam pensado”*.

É de se destacar que os intérpretes de Hume são bastante concordantes quanto ao fato de que o filósofo escocês é otimista em relação à natureza humana, mesmo porque ele reconhece um *“progresso de sentimentos”* T 3.2.2.25 na realização da justiça e, na *Conclusão do Tratado*, entoa que *“não é apenas a virtude que deve ser aprovada, mas também o sentido da virtude; e não apenas esse sentido, como também os princípios de que ele deriva. Desse modo, de todos os lados, não se apresenta nada que não seja louvável e bom.”* T 3.3.6.3. O egoísmo e o interesse próprio são protagonistas na narrativa, muito embora a construção da sociedade e o implemento da justiça abram espaço à consolidação dos louváveis sentimentos morais, os quais passam a ter vida própria e autonomia.

O grande problema diz respeito à visão de Hobbes.

Segundo Porto (2005, p.189), Hobbes é bastante claro quanto ao fato de que os homens não são maus por natureza.

Hobbes, a propósito, reconhece explicitamente que o egoísmo e o interesse próprio²⁵¹ não justificam, em uma sociedade civilizada, que seja violada a regra de justiça que determina o cumprimento dos pactos. Isso está no *Leviatã* XV,§4, em passagem já citada na página 96, e pode também ser deduzido da seguinte:

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§38).

A singularidade que percebemos em Hobbes não é meramente um pessimismo em relação à natureza humana²⁵². O que percebemos de constante em Hobbes que não vemos em Hume é o fato de Hobbes insistentemente mostrar seu horror e temor pessoal às discórdias e guerras entre os homens. Uma parte considerável dos argumentos hobbesianos²⁵³, os quais aparecem em várias citações que fizemos aqui, está diretamente fundada no risco de os homens promoverem guerras que reduzam todos a uma condição miserável:

Numa tal situação [de guerra e insegurança], não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a

²⁵¹ Porto (2005, p.150) alerta para a distinção entre interesse próprio e preservação da própria vida. Segundo ele, Hobbes não usa a expressão 'interesse próprio' quando discute as leis da natureza (as quais são evidentes leis morais na filosofia hobbesiana).

²⁵² Hobbes diz que um habitante de uma sociedade civilizada o qual não tenha considerado bem a respeito do assunto poderia achar estranho que a natureza tenha tornado os homens capazes de destruir-se uns aos outros. Após dizer isso, Hobbes levanta o seguinte questionamento: “*Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; (...). Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado.*” (HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* I.XIII.§10). Parte dessa passagem é citada em outro momento deste trabalho. Com base nessa passagem, Porto (2005, p.192) afirma que Hobbes não tem uma concepção pessimista da natureza humana.

²⁵³ É curioso observar que, até mesmo ao dar um exemplo ilustrativo quando tratava do tema das cadeias de imaginações, Hobbes não deixou de mencionar algo sobre a guerra civil que vivenciavam: “*Pois num discurso da nossa atual guerra civil, que coisa pareceria mais impertinente do que perguntar (como efetivamente ocorreu) qual era o valor de um dinheiro romano?*” (HOBBS, 1979, p.16 – *Leviatã* III,§3).

vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1979, p.76 – *Leviatã* XIII,§9, colchetes nossos).

Não é possível identificar bem ao certo se Hobbes, especificamente em tal passagem, está seguindo um instinto fatalista pessoal ou se ele está simplesmente usando uma retórica bastante forte e apelativa para convencer seu público-alvo de que todos devem obedecer incondicionalmente ao soberano, pois supostamente apenas um poder absoluto seria capaz de fazer frente a tal terrível ameaça²⁵⁴. Não podemos fechar os olhos para o fato de que “*Hobbes serviu ao soberano Carlos I*”²⁵⁵ e talvez tivesse um motivo pessoal para legitimar filosoficamente o poder desse monarca. A propósito, Renato Janine Ribeiro, em sua *Introdução ao Do Cidadão* (HOBBS, 2002, p.XXII), enfatiza o fato de que o próprio Hobbes, no prefácio de tal obra, havia dito ter precisado deixar os estudos de física para tratar da política mais cedo do que esperava, devido aos conflitos que se precipitavam em seu país.

O que podemos pensar é que Hobbes, tendo nascido em 1588, desde jovem viveu num constante clima de tensão em razão das guerras religiosas que assolaram a Europa no começo do século XVII²⁵⁶. Além disso, a própria Inglaterra foi palco de constantes instabilidades políticas e disputas violentas pelo poder²⁵⁷, tais como a guerra civil que culminou com a decapitação do rei Carlos I em 1649²⁵⁸, guerra essa que permeou o período de elaboração das obras morais e políticas do filósofo. Hobbes, portanto, viveu no epicentro de um dos períodos mais conturbados do país, cheio de intrigas e traições. Sabemos que uma coisa é ler relatos alheios sobre a guerra civil, outra é viver durante um período de guerra civil. Hobbes, inclusive,

²⁵⁴ Segundo João Paulo Monteiro, “*Hobbes: é partidário do poder absoluto e admite, ao mesmo tempo, o pacto social*” (MONTEIRO, 1979, p.XVIII – *Leviatã* - Vida e obra)

²⁵⁵ MONTEIRO, 1979, p.XI – *Leviatã* - Vida e obra.

²⁵⁶ Como exemplo, citamos a famosa Guerra dos Trinta Anos (1618 a 1648), da qual a Inglaterra não participou diretamente, mas conviveu com as notícias frequentes dos terrores e do sangue escorrido.

²⁵⁷ Segundo Monteiro, “(...) *Por outro lado, as teorias do homem e do Estado, formuladas no Leviatã e no Sobre o Cidadão, inserem-se dentro de um processo histórico de lutas sociais e econômicas bem definido: os conflitos entre o poder real e o poder do Parlamento, na Inglaterra do século XVII.*” (MONTEIRO, 1979, p.XVIII – *Leviatã* - Vida e obra).

²⁵⁸ “*A história da Inglaterra no século XVII foi marcada pelos conflitos entre o absolutismo dos reis e as tentativas de tomada do poder pelos representantes da burguesia no Parlamento.*” (MONTEIRO, 1979, p.XIII)

chega a levar a questão para o lado pessoal ao falar, no *Leviatã*, que “*meu muito nobre e venerado amigo Sidney Godolphin, o qual não odiando ninguém nem sendo odiado de ninguém foi contudo morto no início da última guerra civil, na querela pública, por uma mão indiscernível e destituída de discernimento*” (HOBBS, 1979, p.405 – *Leviatã, Capítulo de Revisão e Conclusão,§4*).

Hume, por outro lado, nasceu em 1711, portanto, mais de 23 anos após o desfecho da Revolução Gloriosa de 1688, que tornou vitoriosas as pretensões da burguesia e do Parlamento frente ao rei. Ele viveu numa época em que os Reinos Unificados da Inglaterra e da Escócia viviam sob certa estabilidade política, na qual prosperavam o comércio, as ciências e as artes, além de estar já em curso o incipiente processo de industrialização, o qual trazia grande desenvolvimento econômico ao país. Hume, portanto, não tinha razões para temer as consequências da guerra, pois essa era uma realidade em relação à qual ele não tinha convivido de perto. As disputas políticas ainda presentes em seu tempo não chegavam nem perto da magnitude da guerra civil do século anterior. Não surpreende, portanto, que Hume revele, em seus textos, uma tendência a enxergar como naturais a concórdia e as virtudes sociais e a enxergar como sinceros os comportamentos humanitários em geral das pessoas²⁵⁹.

Vemos, portanto, em Hobbes e em Hume, uma certa diferença de perspectiva em relação ao caráter em geral dos homens motivada talvez mais pelo contexto histórico em que viveram e menos por um posicionamento filosófico pessoal consciente e deliberado. Não é possível dizer que, para Hobbes, o homem é mau por natureza e que, para Hume, o homem é bom por natureza. Apenas é possível perceber, pelas maneiras de expressão de cada um, que Hobbes é um pouco mais cético que Hume, no sentido vulgar do termo, quanto ao progresso sentimental e moral do homem.

²⁵⁹ Os embates e ameaças de reviravoltas políticas internas da Inglaterra do século XVIII não chegaram perto da turbulência ocorrida do século XVII. Ademais, Hume viveu a maior parte de sua vida em Edimburgo, na Escócia, portanto mais afastado do epicentro das disputas políticas mais acirradas, Londres.

4.3. A utilidade prática da benevolência em Hobbes e em Hume

Um primeiro ponto a se destacar é o fato de Hume discutir, de forma destacada, a virtude da benevolência²⁶⁰, dedicando-lhe a inteira Seção T 3.3.3, no *Tratado*, e o inteiro Capítulo 2, na *Segunda Investigação*.

Uma primeira observação a fazer é que, no *Tratado*, essa seção sobre a benevolência vem após a discussão sobre a justiça²⁶¹, ao passo que, na *Segunda Investigação*, vem antes. Isso não deixa de ser um indício, nessa obra de maturidade, de que Hume quer atribuir ao primeiro assunto uma maior importância e proeminência, conforme mencionamos na página 189.

Hume, nessa Seção T 3.3.3, a qual trata especificamente da benevolência, começa sua discussão levantando a questão de que “[u]ma vez tendo-nos proporcionado um conhecimento adequado dos assuntos humanos, (...), percebemos que a generosidade dos homens é muito restrita, raramente indo além dos amigos e da família” T 3.3.3.2; sublinhado nosso. Isso significa que o primeiro e mais importante ponto a se destacar sobre a benevolência e as paixões ternas é o fato de que elas não são ilimitadas (mesmo porque é justamente esse fato que dá ensejo à existência da justiça, conforme já discutimos neste trabalho), mas sim limitadas, em geral, a pessoas próximas de nós²⁶².

Hume faz essa ressalva para dizer que o mérito da benevolência independe da realização de ações em benefício de desconhecidos e que “[e]stando assim

²⁶⁰ Interpretamos que benevolência, generosidade e paixões ternas são termos intercambiáveis em Hume, servindo como termo geral que compreende todas as virtudes naturais.

²⁶¹ O fato de Hume, no *Tratado*, discutir o tema da justiça antes do da benevolência e das demais virtudes naturais parece estranho, mas tem explicação para alguns intérpretes. Segundo Mackie (1980, p.123), as virtudes naturais humanas dependem da existência prévia de um esquema geral de condutas instituído por meio da vigência das regras da justiça, e esse fato o aproxima de Hobbes. Já Jacqueline Taylor (1998, p.5), que não admite grandes afinidades entre Hume e Hobbes, concorda que, em Hume, as convenções humanas instituidoras da justiça transformam nossa psicologia moral e nos levam a pontos de vista morais compartilhados que nos permitem ter a correta experiência tanto das virtudes artificiais quanto das virtudes naturais.

²⁶² Hume esclarece que, “*embora a simpatia seja muito mais fraca que nossa preocupação por nós mesmos, e uma simpatia para com pessoas afastadas de nós seja muito mais fraca que para com pessoas contíguas ou vizinhas, desprezamos todas essas diferenças quando formamos juízos serenos a respeito do caráter dos homens.*” T 3.3.3.2.

familiarizados com a natureza humana, não mais esperamos dos homens coisas impossíveis; para formar um juízo sobre o caráter moral de uma pessoa, limitamos nosso exame ao estreito círculo em que ela se move.” T 3.3.3.2

De qualquer modo, não obstante essa reconhecida limitação da generosidade, ele declara que as paixões ternas – as quais, a propósito, são um traço natural dos homens²⁶³ – direcionam apropriadamente as demais paixões e aptidões humanas, dando assim sua parcela de contribuição para o bem da humanidade²⁶⁴:

Partindo desses princípios, explicamos com facilidade aquele mérito comumente atribuído à **generosidade**, ao **respeito humano**, à **compaixão**, à **gratidão**, à **amizade**, à **fidelidade**, à **dedicação**, ao **desprendimento**, à **prodigalidade**, além de todas as outras qualidades que formam o caráter bom e benevolente. Uma propensão para as paixões ternas torna um homem agradável e útil em todos os aspectos da vida; e imprime uma direção apropriada a todas as suas outras qualidades, que de outro modo podem ser prejudiciais à sociedade. A coragem e a ambição, quando não são governadas pela benevolência, só servem para criar um tirano e inimigo público. O mesmo acontece com a capacidade de raciocínio, o talento, e com todas as qualidades desse gênero. Nelas mesmas, essas qualidades são indiferentes aos interesses da sociedade, e só tendem para o bem ou para o mal da humanidade conforme a direção que recebam dessas outras paixões. T 3.3.3.3.

Como se percebe da passagem acima, a benevolência e as paixões ternas funcionam, para Hume, como um filtro para a sociabilidade, pois elas dão um direcionamento adequado às paixões de cunho mais individualista, de modo que estas últimas são contrabalanceadas e podem assim deixar de ser prejudiciais à vida em sociedade²⁶⁵. Assim, nota-se, em mais uma oportunidade, que Hume, de modo geral, explora os traços mais positivos da natureza humana.

²⁶³ David Norton (1984, p.193) enfatiza que Hume, concordando com Hutcheson e Shaftesbury e discordando de Hobbes e Locke, defende que um traço marcante da natureza humana é a nossa generosidade, ainda que esta seja limitada. Sabemos que Hume segue Hutcheson especificamente ao entender que os sentimentos de benevolência são naturais aos homens, e não insinceros e hipócritas, ao contrário do que escrevera Mandeville e ao contrário do que Hume atribuía à filosofia hobbessiana, conforme discutido por nós no item 4.4 deste trabalho.

²⁶⁴ Ressaltamos que existe uma insolúvel divergência de interpretações acerca do papel exercido pela benevolência e pelas paixões ternas no *Tratado*. Enquanto nessa passagem T 3.3.3.3 aqui citada Hume destaca a contribuição dada pelas paixões ternas à vida em sociedade, na passagem extraída de T 3.2.2.6, citada alhures, ele diz exatamente o oposto, isto é, que a paixão terna da generosidade é verdadeiramente prejudicial à vida em grandes sociedades. Remetemos o leitor a uma discussão mais aprofundada sobre a natureza benévola ou egoísta do homem feita no item 4.2 e seguintes deste trabalho.

²⁶⁵ Já observamos, neste trabalho, que a benevolência e as paixões ternas não são suficientes, por si só, para sustentar o edifício social e o cumprimento da justiça. Hume, ademais, é explícito quanto a isso em T 3.2.1.13.

Sabemos que Hobbes, pelo contrário, tende a focalizar nos traços mais negativos da natureza humana e, sobretudo no *Leviatã*, fala muito discretamente a respeito dos traços positivos. Ainda que os intérpretes de Hobbes, conforme discutido no item anterior deste trabalho, não nos autorizem a dizer que a maldade gratuita é característica típica do homem nem a dizer que o egoísmo seria o traço único da natureza humana, percebemos, em sua maneira de falar, uma tendência a ignorar ou negar efetividade às paixões amáveis no contexto da elaboração filosófica dos elementos do Estado e do poder soberano, os quais dão sustentação à vida em sociedade. As leis naturais da gratidão, do respeito e da humildade não são, por si sós, efetivas, cogentes e suficientes para a preservação da paz.

Cumpra observar que, em *Do Cidadão*, I,iii,8-15 (HOBBS, 2002, p.58-64), o filósofo de Malmesbury lista uma série de leis naturais²⁶⁶: ter gratidão, ser útil, ter misericórdia, não castigar por vingança, não insultar, não ser arrogante, ser humilde, praticar a equidade e não fazer acepção das pessoas. Ele não está preocupado em separar as virtudes em categorias, nem em verificar quais seriam performadas nas ações humanas cotidianas em razão da atuação de paixões e motivos naturais ou em razão da atuação de motivos artificiais envolvendo um juízo a respeito de sua utilidade social²⁶⁷. Hobbes parece apenas querer chegar ao ponto de argumentar que, se um filósofo parar para raciocinar, perceberá que tais leis naturais são justamente os meios para se chegar ao maior fim dos homens, que é a paz e harmonia social. Segundo Hobbes, porém, o que se percebe na prática é que as leis de natureza não bastam para preservar a paz. Não basta que o homem comum as compreenda e também não é suficiente que ele queira agir em conformidade com elas:

não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos garantida a sua obediência a elas; e por isso, enquanto não houver garantia contra a agressão cometida por outros homens, cada qual conserva seu direito primitivo à autodefesa por todos os meios que ele puder ou quiser utilizar, isto é, um direito a todas as coisas, ou direito de guerra. (HOBBS, 2002, p.91 – *Do Cidadão*, II,v,1; sublinhado nosso)

Enfim, não basta existirem leis naturais, é preciso existir uma união de todos

²⁶⁶ No *Leviatã*, especialmente no Capítulo XV, Hobbes usa indistintamente os termos 'virtudes morais' e 'leis naturais'.

²⁶⁷ Na verdade, essa forma de pensar seria tipicamente humiana.

os homens de modo a obrigar cada um deles a seguir as leis naturais. Hobbes tem em vista, de forma perene em seus raciocínios, a iminência de discórdias entre os homens, as quais tendem inevitavelmente a minar qualquer possibilidade de as paixões e ações se colocarem de forma concertada, isto é, direcionadas de forma natural, automática e harmônica aos mesmos objetos e fins gerais. Percebe-se, dessa forma, que Hobbes tem uma perspectiva mais negativa das coisas, ao dizer que as leis naturais que dizem respeito à gratidão e misericórdia não são suficientes para construir e manter o edifício social²⁶⁸.

