

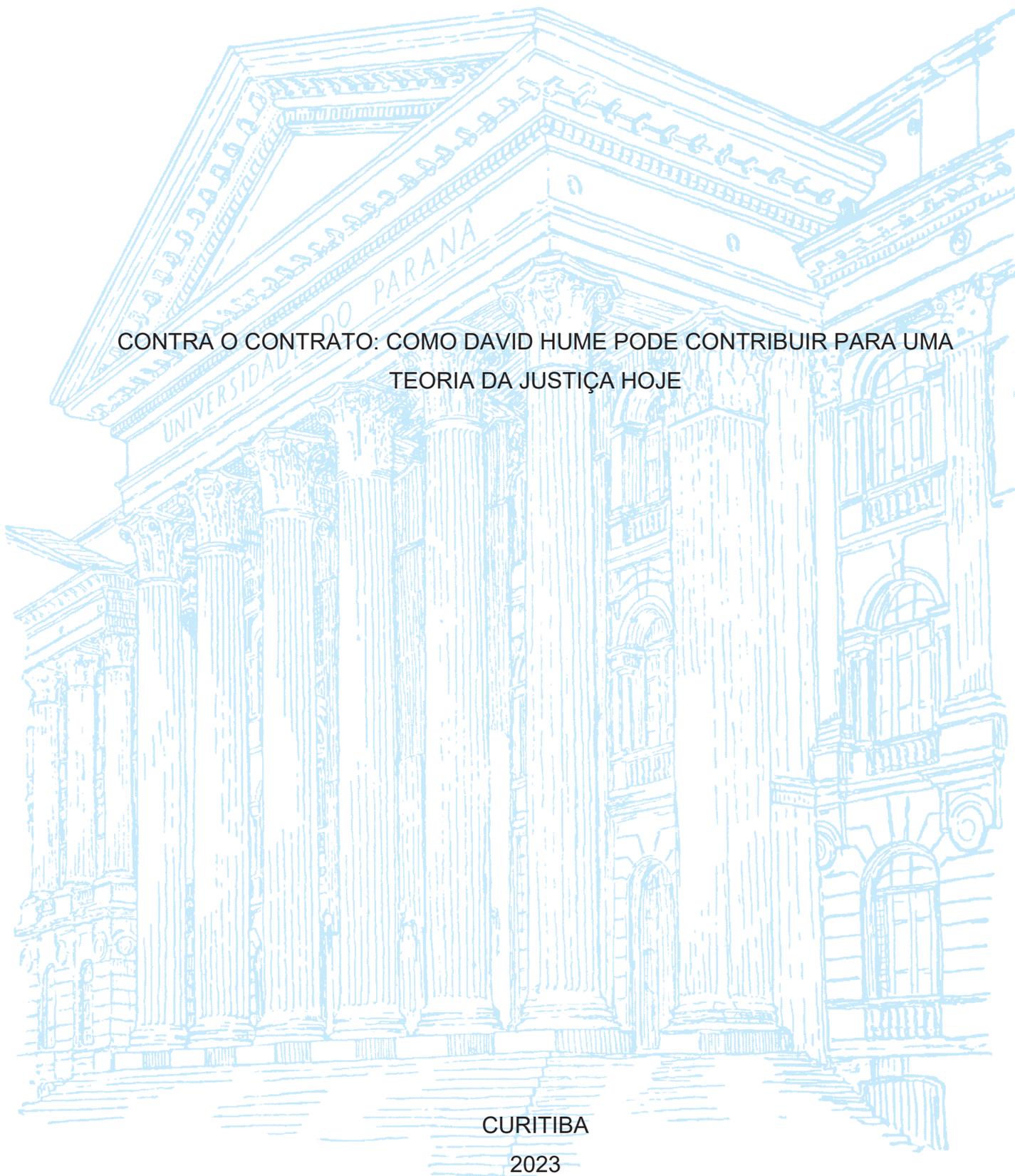
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FLÁVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA SANTOS

CONTRA O CONTRATO: COMO DAVID HUME PODE CONTRIBUIR PARA UMA
TEORIA DA JUSTIÇA HOJE

CURITIBA

2023



FLÁVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA SANTOS

CONTRA O CONTRATO: COMO DAVID HUME PODE CONTRIBUIR PARA UMA
TEORIA DA JUSTIÇA HOJE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, departamento de filosofia, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Santos, Flávio Augusto de Oliveira

Contra o contrato : como David Hume pode contribuir para uma teoria da justiça hoje. / Flávio Augusto de Oliveira Santos. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Rawls, John, 1921-2002.
3. Justiça (Filosofia). 4. Igualdade. I. Limongi, Maria Isabel de Magalhães Papaterra, 1967- . II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº006/2023

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

No dia vinte e quatro de fevereiro de dois mil e vinte e três às 14:30 horas, na sala 603, plataforma teams, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **FLAVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA SANTOS**, intitulada: **Contra o contrato: como David Hume pode contribuir para uma teoria da justiça hoje**, sob orientação da Profa. Dra. **MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: **MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)**, **MARCOS FONSECA RIBEIRO BALIEIRO (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE)**, **FERNAO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)**. A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela **APROVAÇÃO**. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora. Observações: A banca ressalta a originalidade do trabalho e a postura do candidato na defesa.

CURITIBA, 24 de Fevereiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

28/02/2023 09:32:42.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/03/2023 10:20:12.0

MARCOS FONSECA RIBEIRO BALIEIRO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE)

Assinatura Eletrônica

09/03/2023 22:22:37.0

FERNAO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 259276

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 259276



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **FLAVIO AUGUSTO DE OLIVEIRA SANTOS** intitulada: **Contra o contrato: como David Hume pode contribuir para uma teoria da justiça hoje**, sob orientação da Profa. Dra. **MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 24 de Fevereiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

28/02/2023 09:32:42.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/03/2023 10:20:12.0

MARCOS FONSECA RIBEIRO BALIEIRO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE)

Assinatura Eletrônica

09/03/2023 22:22:37.0

FERNAO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 259276

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 259276

À Veronica Calado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, professora dra. Maria Isabel Limongi, por me apresentar, ainda na graduação, David Hume, e continuar a me incentivar e guiar nesta experiência incrível.