Hobbes, entretanto, não nega a existência de um amor e de uma bondade naturais à espécie humana. Ele diz, com todas as letras, que “o **desejo do bem dos outros chama-se benevolência, boa vontade, caridade**. Se for do bem do homem em geral, chama-se **bondade natural**” (HOBBS, 1979, p.35 – *Leviatã* VI,§21) e afirma também que “o **amor pelas pessoas, sob o aspecto da convivência social, chama-se amabilidade**” (HOBBS, 1979, p.35 – *Leviatã* VI,§29). Ele não seria tão louco a ponto de mencionar o nome dessas paixões se elas não existissem no mundo. A grande questão, conforme já mencionamos anteriormente²⁶⁹, é o fato de Hobbes relegar a um segundo plano o fato de que as paixões ternas possam ter uma influência suficiente para evitar a desordem e as instabilidades sociais. No contexto de analisar as garantias da paz social, ele menciona essencialmente o papel das paixões de cunho individualista: “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho.” (HOBBS, 1979, p.77 – *Leviatã* XIII,§14).

Diante disso, levantamos três questionamentos. Haveríamos de concluir que as paixões ternas em Hobbes não têm *importância prática* na sustentação do edifício social, diante do fato de que são as paixões individualistas que acirram a discórdia e o medo, tornando óbvia a necessidade de renunciar a direitos em prol de um poder

²⁶⁸ Hume concorda que as paixões naturalmente ternas não sustentam, por si sós, o edifício social, mas prefere destacar o lado positivo, segundo o qual essas paixões ajudam a aparar as arestas mais irregulares dos caracteres dos indivíduos, o que dá alguma contribuição para a harmonia geral e, assim, para o bem-estar de todos.

²⁶⁹ Tomamos a liberdade de enfatizar uma passagem, já citada em parte na nota de rodapé 245, página 166, em que Hobbes fala sobre “*uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade.*” (HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XIV,§32).

centralizado que garanta a paz e a segurança de todos? Poderíamos simplesmente concluir que em Hume as paixões ternas têm *importância prática* para a sustentação social, atenuando de forma efetiva o eventual extremismo das paixões individualistas e direcionando-as à utilidade pública, evitando que elas gerem discórdias e guerra, e servindo como um reforço natural ao artifício da justiça? Se, para Hume, a benevolência e as virtudes naturais que lhe são correlatas têm uma função social de atenuar e direcionar as paixões individualistas, teríamos aqui um específico argumento contrário à hipótese da aproximação entre Hume e Hobbes?

Nossa resposta é *sim*, muito embora isso não possa ser supervalorizado para fins de diferenciação entre os filósofos, mesmo porque não apenas o *Leviatã* mas também o *Tratado* apoiam suas teorias quanto às bases da justiça exatamente nos inconvenientes das paixões parciais humanas – as quais precisam ser remediadas – e não em supostas maravilhas proporcionadas pelas paixões ternas em termos de coesão social.

Além disso, verificamos que até mesmo Hobbes parece dar alguma importância filosófica à existência das virtudes morais ao enunciá-las, no Capítulo XV do *Leviatã*, como leis naturais²⁷⁰, mas não quer investigar mais a fundo os mínimos mecanismos mentais que nos fazem agir conforme a elas e que nos fazem aprová-las moralmente, se por um instinto ou por um artifício. Na verdade, Hobbes considera muito evidente que a razão de sua aprovação e excelência seja o fato de que elas promovem a paz e a manutenção da sociedade civilizada: “São estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas, e as únicas que dizem respeito à doutrina da sociedade civil.” (HOBBS, 1979, p.93 – *Leviatã* XV,§34). Ele ainda acrescenta que

Todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme acima mostrei) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; (...). Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. (HOBBS, 1979, p.94 – *Leviatã* XV,§40)²⁷¹

²⁷⁰ No capítulo XV do *Leviatã*, ele fala em gratidão, misericórdia, humildade, complacência, perdão, equidade. No *Do Cidadão*, ele fala também em bondade, benevolência e caridade.

²⁷¹ É certo que Hobbes não recorre, por exemplo, a um senso moral para justificar a aprovação das virtudes morais, pois a própria razão permite perceber sua utilidade social, ou seja, sua capacidade

O grande problema é que as virtudes morais, por si sós, não são suficientes para manter a coesão social. A pura ciência da contribuição delas para o bem de todos não é suficiente para concretizar a paz duradoura²⁷².

Em ambos filósofos, conforme já mostrado exaustivamente neste trabalho, faz-se necessária uma renúncia ou restrição de liberdades e interesses próprios em pactos ou convenções, para que ocorra a efetiva estabilidade social.

Por outro lado, em certo momento, Hobbes fala sobre *“uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade. A paixão com que se pode contar é o medo”* (HOBBS, 1979, p.84 – *Leviatã* XIV,§32).

Para Hobbes, a generosidade existe, e teoricamente (numa análise puramente racional) poderia dar alguma contribuição para a estabilidade social, mas o fato é que não se pode contar com ela para resolver de maneira definitiva o problema dos conflitos entre os homens. Não é a questão de só existir egoísmo no mundo. A questão é que, no âmbito das relações e dos intercâmbios os mais diversos possíveis entre os homens, a generosidade que existe não resolve os problemas que surgem. Abrindo um parêntese, o que os resolve é o medo das consequências, e isso só ocorre quando existe um poder significativamente maior que o de qualquer homem, um poder que os coage a agir de determinada maneira, e essa será a fonte artificial que servirá de padrão último e indiscutível das ações que serão consideradas boas ou más. Não adianta existir alguma generosidade, limitada a parentes e amigos, se no conjunto das relações humanas, continuam existindo desentendimentos e confrontos.

Resumindo, percebe-se que a questão das paixões ternas não tem qualquer interesse prático para Hobbes na análise da justiça, pois não gera nenhum tipo de

para promover uma vida pacífica e sociável; a aprovação moral, nesse sentido, seria uma decorrência lógica e necessária. Pelas duas últimas passagem citadas, está claro que Hobbes também entende que as virtudes morais participam, sim, da arquitetura do edifício social. E isso não significa, de modo algum, que elas são fundadas necessariamente em paixões interessadas.

²⁷² Isso, diga-se de passagem, também ocorre em Hume. Seria repetitivo expor novamente o argumento humiano, colocado em T 3.2.2.17, no sentido de que, se a benevolência humana fosse ilimitada e extensiva a qualquer pessoa desconhecida, ela seria suficiente para evitar as discórdias e, assim, inexistiriam regras de justiça, dada sua inutilidade. Como toda sociedade tem regras de justiça, isso significa que a benevolência é limitada e insuficiente para resolver os conflitos humanos.

problema social a ponto de merecer uma análise mais detida. Afinal, Hobbes quer apenas solucionar problemas, e não descrever os pontos de harmonia entre os homens.

Já a postura de Hume é diversa. Vejamos a seguinte colocação de Hume que de certo modo sintetiza sua principal preocupação ao fazer uma investigação sobre a moral:

Teu milho está maduro hoje; o meu o estará amanhã. É vantajoso para nós dois que hoje eu trabalhe contigo, e que me ajudes amanhã. Mas não sinto afeição por ti, e sei que tampouco sentes afeição por mim. Por isso, não farei por ti nenhum esforço; se trabalhasse contigo por minha própria conta, esperando obter um retorno, sei que seria desapontado, e em vão confiaria em tua gratidão. Por isso, deixo que trabalhes sozinho; tu me tratas do mesmo modo. As estações mudam; e ambos perdemos nossas colheitas por falta de confiança e certeza mútuas. Tudo isso é efeito dos princípios e das paixões naturais e inerentes à natureza humana; (...). O máximo que podem pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso. Assim, aprendo a prestar um serviço a outra pessoa, mesmo que não sinta uma afeição real por ela, pois prevejo que devolverá meu favor, na expectativa de obter outro do mesmo tipo, e também para manter a mesma reciprocidade de bons préstimos comigo ou com outros. De acordo com isso, após eu lhe ter prestado um serviço, e estando ela já de posse da vantagem resultante de minha ação, essa pessoa é levada a cumprir sua parte, por prever as consequências de sua recusa. Mas, embora esse comércio humano guiado pelo interesse próprio comece a ter lugar e a predominar na sociedade, ele não abole inteiramente o intercâmbio mais generoso e nobre da amizade e dos bons préstimos. Ainda posso prestar serviços a pessoas que amo e com quem estou mais particularmente familiarizado, sem nenhuma perspectiva de me beneficiar com isso; (...). T 3.2.5.8-10; sublinhado nosso.

Nessa longa passagem, Hume enfatiza a importância, nas relações entre os homens, do interesse próprio, das perspectivas de vantagens e desvantagens, e do medo das consequências das ações, principalmente quando está em jogo o ganho deles, ou seja, em situações que envolvem a própria sobrevivência dos homens. Entretanto, o que chama mais atenção é a parte final de seu argumento. Hume admite que o interesse próprio é essencial na formação da sociedade entre os homens, mas ele quer também deixar claro que o interesse próprio não é a única motivação dos homens em suas mais diversas ações.

Enfim, Hume, em seu psicologismo cientificista, quer saber o que leva os homens a realizarem todas as ações de suas vidas e quais são as paixões que os motivam em todas suas condutas. Já Hobbes não está preocupado com isso, ele quer saber apenas da questão de que, muito frequentemente, os homens chegam a discórdias e, quando eles chegam a esse ponto, não importa que eles já tenham

realizado atos de ternura, generosidade, gratidão, pois o que importa é que eles têm que encontrar uma solução que os impeça de cair na guerra e na destruição de si mesmos, e tal solução é o artifício das convenções para renúncia da liberdade em prol de um poder soberano.

O que mais chama a atenção é que a ideia principal dos filósofos é semelhante, mas eles percorrem caminhos diversos para chegar às suas conclusões, que também se aproximam. A diferença – que para alguns pode se revelar expressiva, mas para nós é sutil – é que, para Hume, as chamadas *virtudes naturais*, ao contrário das virtudes artificiais, são fundadas em sentimentos naturais instintivos desinteressados que servem de critérios de moralidade quando não estão em jogo intercâmbios com reflexos econômicos entre os homens, ao passo que Hobbes não faz semelhante assertiva e não cinde as virtudes em dois grupos; o filósofo inglês atribui a todas elas utilidade social e *status* de leis da natureza, mas ao mesmo tempo subordina a eficácia de todas elas ao advento das leis civis, leis essas que poderão confirmá-las ou não, ou melhor, torná-las obrigatórias ou não, conforme as circunstâncias.

No fundo, não é o caso, a bem dizer, de uma incompatibilidade *a priori* entre os termos das filosofias de Hobbes e Hume, ou uma incompatibilidade insuperável sobre a própria natureza humana. O que existe é uma diferença de perspectivas de análise, e nisso está implicado o fato de que Hobbes quer indicar soluções para paixões inconvenientes e para problemas sociais e políticos, ao passo que Hume quer explorar tanto as situações que envolvem problemas sociais quanto as que deixam transparecer uma harmonia social.

Disso se percebe que as visões ou enfoques diferenciados de Hobbes e Hume quanto à natureza humana são mais propriamente aparentes. No fundo, não há uma diferença significativa quanto à interpretação que cada um faz dos dados da experiência. No máximo, podemos dizer que um filósofo faz um certo recorte da realidade e o outro faz outro recorte, cada qual conforme seu espírito investigativo.

Antes de concluirmos esse item, cumpre ressaltar o fato de que a abordagem de Hume na *Segunda Investigação* a respeito da benevolência humana é um pouco diferente daquela feita por ele mesmo no *Tratado*.

Na Seção T 3.3.3, que trata especificamente da benevolência no *Tratado*, Hume trata mais propriamente da benevolência particular²⁷³, que é aquela limitada a parentes, amigos e pessoas próximas a nós, inclusive aquelas próximas em termos de caráter²⁷⁴. Daremos alguns exemplos textuais:

Quando a tendência natural de suas paixões a leva a ser prestimosa e útil em sua esfera, aprovamos seu caráter e amamos sua pessoa, por uma simpatia com os sentimentos daqueles que têm uma conexão mais particular com ela. T 3.3.3.2; sublinhado nosso.

sempre que encontramos em uma pessoa uma característica que a torna incômoda àqueles que com ela convivem e se relacionam, consideramos essa característica uma falta ou mácula, (...). Por outro lado, quando enumeramos as boas qualidades de uma pessoa, sempre mencionamos aqueles aspectos de seu caráter que a tornam um companheiro confiável, um amigo gentil, um amo benévolo, um marido agradável ou um pai indulgente. Consideramo-la em todas as suas relações sociais; e a amamos ou odiamos, conforme o modo como afete aqueles que têm um relacionamento direto com ela. T 3.3.3.9; sublinhado nosso.

Na *Segunda Investigação*, porém, sua ênfase na benevolência é bem maior. Nessa obra de maturidade, ele cuida de distinguir entre benevolência geral e benevolência particular, e enfatiza que não apenas esta última é real e original à natureza humana, mas também a primeira:

A benevolência está naturalmente dividida em dois tipos, a geral e a particular. A primeira tem lugar quando não temos amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela apenas uma simpatia geral, ou compaixão por seus sofrimentos e satisfação por suas alegrias. A outra espécie de benevolência se funda em uma opinião sobre a virtude, em favores que nos foram prestados, ou em ligações particulares. Esses dois sentimentos devem ser considerados reais na natureza humana, (...). Teremos frequentemente oportunidade de tratar, no curso desta investigação, do primeiro sentimento, a saber, o de uma benevolência, ou humanidade, ou estima gerais; e vou assumi-lo como real a partir da experiência comum, (...). (HUME, 2004, p.382 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§5 – nota de rodapé do autor; sublinhados nossos).

Essas passagens indicam que Hume, ao escrever a *Segunda Investigação*, queria indicar a importância que ele dava à benevolência geral e desinteressada, o que contribuía para “fincar bandeira” ou “marcar terreno” do lado da corrente filosófica do sentimentalismo humanitário, distanciando-o da corrente que

²⁷³ É certo que Hume, no Livro 2 do *Tratado*, já dizia que a “visão de uma cidade em cinzas traz sentimentos benevolentes” T 2.2.9.17 e “[q]uando observamos uma pessoa que sofre uma adversidade, somos afetados pela piedade e pelo amor” T 2.2.9.19, mas essas colocações sobre uma benevolência geral e desinteressada são isoladas e casualmente expressadas.

²⁷⁴ Hume diz: “os homens naturalmente, sem refletir, aprovam aquele caráter que mais se parece com o seu.” T 3.3.3.4.

supostamente subordinava todos sentimentos ao egoísmo e ao amor de si próprio. Hume, enfim, deve ter percebido que, no *Tratado*, sua abordagem sobre a benevolência, ao se limitar à benevolência particular, não havia sido suficiente para distanciá-lo o bastante de Hobbes e dos filósofos do sistema egoísta, e tentou alterar essa situação.

4.4. O que Hume pensava sobre ele mesmo e sobre Hobbes

Até onde nos inteiramos, Hume faz quatro menções expressas a Hobbes em suas obras, sendo uma no *Tratado*, duas na *Segunda Investigação*, e uma na *História da Inglaterra*. As três primeiras serão analisadas no presente item do trabalho. A última é mencionada por nós na página 105 deste trabalho, no contexto do item 3.2.

Hume faz uma única menção expressa ao nome de Hobbes no *Tratado*, mais precisamente numa seção que trata da liberdade e da necessidade na natureza humana. Hume diz:

Se um viajante, regressando de um país distante, nos dissesse ter visto um clima, a cinquenta graus de latitude norte, onde todas as frutas amadurecem e atingem seu pleno desenvolvimento no inverno, deteriorando-se no verão, do mesmo modo como na Inglaterra elas se produzem e se deterioram nas estações contrárias, encontraria poucas pessoas crédulas o bastante para acreditarem nele. Inclino-me a pensar que tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na **República**, de **Platão**, ou então no **Leviatã**, de **Hobbes**. T 2.3.1.10.

No fundo, essa menção a Hobbes é verdadeiramente despretensiosa no contexto da discussão filosófica humana sobre o tema da liberdade e da necessidade na natureza humana. Hume, em tal discussão, pretende argumentar que a mesma uniformidade perceptível nos movimentos dos objetos inanimados é também encontrada nas ações voluntárias humanas.

De todo modo, é interessante perceber que Hume trata Hobbes como um filósofo com bastante notoriedade, mas não tem receios de fazer-lhe uma certa crítica. Hume deixa transparecer sua posição no sentido de que seria inverossímil que os homens fossem, na realidade e no dia-a-dia, tais quais os homens descritos por Hobbes no *Leviatã*, ou seja, homens excessivamente egoístas, brutos, bárbaros

e violentos. Assim, pelos olhos de Hume, os homens não seriam como tais. Mais do que isso. O jovem Hume estava plenamente convicto de que suas menções constantes ao egoísmo e à generosidade restrita das pessoas, feitas por ocasião de discutir a artificialidade das origens da justiça, não remetiam de modo algum ao homem hobbesiano. É como se o egoísmo por ele retratado não fosse de forma alguma extremado quanto o do filósofo inglês. Este pensador, para ele, teria um entendimento equivocado da natureza humana.

Passando adiante, a segunda menção expressa que Hume faz ao nome de Hobbes está relacionada à questão da autoria do argumento hipotético do estado de natureza, tradicionalmente atribuída ao filósofo inglês.

Transcrevemos todo o contexto das colocações humianas:

Essa ficção poética da idade de ouro está, sob certos aspectos, em pé de igualdade com a ficção filosófica de um estado de natureza; a diferença é apenas que a primeira é representada como a situação mais pacífica e encantadora que se pode imaginar, ao passo que o segundo é pintado como um estado de guerra e violência mútuas, acompanhadas pela mais extrema miséria. Somos informados de que na origem primordial dos seres humanos sua ignorância e natureza selvagem eram tão predominantes que não podiam confiar uns nos outros, mas tinham de confiar apenas em si mesmos e em sua própria força ou astúcia para proteção e segurança. Não se ouvira falar de nenhuma lei, nenhuma regra de justiça era conhecida, nenhuma distinção de propriedade levada em conta. O poder era a única medida do direito, uma guerra permanente de todos contra todos era o resultado do egoísmo incontrolado e da barbárie dos homens. (HUME, 2004, p.248-9 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §15)

Ao final deste parágrafo, Hume faz uma nota de rodapé, agora sim, referindo-se a Hobbes:

A ficção de um estado de natureza como um estado de guerra não foi primeiramente iniciado pelo Sr. Hobbes, como é comumente imaginado. Platão tenta refutar uma hipótese bem parecida nos livros segundo, terceiro e quarto da República. Cícero, pelo contrário, a supõe certa e universalmente conhecida na seguinte passagem: (...). (HUME, 2004, p.249 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §15)

Conforme nosso entendimento, Hume mencionou o nome de Hobbes de maneira não tão isenta ou meramente descritiva quanto parece. Isso porque, no fundo, ele quer minar a própria grandeza e mérito de um homem tradicionalmente apontado como idealizador de um genial e notório argumento sobre a formação das sociedades; ele quer retirar um pouco da glória que seria, em seu entender, injustamente atribuída ao filósofo de Malmesbury²⁷⁵.

²⁷⁵ Discordamos da hipótese de que Hume estivesse apenas mostrando, de forma seca, neutra e

Além disso, ainda que não esteja muito evidente a partir leitura isolada da passagem acima citada, é certo que o filósofo escocês quer empreender uma crítica direta às ideias defendidas pelo filósofo inglês, em especial a concepção de um estado de natureza em que os homens seriam tidos como extremamente selvagens, bárbaros e de um egoísmo incontrolado. Hume, como veremos na sequência das presentes linhas, enxergava-se efetivamente distante da corrente filosófica de Hobbes.

Abrimos, aqui, um parêntese para ressaltar que, na *Segunda Investigação*, mas também antes disso, no *Tratado*, Hume entendia que a abordagem filosófica do estado de natureza não deveria ter a pretensão de afirmar algo sobre um momento histórico remoto da humanidade²⁷⁶, mas poderia conscientemente construir uma ficção engenhosa na qual se abstraíam certas qualidades humanas para formar um quadro que serviria de base para ulteriores especulações:

é absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social. Entretanto, isso não impede que os filósofos, se assim o quiserem, estendam seu raciocínio a um pretense estado de natureza, contanto reconheçam tratar-se de uma mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ter realidade. T 3.2.2.14; sublinhado nosso.

Percebe-se que, quanto a esse engenho de usar como argumento, em filosofia moral, o recurso a um estado de natureza hipotético, Hume efetivamente não enxergava problemas, e nem poderia fazê-lo, porque o próprio escocês já o teria feito explicitamente em sua obra de juventude:

Como ilustração, proponho o seguinte exemplo. Primeiramente, considero os homens em sua condição selvagem e solitária; e suponho que, sensíveis aos sofrimentos decorrentes desse estado, e prevendo as vantagens que resultariam da sociedade, eles busquem a companhia uns dos outros, oferecendo sua mútua proteção e assistência. Suponho, também, que esses homens são dotados de tal sagacidade que percebem imediatamente que o maior impedimento a esse projeto de sociedade e parceria está na avidez e no egoísmo de seu temperamento natural; para remediar tal coisa, formam uma convenção para a estabilidade da posse e para sua mútua

puramente didática, uma realidade por ele constatada sem qualquer pretensão de retirar um pouco da glória atribuída ao filósofo de Malmesbury.

²⁷⁶ A menção expressa ao nome de Hobbes feita na *Segunda Investigação* justamente para criticar a ideia de um estado de natureza real já havia sido feita de alguma forma no *Tratado*, em T 3.2.2.14, muito embora sem mencionar diretamente o nome de Hobbes. O fato é que Hume, desde o *Tratado*, estava convicto de sua divergência com relação a teorias tradicionalmente atribuídas a Hobbes, como era o caso do estado de natureza real. No fundo, o que podemos extrair é que Hume, sempre que teve oportunidade de criticar Hobbes direta ou indiretamente, o fez.

restrição e abstenção. Bem sei que esse modo de proceder não é inteiramente natural; mas estou aqui apenas supondo que essas reflexões se formam de uma só vez, quando, na verdade, elas nascem pouco a pouco, imperceptivelmente. T 3.2.3.3.

Retornando à passagem em que Hume citara Hobbes na *Segunda Investigação*, está razoavelmente claro que a argumentação e a técnica filosófica hobbesiana de se invocar o estado de natureza são legítimas no entender do filósofo escocês. Hume talvez discordasse apenas dos fatos usados em tal argumentação, como se Hobbes tivesse enxergado os homens por meio de lentes distorcidas. Isso porque, afinal, na visão do escocês, Hobbes supostamente consideraria que o egoísmo e o individualismo estariam na base de todo e qualquer sentimento do ser humano, enquanto Hume queria deixar claro que discordava significativamente disso.

Essas considerações devem ser levadas em conta, também, quando se analisa a terceira passagem em que Hume cita o nome de Hobbes, a qual também está, não no *Tratado*, mas na *Segunda Investigação*. Para completar essa análise das menções que Hume faz a Hobbes, alertamos que será necessário fazer, aqui, uma discussão um pouco mais longa sobre a visão que Hume tem da filosofia hobbesiana e de sua própria filosofia.

Vejamos, agora sim, a terceira passagem em que Hume cita o nome de Hobbes:

entre os modernos, Hobbes e Locke, que defenderam o sistema egoísta da moral, levaram vidas irrepreensíveis, embora o primeiro não tenha se submetido a nenhuma coerção religiosa que pudesse suprir os defeitos de sua filosofia. Um epicurista ou hobbesiano admite prontamente que existe no mundo a amizade, sem hipocrisia ou disfarce, embora possa tentar, por uma química filosófica, como que reduzir os elementos dessa paixão aos de outra, e explicar todas as afecções como se fossem no fundo o amor de si mesmo distorcido e moldado em uma variedade de aparências por um viés particular da imaginação. (HUME, 2004, p.381 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §§3 e 4; sublinhados nossos)

Primeiramente, na passagem acima, Hume deixa claro que ele entende existirem “*defeitos*” na filosofia hobbesiana. Isso já indica sua discordância de algumas posições hobbesianas²⁷⁷.

²⁷⁷ Não entendemos possível, de pronto, por meio de tal curta menção a Hobbes, dizer com certeza se os defeitos do filósofo inglês estariam nas bases filosóficas e na própria interpretação supostamente equivocada dos fatos indicadores da natureza humana, ou se estariam em questões pontuais de menor importância. E a solução dessa dúvida seria, no fundo, importante para sabermos se Hume pretendia em sua filosofia moral fazer algo completamente diverso de Hobbes ou se pretendia eventualmente atuar dentro do paradigma hobbesiano mas de modo a lhe corrigir os

Em segundo lugar, é essencial destacar o trecho na passagem acima citada em que Hume coloca Hobbes na tradição do “*sistema egoísta*” de filosofia moral²⁷⁸.

O sistema egoísta, na visão de Hume, tem um sentido específico de subordinar todo sentimento humano ao interesse próprio, negando autonomia aos sentimentos benevolentes, negando que esses sejam afeições originais à natureza humana. Isso está bem delineado e enfatizado na seguinte passagem da *Segunda Investigação*:

(...). Esse princípio afirma que toda **benevolência** é mera hipocrisia, a amizade um engodo, o espírito público uma farsa, a fidelidade um ardil para angariar crédito e confiança; e que todos nós, ao perseguir no fundo apenas nosso próprio interesse privado, vestimos esses belos disfarces para apanhar os outros desprevenidos e submetê-los a nossas imposturas e maquinações. É fácil imaginar como é o coração de quem professa tais princípios e não experimenta nenhum sentimento interior que desminta essa teoria tão perniciosa; (...). Há um outro princípio, semelhante ao anterior, que tem sido muito enfatizado pelos filósofos e servido de fundação para muitos sistemas, a saber: que seja qual for o afeto que alguém possa sentir ou imaginar que sente pelos outros, nenhuma paixão é, nem pode ser, desinteressada; que a mais generosa amizade, mesmo quando sincera, é somente uma modificação do amor de si mesmo. (HUME, 2004, p.379-80 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §§1 e 2)

Conjugando as duas últimas passagens acima citadas, as quais estão no mesmo contexto argumentativo do início do Apêndice II da *Segunda Investigação*, Hume coloca Hobbes como um representante do sistema segundo o qual todos sentimentos de benevolência e amizade seriam, no fundo, variações do amor a si próprio, variações essas às quais são dados nomes diversos devido a uma distorção e equívoco do entendimento ao lidar com as aparências e circunstâncias envolvidas²⁷⁹.

Enfim, as passagens deixam claro que, para Hume, o problema da filosofia

pequenos defeitos.

²⁷⁸ Percebe-se que Hume *coloca na mesma estante* Hobbes e Locke como sendo representantes da suposta corrente filosófica do sistema egoísta, o que não deixa de ser curioso. Em todo caso, é certo que Hobbes e Locke seriam filósofos do individualismo e da autonomia da vontade, e filósofos da tradição contratualista. Outro ponto a se destacar da passagem citada é que Hume reconhece que Hobbes não tinha qualquer compromisso com posições religiosas, o que não impedia este último de ter uma vida irreprochável.

²⁷⁹ É curioso observar que, para Hume, isso não é incompatível com a colocação de que um “*hobbesiano admite prontamente que existe no mundo a amizade, sem hipocrisia ou disfarce*” (HUME, 2004, p.381 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§4), ainda mais considerando as colocações humianas no sentido de que o sistema egoísta implicaria a hipocrisia de negar a existência de benevolência sincera e desinteressada.

hobbesiana é a postura de, diante de todo e qualquer sentimento observado nos homens, chegar à conclusão de que tal sentimento estaria subordinado ao egoísmo e ao amor-próprio, ao passo que, no entender humiano, existiriam afetos efetivamente desinteressados no mundo, os quais seriam inteiramente originais à natureza humana e os quais serviriam de fundamento fático para aquilo que se distingue moralmente como sendo virtudes.

Hume, inclusive, chega a ser enérgico contra a filosofia que ele chama de egoísta:

A objeção mais evidente contra a hipótese egoísta é que, como ela é contrária à percepção comum e às noções não distorcidas, requer-se um extremo contorcionismo filosófico para estabelecer um paradoxo tão extraordinário. Mesmo o observador mais descuidado perceberá que existem disposições como a benevolência e a generosidade, afecções como o amor, amizade, compaixão, gratidão. Esses sentimentos têm suas causas, efeitos, objetos e modos de operação demarcados pela linguagem e pela observação ordinárias, e claramente distinguidos das paixões egoístas. E como essa é a aparência óbvia das coisas, é algo que deve ser admitido até que se descubra alguma hipótese que, ao penetrar mais profundamente na natureza humana, consiga provar que as primeiras afecções são apenas modificações das últimas. Até agora se mostraram infrutíferas todas as tentativas dessa espécie, (...). (HUME, 2004, p.383 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §6).

Quão perversa deve ser uma filosofia que não concede à amizade e aos sentimentos humanitários os mesmos privilégios que, de modo incontestado, atribuem-se às sombrias paixões da inimizade e do ressentimento. Uma filosofia como essa é antes uma sátira que uma genuína representação ou descrição da natureza humana, e pode ser um bom fundamento para tiradas espirituosas e galhofeiras, mas é muito inconveniente para quaisquer argumentos ou raciocínios sérios. (HUME, 2004, p.387-8 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §13)

Hume, ainda na *Segunda Investigação*, dá um exemplo real de sentimento terno e benevolente por natureza, o que refutaria empiricamente a apontada teoria hobbesiana do egoísmo:

A ternura pela sua prole, em todos os seres sensíveis, é usualmente capaz por si só de contrabalançar as mais fortes motivações de amor de si mesmo, e em nada depende dessa afecção. Que interesse pode ter em vista uma mãe amorosa que põe sua saúde a perder pelos cuidados infatigáveis com seu filho doente, e em seguida definha e morre de tristeza quando libertada, pela morte da criança, da escravidão imposta por esses cuidados? (HUME, 2004, p.385 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §9)

É certo que Hobbes, em certos momentos mais radicais de sua filosofia, despreza a atuação de sentimentos naturais afetuosos, como se as ações humanas estivessem inteiramente subordinadas a perspectivas interessadas, em especial quando ele deu a entender que, por exemplo, uma mãe alimenta o filho movida

essencialmente pelos interesses futuros envolvidos, afinal “*se a mãe nutrir o recém-nascido, dado que o estado de natureza é um estado de guerra, supõe-se que ela o está criando sob a seguinte condição: de que, ao se tornar adulto, não se torne seu inimigo – isto é, de que lhe obedeça.*” (HOBBS, 2002, p.144 – *Do Cidadão* II,ix,3). No *Leviatã*, Hobbes insiste que “*nem haveria qualquer razão para que alguém desejasse ter filhos, ou ter o encargo de alimentá-los e instruí-los, se mais tarde não devesse receber deles benefícios diferentes daqueles que recebem dos outros homens.*” (HOBBS, 1979, p.203 – *Leviatã* XXX,§11). Enfim, o próprio Hobbes é, de certa forma, responsável por criar, nos círculos intelectuais, a ideia de que sua filosofia atribui à humanidade um radical egoísmo e um espírito individualista, puramente movido por interesses próprios²⁸⁰.

Percebe-se, inclusive, que na *Segunda Investigação* Hume tenta se aproximar de filósofos como Hutcheson. Este era um autêntico sentimentalista²⁸¹, que considerava a benevolência como o motor mais fundamental das ações humanas²⁸² e que fizera seu pensamento contrastar significativamente com filósofos para quem o homem seria movido fundamentalmente por perspectivas de interesse e de vantagem²⁸³. O Hume da *Segunda Investigação* tenta se aproximar de certa forma de

²⁸⁰ Os intérpretes contemporâneos não interpretam Hobbes dessa maneira, apesar de algumas passagens extremamente polêmicas como a que menciona, “*como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.*” (HOBBS, 1979, p.60 – *Leviatã* XI,§2). Apesar disso, o egoísmo em Hobbes não é entendido como vão, irracional ou gratuitamente mesquinho por natureza. Na verdade, é apenas um dado da natureza humana, derivado do princípio da autopreservação. O mais surpreendente de tudo é o fato de que Hume tem convicção de que está refutando e atingindo diretamente Hobbes, conforme mostrado em passagem que menciona expressamente o nome deste no Apêndice II da *Segunda Investigação*, mas no fundo revela-se uma boa e retumbante refutação que atinge mais direta e propriamente filósofos como Mandeville, o qual havia sido surpreendentemente elogiado na *Introdução do Tratado*, §7-nota de rodapé do autor, e no *Resumo do Tratado*, §2.

²⁸¹ Quem diz isso é John Balguy, citado por Gill (2011, p.165).

²⁸² Hutcheson (2004, II.II.X) dá um exemplo para tentar mostrar como a benevolência é desinteressada e extensiva a toda a humanidade: quando encontramos arte e desígnio ao lermos a Constituição de uma nação estrangeira distante, tendemos a estimá-la.

²⁸³ Hutcheson diz: “*Se quaisquer opiniões merecem oposição, elas são tais que levantam Escrúpulos em nossas mentes sobre a bondade da Providência, ou representam nossos semelhantes como vis e egoístas, por instilar para cima de nós algumas insinuações de má índole, ardilosas e argutas, de que nossas ações mais generosas procedem inteiramente de visões egoístas.* Esta sábia filosofia de alguns modernos, depois de Epicuro, deve ser fecunda de nada exceto o descontentamento, a desconfiança e o ciúme; um estado infinitamente pior do que todas as pequenas injúrias transitórias a que possamos estar expostos por uma credulidade de boa índole. Mas, graças haja ao gentil Autor de nossa natureza, que, apesar de tais opiniões, a nossa natureza nos leva a amizade e mútua confiança.” (HUTCHESON, 2004, II.IV.IV). O filósofo de Drumalig, nessa passagem e também em

Hutcheson²⁸⁴ ao enfatizar que os sentimentos de benevolência são naturais aos homens, e não insinceros e hipócritas²⁸⁵. Hume, a propósito, dá inúmeros exemplos de manifestações cotidianas desse sentimento de benevolência geral:

como supor, no caso de um homem que lamenta pela perda de um amigo valioso que necessitava de seu apoio e proteção, que sua inflamada sensibilidade provém de considerações metafísicas por um interesse próprio, que não tem fundamento ou realidade? (...). Observa-se que os animais são capazes de amabilidade, tanto para com os de sua espécie como para conosco, e não há, neste caso, a mínima suspeita de dissimulação ou artifício. Devemos explicar também os sentimentos deles a partir de refinadas deduções baseadas no interesse próprio? (...) e não desejamos o bem estar de um amigo ainda que a ausência ou a morte nos impeçam de compartilhá-lo com ele? (...). Esse e mil outros exemplos são marcas de uma benevolência geral na natureza humana, sem que nenhum interesse real nos vincule ao objetivo. E parece difícil explicar como um interesse imaginário, tomado e reconhecido com tal, pode estar na origem de alguma paixão ou emoção. (HUME, 2004, pp.382-386 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §§7-11; sublinhados nossos)²⁸⁶

É de se observar que Hume, na *Segunda Investigação*, é visivelmente mais pródigo e entusiasmado para falar sobre a benevolência geral. Já no *Tratado* isso não ocorreu. Em carta escrita por Hume a Hutcheson em 10 de janeiro de 1743, logo após receber deste uma cópia do *Philosophiae Moralis Institutis Compendiaria*, recém publicado pelo filósofo nascido em Drumalig, Hume agradece a este pelo presente e faz algumas considerações como a seguinte: “*Você, em minha opinião, às vezes atribui a origem da propriedade e da justiça à benevolência pública, e às*

II.I.VI, abertamente parafraseia trechos da Fábula das Abelhas de Mandeville de modo a refutá-los. Ainda que as parafrases apareçam entre aspas, Leidhold (2004) afirma que não são citações literais, considerando as edições a que Hutcheson poderia ter tido acesso.