Aos membros da banca examinadora, professor dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro e professor dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz, pela paciente leitura e generosas contribuições desde a qualificação.

Aos professores e professoras do Departamento de Filosofia da UFPR, pelas inúmeras lições ao longo de minha formação acadêmica.

Aos meus pais pelo apoio. À Veronica, minha esposa, sem a qual dificilmente teria iniciado uma jornada acadêmica filosófica, pela compreensão, leitura e paciência. Ao Teodoro e ao Shrek (*in memoriam*) pela amizade verdadeira e amor incondicional, absolutamente inesquecíveis.

Por fim, mas não menos importante à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES) pela concessão de bolsa de estudos para a realização desta pesquisa.

Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (HUME, David. 2009, 23.)

RESUMO

Na década de 1970, John Rawls elaborou uma influente teoria da justiça, que passou a dominar as discussões posteriores sobre o tema. Entre as principais características desta formulação está a posição original sob o véu da ignorância. Contudo, este artifício metodológico também foi objeto de críticas. Nesta dissertação abordamos três delas, mobilizando as contribuições de Amartya Sen, Carole Pateman e Chantal Mouffe. Visando escapar às objeções formuladas contra Rawls, buscamos uma tradição filosófica alternativa àquela a qual o autor norte-americano se filiou, preponderantemente lockeana e kantiana. Optamos por empreender a reconstrução da crítica do contrato formulada por David Hume, no século XVIII, posto que o filósofo escocês não só reconheceu na posição contratualista de seu tempo problemas semelhantes àqueles apontados em Rawls, como também ofereceu um caminho diferente de origem e legitimação da justiça – desde um senso individual até sua formulação institucional. A gênese da justiça é o fio condutor dos diálogos desenvolvidos ao longo desta pesquisa, que procura recuperar as formulações humeanas e demonstrar seu valor nos debates atuais sobre o tema.

Palavras-chave: David Hume. John Rawls. Teorias da Justiça. Gênese da justiça. Contrato social.

ABSTRACT

During the 1970's, John Rawls formulated an influent theory of justice, that monopolized the discussions about the theme that followed. Amongst the main characteristics of this formulation was the original position under the veil of ignorance. However, this methodological artifice also was the object of criticism. This dissertation explores three of them, mobilizing the contributions of Amartya Sen, Carole Pateman and Chantal Mouffe. Seeing to escape the objections formulated against Rawls, we searched for an alternative philosophical tradition in opposition to that of the north-american author - mainly Lockean and Kantian. We attempted to reconstruct David Hume's critic of the contract formulated in the 18th century because the Scottish philosopher not only recognized in the contractualism of his time problems that were similar to those in Rawls's formulation bur also offered a different path for the origin and legitimacy of justice – from an individual sense to its institutional form. The genesis of justice is the common tread of the dialogs developed along this research that has its main goal to recuperate the humean formulations and demonstrate its value for the contemporary debates.

Keywords: David Hume. John Rawls. Theories of Justice. Genesis of Justice. Social contract.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1.A CRÍTICA DE HUME AO CONTRATO ORIGINAL	31
1.1.CONTRA O CONTRATO: O RISCO DA AÇÃO POLÍTICA FUNDADA EM PRINCÍPIOS ESPECULATIVOS	32
1.2.FORÇA, OPINIÃO E OBEDIÊNCIA CIVIL NA TEORIA POLÍTICA DE DAVID HUME	47
2.JUSTIÇA: UMA VIRTUDE ARTIFICIAL DE NATUREZA SÓCIO POLÍTICA	64
2.1. AS CAUSAS DA JUSTIÇA: GENÉTICA SOCIOPOLÍTICA DA MEDIAÇÃO DE INTERESSES CONFLITANTES	66
2.2.SUJEITOS ENCARNADOS: CONSCIÊNCIA DA DIFERENÇA E JUSTIÇA	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

O panorama das discussões sobre teorias da justiça na filosofia política é fortemente influenciado pelas formulações contemporâneas de John Rawls, tanto nos seus ensaios e conferências quanto em *Uma teoria da justiça*, de 1971, e em *Justice as Fairness: a restatement*, de 1989, as duas obras que apresentam a forma mais bem acabada da teoria rawlsiana. Os princípios de justiça distributiva, o momento original do contrato e as críticas de Rawls às teorias utilitaristas, que até então influenciavam os debates, passaram a dominar os escritos sobre o tema de tal forma, que mesmo as críticas ao modelo rawlsiano de justiça indicam a centralidade do pensamento do autor no debate e determinam a necessidade de diálogo com o pensador americano neste campo de estudo.

O ponto de partida da teoria de Rawls, ou o momento de gênese de seus princípios de justiça, é um “(...) acordo elaborado por cidadãos iguais e livres engajados em cooperação, feito tendo em vista o que eles compreendem como vantagens recíprocas(...)”¹. A justificativa da adoção de um modelo dessa natureza, uma hipótese ficcional para a constituição dos princípios de justiça, é a impossibilidade de consenso sobre uma autoridade moral, como uma deidade, por exemplo, ou sobre uma ordem de valores morais que possa ser compreendida como um conjunto de direitos naturais, entre cidadãos inseridos em um contexto de pluralismo razoável². O acordo é, assim, para Rawls, a melhor alternativa da gênese de sua justiça como equidade.

Para que este acordo seja realizado em termos adequados, justos, é preciso que ele ocorra sob determinadas circunstâncias ideais, sobretudo visando impedir que os cidadãos engajados no processo não se valham de suas condições para impor vantagens sobre os demais por meio de força, coerção, mentira e fraude. O desafio a que Rawls se propõe é “(...) especificar um ponto de vista sob o qual um acordo justo entre partes livres e iguais possa ser atingido, [e para isso] este ponto de vista deve ser removido, e não distorcido, das circunstâncias particulares da estrutura básica existente”³. Visando promover esse movimento de remoção do momento do acordo original das circunstâncias particulares existentes em um determinado ambiente social, Rawls

¹ RAWLS, John. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 2001, p. 15.

² Cf. Idem, ibidem.

³ Cf. Idem, ibidem.

introduz a ferramenta do véu da ignorância, que permite às pessoas que exercitem o recurso reflexivo, ou seja a capacidade de “(...)abstrair de suas características e circunstâncias contingentes”⁴. A ferramenta do véu da ignorância tem como função exata “(...) eliminar as vantagens de negociação que surgem inevitavelmente com o tempo dentro de qualquer sociedade como resultado da acumulação das tendências sociais e históricas”⁵. Isto porque, para Rawls, “vantagens históricas contingentes e influências acidentais do passado não deveriam afetar um acordo sobre princípios que têm como objetivo regular a estrutura básica do presente para o futuro”⁶.

Rawls faz três alertas sobre sua posição original: a) a ferramenta é uma generalização da ideia familiar de contrato social e diz respeito à estrutura básica, aos princípios de justiça, não a uma forma particular de governo, por exemplo; b) ela é hipotética, não sugere que as partes engajadas concordaram em termos efetivos, mas serve para que todos imaginem a que termos poderiam aderir “(...) de forma dedutiva, racional, a partir da maneira como as partes estão caracterizadas e descritas”; e c) a posição original é não-histórica, visto que o autor não supõe que tenha ocorrido, ou que possa ocorrer, e mesmo se ocorresse, não faria diferença para sua utilidade metodológica⁷.

Em *Justice as fairness: a restatement*, Rawls resume seu modelo contratual explicando que as duas funções da ferramenta são: a) “(...) modelar o que nós consideramos, aqui e agora, como condições justas sob as quais os representantes dos cidadãos, vistos exclusivamente como pessoas livres e iguais, devem adotar como termos justos de cooperação, através dos quais a estrutura básica deve ser regulada”⁸ e; b) “(...) modelar o que nós consideramos como restrições aceitáveis nas bases sobre as quais as partes, situadas em condições justas, podem adequadamente propor certos princípios de justiça política e rejeitar outros”⁹. Uma vez que as condições de cooperação justas e as restrições razoáveis à racionalização de princípios fossem estabelecidas, poderíamos concordar que os princípios derivados teriam os melhores fundamentos possíveis¹⁰.

⁴ Idem, p. 16.

⁵ Idem, ibidem.

⁶ Idem, ibidem.

⁷ Cf. Idem, p 16 – 17.

⁸ Idem, p. 17.

⁹ Idem, ibidem.

¹⁰ Cf. Idem, ibidem.

A importância dos escritos de Rawls não significa que a recepção de sua teoria é livre de críticas, especialmente no que diz respeito à posição original. Ao contrário, desde sua publicação, *Uma teoria da justiça* exigiu que o próprio autor se empenhasse em responder às críticas que recebeu, uma tarefa que gerou escritos como *Justice as fairness: political, not metaphysical*, de 1985, e *Political Liberalism*, de 1993. As repostas formuladas, no entanto, não foram suficientes nem para satisfazer os críticos tampouco para representar uma reformulação das proposições do autor americano. Esta dissertação visa justamente partir de algumas críticas a pontos centrais da teoria rawlsiana, especificamente de sua formulação da posição original, com o intuito de recuperar uma tradição filosófica de realismo político e empirismo, verificando se as contribuições de David Hume, ainda hoje, podem ajudar na formulação de uma teoria da justiça que responda, ou ofereça alternativas, às principais questões identificadas como problemáticas em Rawls, mais de cinco décadas após sua elaboração.

O objetivo aqui pretendido exige que, logo na introdução, algumas justificativas sejam apresentadas: em primeiro lugar, o título deste trabalho – *Contra o Contrato: a origem da justiça em David Hume* – tem como objetivo indicar que pretendemos dialogar, e fazer certa oposição, com um modelo de teoria da justiça. A abertura para este diálogo acontece nos próprios escritos de Rawls. O autor americano afirma que o objetivo de suas formulações é apresentar uma teoria que “(...) pareça razoável e útil, mesmo que não seja totalmente convincente, para uma vasta gama de opiniões políticas ponderadas e, assim, expresse uma parte essencial do núcleo universal da tradição democrática”¹¹. Pretende também que, além disso, sua teoria se mostre superior às alternativas utilitaristas predominantes, recuperando uma tradição filosófica fortemente kantiana e herdeira de uma “linhagem” contratualista que remonta a Locke e Rousseau¹².

Ora, se o próprio Rawls reconhece que sua teoria é “uma” teoria da justiça alternativa a outras predominantes em seu tempo, a qual deve atender a critérios de razoabilidade e utilidade, então é possível que analisemos as críticas que surgem a partir de suas formulações e procuremos soluções em outras tradições filosóficas, como o próprio autor fez ao se alinhar com heranças específicas que haviam perdido espaço

¹¹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. XXXVI.

¹² Cf. Idem, p. XLIV.

para utilitaristas clássicos, como Bentham e Sidgwick¹³. A proposta do autor americano de que sua teoria expresse o núcleo essencial de uma tradição democrática perdida, ou pelo menos ofuscada pelo utilitarismo, nos permite adotar postura semelhante. Se Rawls parece traçar uma linha entre Hobbes e seus escritos, passando por Locke, Rousseau e Kant, nós voltamos a Hume, visando explorar outras correntes, cujas construções contribuíram também de forma definitiva para estas criações da modernidade, sem ter que se valer dos elementos contratualistas e transcendentais de que se vale Rawls.

Justificados o que queríamos indicar com o título e o movimento realizado por Rawls que nos permite dialogar com sua teoria de forma crítica, cabe esclarecer, em segundo lugar, de que críticas ou de que pontos de tensão sobra a posição original da teoria de Rawls as reflexões desse trabalho partem, ou, em outras palavras, cabe delimitar melhor o recorte que nos serve de abertura.

O foco aqui é o lugar de onde emanam os princípios de justiça de Rawls, ou seja, o ponto de origem contratual da teoria, incluindo os sujeitos do contrato e a natureza dos acordos que ali ocorrem. Como dissemos, a recepção deste ponto de origem é marcada por significativa crítica, tanto partindo de autores que se filiam à mesma “herança” filosófica de Rawls, quanto de outros que se afastam mais do autor, buscando outras fontes que possam sustentar objetivos semelhantes. Entre estes, selecionamos três que elaboram suas problematizações de forma bastante didática: Amartya Sen, Carole Pateman e Chantal Mouffe. Todos, em alguma medida, abrem espaços importantes para que mostremos o que pensamos ser a força da teoria da justiça de Hume, como veremos no decorrer desta dissertação.