²⁸⁴ Se fosse para ser associado a uma das correntes filosóficas antagônicas – o egoísmo de Hobbes e o sentimentalismo de Hutcheson –, Hume haveria de preferir o segundo, o que seria inclusive coerente com a ideia humiana, expressa em diversos momentos mas especialmente em T 3.3.1.18 e T 3.3.3.2, de que a simpatia é mais forte quanto a nossos amigos do que quanto a desconhecidos.

²⁸⁵ Segundo Limongi (2003, p.225), dentre os moralistas que pregavam que a base da moralidade está no interesse próprio, Hume distinguia claramente entre, de um lado, aqueles que entendiam que a benevolência era uma hipocrisia e a moralidade era um disfarce para o egoísmo e, do outro lado, aqueles que entendiam que nenhuma paixão é desinteressada. Para essa intérprete, Mandeville estaria no primeiro grupo, enquanto Hobbes estaria no segundo. Nós concordamos que a grande crítica de Hume no Apêndice II da *Segunda Investigação* era dirigida ao primeiro grupo e não ao segundo, mas, por outro lado, entendemos que o filósofo escocês indubitavelmente colocava Hobbes no primeiro grupo. O filósofo inglês provavelmente, no século XVIII, era considerado como o mais notório expoente da filosofia que subordinava todos os sentimentos ao egoísmo e ao amor-próprio.

²⁸⁶ Na verdade, se pararmos para analisar as passagens da *Segunda Investigação*, Apêndice II, §§7-11, em que Hume dá exemplos cotidianos para ilustrar a existência de benevolência *geral* entre os homens, verificaremos que tais exemplos se referem, no fundo, todos eles, a casos de benevolência *particular*, ou seja, aquela direcionada a pessoas próximas de nós. Parece-nos que ele queria dizer, na verdade, que são fartos os exemplos de benevolência *desinteressada* entre os homens.

vezes à benevolência privada direcionada aos possuidores de bens, nenhuma das quais me parecendo satisfatória. Você sabe minha opinião neste tópico.” (HUME, 2011, p.47). Greig, o editor das *Cartas*, insere aí uma nota com o seguinte comentário:

A visão de Hume sobre a origem da justiça e da propriedade já tinha sido afirmada de forma bem completa e clara no Livro III do Tratado, Parte II, Seção II. É, em resumo, isto: justiça e propriedade pressupõem alguma forma de sociedade. Os homens descobrem por experiência as vantagens de viver em sociedade, e descobrem também que estas só podem ser gozadas ao se respeitarem as posses alheias. Eles, assim, por uma **convenção** tácita, a qual não é uma promessa explícita, concordam em conferir estabilidade às posses de bens externos. (HUME, 2011, p.47, nota de rodapé 4 do editor J. GREIG).

Assim, o intérprete e conceituado editor das *Cartas* também comunga da opinião de que, no *Tratado*, justiça e propriedade pressupõem a existência de algum tipo de sociedade com estabilidade de posses. E isso não ocorre pela mera atuação de sentimentos naturais afetuosos. É de se notar que Hume, em sua obra de juventude, estava tranquilo em discordar da ideia de Hutcheson de que a justiça e a propriedade derivariam dos puros sentimentos de benevolência pública e de benevolência privada²⁸⁷, distanciando-se filosoficamente do amigo nesse ponto. Disso se percebe que o jovem Hume não estava preocupado, em seus escritos, em dar-se ao trabalho de mostrar entusiasmo em relação à benevolência e a outras virtudes ternas e muito menos em afirmar que elas seriam os traços mais marcantes da natureza humana, e não o egoísmo.

Já em sua obra de maturidade, Hume tomou a decisão de abrir um apêndice (o Apêndice II, com treze parágrafos) para tratar especificamente da relação envolvendo o egoísmo e os sentimentos mais originais à natureza humana, mostrando em casos concretos a existência de benevolência geral ou desinteressada e refutando a ideia dos sistemas egoístas de filosofia – em especial aquela que ele atribui a Hobbes e a Epicuro – de que toda e qualquer paixão seria no fundo uma variação do amor-próprio.

Hume, nesse Apêndice II, acrescenta que tal problema do suposto egoísmo universal podia não ser uma questão importante para a prática moral em si mesma, mas era de relevância na ciência especulativa:

²⁸⁷ Nesse ponto, Hume está mais para o lado hobbesiano do que para o lado hutchesoniano.

Mas, embora a questão relativa ao egoísmo universal ou parcial do homem não seja tão importante como se costuma supor para a moralidade ou para a prática, ela é certamente relevante na ciência especulativa da natureza humana, e um apropriado objeto de curiosidade e investigação. Talvez não seja inadequado, portanto, que lhe dediquemos aqui algumas reflexões. (HUME, 2004, p.382 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§5; sublinhados nossos).

Interpretamos que Hume, na *Segunda Investigação*, reconhece a relevância filosófica da questão de o egoísmo ser ou não universal na natureza humana. Mas não é só isso. Ele reconhece também, implicitamente, ter sido omissos ou extremamente discreto²⁸⁸ quanto ao assunto na obra moral anterior, o *Tratado*, e mostra que não repetirá esse erro em sua obra moral de maturidade. Hume, já com maior experiência literária e mais ciente das restrições que certos escritores encontravam nos meios intelectuais mesmo sem adentrar especificamente em polêmicas envolvendo o tema da religião, percebeu que era necessário tomar uma posição bastante clara no sentido de que ele discordava veementemente dos termos do sistema egoísta da moral. Uma ausência de tomada de posição sobre o assunto poderia levar seus leitores a, equivocadamente, e contra a vontade do escocês, associar sua filosofia à de Hobbes e à de outros filósofos do egoísmo (e pode ser que isso tenha efetivamente acontecido quanto ao *Tratado*, obra que não teve o reconhecimento público que Hume esperava²⁸⁹).

Ocorre que a necessidade e urgência de discutir e de refutar cabalmente o problema do suposto egoísmo universal só existia porque o próprio Hume tinha consciência de que sua filosofia da justiça, no *Tratado*, tinha acabado por ficar excessivamente dependente do egoísmo, do amor-próprio e da benevolência restrita, e assim tinha ficado hobbesiana demais, isto é, com uma desconfortável proximidade em relação a Hobbes, mais do que ele admitia.

É inquestionável que o jovem Hume havia sido enfático e repetitivo ao falar

²⁸⁸ Hume, no *Tratado*, é discreto quanto à humanidade geral das pessoas quando, ao tratar das virtudes naturais, privilegia a benevolência particular, e quando, ao tratar da justiça, fala à exaustão sobre a generosidade restrita mas lança uma única consideração isolada e ambígua no sentido que “embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas” T 3.2.2.5.

²⁸⁹ Na autobiografia, *My Own Life* (HUME, 1888), Hume se queixa que o *Tratado* foi pouco lido e não teve o impacto esperado.

sobre a “*generosidade restrita, que diversas vezes observei ser natural aos homens, e é suposta pela justiça e pela propriedade*” T 3.3.1.23. Por sua vez, o egoísmo, no *Tratado*, fora apontado pelo próprio Hume como sendo um traço marcante e até mesmo desculpável²⁹⁰ na natureza humana, traço esse que representava uma inquestionável causa de problemas e inconveniências aos homens. Tomamos a liberdade de repetir parte de trecho já citado alhures neste trabalho. Vejamos:

Como os homens são naturalmente egoístas, ou dotados de uma generosidade apenas limitada, não se convencem facilmente a agir no interesse de estranhos, a não ser quando têm em vista alguma vantagem recíproca, que não tinham esperanças de conseguir senão por meio dessa ação. (...). Há, porém tanta corrupção entre os homens que, em geral, (...). Portanto, se seguíssemos o curso natural de nossas paixões e inclinações, realizaríamos poucas ações em benefícios dos demais de modo desinteressado, porque nossa bondade e afeição são naturalmente muito restritas; e realizaríamos igualmente poucas ações por interesse, porque não podemos confiar na gratidão alheia. T 3.2.5.8; sublinhados nossos.

E não é só isso; é justamente a avidez, a parcialidade, o egoísmo, o amor-próprio e o interesse próprio, na filosofia humiana do *Tratado*, que, diante das inconveniências para o bem-estar dos indivíduos, dará ensejo ao estabelecimento das regras gerais inflexíveis que caracterizam a justiça, a estabilidade das posses e o cumprimento das promessas, regras essas que se mostram essenciais à existência das sociedades. Hume diz:

a avidez e a parcialidade dos homens rapidamente trariam a desordem para o mundo, se não fossem restringidas por certos princípios gerais e inflexíveis. Portanto, foi tendo em vista esse inconveniente que os homens estabeleceram esses princípios e concordaram em se auto-restringir por meio de regras gerais (...). T 3.2.6.9.

Enfim, é curioso ver que o maduro Hume, na *Segunda Investigação*, criticara Hobbes e a filosofia egoísta, mas fora ele mesmo quem se utilizara justamente dos argumentos dessa escola para desenvolver a famosa tese humiana de que certas virtudes essenciais à vida em sociedade, como a justiça, são artificiais e de que isso estaria diretamente ligado ao fato de a benevolência humana natural e instintiva não ser suficiente para promover o bem de todos. O certo é que o jovem Hume estava tão empenhado em seu argumento que ele mesmo não se atentara para a perigosa incursão nos elementos e argumentos da corrente filosófica que ele considerava equivocada. Parece que o Hume do *Tratado* realmente não percebeu que ele acabou lançando mão do próprio material textual que o aproximava da ideia de um

²⁹⁰ Hume diz: “*Toleramos um certo grau de egoísmo nos homens, porque sabemos que isso é algo inseparável da natureza humana, e inerente à nossa estrutura e constituição.*” T 3.3.1.17.

exacerbado egoísmo humano.

Acreditamos que o filósofo escocês só percebeu isso bem depois, já quando da confecção da *Segunda Investigação*, obra na qual ele mantém a mesma narrativa quanto à justiça, mas deixa de lado a clivagem virtudes naturais *versus* virtudes artificiais e para de enfatizar a questão do egoísmo e do interesse próprio; ele enfim percebe que a postura do *Tratado* de insistir no caráter artificial da justiça só o teria deixado mais próximo de Hobbes e de filósofos dos quais ele queria se distanciar. Tais considerações resumem boa parte da tese que aqui defendemos.

Esse egoísmo ou amor-próprio, e o interesse que o acompanha, que apareceram insistentemente na teoria das origens da justiça no *Tratado*, na fórmula, diversas vezes repetida e festejada, da autorrestrição do interesse próprio para melhor autossatisfação, precisavam ser melhor explicados; precisavam ser diferenciados da concepção de egoísmo universal, concepção segundo a qual esse sentimento estaria, no fundo, na base de toda e qualquer ação humana, compreendendo tanto uma ambição virtuosa e voltada ao desenvolvimento de serviços úteis a todos quanto uma ambição vazia, inútil e voltada apenas a si mesma. Hume parecia querer extipar qualquer mínima possibilidade de sua teoria moral ser confundida com aquelas que admitiam, na natureza humana, um egoísmo basal, mesquinho e interesseiro. E, a propósito, essa era seu entendimento a respeito de Hobbes, como ele mesmo fez crer ao mencionar o nome do filósofo escocês no Apêndice II da *Segunda Investigação*.

Assim, ao escrever a *Segunda Investigação*, Hume estava ciente de tal aproximação com Hobbes anteriormente ocorrida e cuidou de tentar reverter o quadro, chamando a atenção para a questão da existência de uma benevolência geral (não particular, não direcionada meramente a pessoas próximas) que seria inteiramente original à natureza humana, formada por “*sentimentos generosos aos quais não se mescla nenhuma consideração mesquinha e interesseira*” (HUME, 2004, p.384 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§7)²⁹¹ e os quais não são, de modo nenhum, subordinados ao egoísmo.

²⁹¹ Sobre essa benevolência geral, Hume também se expressa em termos de “*uma benevolência desinteressada, distinta do amor de si mesmo*” (HUME, 2004, p.382 – *Segunda Investigação*, Apêndice II,§12)

Quanto ao *Tratado*, seria eventualmente viável supor que uma certa vontade de Hume em publicar logo seus primeiros escritos, de forma a obter o quanto antes o reconhecimento literário pretendido, o teria impedido de tomar uma posição mais clara e militante como membro da vertente que defendia o caráter original e instintivo dos sentimentos humanitários e desinteressados das pessoas, ainda que esses sentimentos convivessem com algumas paixões individualistas.

Já na *Segunda Investigação*, publicada onze anos após o *Tratado*, é plausível que Hume, analisando com maior lucidez as correntes filosóficas em voga, tenha podido deixar de forma mais contundente sua posição supostamente contrária à filosofia moral do interesse próprio ou do egoísmo, filosofia essa que Hume expressamente associou a Hobbes, conforme citado acima.

De qualquer forma, fica claro como Hume muda o tom e a perspectiva de análise, mas não abre mão dos elementos essenciais de algumas ideias que já haviam sido defendidas no *Tratado*, como aquela segundo qual uma benevolência ilimitada para com estranhos inexistente, pois, se existisse, tornaria desnecessária e inútil a justiça, ideia essa abordada em T 3.2.2.15-21 e reafirmada, por meio de exemplos hipotéticos mais sofisticados, na *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§2-15²⁹².

Enfatizamos esse ponto. Hume não muda o próprio conteúdo de sua filosofia, nem seus elementos essenciais. Ele não deixa, por exemplo, de destacar, na *Segunda Investigação*, o poder do amor de si mesmo; o que ele muda é a forma de abordar as questões e a iniciativa do Apêndice II de fazer uma grande ressalva sobre o assunto. Vejamos a seguinte passagem:

O amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza humana, e o interesse de cada indivíduo está em geral tão ligado ao da comunidade que se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda a nossa

²⁹² Essa ideia é evidentemente contrária àquela defendida por Hutcheson. Mackie (1980, p.35) enfatiza a predominância em Hutcheson da benevolência universal em detrimento da benevolência focada em pequenos grupos. Segundo Taylor (1998, p.9), Hume vê problemas no modelo de Hutcheson, pois este funda toda a moralidade no sentimento de benevolência, chegando a atribuir ao homem uma benevolência extensiva a toda a humanidade, afirmando também que não apenas temos uma preocupação natural e instintiva com o interesse público como também teríamos uma concepção comum do que seriam os bens públicos. Taylor completa que Hume rejeita esses dois pontos, além do que Hume entende que existe uma grande diversidade entre as virtudes, sendo algumas imediatamente agradáveis e outras não, sendo implausível que todas sejam consideradas como instintos originais totalmente independentes de interferências culturais humanas; assim, para Hume, artifícios sociais seriam constitutivos de nosso senso de moralidade e não o corromperiam, como pensava Hutcheson.

preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação. Esses filósofos (...) perguntaram-se se seria possível termos algum sentimento desinteressado pelo bem-estar ou prejuízo alheios; julgaram mais simples considerar todos esses sentimentos como modificações do amor de si mesmo; e descobriram um pretexto, pelo menos, para essa unidade de princípio na estreita união que é tão visível entre o interesse do público e o de cada indivíduo. (HUME, 2004, p.284 – *Segunda Investigação*, Capítulo 5, §16).

Hume não abre mão de considerar o amor de si mesmo como um *princípio poderoso na natureza humana*. Hume chega até mesmo a dizer que os filósofos do interesse próprio estariam desculpados de seu errôneo entendimento de que todos sentimentos humanos seriam modificações do amor-próprio, afinal eles teriam percebido corretamente a estreita ligação entre o interesse de cada um e o interesse geral, afinal, a busca do interesse geral também beneficia, necessariamente, o interesse próprio de cada um, e vice-versa, quando existe um sistema interativo e regrado de condutas.

É por essa razão que interpretamos que, por ocasião de escrever o *Tratado*, Hume estava tão satisfeito com a fórmula da autorrestrrição do interesse próprio e tinha tão insistentemente criado divergências variadas, em relação a Hobbes e outros filósofos notórios, sobre temas relacionados à justiça, as quais tornariam sua teoria da justiça singular e única, que ele não percebera que sua forma de escrever o havia deixado perigosamente próximo justamente de Hobbes e dos filósofos considerados como defensores de um egoísmo universal.

Concluimos ser possível que Hume tenha tido uma visão ligeiramente deturpada de Hobbes quanto ao radical egoísmo na natureza humana (a qual se deve em parte a escritos do próprio filósofo inglês), e talvez sua filosofia da justiça fosse, de fato e para todos os efeitos, mais próxima à hobbesiana do que ele acreditava. De qualquer modo, para os propósitos do presente trabalho, queremos confirmar nossa especulação de que foi o próprio Hume da *Segunda Investigação* quem percebeu que o *Tratado* tinha se aproximado perigosamente de Hobbes, e isso já justifica nosso interesse investigativo em explorar melhor as mínimas nuances dessa aproximação, ainda que ao final sejamos compelidos a, diante dos dados analisados, concluir que a consciência do próprio Hume quanto a essa aproximação não é suficiente, por si só, para considerar que o autor do *Tratado* teria chegado a ser um hobbesiano propriamente dito. Afinal, é também certo que o Hume

do *Tratado*, tanto quanto o Hume da *Segunda Investigação*, não queria ser associado a Hobbes e não admitiria sê-lo, dado que, conforme destacamos em nossos escritos no capítulo 3 deste trabalho, ele fez um deliberado esforço, em relação a diversas questões envolvendo temas vinculados à justiça (promessas, contrato social, governo, obediência civil, resistência civil), para criar uma filosofia única e efetivamente distanciada de outros filósofos, em especial do famoso e notório Hobbes.

4.5. A mudança de tom na abordagem da justiça na *Segunda Investigação*

O objetivo deste item do trabalho é mostrar que Hume, entre o *Tratado* e a *Segunda Investigação*, muda sua maneira de escrever, para torná-la menos fria e cientificista e mais lírica e descontraída. Além disso, ele altera alguns termos e detalhes que, em nosso modo de entender, deixavam sua obra de juventude extremamente dependente de conceitos como amor-próprio, interesse próprio, egoísmo e generosidade restrita, os quais poderiam, contra sua vontade, levar seus leitores a associá-la ao “*sistema egoísta da moral*” de “*um epicurista ou hobbesiano*” (HUME, 2004, p.381 – *Segunda Investigação*, Apêndice II, §§3 e 4). Essa última questão já foi, a propósito, discutida no item 4.4 deste trabalho, ficando reservado para o presente momento apenas o acréscimo de alguns detalhes ainda não abordados.

Conforme aqui defendemos, o maduro Hume entendera que as refutações pontuais a conceitos hobbesianos ligados aos temas da justiça, promessas, pactos sociais, governos e obediência civil empreendidos no *Tratado* não haviam sido suficientes ou adequados para um efetivo distanciamento em relação a Hobbes. Além da decisiva postura de refutar aberta e veementemente as supostas bases sentimentais (puramente egoístas) da filosofia moral hobbesiana, a *Segunda Investigação* tratou de utilizar da mesma arma do suposto *inimigo* para fazer frente a ele: utilizar uma linguagem mais retórica e inflamada, buscando despertar as emoções do leitor.

Nossa análise, aqui, não será puramente descritiva dos argumentos de Hume no Capítulo 3 da *Segunda Investigação*, o qual trata da justiça. Faremos uma análise

mais geral, levando em conta as questões mais relevantes sobre a justiça que já discutimos relativamente ao *Tratado* nos itens 2.2 e 2.3 deste trabalho.

Em um primeiro momento de nossa discussão, analisaremos como a *Segunda Investigação* tem, essencialmente, os mesmos objetivos do *Tratado* quanto à utilidade e necessidade da justiça para a existência da sociedade, mas tem outra estratégia, mais literária e menos cientificista, para colocar no papel tais ideias. Em um segundo momento, verificaremos como a obra de maturidade de Hume tem basicamente os intentos da obra de juventude de mostrar que a justiça não está fundada em instintos originais e inatos, e sim em regras úteis à sociedade e inclusive orientadas pela reflexão humana, mas o filósofo abandona por completo os argumentos muito complexos e evita retratar de forma fria e sombria os traços marcantes da natureza humana.

Na *Segunda Investigação*, a discussão de Hume quanto à justiça não é diferente, em sua essência, daquela feita no *Tratado* a respeito de nossa parcialidade para com pessoas próximas de nós e a respeito de nossa capacidade de abstrair dessa parcialidade visando alcançar objetivos e vantagens gerais de uma postura mais imparcial e equânime:

As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à **utilidade** que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular. (...). Somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e a nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime. (HUME, 2004, p.247 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§12-13; sublinhados nossos)

Hume, como se percebe, evita falar em artifícios de restrição de interesses próprios; ele prefere ser mais genérico ao falar em nossa capacidade de nos conduzir de forma imparcial, segundo regras de utilidade geral aplicáveis a todos.

Em uma leitura do Capítulo 3 da *Segunda Investigação*, é de se observar, ainda, que Hume tenta não usar os termos *egoísmo* ou *generosidade restrita*. Ele evita fazê-lo. Além disso, ele apela insistentemente para aquilo que ele chama de princípio da *humanidade*²⁹³, o que seria bastante bem visto pelos leitores iluministas

²⁹³ A expressão “humanity” ou “principle of humanity” aparece em Hume (1902, pp.215, 219, 220, 226, 227, 230, 231 – *Segunda Investigação*, Capítulo 5, §§ 5, 17, 18-nota de rodapé, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46).

de sua época²⁹⁴.

Outro ponto a destacar é que a mesma discussão feita no *Tratado*, em T 3.2.2.15-21, a respeito de situações extraordinárias que tornam inútil a justiça, repete-se na *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§2 a 21 (ou seja, toda a Parte 1). Essa última obra, porém, é bastante mais lírica, retórica, descontraída e mais recheada de exemplos hipotéticos e menções a textos de importância histórica. Ambas obras, de todo modo, trazem o argumento essencial no sentido de que, em circunstâncias de extrema abundância ou de extrema escassez, a situação humana seria de tal modo extraordinária que se revelaria absolutamente inútil a existência de uma regra para regular a estabilidade das posses.

A propósito, Ronald Glossop, citado por Árdal (1977, p.417), também defende que não há diferenças substanciais entre o que foi defendido por Hume no *Tratado* e na *Segunda Investigação*.

Observe-se, de qualquer modo, pela última passagem citada, que a *Segunda Investigação* é bastante cautelosa no uso dos termos e dos argumentos. A ideia essencial é basicamente a mesma do *Tratado*, mas evitam-se afirmações muito categóricas e polêmicas sobre a natureza humana.

Apontamos, ainda, um dado que chama atenção e que corrobora nossa tese da escrita cautelosa do filósofo escocês na *Segunda Investigação*: praticamente todos os argumentos filosóficos presentes na Parte 1 do Capítulo 3 dessa obra (capítulo esse que trata da justiça) são elaborados por meio de exemplos puramente hipotéticos e condicionais, sem que o filósofo se comprometesse numa defesa sistemática de temas polêmicos ligados à moral e aos sentimentos humanos, naturais ou interessados. Tomamos a liberdade de enumerar em forma de lista esses exemplos hipotéticos dados ali por Hume, destacando não os argumentos completos, mas apenas a questão das construções linguísticas com os termos “se”, “suponha-se” ou “suponhamos”:

²⁹⁴ Por *Iluminismo*, entendemos o movimento intelectual que acreditava no progresso dos seres humanos, em sua capacidade de usarem a razão para fazerem o bem e para, superando suas superstições e seus erros, desenvolverem-se no plano das ciências, das atividades produtivas, e das relações sócio-políticas. Vejamos: “*Esse movimento intelectual tinha como fundamentos a crença inabalável na Razão e a ideia de que o Progresso do homem pode ser infinito, desde que o espírito humano, através do livre exercício de suas faculdades se liberte do emaranhado de superstições, tolices, misticismo, ignorância, etc, a que até então estivera subordinado.*” (BERUTTI et al, 1993, p.141).

Suponhamos que a natureza humana houvesse dotado a raça humana de uma tamanha **abundância** (...). Da cautelosa e desconfiada virtude da justiça, entretanto, ninguém jamais teria tido a menor ideia. (HUME, 2004, p.241 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§2-3).

Se as vantagens obtidas pela navegação fossem igualmente inexauríveis, (...).(HUME, 2004, p.243 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §4).

Suponha-se além disso que, embora (...), o espírito se tenha engrandecido tanto e esteja tão repleto de amizade e generosidade que todo ser humano nutra o maior carinho pelos demais e não sinta uma preocupação maior pelos assuntos de seu próprio interesse do que pelos de seus companheiros. Em vista de tamanha benevolência, parece evidente que o uso da justiça ficaria nesse caso suspenso, (...). (HUME, 2004, p.243 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §6).

Suponha-se que uma sociedade tombe em uma carência tão grande de todas as coisas comumente necessárias para se viver a ponto de (...). 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 (...)? (HUME, 2004, p.245 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §8).

Suponha-se, analogamente, que a sina de um homem virtuoso levou-o a cair em meio a uma sociedade de bandidos, (...). Durante esse tempo, ele não tem outro recurso senão armar-se (...). (HUME, 2004, p.246 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §9).

(...). Essas conclusões são tão naturais e óbvias que não escaparam nem sequer dos poetas em suas descrições da felicidade que acompanhava a idade do ouro, ou o reinado de Saturno. Se dermos crédito a essas agradáveis ficções, (...). (HUME, 2004, p.248 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §14).

Se existisse entremeada à espécie humana uma outra espécie de criaturas (...). (HUME, 2004, p.250 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §18).

Se a espécie humana tivesse sido moldada pela natureza de modo que cada indivíduo (...). (HUME, 2004, p.252 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §20).

Suponha-se, porém, que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: (...). (HUME, 2004, p.252 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §21).

Vamos supor que uma criatura dotada de razão mas não familiarizada com a natureza humana delibere consigo mesma sobre (...). (HUME, 2004, p.253 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §23).

(...) a natureza é tão liberal para com a humanidade que, se todas as suas dádivas fossem igualmente divididas (...). (HUME, 2004, p.254 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §25).

Entendemos que tal uso, constante e insistente, de suposições e exemplos hipotéticos não representa um dado meramente circunstancial. Além da escrita mais poética e agradável ao leitor do que seria a de um texto do tipo *tratado científico*, interpretamos que Hume, na *Segunda Investigação*, definitivamente não queria se comprometer em fazer afirmações categóricas sobre certas ideias a respeito da natureza humana que pudessem comprometer sua aceitação no meio intelectual²⁹⁵.

²⁹⁵ Hume, ademais, em sua autobiografia *My Own Life* (Hume, 1888), havia deixado claro que o

É importante ressaltar a mudança de postura entre as diferentes etapas da vida do filósofo, ou melhor, entre o período em que ele publicou o *Tratado* e aquele em que ele publicou a *Segunda Investigação*. Hume, no *Resumo do Tratado*, publicado em 1740, mesmo ano da publicação do Livro 3 de sua obra de juventude²⁹⁶, gaba-se do fato de ele ser um filósofo que “*fala das hipóteses com desprezo*” e que “*promete só chegar a conclusões autorizadas pela experiência*” (HUME, 1995, p.39 – *Resumo do Tratado*, §2). O filósofo escocês, nos idos de 1740, estava tão confiante na sua anatomia da natureza humana e na sua forma cientificista de escrever²⁹⁷ que ele não admitia levantar exemplos puramente hipotéticos nem lançar mão de uma redação mais literária e retórica. É notório que Hume, na *Segunda Investigação*, perde um pouco de seu cientificismo e já escreve de forma mais solta e calorosa, abusando de hipóteses e frases interrogativas²⁹⁸, convidando o leitor a tirar, por si só, conclusões a partir da apresentação de premissas hipotéticas, numa evidente postura de diálogo. Não surpreendeu, portanto, que a Parte 1 do Capítulo 3 da obra moral de maturidade do filósofo tenha quase que inteiramente apresentado argumentos por meio de exemplos hipotéticos, conforme visto acima.

Ademais, algumas questões que, por exemplo, haviam sido discutidas longamente no *Tratado* ele aborda de forma extremamente breve e difusa no texto da *Segunda Investigação* ou mesmo em notas de rodapé. Esta última atitude (de colocar certos argumentos em notas de rodapé) ocorre, por exemplo, no caso da

Tratado foi uma obra que já nascera morta. Não porque as ideias ali defendidas estavam equivocadas, mas decerto porque o texto ficou extremamente longo, frio, abstruso, monótono e com defesas muito radicais de certas posições filosóficas.

²⁹⁶ O *Resumo do Tratado*, conforme mencionado em nota de rodapé na página 101, foi escrito e publicado anonimamente por Hume em 1740, portanto, pouco tempo após a publicação do Livro 3 do *Tratado*.

²⁹⁷ Hume, na *Segunda Investigação*, abandona a escrita cientificista, mas, claramente, não deixa de lado seu espírito e suas bases teóricas cientificistas. Não é à toa que ele cita Isaac Newton como argumento de autoridade, no Capítulo 3, §48 (Hume, 2004, p.268 – *Segunda Investigação*).

²⁹⁸ Na Parte 2 do Livro 3 do *Tratado*, que trata da justiça e das virtudes artificiais, Hume usa apenas **31** frases interrogativas em **97** páginas da edição de Selby-Bigge, da Clarendon Press (Hume, 1896). Já nos Capítulos 3 e 4 da *Segunda Investigação*, os quais tratam da justiça e das sociedades políticas (temas correspondentes ao discutidos na Parte 2 do Livro 3 do *Tratado*), Hume usa nada mais nada menos que **39** frases interrogativas em **29** páginas da edição de Selby-Bigge, da Clarendon Press (Hume, 1902). As duas edições são similares quanto ao formato, tamanho de letra e de página. Isso mostra claramente a diferença na forma de escrever entre as duas obras do filósofo.

crítica à noção de que a obrigatoriedade das promessas estaria fundada na vontade e no consentimento, assunto que, no *Tratado*, mereceu uma inteira Seção, a T 3.2.5, com quinze extensos parágrafos, ao passo que, na *Segunda Investigação*, apareceu apenas numa simples nota ao §38 do Capítulo 3.

Analisaremos outras questões atinentes ao tema da justiça em que nossas colocações ficam mais claras e mais fáceis de serem visualizadas.

Relativamente à questão da distribuição dos bens disponíveis, Hume, por exemplo, revela-se contrário à ideia de justiça natural materializada numa distribuição dos bens existentes feita proporcionalmente ao grau de mérito e de virtude de cada pessoa²⁹⁹. Para Hume, por mais “óbvia”³⁰⁰ que fosse essa ideia, sua impossibilidade de ser colocada em prática seria também evidente:

Vamos supor que uma criatura dotada de razão mas não familiarizada com a natureza humana delibere consigo mesma sobre quais **regras** de justiça ou propriedade promoveriam da melhor maneira possível o interesse público e estabeleceriam a paz e a segurança no interior da humanidade. Sua ideia mais óbvia seria consignar as maiores posses à virtude mais extensa, (...). Mas, se coubesse à humanidade pôr em execução uma lei como essa, jamais se chegaria a nenhuma regra definida de conduta, tão grande é a incerteza sobre o mérito, tanto por sua natural obscuridade quanto pela presunção de cada indivíduo; e a consequência imediata só poderia ser a total dissolução da sociedade. (HUME, 2004, p.253-4 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §23).

Hume estava criticando uma regra moral que ele reconhecia ser largamente aceita no meio intelectual, mas preferiu colocar a questão de maneira hipotética – ou melhor, em um argumento que traz um caso hipotético, numa atitude que lembra um ato simpático de convidar o leitor para refletir com ele – e não de forma contundentemente afirmativa como seria feita num texto do tipo *tratado científico*. Mais do que isso, é possível perceber que Hume muda um pouco o tom. Ao invés de dizer que o amor-próprio e o interesse próprio são os atores principais da formação da sociedade e da justiça e performam uma autorrestrição, como fora feito no *Tratado*, Hume prefere dizer, na *Segunda Investigação*, que os homens não devem se entregar a uma avidez por bens nem a um egoísmo excessivo prejudiciais à sociedade. Essa última postura do filósofo escocês com certeza evitava a

²⁹⁹ Já observamos que Hobbes tinha crítica semelhante à ideia de justiça enquanto distribuição proporcional dos bens disponíveis segundo o mérito, dada a inviabilidade de colocá-la em prática.

³⁰⁰ HUME, 2004, p.252 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §23. Atualmente diríamos ‘politicamente correta’.

possibilidade de o leitor cogitar que as bases de sua filosofia se apoiaria na ideia de uma natureza humana egoísta. Ele diz:

Podemos concluir que, para estabelecer leis para a regulamentação da propriedade, devemos estar familiarizados com a natureza e a condição dos seres humanos, (...), e devemos procurar regras que sejam, em seu todo, as mais **úteis e benéficas**. O bom senso ordinário e uma pequena experiência já são suficientes para esse propósito, desde que os homens não se entreguem a uma avidez demasiado egoísta ou a um fanatismo excessivo. (HUME, 2004, p.256 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §27).

É de se observar, na passagem acima, que Hume coloca as expressões “*avidez demasiado egoísta*” e “*fanatismo excessivo*” numa oração condicional iniciada por “desde que”, evitando escrever argumentos do tipo ‘*como os homens são egoístas e ávidos e os bens são escassos, a consequência é que são convencionadas as regras da justiça ...*’.