A começar por Amartya Sen, o autor identifica na tradição contratualista, chama de “institucionalismo transcendental”¹⁴, “o desenvolvimento de teorias da justiça que [focam na] identificação transcendental das instituições ideais”¹⁵, ou seja, esta tradição, da qual Rawls faz parte, trabalha com “uma concepção de justiça voltada para arranjos [em oposição] a uma concepção focada em realizações”¹⁶, que “concentra-se no comportamento real das pessoas (...)”¹⁷. Sen se refere aqui diretamente a uma das características fundamentais da teoria de Rawls, como explanado pelo autor americano

¹³ Cf. Idem, p. 26.

¹⁴ SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução: Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 36.

¹⁵ Idem, p. 36.

¹⁶ Idem, p. 37.

¹⁷ Idem, ibidem.

logo nos primeiros passos de *Liberalismo Político*. Nesta reunião de conferências, publicada em 1993, Rawls afirma que “o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura de instituições básicas e os princípios, padrões e preceitos que a ela se aplicam, bem como a forma como essas normas devem se expressar no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam os ideais dessa concepção”¹⁸⁻¹⁹. Este movimento de estruturação institucional ideal aparece também, como vimos acima, em *Justice as fairness: a restatement*, quando Rawls explica as funções de sua posição original.

Ainda segundo Sen, “a necessidade de uma compreensão da justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que esta não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato”²⁰. Se é certo que Rawls imagina a posição original como lugar da escolha de princípios básicos, dos quais derivam instituições reais e, em seguida, legislações apropriadas,²¹ então o fato de que não existem sujeitos reais, com vidas possíveis, na posição original representa um problema severo²².

O aspecto principal da crítica de Amartya Sen à posição original de Rawls é, portanto, que na formulação da justiça como equidade “(...) concede-se atenção direta quase que exclusivamente às ‘instituições justas’, em vez de focalizar as ‘sociedades justas que podem tentar contar com instituições eficazes e características comportamentais reais”²³. A partir desta afirmação podemos refletir sobre a utilidade e razoabilidade das “instituições ideais” diante da possibilidade de que sua formação se dê afastada do corpo social.

¹⁸ RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 12 – 13.

¹⁹ A passagem de Rawls que parece servir de ponto de partida para a crítica de Sen traz diversos elementos que fazem com que o autor indiano identifique a teoria de Rawls como institucionalismo transcendental: “a primeira característica diz ao objetivo de uma concepção política. Embora tal concepção seja, como não poderia deixar de ser, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral que se aplica a um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas. Ela se aplica, em particular, ao que denominarei a ‘estrutura básica’ da sociedade (...). Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade e o modo como se combinam em um sistema único de cooperação social de uma geração às seguintes. O foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura de instituições básicas e os princípios, padrões e preceitos que a ela se aplicam, bem como a forma como essas normas devem se expressar no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam os ideais dessa concepção”

²⁰ Idem, p. 48.

²¹ Cf. idem, p. 87.

²² Mais uma vez, a passagem de *O liberalismo político* transcrita acima, que parece servir de ponto de partida para algumas críticas de Sen, é bastante ilustrativa da aparente desconexão entre as chamadas “vidas possíveis” e os sujeitos instituidores dos princípios rawlsianos.

²³ Idem, p. 97

A consequência que se pode extrair deste movimento é a cisão entre justiça e sociedade ou justiça e sujeito. Isto porque o comportamento real está tão afastado do lugar idealizado do contrato original que o sujeito encarnado²⁴ encontra-se reiteradamente em desacordo com os princípios que fundamentam as instituições e com as formulações legislativas que deles se seguem. Princípios que, em última análise, visam garantir a estabilidade de uma sociedade bem-organizada parecem se voltar contra a capacidade das pessoas de perceberem a si mesmas como justas ou em conformidade com regras sociais e jurídicas. Se “os indivíduos e suas ações são justos apenas na medida em que agem em conformidade com as exigências de instituições justas (...)”²⁵, então é prudente que estes comportamentos sejam possíveis e reproduzíveis fora de um momento hipotético ideal e atendam a condições mínimas, não somente de razão, mas de ação política ou social efetiva – em outras palavras, que sejam os de um sujeito que não se resume a um denominador lógico, a uma pura razão desprovida de contexto.

Em um momento bastante “humeano”, Sen afirma que “na verdade temos boas razões para reconhecer que a busca da justiça é em parte uma questão de formação gradual de padrões comportamentais – não há nenhum salto imediato da aceitação de alguns princípios (...) e o redesenho total do comportamento real de todos os membros de uma sociedade (...)”²⁶. Isto sugere que não há passagem do ente de razão da posição original para o sujeito encarnado, ou que não é possível derivar princípios de justiça da razão.

Carole Pateman compartilha algumas preocupações presentes nas formulações de Sen, mas, ao contrário do autor indiano, verticaliza a questão do sujeito. A autora elabora pesada crítica ao arranjo contratualista que apresenta “os indivíduos no estado natural como destituídos de todas as características sociais”²⁷. Pateman destaca que é o próprio Rawls quem afirma que a posição original é desenhada com o objetivo de obter a solução desejada²⁸, mas, a consequência do desenho que visa um determinado

²⁴ Por sujeito encarnado, compreendemos aquele que é consciente sobre sua posição social, sobre as circunstâncias em que está inserido, que experiencia desigualdade e dificuldades de manutenção de suas necessidades materiais, por exemplo, ou seja, um sujeito que não é remetido para fora da experiência e das circunstâncias que vive.

²⁵ Cf. Idem, p. 98.

²⁶ Idem, p. 99.

²⁷ PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020, p. 70.

²⁸ Cf. Idem, Ibidem. O trecho citado por Carole Pateman no original é: “Now the reason for the veil of ignorance go beyond mere simplicity. We want to define the original position so that we get the desired

resultado é a criação de uma “(...) entidade pensante, biológica e psicológica, e não um ser humano”²⁹.