Semelhantemente, em vez de dizer que a justiça é uma virtude “artificial”, Hume, na *Segunda Investigação*, decide banir esse adjetivo. Ele preferirá deixar nas entrelinhas a ideia de que é necessário razão e reflexão (e não um instinto puramente natural) para a realização da justiça:

como a justiça tende evidentemente a promover a utilidade pública e dar suporte à sociedade civil, o sentimento de justiça é ou derivado de nossa reflexão sobre essa tendência, ou surge – como a fome, sede e outros apetites, o ressentimento, amor à vida, apego pelos descendentes e outras paixões – de um instinto simples e primordial localizado no coração humano, implantado pela natureza para os mesmos salutareos propósitos. Se esta última alternativa for o caso, segue-se que a propriedade, que é o objeto da justiça, também seria distinguida por um instinto simples e primordial, e não verificada por algum argumento ou reflexão. Mas quem jamais ouviu falar de um tal instinto? (HUME, 2004, p.265 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §40).

Hume, na *Segunda Investigação*, também admite que a justiça se revela no cumprimento das leis positivas do Estado e que isso tem origem no trabalho da razão e da reflexão, pois em todos países as leis têm propósitos semelhantes, de assegurar segurança e estabilidade às relações entre os homens, afinal, “[a] *segurança do povo é a lei suprema*” (HUME, 2004, p.257 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §32). Hume coloca a questão da seguinte maneira:

Por maior que seja a variedade das leis dos Estados, deve-se reconhecer que elas concordam de forma bastante regular em seus traços gerais, pois os propósitos a que visam são em toda parte exatamente similares. Do mesmo modo, todas as casas têm teto e paredes, janelas e chaminés, embora se diferenciem em forma, estrutura e materiais. Seus propósitos, voltados para as necessidades da vida humana, revelam claramente sua origem na razão e na reflexão, e isso não é menos claro no caso das leis, que se orientam para um fim semelhante. (HUME, 2004, p.266 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §45).

Se examinarmos as leis **particulares** pelas quais se administra a justiça e se determina a propriedade, estaremos mais uma vez diante da mesma conclusão: o bem da humanidade é o único objetivo de todas essas leis e regulamentações. (HUME, 2004, p.253 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §22).

É certo que alguma semelhança com as ideias hobbesianas também permanece, de certa forma, mas Hume definitivamente evita falar em egoísmo que se autorrestringe para melhor se satisfazer. Pelo contrário, ele passa a invocar os fins da justiça, e não os meios para sua realização, e “enche a boca” para falar que as leis servem ao *bem da humanidade*.

Mais do que isso, enquanto no *Tratado* Hume evitava apelar para a ‘razão’³⁰¹, na *Segunda Investigação* ele evita o termo ‘artifício’. Hume, nessa sua obra de maturidade, buscou prioritariamente se distanciar das filosofias fundadas na ideia de uma natureza humana individualista, egoísta e orientada exclusivamente pelo interesse próprio em suas decisões. No *Tratado*, sua postura era visivelmente diversa; ele estava inteiramente empenhado em se opor à noção de justiça como algo derivado diretamente da razão atuando sozinha ou das puras relações de ideias:

o sentido da justiça não se funda na razão, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias. (...). Foi, portanto, uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é a relação de ideias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria inteiramente indiferente e incapaz de nos afetar, por menos que fosse. O sentido de justiça, portanto, não se funda em nossas ideias, mas em nossas impressões. T 3.2.2.20.

Em uma carta escrita em 10 de janeiro de 1743, apenas três anos após a publicação do *Tratado*, Hume diz a Hutcheson que “*você tem tanto medo de derivar qualquer coisa de virtuoso a partir do artifício ou das convenções humanas que você negligenciou (...)*” (HUME, 2011, p.47).

A colocação acima indica que Hume tinha plena autonomia em suas convicções filosóficas, não estando comprometido em ser fiel a qualquer escola

³⁰¹ Hume, no *Tratado*, enfatizava a questão dos limites da razão pura e, especialmente em T 3.1.1, buscava refutar filosofias que enxergavam critérios de moralidade a partir da razão pura ou das meras relações de ideias. Isso explica, de certa maneira, porque evita usar os termos ‘razão’ ou ‘racional’ para falar das virtudes artificiais. A propósito, segundo Kemp Smith (1941, p.153), “*Hume poderia muito bem ter nomeado de virtudes racionais as virtudes artificiais*”. A *Segunda Investigação*, por outro lado, admite tranquilamente usar o termo ‘razão’ no âmbito da moral, como se percebe no Capítulo 1 e no Apêndice I de tal obra.

específica de pensamento. Ele, inclusive, não tinha prevenção ou receio de assumir o entendimento de que alguma virtude pode ser derivada de artifício e de convenções humanas, ainda que essa derivação fosse tipicamente associada a filósofos como Hobbes e outros. Quando mais jovem, ele não acreditava que isso poderia levar os leitores a colocá-lo lado a lado com o filósofo inglês.

De tudo que observamos acima, cumpre ressaltar que, para Hume, seja no *Tratado*, seja na *Segunda Investigação*, o que há de essencial à abordagem do tema das origens da justiça é o fato de que “[a] necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o **único** fundamento dessa virtude”³⁰². Nesse ponto essencial, Hume se aproxima de Hobbes, muito embora o filósofo escocês queira claramente, na *Segunda Investigação*, evitar que essa possível aproximação se desvirtue a ponto de imaginarem que ele pudesse defender a ideia de que a natureza humana é, pura e exclusivamente, individualista e interessada. O filósofo de Edimburgo queria deixar claro que, para a existência da justiça, não é necessário esse pressuposto. Feito isso, ele estaria supostamente livre da possibilidade ser considerado filiado à filosofia hobbesiana do egoísmo.

Na *Segunda Investigação*, Hume tem o mesmo intento do *Tratado* de mostrar que a justiça não está fundada em instintos naturais (o que está no Capítulo 3, §§40-43), mas ele definitivamente evita falar em artifício e deixa de fazer a clivagem virtudes naturais *versus* virtudes artificiais³⁰³. Ele prefere insistir basicamente no fato de que a justiça implica regras gerais e inflexíveis de estabilidade das posses e de cumprimento de deveres, abrindo espaço para leis positivas que podem tomar qualquer direção quanto à forma de distribuição e transferência dos bens:

Estas reflexões estão longe de enfraquecer as obrigações derivadas da justiça ou de diminuir em qualquer medida a sacrossanta consideração pela

³⁰² HUME, 2004, p.267 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §48.

³⁰³ Hume, por exemplo, na *Segunda Investigação*, prefere se referir à “virtude social da justiça” (HUME, 2004, p.391 – *Segunda Investigação*, Apêndice III,§5) ao invés de falar em *virtude artificial*. A justiça, nessa obra de maturidade do filósofo, é colocada de maneira mais próxima das “virtudes sociais de caráter benevolente e humanitário” (HUME, 2004, p.389 – *Segunda Investigação*, Apêndice III,§2), as quais eram chamadas no *Tratado* de *virtudes naturais*. Hume, em sua escrita mais madura, parece querer chamar atenção para as consequências da sociabilidade e da utilidade social de todas as virtudes, ao invés de insistir na questão da origem mais instintiva ou mais racional-convencional de cada uma delas, que foi a tônica da obra de juventude. Ele até discute essa questão no Apêndice III da *Segunda Investigação*, mas isso é feito de forma mais complementar e acessória.

propriedade. Pelo contrário, o presente raciocínio deve dar uma nova força a esses sentimentos, pois que fundação mais sólida poder-se-ia desejar ou conceber para qualquer dever do que a observação de que a sociedade humana, e mesmo a natureza humana, não poderiam subsistir sem seu estabelecimento, e que atingirão graus ainda mais elevados de felicidade e perfeição quanto mais inviolável for o respeito dedicado a esse dever? (HUME, 2004, p.264 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §39; sublinhados nossos).

Quem não vê, por exemplo, (...) que todos os contratos e compromissos devem ser diligentemente cumpridos a fim de assegurar o mútuo crédito e confiança que tanto promovem o **interesse** geral da humanidade? (HUME, 2004, p.256 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §28).

Se examinarmos as leis **particulares** pelas quais se administra a justiça e se determina a propriedade, estaremos mais uma vez diante da mesma conclusão: o bem da humanidade é o único objetivo de todas essas leis e regulamentações. Não apenas se requer, para a paz e o interesse da sociedade, que as posses das pessoas sejam separadas, mas as regras que seguimos ao fazer essa separação são as melhores que se poderiam inventar para servir mais adequadamente aos interesses da sociedade. (HUME, 2004, p.253 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §22).

Nesta última passagem, fica evidente como Hume insiste no fato de que as regras específicas de cada sociedade que materializam a justiça e a estabilidade das propriedades são inventadas conforme os interesses da sociedade, mas o argumento é simples e direto. Hume não se arrisca, por exemplo, a falar em *artifício de autorrestrrição de interesses próprios que redundam no interesse comum* ou em *motivos artificiais para a realização da justiça*.

Como se pode perceber das passagens acima da *Segunda Investigação*, Hume tenta dar argumentos mais simples do que aqueles feitos no *Tratado*. Hume (1888), em sua autobiografia, tinha inclusive consciência de que sua obra de juventude não fizera o sucesso esperado por ser complexa e abstrusa demais. O filósofo escocês muda sua forma de escrever e reduz a complexidade de seus argumentos, preferindo, em sua obra moral de maturidade, lançar mão de ideias de mais fácil compreensão e menos suscetíveis a polêmicas³⁰⁴. Ele, ademais, fala com satisfação que o homem tende a alcançar, por meio da justiça, o *bem da*

³⁰⁴ Não olvidamos que Hume coloca, na *Segunda Investigação*, que “[a] natureza humana não pode de modo algum subsistir sem a associação de indivíduos, e essa associação jamais poderia ter lugar se não houvesse respeito às leis de equidade e justiça. Desordem, confusão, a guerra de todos contra todos são as consequências necessárias de uma conduta assim desregrada”. (HUME, 2004, p.270 – *Segunda Investigação*, Capítulo 4, §3; sublinhado nosso). É curioso e destoante com o restante da *Segunda Investigação* o fato de que Hume menciona a *guerra de todos contra todos*, uma expressão que Hobbes popularizou. Podemos supor que Hume, em sua obra moral de mais maturidade, estava tão convicto de ter apontado uma linha divisória entre sua filosofia e a hobbesiana (ao criticar ferrenhamente os sistemas egoístas de filosofia) que ele sequer teve receios de inserir uma expressão geralmente associada a Hobbes, sem que isso significasse uma concessão específica à filosofia deste.

humanidade ou o *interesse geral da humanidade*. Essas expressões ressaltam os fins positivos que estão envolvidos no tema dos fundamentos da justiça. Sua filosofia da justiça fica menos “*roxa*” e mórbida e mais “*cor-de-rosa*” e viva. Hume evita insistir na perspectiva das paixões egoístas e parciais de pessoas com generosidade limitada que restringem a si próprias para melhor satisfazerem seus interesses próprios, perspectiva essa mais sombria e mais radical quanto à natureza humana³⁰⁵.

Hume, em seu reconhecido intuito de conquistar fama literária, deliberadamente quer evitar o erro, anteriormente cometido, de defender suas puras convicções independentemente do impacto que teriam em seus leitores. O público-alvo do filósofo era aquele já engajado nos ideais iluministas de meados do século XVIII, o qual tinha grande esperança no progresso do homem, da razão e das ciências. Assim, não seria algo bem visto escrever sobre homens cuja principal paixão é o amor-próprio e cuja principal característica é a parcialidade, elementos esses possivelmente tidos como irracionais.

Hume, assim, na *Segunda Investigação*, reverte de forma cabal o tom frio e desentusiasmado que seu amigo Hutcheson havia constatado nas palavras e argumentos a respeito da virtude presentes no manuscrito do *Tratado*³⁰⁶ que lhe havia sido apresentado antes da publicação. É importante observar que o próprio Hume, em carta escrita a Hutcheson em 17 de setembro de 1739 (Hume, 2011, pp.32-34), antes da publicação do Livro 3, agradece a crítica do amigo, mas tenta se justificar dizendo que o trabalho de um anatomista seria diverso do trabalho de um pintor, e ele não via como uni-los na mesma obra. E é fato que a filosofia-anatomia³⁰⁷ de Hume assumia o risco de ser associada a essa considerável frieza

³⁰⁵ A abordagem da justiça no *Tratado* tem um viés mais mórbido e negativo quanto à descrição da natureza humana se comparado com a *Segunda Investigação*, mas conforme já mencionamos, tem um viés mais colorido e positivo se comparado com o *Leviatã*, de Hobbes. A propósito, é curioso que a *Segunda Investigação*, ainda que se distancie bastante do *Leviatã* quanto à questão da confiança no progresso moral dos homens, aproxima-se dele especificamente quanto ao estilo mais retórico de escrita, conforme já mencionamos.

³⁰⁶ Hutcheson havia apontado que a obra moral de Hume carecia de um “*calor em defesa da virtude*” (warmth in the cause of virtue), conforme já mencionado neste trabalho, em nota de rodapé na página 168.

³⁰⁷ Immerwahr citado por Broussois (2012-3, p.46), entende que, para Hume, era impossível ser anatomista e pintor ao mesmo tempo, de modo que o *Tratado* era o local apropriado para ser anatomista, ao passo que os *Ensaios Morais e Políticos* era o local para ser pintor. Por outro lado, Abramson citado por Broussois (2012-3, p.46) entende que Hume unificou os projetos de ser pintor e

em seus escritos morais. O próprio Hume reconheceu estar ali fazendo, essencialmente, um trabalho de dissecação e anatomia da natureza humana, e não de pintura e emulação:

O mesmo sistema [o sistema moral proposto no *Tratado*] pode nos ajudar a ter uma noção correta da **felicidade**, bem como da **dignidade** da virtude, e pode fazer que todos os princípios de nossa natureza se interessem em abrigar e alimentar essa nobre qualidade. (...). Mas não quero insistir nesse tema. Tais reflexões requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito do presente livro. O anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve, em suas cuidadosas dissecações e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas ou atraentes. T 3.3.6.6; colchetes nossos.

Em outra carta escrita a Hutcheson, em 4 de março de 1740 (Hume, 2011, p.37), ainda antes de sair a edição do Livro 3 do *Tratado*, Hume diz ter alterado a *Conclusão* do livro após a crítica do amigo. Hume, no texto enfim publicado, deixou registrado que *“não é apenas a virtude que deve ser aprovada, mas também o sentido da virtude; e não apenas esse sentido, como também os princípios de que ele deriva. Desse modo, de todos os lados, não se apresenta nada que não seja louvável e bom.”* T 3.3.6.3. Essa simples alteração na *Conclusão do Tratado* não tinha, porém, como reverter o tom sombrio dos argumentos presentes ao longo daquela obra, mesmo porque Hume estava tão convicto dos méritos de seu frio trabalho de anatomista que, ao final, deu a entender que não cabia, ali, criar expressões graciosas e atraentes em favor da virtude e que, no fundo, *“as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e monótonas que sejam, fazem-se um instrumento da **moral prática**; e podem tornar esta última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações”* T 3.3.6.6.

Outro ponto a considerar diz respeito ao estado natural humano.

No *Tratado*, ao fazer uma distinção despretensiosa entre estado de natureza e condição selvagem³⁰⁸, Hume indica ter uma leve consciência de que precisa mostrar que a condição natural do homem não é aquela defendida por certos

anatomista tanto nos *Ensaio*s quanto nas duas *Investigações (sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral)*.

³⁰⁸ Isso está na seguinte passagem que já foi citada e discutida na página 163: *“é absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social”*. T 3.2.2.14.

filósofos, como Hobbes. A condição natural para Hume não seria a pura maldade e malícia, condição sob a qual um indivíduo sempre quer, a todo instante e gratuitamente, causar dano ao outro (esse seria o retrato do estado de natureza descrito pelos filósofos), mas seria meramente um estado selvagem, inculto, sem as instituições morais e políticas das sociedades civilizadas, estado esse no qual o homem não é mau por natureza (esse seria o retrato do estado selvagem eventual dos homens, concebido por Hume). O que importa para os presentes propósitos é que, no *Tratado*, Hume é discreto e comedido em tais colocações, ele apenas lança timidamente no texto uma pista de que sua filosofia faz uma diferenciação entre o estado selvagem e o estado de natureza, mas não se aprofunda na questão. Apenas posteriormente (após finda a análise sistemática da justiça e das virtudes artificiais), devido à sua catalogação de virtudes, ele, por ocasião de analisar as chamadas virtudes naturais, chegará a mencionar que a condição natural humana é composta, paralelamente aos sentimentos parciais e interessados, de sentimentos imparciais e sinceramente benévolos. Já na *Segunda Investigação*, no próprio Capítulo 3, que trata da justiça, ele deixará claro que a condição ordinária da humanidade não é nem de uma perfeita humanidade nem de uma perfeita malícia:

Contrarie-se, em qualquer aspecto relevante, a condição dos homens; produza-se extrema abundância ou extrema penúria; implante-se no coração humano perfeita moderação e humanidade ou perfeita rapacidade e malícia: ao tornar a justiça inteiramente inútil, destrói-se totalmente sua essência (...). A condição ordinária da humanidade é um meio-termo entre esses extremos. (HUME, 2004, p.247 – *Segunda Investigação*, Capítulo 3, §§12-13; sublinhado nosso).