A crítica da autora parece ser direcionada às “pessoas livres e iguais” de Rawls, que aparecem, em *Uma teoria da justiça*, como “*moral persons*” e “*moral personality*”, duas descrições elaboradas pelo autor para representar dois “poderes” dos sujeitos engajados no acordo original. O primeiro destes poderes é a capacidade para um senso de justiça, definido como a capacidade de compreender, aplicar e agir a partir de princípios de justiça políticos que especificam os termos justos de cooperação social. Não se trata de simplesmente agir de acordo, mas de ter a capacidade de remeter-se às condições da posição original e derivar, racionalmente, princípios de justiça como equidade, que passam a ser adotados como razoáveis e universais. Já o segundo, diz respeito à capacidade para uma concepção do bem, ou, nas palavras de Rawls, “(...) ter, revisar e perseguir racionalmente uma concepção do bem”³⁰. Rawls assume a universalidade destes poderes e da capacidade de honrar os termos justos derivados do método da posição original, de forma bastante normativa, amparada “(...) na forma como cidadãos são considerados na cultura pública política de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituições e declarações de direitos humanos) e na tradição histórica da interpretação destes textos”³¹.

Mesmo que aceitemos as formulações de Rawls sobre a posição original e sua função na teoria da justiça como equidade - qual seja: de que se trata de uma teoria política concebida para uma sociedade democrática e que procura se fundamentar exclusivamente em ideias básicas e intuitivas que estão presentes nas instituições políticas de uma democracia constitucional e nas interpretações tradicionais desse regime³² -, e que os sujeitos de sua teoria não são “(...) extraídos de uma metafísica, ou de uma filosofia da mente, ou de uma psicologia (...)”³³, é impossível ignorar que a constituição de um sujeito aos moldes da filosofia transcendental na posição original, sob o véu da ignorância, está presente. Isto porque, ao afirmar que extrai sua concepção de pessoa dos textos políticos de uma sociedade democrática (ocidental) e da tradição

solution. If a knowledge of particulars is allowed, then the outcome is biased by arbitrary contingencies. As already observed, to each according to his threat advantage is not a principle of justice” (RAWLS, John. **A theory of justice**: Original Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 141).

²⁹PATEMAN, 2020, p. 70.

³⁰ RAWLS, 2001, p. 19.

³¹ Idem, *ibidem*.

³² Cf. RAWLS, 1985, p. 223-251.

³³ RAWLS, 2001, p. 19.

histórica de interpretação destes textos, Rawls nos remete à ficção do sujeito de direitos que fundamenta os textos que lhe servem de base. Tomar os sujeitos a partir de normas positivas não significa lhes retirar o estatuto metafísico ou filosófico.

Além da questão da concepção de pessoa, sua adjetivação como igual reforça a pertinência da crítica de Pateman. Esta igualdade diz respeito, como vimos anteriormente, aos poderes da pessoa moral e da personalidade moral, ou ao “(...) essencial grau mínimo dos poderes morais necessários para engajar-se em cooperação social (...)”³⁴. Rawls assume, ao mesmo tempo, que há uma pluralidade evidente nas sociedades democráticas, mas que há um elemento de nivelamento entre os cidadãos, o que, em si, não parece significativamente problemático. Assumir uma estrutura mínima universal, mesmo que resumida à comunicabilidade de valores, sentimentos e juízos não parece ser o ponto da crítica. O problema surge quando a pluralidade é recoberta, e eliminada, pelo véu da ignorância, no momento do acordo original. Visto que as diferenças são derivadas de tendências socioculturais estendidas no tempo e de condições circunstanciais, os sujeitos remetidos à posição original são resumidos ao elemento universal. Só lhes resta, portanto, o que não é derivado das circunstâncias. Isto cria um problema, um ponto de tensão, com a noção de pluralidade que supostamente permeia a teoria rawlsiana. A pluralidade parece estar ausente na gênese da estrutura básica. Além disso, o arranjo nega aspectos de uma humanidade aos quais Rawls chama de “psicologia filosófica” ou “doutrina metafísica da natureza do eu”³⁵.

Michael Sandel³⁶ destaca esta aparente contradição e reforça a questão em torno da crítica de Pateman, explorando-a de forma didática ao identificar o problema da pluralidade, ou da ausência desta, entre a gênese e a história posterior. Segundo Sandel,

³⁴ Idem, p. 20.

³⁵ Cf. Idem, p. 231.

³⁶ SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 131. No original: In both Rawls’ theory of the person and his account of justification, the assumptions of choice and of plurality have stood together as central features of the conception. As the voluntarist interpretation of the original position gives way to a cognitive one, the assumption of plurality is called into question as well. Rawls speaks throughout of the *parties* to the original position and in the Kantian interpretation even speaks of noumenal *selves*. But since the veil of ignorance has the effect of depriving the parties, *qua* parties to the original position, of all distinguishing characteristics, it becomes difficult to see what their plurality could possibly consist in. Rawls acknowledges this condition in part when he writes that ‘all are similarly situated’, and that in this way a unanimous agreement is guaranteed. But once *all* individuating characteristics are excluded, the parties are not merely *similarly* situated (as persons in real life with similar life circumstances and certain overlapping interests), but *identically* situated. And as we have seen, Rawls’ own theory of the person acknowledges that no two subjects could ever be regarded as identically situated and still count as distinguishable persons. The notion that not persons but only a single subject is to be found behind the veil of ignorance would explain why no bargaining or discussion can take place there.

este ponto gera uma tensão interna, visto que, na filosofia de Rawls, dois sujeitos jamais poderiam ser considerados como identicamente situados e ainda serem compreendidos como pessoas distintas. Ou seja, sob o prisma histórico, social e cultural, as diferenças evidentes garantem a pluralidade, mas o véu da ignorância remete os sujeitos a um lugar de unidade indistinguível que, em última análise, elimina a própria possibilidade de interesses conflitantes que caracteriza a noção de plural.