Hume, na *Segunda Investigação*, quer desconstruir a ideia filosófica de que o ser humano é caracterizado por uma perfeita malícia. Com isso, ele acredita que está dando um argumento decisivo ou ao menos crucial para evitar uma possível associação de sua filosofia com a de filósofos do egoísmo e especialmente com a de Hobbes, tal qual este era interpretado àquela época: como um filósofo que só enxergava malícia no homem. Hoje interpretamos Hobbes de maneira diferente; entendemos que o egoísmo marcante no homem natural hobbesiano, além de não carregar qualquer traço de maldade ou pecado, deve ser considerado como uma abstração, pois nas sociedades civilizadas o poder coercitivo estatal consegue podar ou domar de maneira um tanto eficaz esse egoísmo natural.

Assim, é possível que a *Segunda Investigação* queria tratar das origens da justiça e chegar essencialmente às mesmas conclusões do *Tratado* quanto à

utilidade e necessidade da justiça para a sobrevivência e o bem da sociedade, mas teve um tom visivelmente mais caloroso e entusiasmado quanto à natureza humana. Hume abandona a frieza que o teria feito se aproximar, mais do que gostaria, de Hobbes e dos filósofos do egoísmo.

Traçando um quadro geral das diferenças entre *Tratado* e *Segunda Investigação* relativamente à justiça e à benevolência, temos que:

TRATADO	SEGUNDA INVESTIGAÇÃO
- benevolência particular (direcionada a parentes e amigos)	- benevolência geral (direcionada a pessoas desconhecidas)
- a seção sobre a benevolência vem após a seção sobre a justiça	- a seção sobre a benevolência vem antes da seção sobre a justiça
- enfatiza egoísmo, interesse próprio e generosidade restrita	- enfatiza os princípios humanitários
- a justiça é inventada em convenções, por uma autorrestrição do interesse próprio (ênfase nos meios para alcançar a justiça)	- a justiça é útil e necessária à sobrevivência da sociedade e dos homens (ênfase nos fins da justiça)
- clivagem <i>natural</i> versus <i>artificial</i>	- abandona a clivagem; bane o termo ' <i>artificial</i> '
- frases descritivas e categóricas	- frases condicionais, hipotéticas, interrogativas, convidando o leitor à reflexão
- estilo frio e cientificista	- estilo caloroso e retórico

Resumindo, Hume não queria ser um hobbesiano e, na *Segunda Investigação*, tratou de reposicionar alguns pilares de sua teoria e também cuidou de dar novos contornos a eles, alterando sua forma de escrever de modo a tornar sua obra menos fria, menos cientificista e menos seca quanto a determinados aspectos da natureza humana que poderiam gerar alguma polêmica e desconfiança nos meios intelectuais e que poderiam impedir as pessoas de atribuir-lhe o devido mérito enquanto escritor³⁰⁹.

³⁰⁹ Não é desprezível o fato de que Hume, em 1744, concorreu à cátedra de Filosofia Pneumática e Moral da Universidade de Edimburgo, mas sua candidatura foi rejeitada devido à sua má reputação enquanto filósofo. Além disso, não é demais ressaltar que, segundo Renato Janine Ribeiro, "em 1651, Hobbes publica o *Leviatã*. (...) esta obra suscita no meio realista de Paris, que Hobbes frequenta, uma

4.6. Considerações finais deste capítulo

Enfim, ao mesmo tempo em que é possível enxergar muitos pontos em comum entre Hume e Hobbes, não há também como negar que existem notáveis divergências entre eles. Reconhecemos que todas as passagens citadas neste capítulo foram organizadas de modo a evidenciar o máximo possível as semelhanças.

A questão que se coloca é que as semelhanças apontadas – quanto à ênfase dada ao egoísmo, ao amor-próprio e à generosidade restrita, quanto à ameaça ao bem-estar exercida por esses afetos parciais humanos, e quanto ao papel das convenções no estabelecimento da justiça, para citarmos as mais notórias – não são suficientes para considerar que Hume estaria filiado à tradição hobbesiana da moralidade mesmo porque ele definitivamente não queria ser um hobbesiano.

Se tivéssemos que concordar com John Mackie quanto à afirmação de que Hume pendia para o lado hobbesiano, só conseguiríamos conceber que o filósofo escocês o tenha feito sem almejá-lo, ou melhor, sem se dar conta disso. Tal especulação, entretanto, vai um pouco mais além daquilo que nos propusemos a pesquisar no presente trabalho. Cumpre observar que a tese aqui defendida é apenas no sentido de que Hume, ao escrever a *Segunda Investigação*, estava, de algum modo, ciente da possibilidade de sua teoria das origens da justiça no *Tratado* ser associada à de Hobbes e buscou, de várias maneiras, evitá-lo em tal obra de maturidade; a ciência de sua possível aproximação com Hobbes não o torna, só por conta disso, um hobbesiano, ainda mais considerando que ele estava seguro de não o ser e considerando o fato de que sua perspectiva de abordagem do problema das origens da justiça era de algum modo diferenciada face à do filósofo inglês.

viva indignação, a ponto de fazê-lo fugir às pressas para a Inglaterra, temendo (dirá mais tarde) que o matassem.” (HOBBS, 2002, p.XXVIII – *Introdução ao Do Cidadão*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que Hobbes foi um grande defensor da noção de que as sociedades, o direito e o Estado são estruturas artificialmente levadas a cabo pelos homens conforme suas necessidades e conveniências. No *Leviatã*, de Hobbes, a busca da paz, a gratidão, a equidade e a justiça são virtudes morais em princípio passíveis de serem identificadas pela razão. A obrigatoriedade delas, por sua vez, depende de um artifício: que os homens, mediante um acordo expresse ou tácito, renunciem a parcela de seus interesses próprios e liberdades ilimitadas em prol de um poder maior que lhes garanta a paz e a própria sobrevivência dos indivíduos, ou seja, um poder que satisfaça suas necessidades mais do que a situação de guerra e desordem poderia fazê-lo, um poder que imponha a observância das virtudes consagradas nas leis civis.

Por sua vez, o *Tratado*, de Hume, usa um expediente semelhante e prega que os homens, por meio de convenções, põem em prática entre si um artifício que faz com que o interesse próprio de cada um se restringe para melhor se satisfazer, e assim, num sistema geral de condutas, estabelecem-se a justiça, o respeito às posses pacíficas, a obediência civil e as demais virtudes artificiais, as quais são necessárias à própria sobrevivência da sociedade. O filósofo escocês defende que certas virtudes humanas são naturais, inatas, ao passo que outras são derivadas de um artifício – caracterizado pela autorrestrrição do egoísmo e do interesse próprio – que permite a sobrevivência e o bem-estar das pessoas em sociedades. Não se pode negar que a noção de artifício é algo extremamente importante para o autor do *Tratado*. Mais do que isso, a clivagem entre virtudes naturais e virtudes artificiais teria sido a grande aposta de originalidade de Hume, a merecer reconhecimento nos meios intelectuais. Não é à toa que ele se esforça tanto em demonstrar o caráter artificial da justiça e reafirma diversas vezes essa questão em sua obra de juventude.

Diante desse quadro geral com tal ponto de evidente contato entre as bases da filosofia moral hobbesiana e humiana, teria surgido a questão de saber se Hume, mesmo após suas declaradas divergências com relação aos termos da filosofia de Hobbes, estaria ciente da possibilidade de ser considerado como um hobbesiano.

A própria tentativa de verificar a possível filiação das ideias de um filósofo às de outro se revela, entretanto, em alguns momentos, extremamente frívola e estéril, salvo para o bem da exercitação do raciocínio filosófico. A resposta à questão formulada no subtítulo do presente trabalho pode parecer um tanto subjetiva e arbitrária, dados os vários pontos de contato e também de divergência encontrados nas teorias da justiça dos dois filósofos aqui comparados.

Não se pode negar que Hume foi fortemente influenciado por diversas ideias filosóficas que circulavam nos meios intelectuais de sua época. Também não se pode negar que Hobbes foi um dos autores que mais influenciaram a filosofia moral da Modernidade, seja conquistando adeptos seja colecionando opositores. Tudo isso contribuiu para a formação de um fundo de conhecimento filosófico que circulava no meio intelectual da época e que certamente influenciava Hume e os filósofos de seu tempo. Não podemos de modo algum pretender, por exemplo, que a iniciativa de fundar a filosofia moral nas próprias qualidades do homem tenha sido algo original a Hobbes. Na verdade, tal viés filosófico fez parte de um movimento maior, histórico, disseminado em diversos campos da vida e do saber, e grandemente notório desde os debates dos sofistas gregos. Hobbes, sem dúvida, foi um de seus mais eminentes expoentes. Assim, não surpreende que Hume tenha tratado diversos assuntos que também haviam sido tratados por Hobbes, tendo pontos de partida semelhantes e frequentemente até tenha mostrado um espírito filosófico e científico semelhantemente destemido. Mas isso ainda não é suficiente para supor uma direta filiação do pensamento de um ao de outro.

Hobbes e Hume viveram em séculos diferentes e em contextos históricos distintos, muito embora dentro do contexto maior da modernidade, das ideias humanistas, e também do embate entre jusnaturalismo e juspositivismo. O que pudemos verificar foi que cada um deles, a propósito, trouxe uma perspectiva singular e única, que não se enquadra em nenhuma específica corrente de pensamento. Cada um fez sua própria escola de pensamento.

O que torna possível a vida em sociedade é, em ambos filósofos, a justiça e o respeito aos pactos e convenções artificialmente levados a cabo que definem a propriedade de cada um.

No *Leviatã*, de Hobbes, a efetiva realização dessa virtude moral é fruto da necessidade e da renúncia de liberdades em prol da sobrevivência e preservação do homem.

No *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, as discussões filosóficas especificamente a respeito das origens da virtude da justiça – tema do presente trabalho – concentram-se, em boa parte, no fato de a prática da justiça não derivar de um sentimento natural imediato e peculiar, mas basicamente de um sentimento complexo que envolve a agradabilidade decorrente de uma reflexão – a qual envolve a perspectiva do interesse próprio e egoístico – sobre a utilidade e necessidade da justiça para cada indivíduo e para o conjunto dos seres humanos em geral.

Assim, uma virtude importante como a justiça, apesar de aprovada moralmente através do mecanismo natural da simpatia, não tem como ser explicada, em suas origens, puramente em termos de sentimentos naturais benevolentes, dada a instabilidade das posses decorrente da força do interesse próprio combinada com a limitação da benevolência para com estranhos. Nesse contexto, o interesse próprio de cada um se autorrestringe por meio de um artifício para melhor se satisfazer, respeitando as posses alheias para que as próprias posses sejam respeitadas, o que permite a sobrevivência e o desenvolvimento da sociedade.

Esse dado da natureza humana referente ao egoísmo, ao individualismo e à generosidade restrita, reconhecido abertamente no *Tratado* e registrado de maneira mais cautelosa na *Segunda Investigação*, é, para nós, um indício de que Hume chegou a ter ciência da possibilidade de sua aproximação com Hobbes.

O artifício racional da justiça traz uma evidente aproximação aos artifícios racionais da filosofia hobbesiana e Hume esteve, a partir de certo momento, ciente da necessidade de evitar que o associassem a Hobbes. No *Tratado*, as divergências quanto a pontos específicos relacionados às ideias de estado de natureza, pacto social, promessas, governo, obediência civil e resistência levaram Hume a acreditar que ele estava se distanciando o suficiente de Hobbes. Ao escrever a *Segunda Investigação*, o próprio Hume certamente percebeu que as divergências pontuais feitas na obra moral anterior foram excessivamente abstrusas e tangentes e desviaram sua atenção quanto ao perigo que sua teoria da justiça carregava de forma latente ao fundar suas bases em sentimentos como o egoísmo e o amor-próprio. Isso ocorrera de tal modo que ele, no *Tratado*, acabara deixando de firmar uma posição relativamente à principal diferença que ele entendia guardar em

relação à filosofia hobbesiana, diferença essa quanto à natureza dos sentimentos mais originais ao ser humano: Hobbes pertenceria aos sistemas egoístas de filosofia moral – sistemas que teoricamente fundam todos os sentimentos humanos no amor-próprio – enquanto Hume não se considerava de modo algum adepto de tal corrente. O maduro Hume, então, abandona de vez o espírito parcimonioso, típico do *Tratado*, de não apontar os nomes dos filósofos refutados nas elaborações filosóficas, e se põe, na *Segunda Investigação*, a criticar abertamente Hobbes e os sistemas egoístas de filosofia moral, e muda o tom de sua abordagem relativamente à natureza humana e aos fundamentos da justiça. Ele também abandona a classificação da justiça como uma virtude artificial, e altera a forma de escrever, para tornar sua filosofia menos abstrusa, mais palatável, e mais convidativa à reflexão. Além disso, ele insere um inteiro capítulo sobre a benevolência antes mesmo de tratar da justiça, e recorre frequentemente àquilo que ele chamou de *princípio da humanidade*, de modo a indicar a existência marcante de sentimentos não egoístas na espécie humana, estratégia essa bem ao espírito do iluminismo de sua época.

A afirmação deste trabalho é que o maduro Hume, ele próprio, estaria ciente de que sua aproximação com Hobbes estava latente no *Tratado*. No fundo, a obra de juventude do filósofo de Edimburgo havia sido mais hobbesiana do que ele admitia, e a *Segunda Investigação* fora a oportunidade de alterar esse quadro.

Essa consciência por parte do maduro Hume é certa e foi demonstrada neste trabalho. Isso nos autorizaria a afirmar que o jovem Hume teria sido, de alguma forma, um hobbesiano, ou melhor, teria se incursado perigosamente em ideias caras à filosofia do escritor inglês, aos olhos do próprio filósofo escocês em momento mais avançado de sua vida.

Havemos, porém, de reconhecer que Hume definitivamente não queria ser considerado um hobbesiano, seja quando escreveu o *Tratado* seja quando redigiu a *Segunda Investigação*, o que se percebe a partir de suas críticas implícitas ou explícitas à filosofia de Hobbes. O filósofo escocês, na verdade, mostrava-se convicto de ter apresentado uma filosofia moral bastante diferente daquela proposta pelo filósofo de Malmesbury. É certo que, quando o filósofo de Edimburgo já estava mais maduro, tinha ciência de ter lançado mão de alguns expedientes tipicamente hobbesianos tais como aquele de fundar a justiça em sentimentos egoístas e parciais e em artifícios humanos, sem fazer as devidas ressalvas a respeito do uso desses elementos. Enfatizamos, porém, que essa consciência, por parte de Hume,

não torna o *Tratado* um texto filiado ao espírito hobbesiano, pois o próprio filósofo não admitia tal aproximação.

Ademais, encontramos, em Hume e em Hobbes, perspectivas filosóficas distintas, com preocupações distintas de análise. O filósofo escocês, no *Tratado*, buscou explicar a origem da ideia de propriedade em termos de percepções da mente e de princípios de associação, que explicariam o modo pelo qual os homens chegam à situação de se sentirem submetidos a regras de conduta para garantir a estabilidade das posses. Essa discussão é particularmente própria a Hume e não se encontra presente em Hobbes, que transita da psicologia das sensações da mente bem no início do Livro I do *Leviatã* para um viés da psicologia da vontade e do consentimento (segundo a qual o que é útil e necessário ao homem há de ter sido consentido e querido por ele), e para um viés da justificação do poder político que definirá as regras morais e de conduta a serem impostas aos homens. A análise de Hume é mais puramente psicológica e a de Hobbes transita do psicológico para o sociológico e o político. Em outras palavras, Hume, no Livro 3 do *Tratado*, quer justificar os comportamentos morais humanos com base em princípios gerais da psicologia envolvendo as associações de percepções da mente. Hobbes, no *Leviatã, Partes I e II*, quer descrever o Estado enquanto sendo um ‘homem artificial’, após fazer as pertinentes analogias com o homem natural em seus movimentos vitais e suas paixões. Seguindo essas observações, percebe-se também que Hume, ao buscar dissecar as mínimas nuances psicológicas de como os homens se comportam, faz disso o próprio fim de sua filosofia investigativa, enquanto que Hobbes tem pretensões de extrair conclusões sobre como deveriam se comportar os homens diante da realidade psicossocial observada. Ou seja, Hume é um pouco mais anatomista e Hobbes é um pouco mais pintor da natureza humana; um quer classificar condutas e o outro quer exortar condutas.

Arriscamo-nos a dizer que, para Hume, são os sentimentos dos homens em si que formam as bases da sociedade, ainda que algum artifício seja necessário para sustentá-la, ao passo que, para Hobbes, as bases da sociedade são justamente os artifícios que os homens encontram para superar os sentimentos que os levam ao individualismo e ao conflito. Fazendo uma analogia com uma viga de concreto, seria como dizer que, para Hume, o que há de essencial a essa viga é o ferro e o concreto (o corpo, a matéria), enquanto que para Hobbes é a disposição dos vergalhões de

ferro e a forma alongada paralelepípeda (a disposição, a forma) sem a qual o ferro e o concreto não serviriam de sustentação a nada. Trata-se, evidentemente, de uma diferença de perspectiva de análise. Essa diferença de perspectiva não representa, porém, conforme julgamos, uma diferença considerável ou efetiva de conteúdo.