A cisão causada pelo método proposto por Rawls não é só um problema no que diz respeito ao sujeito. Chantal Mouffe apresenta uma crítica bastante contundente no que diz respeito à natureza supostamente política dos princípios de justiça derivados da posição original. A autora belga identifica que, embora tenha se valido em seus escritos do termo “política” para se referir à sua teoria - especialmente após algumas críticas recebidas pela publicação de *Uma teoria da justiça*-, Rawls segue, em seus escritos posteriores “(...) usando um modo de racionalização que é específico de um discurso moral e cujo efeito, quando aplicado ao campo da política, é reduzi-lo a um processo racional de negociação entre interesses privados sob restrições morais”³⁷. A autora ainda reflete sobre os possíveis efeitos do arranjo imaginado pelo filósofo americano ao afirmar que “pensar o político nos termos de uma linguagem moral, como faz Rawls, necessariamente leva à negligência do papel desempenhado pelo conflito, poder e interesse”³⁸.

A preocupação de Mouffe parece ser com a forma com que Rawls propõe, a partir da posição original, traçar a linha do razoável – um dos critérios de sua teoria de justiça - ou, em outras palavras, das reivindicações legítimas e ilegítimas em uma determinada sociedade³⁹. Uma forma moral, não política, tendo em vista que modelo adotado por Rawls parte da premissa que os princípios de justiça seriam escolhidos “por todo indivíduo racional em condições idealizadas”⁴⁰, ganhando, assim, um caráter de universalidade similar aos imperativos kantianos.

Embora Rawls negue o caráter metafísico dos princípios derivados da posição original, que representariam ideais já presentes nas instituições políticas existentes fazendo com que o recurso à posição fossem somente uma forma de derivar estas ideias

³⁷ MOUFFE, Chantal. **The return of the political**, London, Radical Thinkers, 2020, p. 49. As traduções apresentadas no texto que não tenham edições em português, ou aquelas às quais não tivemos acesso foram feitas por nós.

³⁸ Idem, ibidem.

³⁹ MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 121.

⁴⁰ Idem, ibidem.

de um momento racional e lhes dar fundamentação adequada⁴¹, para Mouffe, os juízos de uma entidade desencarnada não podem ser políticos, especialmente porque derivam de um momento de unanimidade, desenhado justamente para garantir que não haja discordância ou conflito de interesses⁴². Se assumimos que há uma natureza adversarial no político, então, a posição original não pode ser considerada política.

O movimento que se observa na teoria de Rawls, portanto, é o de delimitação do campo político. Isto porque as doutrinas que divergem significativamente são paradoxalmente limitadas, supostamente de forma razoável, por um momento moral, no qual princípios são acordados e fixados por unanimidade. Mesmo que o tenha negado em algumas oportunidades, Rawls parece construir uma esfera normativa neutra, porque absolutamente racional, que delimita o que está dentro das disputas políticas aceitáveis e o que está fora.

A crítica de Mouffe é central para este trabalho, pois, se assumimos que, de fato, uma teoria da justiça deve ser política, ou melhor, que há vantagens em identificarmos uma origem política da justiça em detrimento de uma moral, ou religiosa, por exemplo, como faz o próprio pensador americano, então é importante que ela seja assim constituída, para que não assuma, em algum momento, um caráter limitador da ação política. A gênese de uma teoria não pode se voltar contra o sucesso de seu desenvolvimento. Esta é precisamente a razão do porquê nos interessa a origem da justiça em Rawls e, adiante, porque nos interessará também a origem da justiça em Hume. Não se trata, portanto, de negar a existência de uma dinâmica política em Rawls, mas de questionar se há um mecanismo político de instituição de regras. Mas, Mouffe parece sugerir que o autor americano procura fundir política e moral e apresentar sua teoria da justiça como moral aplicada às instituições básicas. Em outras palavras, a deliberada “confusão” que Rawls promove permite derivar a política de um suposto consenso sobre seus limites apolíticos. Este movimento ocorre justamente sob o véu da ignorância, no momento do acordo original, entre os operadores lógicos presentes.

A importância do exato ponto de origem da teoria de Rawls para nosso estudo aparece nestes debates. Para Rawls, sua teoria da justiça é política porque visa lidar com uma sociedade marcada pelo agonismo. Segundo o autor, “a cultura política de uma sociedade democrática sempre se caracteriza por uma diversidade de doutrinas

⁴¹ Cf. RAWLS, John. *Justice as fairness: political not metaphysical*, in: **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, N. 3, Jun/Ago 1985, p. 223-251.

⁴² Cf. MOUFFE, 2015, p. 122.

religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis”, mas, nossa leitura é a de que esta dimensão conflituosa não está presente no momento constitutivo da justiça, ou mesmo da cultura política à qual Rawls faz referência. Para nos valermos mais uma vez de Mouffe, poderíamos dizer que, embora não negue a política, Rawls não deriva a justiça de um campo político.

Imaginamos que Mouffe não teria problemas em concordar com a descrição de Rawls sobre uma sociedade política. Mas, em seus escritos, a autora belga identifica a ausência destes mesmos elementos no plano constitutivo desta sociedade. Mouffe procura ilustrar sua posição apresentando a política como o ôntico e o político como o ontológico, de forma que a dimensão conflituosa é traço marcante e constitutivo de ambas as esferas. A crítica é, portanto, à subtração do conflito da esfera constitutiva, como se em Rawls o ôntico fosse dotado do caráter agonístico, mas o ontológico – que impõe um deontológico – fosse moral.

É certo que não exista propriamente uma incoerência ou um problema significativo no movimento de Rawls da posição original até suas derivações. O método é bem construído, ainda que, do nosso ponto de vista, problemático. Um dos principais problemas da formulação de Rawls é a conjunção de uma questão “topológica” somada a outra “cronológica”. Isto porque há um lugar de tomada de decisão moral que determina as fronteiras das decisões políticas, e/ou porque o momento moral antecede o momento político, no sentido de que é uma teoria moral-política e não uma teoria política ou político-moral. Talvez isso ocorra porque Rawls esteja, deliberadamente, inserido em uma tradição filosófica moderna que não distingue perfeitamente o político do moral. Em verdade, Hume também está, mas, nossa leitura é a de que a origem das instituições de justiça no filósofo escocês obedece a ordem inversa à de Rawls, visto que a moralização dos arranjos de justiça se segue, e não dá origem, a estes. Quando as três críticas brevemente apresentadas acima são reunidas, percebemos que elas se dirigem ao exato ponto de gênese dos princípios orientadores da justiça e das instituições, e também à entidade desencarnada afastada do “ser” humano. Esta entidade desencarnada, cuja capacidade racional absoluta é responsável pela identificação, de um lado, das instituições ideais, e de outro, de um comportamento certo que se exprime na forma de princípios ou de imperativos apriorísticos, faz acordos consigo mesmo, visto que a impossibilidade de distinção dos sujeitos na posição original lhes torna

intercambiáveis. Este sujeito singular impõe na forma de obrigação moral o que deveria ser, de fato, uma decisão política⁴³.

Se este é o caso, a teoria da Rawls está muito longe de ser razoável ou equitativa num sentido que compreende uma neutralidade. Mouffe afirma que, para Rawls, “(...) pessoas razoáveis são pessoas que tomaram consciência de seus dois poderes morais em um nível suficiente para serem cidadãos livres e iguais em um regime constitucional e que tem um desejo duradouro de honrar termos justos de cooperação e de serem membros plenamente cooperantes da sociedade”⁴⁴. A autora questiona: “O que é isso se não uma forma indireta de afirmar que pessoas razoáveis são aquelas que aceitam os fundamentos do liberalismo?”⁴⁵.

A introdução dos elementos constitutivos das sociedades reais e dos sujeitos encarnados na equação desde o ponto de origem de uma teoria de justiça torna plenamente possível que especulemos sobre a possibilidade de que não aconteçam acordos arrazoados, uma vez que estritas condições de imparcialidade certamente não são comuns, e, talvez, nem mesmo possíveis. Além disso, os princípios liberais, para Mouffe, ou um regime constitucional democrático nos moldes pretendidos por Rawls, não são um arranjo necessário ou universal. Como decisão política, o arranjo concebido é razoável e útil, como pretende o autor, mas seu caráter moral e o lugar de sua concepção sugerem que há um conteúdo normativo, de correção, que escapa à esfera política tal como compreendida pela pensadora belga, e, conseqüentemente, reproduz um modelo bastante específico.

Se, de fato, critérios de utilidade e razoabilidade devem pautar a construção de uma teoria de justiça, então devemos imaginar que um “(...) exercício de razão prática envolvendo uma escolha real exige uma estrutura para comparar a justiça na escolha entre alternativas viáveis, e não uma identificação de uma situação perfeita, possivelmente inacessível, que não possa ser transcendida(...)”⁴⁶. A afirmação de Amartya Sen de que “é claro que existe um contraste radical entre uma concepção de justiça focada em arranjos e uma concepção focada em realizações”⁴⁷ e que a segunda necessita “(...) concentrar-se no comportamento real das pessoas, em vez de supor que

⁴³ Cf. MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: Verso, 2009, p. 24.

⁴⁴ Idem, ibidem.

⁴⁵ Idem, ibidem.

⁴⁶ SEN, 2011, p. 40.

⁴⁷ Idem, p. 37.

todas sigam o comportamento ideal”⁴⁸ nos dá uma primeira pista da relevância de invocar David Hume para este debate.

Em primeiro lugar, encontramos em David Hume um crítico das ficções contratualistas de seu tempo. Em seus ensaios políticos, mais especificamente em *Do contrato original*, Hume constrói um argumento contrário às especulações filosóficas que fundamentam as ações dos dois partidos da vida política inglesa – *Tories e Whigs*. Entre estes modelos especulativos está justamente o contrato original, ao qual Hume nega historicidade e utilidade diante de evidências empíricas.

É claro que Hume não imaginava que os contratualistas de seu tempo acreditavam que um “momento” do contrato original efetivamente ocorreu, como também não acontece com a posição original de Rawls. Mas, a crítica consiste em afirmar que a noção de que as instituições possam surgir de uma promessa e que este pacto seja cumprido a partir de uma construção racional, de forma transgeracional, a ponto de justificar a estabilidade das sociedades bem-organizadas de seu tempo é uma “ideia boba”⁴⁹. Hume também parece se opor à noção de que um momento hipotético que “liberte” os sujeitos de suas condições sociais, culturais e históricas seja possível, especialmente se considerarmos que o exercício em questão exija que o sujeito se imagine constituído antes do arranjo social presente, ou “do lado de fora dele”. Hume entende que “os homens sempre viveram organizados em sociedade”⁵⁰, ou seja, “(...) a mais primitiva condição da humanidade deve ser considerada já social”, e que não há possibilidade de uma distinção entre a razão e a experiência, sendo “(...) um erro considerar as conclusões derivadas da primeira um simples resultado de nossas faculdades intelectuais, como se a razão pudesse investigar *a priori* a natureza das coisas”⁵¹.

Neste ponto, portanto, vemos em Hume os indícios de uma tradição filosófica diversa daquela a qual Rawls se filia. Por isso, buscamos no pensador escocês uma origem diversa da hipotética posição original, uma que talvez seja capaz de se apresentar menos dotada desta característica de “institucionalismo transcendental” ou normatividade, uma “(...) convenção [que] não tem natureza de promessa, [mas], é

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ HARDIN, Russel. **David Hume**: moral and political theorist. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 120 – 121.

⁵⁰ MONTEIRO, João Paulo. *Introdução*, in: HUME, David. **Ensaio políticos**, São Paulo: Edições 70, 2021, p. 33 – 34.

⁵¹ Idem, p. 29.

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”⁵², que seja efetivamente mais próxima do campo do político e mais afastada do campo da moral, mais proveniente do social e menos deontológica.

Em Hume, encontra-se uma noção dinâmica e histórica dos regramentos de justiça, ou seja, o espaço de construção não é fundado em uma ideia de “institucionalismo transcendental” e a forma como os princípios que orientam a organização das relações sociais se manifestam e se consolidam na sociedade é baseada em comportamentos reais e não em uma aceitação coletiva de caráter absolutamente racional⁵³ - uma forma de apresentação do tema bastante diversa de Rawls e da tradição contratualista que encontra neste autor seu grande representante contemporâneo.