Não, Hume não há de ser considerado um hobbesiano, mesmo diante de alguns inegáveis pontos de contato e mesmo tendo estado ciente deles. Apesar de Hume considerar que o egoísmo (não extremado) e o individualismo são traços presentes na natureza humana e apesar de apoiar sua teoria em artifícios humanos que visam superar os afetos parciais com vistas a uma vida pacífica e segura em sociedade, ele emprega argumentos diversos dos de Hobbes, mostra uma perspectiva de abordagem diversa da de Hobbes, não estima a filosofia hobbesiana e muito menos adere abertamente a ela; pelo contrário, ele a refuta tanto pontualmente quanto de forma geral.

Enfim, a presença marcante do egoísmo, da generosidade restrita e do artifício da autorrestrrição ao interesse próprio no âmbito da teoria das origens da justiça e da sociedade, no *Tratado da Natureza Humana*, não são suficientes para considerar Hume um autêntico hobbesiano.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMSON, K. (1999). Correcting Our Sentiments about Hume's Moral Point of View. *The Southern Journal of Philosophy*, 37, pp. 333-61.
- AGUSTÍN, A., & AGUSTÍN, V. (2013). El pluralismo moral de David Hume. *Critica-Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 45(134), pp. 17-42.
- ALLAN, J. (1992). Justice, Language and Hume: A Reply to Matthew Kramer. *Hume Studies*, XVIII, N.1, pp. 81-94.
- ÁRDAL, P. S. (1977). Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation. *Journal of the History of Philosophy*, 15, N.4, pp. 405-421.
- AZEVEDO, M. A. (2011). Hume e as teorias morais vulgares. *Princípios*, 18, n.29, pp. 321-338.
- BAGOLINI, L. (1981). Legal Obligation in Hume. *Hume Studies*, VII, N.1, pp. 85-93.
- BAIER, A. C. (1992). Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier. *Hume Studies*, XVIII, N.2, pp. 429-440.
- BAIER, A. C. (1994). *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- BALIEIRO, M. R. (2005). *Razão e Sentimento na teoria moral de Hume (dissertação de mestrado)*. USP. São Paulo. Orientadora: Maria das Graças de Souza. 122 fls.
- BARON, M. (1982). Hume's Noble Lie: an account of his artificial virtues. *Canadian Journal of Philosophy*, 12, pp. 539-555.
- BARON, M. (1988). Morality as a Back-up System: Hume's View? *Hume Studies*, XIV, N.1, pp. 25-52.
- BERNHARDT, J. (1996). *Hobbes*. (Publicaciones-Cruz-O-S/A, Trad.) México: ?Qué sé?
- BERUTTI, F., FARIA, R., & MARQUES, A. (1993). *História: os caminhos do homem*. São Paulo: Lê.
- BIRO, J. (1993). Hume's New Science of the Mind. In D. F. NORTON, *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 33-63). Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACKBURN, S. (1998). *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- BOBBIO, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus.
- BOBBIO, N. (2006). *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito*. (M. Pugliesi, E. Bini, & C. E. Rodrigues, Trans.) São Paulo: Ícone.
- BRANDÃO, A. (2006). O Estado de Natureza e o Contrato em Hobbes. *Perspectiva Filosófica*, Vol. I, n° 25 (jan/jun), pp. 29-50.
- BRASIL. (1940). *Código Penal (Decreto-Lei n. 2848, de 07 de dezembro de 1940)*. Brasília: Diário Oficial da União, 1940.
- BROUSSOIS, L. (2012-2013). Anatomie du sens moral: Hume et Hutcheson. *Philonsorbonne*, 7, pp. 45-62.
- BROWN, C. (1994). From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation. *Hume Studies*, XX, N.1, pp. 19-36.
- BROWN, C. (2001). Is the General Point of View the Moral Point of View? *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, pp. 197-203.
- BUCKLE, S. (1991). *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- CAIO, J. S. (1995). Prefácio ao 'Resumo de Um Tratado da Natureza Humana'. São Paulo: Paraula.
- CAPALDI, N. (1975). *The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne.
- CAPPELLARI, R. T. (2014). A concepção de justiça em Thomas Hobbes e a ligação entre sociedade, lei, política e direito. *Lex Humana*, v. 6, n. 2, , pp. 118-138.
- CHWASZCZA, C. (2013). Hume and the Social Contract: a systematic evaluation. *Rationality, Markets and Morals*, 4, pp. 108-130.
- CLARKE, S. (1996). Um discurso sobre religião natural. In: *Filosofia Moral Britânica – Textos do Século XVIII* (Á. Cabral, Trad.). Campinas: Editora UNICAMP.
- COHON, R. (1997). The Common Point of View in Hume's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, N.4, pp. 827-850.
- COHON, R. (2010). Hume's Moral Sentiments as Motives. *Hume Studies*, XXXVI, N.2, pp. 193-213.
- CONTE, J. (2006). Sobre a natureza da teoria moral de Hume. *Kriterion*, 113, pp. 131-146.
- COTTLE, C. E. (1979). Justice as Artificial Virtue in Hume's Treatise. *Journal of the History of Ideas*, 40, N.3, pp. 457-466.
- CUNNINGHAM, A. S. (2004). The Strength of Hume's 'Weak' Sympathy. *Hume Studies*, XXX, N.2, pp. 237-256.
- DARWALL, S. (1993). Motive and Obligation in Hume's Ethics. *Nous*, 27, pp. 415-448.
- DAVIE, W. (1998). Hume's General Point of View. *Hume Studies*, XXV, N. 1-2, pp. 275-94.
- DENDLE, P. (1994). A Note on Hume's Letter to Gilbert Elliot. *Hume Studies*, XX, N.2, pp. 289-291.
- FLAGE, D. (1992). Hume's Hobbism and his Anti-Hobbism. *Hume Studies*, XVIII, N.2, 369-382.

- FRATESCHI, Y. (abril de 2009). Racionalidade e moralidade em Hobbes. *Dois Pontos*(Vol.6(3) edição especial), pp. 195-213.
- GARRETT, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- GARRETT, D. (2007). The First Motive to Justice: Hume's Circle Argument Squared. *Hume Studies*, XXXIII, N.2, pp. 257-288.
- GAUTHIER, D. (1992). Artificial Virtues and the Sensible Knave. *Hume Studies*, XVIII, N.2, pp. 401-428.
- GILL, M. B. (2011). Humean Sentimentalism and Non-Consequentialist Moral Thinking. *Hume Studies*, XXXVII, N.2, pp. 165-188.
- GROTIUS, H. (2005). *O Direito da Guerra e da Paz* (2a. ed.). (C. Mioranza, Trad.) Ijuí: Unijuí.
- HAAKONSSSEN, K. (1978). Hume's Obligations. *Hume Studies*, IV, N.1, pp. 7-17.
- HAMPTON, J. (1986). *Hobbes and The Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, J. A. (2009). Of Hobbes and Hume: a review of Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*. *Philosophical Books*, 50, Issue 1, pp. 38-46.
- HARRIS, J. A. (2010). Hume on the Moral Obligation to Justice. *Hume Studies*, XXXVI, N.1, pp. 25-50.
- HARRISON, J. (1982). Review of J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*. *Hume Studies*, VIII, N.1, pp. 70-85.
- HISKES, R. P. (1977). Has Hume a Theory of Social Justice? *Hume Studies*, III, N.2, pp. 72-93.
- HOBBS, T. (1839). *The English Works of Thomas Hobbes* (Vol. III). London: William Molesworth/John Bohn.
- HOBBS, T. (1979). *Leviatã*. (J. P. Monteiro, & M. B. Silva, Trans.) São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBS, T. (2002). *Do Cidadão* (2a. ed.). (R. J. Ribeiro, Trad.) São Paulo: Martins Fontes.
- HONDA, H. (2004). Epistemologia e política: sobre o estatuto da noção de Estado de Natureza em Hobbes. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, 26 (2), pp. 231-.
- HOPE, S. (2010). The Circumstances of Justice. *Hume Studies*, XXXVI, N.2, pp. 125-148.
- HUME, D. (1888). *The Life of David Hume Written by Himself (My Own Life)*. In G. B. HILL, *The Letters of David Hume to William Strahan* (pp. xvii-xxxiv). Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. (L. A. Selby-Bigge, Ed.) Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (1902). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. London: Oxford University Press.
- HUME, D. (1902). *Enquiries concerning the Human Understanding e concerning the Principles of Morals* (Second ed.). (L. A. Selby-Bigge, Ed.) Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (1995). *Resumo de Um Tratado da Natureza Humana*. (R. Gutierrez, & J. S. Caio, Trans.) São Paulo: Paraula.
- HUME, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford Press (Norton & Norton).
- HUME, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. (S. d. Fontes, Trans.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HUME, D. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (J. O. Marques, Trans.) São Paulo: Unesp.
- HUME, D. (2009). *Tratado da Natureza Humana* (2.ed. rev. e ampl. ed.). (D. Danowski, Trans.) São Paulo: UNESP.
- HUME, D. (2011). *The Letters of David Hume* (Vols. I: 1727-1765). (J. Y. GREIG, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- HUTCHESON, F. (2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. (A. Garrett, Ed.) Indianapolis: Liberty Fund.
- HUTCHESON, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: LibertyFund (ed. Wolfgang Leidhold).
- IWASA, N. (2011). Hume's Alleged Success over Hutcheson. *Synthesis Philosophica*, 26(2), pp. 323-336.
- KAIL, P. J. (2007). *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- KEMP SMITH, N. (1941). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan.
- KING, J. (1981). Hume's Classical Theory of Justice. *Hume Studies*, VII, N.1, pp. 32-54.
- KLAUDAT, A. (2003). Hume, Liberty and the Object of Moral Evaluation. *Kriterion*, 108, pp. 191-208.
- KLAUDAT, A. (2011). A obrigação da promessa em Hume. *Kriterion*, 124, pp. 429-445.
- KORSGAARD, C. M. (1999). The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics. *Hume Studies*, XV, N.1-2, pp. 3-42.
- KUHN, T. (1994). *A Estrutura das revoluções científicas* (3. ed.). São Paulo: Perspectiva.
- KUNTZ, R. (2011). Hume: a teoria social como sistema. *Kriterion*, 124, pp. 457-490.
- LAFER, C. (1991). Hobbes visto por Bobbio. *Revista Brasileira de Filosofia*, v.34, n° 164, pp.243-247.
- LEIDHOLD, W. (2004). Introduction to Francis Hutcheson's Inquiry. In F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (pp. 5-9). Indianapolis: Liberty Fund.
- LESSA, R. (2012). David Hume, Scepticism, Imagination and Political Philosophy. *Estudos Hum(e)anos*, no. 4, pp. 54-61.

- LIMONGI, M. I. (2003). Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville. *Kriterion*, 108, pp. 224-243.
- LIMONGI, M. I. (2009). *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola.
- LOCKE, J. (1978). *Segundo Tratado sobre o Governo* (2a. ed.). (E. J. Monteiro, Trad.) São Paulo: Abril Cultural.
- LOEB, L. (1977). Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise. *Journal of the History of Philosophy*, pp. 395-403.
- LOPES, J. G. (2012). Thomas Hobbes: a necessidade da criação do estado. *Griot - Revista de Filosofia*, 6, N.2, pp. 170-187.
- LUZ, G. V. (2014). O problema do egoísmo humano a partir da concepção hobbesiana de estado de natureza. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, vol. VI, nº 16, pp. 113-121.
- MACKIE, J. L. (1980). *Hume's Moral Theory*. London and New York: Routledge.
- MACLEOD, A. (1981). Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice. *Hume Studies*, VII, N.1, pp. 74-98.
- MACPHERSON, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. (J. R. Capella, Trad.) Barcelona: Editorial Fontanella.
- MANDEVILLE, B. (1988). *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits*. Indianapolis: Liberty Fund.
- MARQUES, J. O. (2009). Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 14 (jan./jun. 2009), pp. 73-101.
- McARTHUR, N. (2013 julho 19-July). Cosmopolitanism and Hume's general point of view. *European Journal of Political Theory* (published online), pp. 01-2?
- MONTAIGNE, M. E. (1980). *Ensaaios* (2 ed.). (S. Milliet, Trad.) São Paulo: Abril cultural (Os Pensadores).
- MONTEIRO, J. P. (1979). *Hobbes - vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), pp. I-XXIV.
- MOUNCE, H. O. (1999). *Hume's Naturalism*. London; New York: Routledge.
- NELSON, J. O. (1991). The Authorship of the Abstract Revisited. *Hume Studies*, XVII, n.1, pp. 83-86.
- NODARI, P. C. (2011). Hobbes e a paz. *Griot - Revista de Filosofia*, 4, N.2, pp. 105-123.
- NORTON, D. F. (1982). *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- NORTON, D. F. (1984). Hume's Moral Ontology. *Hume Studies*, X, Anniversary Issue, pp. 189-214.
- NORTON, D. F. (1993a). More Evidence that Hume wrote the Abstract. *Hume Studies*, XIX, N.1, pp. 217-222.
- NORTON, D. F. (1993b). Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality. In D. F. NORTON, *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 148-181). Cambridge: Cambridge University Press.
- O'DAY, K. (1994). Hume's Distinction between the Natural and Artificial Virtues. *Hume Studies*, XX, n.1, pp. 121-142.
- OLSON, J. (2011). Projectivism and Error in Hume's Ethics. *Hume Studies*, XXXVII, N.1, pp. 19-42.
- OWEN, D. (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- OWEN, D. (2002). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- PEACOCK, M. (2010). Obligation and Advantage in Hobbes' Leviathan. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.40(3), pp. 433-458.
- PITSON, A. E. (1988). Hume on Promises and Their Obligation. *Hume Studies*, XIV, N.1, pp. 176-190.
- PITSON, A. E. (1989). Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory. *Hume Studies*, XV, N.1, pp. 61-92.
- PORTO, L. S. (2005). *A legitimação moral do Estado nas filosofias de Thomas Hobbes e David Hume (tese de doutorado)*. UFRGS. Porto Alegre. Orientador: Denis Lerrer Rosenfield. 300 fls.
- RADCLIFFE, E. S. (1994). Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View, and the Inculcation of Morality. *Hume Studies*, XX, N.1, pp. 37-58.
- RAYNOR, D. (1993). The Authorship of the Abstract Revisited. *Hume Studies*, XIX, N.1, pp. 223-226.
- REINEL SANCHEZ, J. (2012). David Hume, la imposibilidad de un progreso en los sentimientos morales. *Revista de Filosofía*, 68, pp. 115-132.
- RIBEIRO, R. J. (2004). *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (2a. ed.). Belo Horizonte: UFMG.
- ROSENFELD, D. (1993). *Introdução ao HOBBS. De Cive: Elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Trad. Ingeborg Soler. Introd. Denis Rosenfield. Petrópolis, RJ: Vozes.
- RUSSELL, P. (1985). Hume's Treatise and Hobbes's the Elements of Law. *Journal of the History of Ideas*, 46, N.1, pp. 51-63.
- RUSSELL, P. (1995). *Freedom and Moral Sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*. New York: Oxford University Press.
- RUSSELL, P. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- SABL, A. (2009). The Last Artificial Virtue: Hume on toleration and its lessons. *Political Theory*, 37(4), pp. 511-538.

- SAYRE-MCCORD, G. (1994). On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal – and Shouldn't Be. *Social Philosophy and Policy*, 11, N.1, pp. 202–228.
- SCOTT, W. R. (1900). *Frances Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (1997). *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. (V. Ribeiro, Trad.) São paulo: Unesp.
- SMITH, A. (1981). *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Vol. 1). Indianapolis: Liberty fund.
- SPENCER, M. G. (2003). Another 'Curious Legend' about Hume's An Abstract of a Treatise of Human Nature. *Hume Studies*, XXIX, n.1, pp. 89-98.
- STOVE, D. C. (1978). On Hume's Is-Ought Thesis. *Hume Studies*, IV, N.2, pp. 64-72.
- STROUD, B. (1977). *Hume*. London: Routledge and Kegan Paul.
- STROUD, B. (1993). 'Gilding or Staining' the World with 'Sentiments' and 'Phantasms'. *Hume Studies*, XIX, N.2, pp. 253-272.
- STURGEON, N. L. (2001). Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise. *Hume Studies*, XXVII, N.1, pp. 3-84.
- SUTHERLAND, S. R. (1976). Hume on Morality and the Emotions. *Philosophical Quarterly*, 26, N.102, pp. 14-23.
- TATE, M. W. (2005). Obligation, Justice, and the Will in Hume's Moral Philosophy. *Hume Studies*, XXXI, N.1, pp. 93-122.
- TAYLOR, J. (1998). Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise. *Hume Studies*, XXIV, N.1, pp. 5-30.
- VALADARES, A. A. (2009). A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume. *Kriterion*, 119, pp. 251-268.
- WALLACE, K. (2002). Hume on Regulating Belief and Moral Sentiment. *Hume Studies*, XXVIII, N.1, pp. 83-112.
- WAYMACK, M. H. (2004). Francis Hutcheson. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense. Edited by Aaron Garrett. *Hume Studies (Book Reviews)*, XXX, N.1, pp. 208-209.
- WEBER, D. (2011). Thomas Hobbes. In: J.-F. Pradeu, *História da Filosofia* (J. B. Arêas, & N. C. Sobrinho, Trans., pp. 192-198). Petrópolis: Vozes.
- WENNERLIND, C. (2011). The Role of Political Economy in Hume's Moral Philosophy. *Hume Studies*, XXXVII, N.1, pp. 43-64.