Por fim, é também na crítica à ideia de contrato original, ou posição original, que se encontra espaço para verificar se as teorizações humeanas dialogam com as críticas de Mouffe e, assim, aparecem como “políticas” e não morais no sentido em que a pensadora belga compreende. Isto porque, no que diz respeito à formulação filosófica da ideia do contrato, Hume já defendia, em seu tempo, que se os “raciocinadores olhassem à sua volta, não encontrariam nada que correspondesse minimamente às suas ideias”⁵⁴. O filósofo escocês via a prevalência da força e da autoridade (manifestadas pelo governo instituído), independente do consentimento, sobre a promessa derivada de uma situação original⁵⁵, e, além disso, enxergava na opinião e não na razão o sustentáculo das instituições e do governo. Neste último ponto é possível, portanto, explorar David Hume como pensador político da modernidade e observar como este pensamento dialoga com a contemporaneidade.

Um último esclarecimento se faz necessário. Para estabelecermos essa ponte entre Rawls e sua teoria da justiça no século XX e as formulações de Hume, elaboradas no século XVIII, não é absolutamente necessário que encontremos terreno comum para além do fato de que ambos os autores tratam do tema da justiça. Mas, o fato é que

⁵² HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Débora Danowski – 2 Ed. – São Paulo, Editora UNESP, 2009, p.530.

⁵³ Cf. idem, p. 531.

⁵⁴ HUME, David. **Ensaios políticos**, Tradução: Pedro Paulo Pimenta – São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 230.

⁵⁵ Cf. idem, p. 228.

existem alguns pontos de contato que podem ser destacados para que este diálogo não pareça descabido.

Como vimos anteriormente, Rawls chama sua teoria da justiça de política e dá um sentido a este termo que parece aproximá-lo da ideia de virtude artificial de Hume. Isto porque aquele reconhece a natureza histórica das instituições sociais e econômicas que são reguladas pelos princípios de justiça e suas derivações⁵⁶. Hume, por sua vez, afirma que a ideia de justiça jamais pode ser extraída de um princípio natural capaz de inspirar os homens a comportarem-se de forma equitativa uns em relação aos outros⁵⁷. É, portanto, uma inspiração adquirida, demonstrada empiricamente, construída socialmente, que mostra ao sujeito que manter as condições necessárias para que haja cooperação, a despeito do potencial constante para conflito, é vantajoso para si⁵⁸. Este é o caráter artificial da virtude da justiça que, aparentemente, aparece em Rawls sob a denominação de “teoria política”.

De certa forma, ambos os autores compreendem que sua teoria da justiça é um projeto de esclarecimento: Rawls pela via moral transcendental e Hume pelo método empírico que o caracterizou, visto que são as observações empíricas que demonstram que seguir normas de justiça é necessário para a manutenção da paz e para a prosperidade. Ambos procuram fundamentar um arranjo de justiça não na divindade ou em autoridade apartada do corpo social. Em Rawls estas regras emanam de uma capacidade do sujeito de ser racional e em Hume na capacidade do sujeito de perceber que existem benefícios mediatos.

O ponto de diálogo, que também é o ponto de tensão, que possibilita este trabalho é, portanto, o fato de que Rawls e Hume compreendem que um sistema de justiça estável é necessário. Rawls o vê como uma consequência imediata de um movimento entre razão e obrigações morais. Ou seja, aderir a um sistema de justiça estável é consequência de um equilíbrio reflexivo do sujeito⁵⁹, um exercício da razão livre e consciente. Já Hume, segundo Ian Hunt, vê a aderência a um sistema estável de justiça como uma percepção de vantagens relativas adquiridas pela experiência⁶⁰.

⁵⁶ Cf. RAWLS, 2020, p. 13.

⁵⁷ Cf. HUME, David. **A treatise of human nature**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 313.

⁵⁸ Cf. HUNT, Ian. *Hume and Rawls on the Stability of a Society's System of Justice*, in: TAYLOR, Craig; BUCKLE, Stephen. **Hume and the Enlightenment**. London: Pickering & Chato, 2011, p. 143.

⁵⁹ Cf. HUNT, 2011, p. 152

⁶⁰ Idem, p. 151.

Diferente de Rawls, para Hume não é o sujeito e sua capacidade de consciência e razão que determinam a estabilidade do sistema, mas um compromisso frágil e dinâmico entre os poderosos e os fracos que dá o suficiente a cada um para reduzir quaisquer incentivos ao conflito aberto⁶¹. Hume entende que mesmo este arranjo, muitas vezes baseado em ameaças e posições de vantagem, é melhor do que uma situação de ausência de regras de justiça, trazendo benefícios mútuos até para os menos favorecidos pelos acordos em funcionamento.

Nesse contexto, o objetivo da pesquisa é identificar a exata origem da justiça em David Hume. Com isso, pretendemos encontrar o ponto de partida para uma teoria da justiça que possa servir como alternativa àquelas que predominaram a partir da década de 1970, especialmente no que diz respeito à tradição inaugurada por Rawls e, assim, introduzir Hume, justamente, nos pontos de tensão acima identificados.

A metodologia deste trabalho é a leitura de textos chave de David Hume que apresentam sua teoria político-moral e a origem da justiça – seja o senso de justiça, isto é, como o sujeito compreende o justo e o injusto, seja a justiça como ordem, ou as instituições de justiça. O caminho de análise foi traçado a partir das críticas e do diálogo com Rawls e dividido em dois momentos.

O primeiro consiste na compreensão da crítica de Hume ao contratualismo e aos modelos especulativos de fundamentação das instituições de governo e de justiça. O esforço será o de apresentar como a crítica de Hume envolve sua compreensão das circunstâncias da justiça e a negação das circunstâncias que o momento do contrato original representa. Ou seja, se as condições de ficções como as de Rawls fossem realizáveis ou factíveis, então não haveria necessidade de justiça. Este é um momento dedicado a compreender a crítica de Hume ao método ético racionalista de fundar instituições.

Isto não quer dizer que não haja fundamento para princípios de justiça, ou mesmo de fraternidade. Em verdade, a cooperação social é de extrema importância na teoria humeana. Opera como uma ferramenta de superação da particular crueldade exercida pela natureza contra os homens ao nos impor incontáveis desejos e necessidades sem os meios para supri-los, um desequilíbrio que não se repete em outros animais⁶². O que, sim, se quer dizer é que o movimento de emissão dos sujeitos à

⁶¹ Idem, *ibidem*.

⁶² Cf. HUME, 2009, p. 311.

posição original pode suprimir justamente esta questão natural que dá ensejo, ou origem, à virtude artificial da justiça.

O primeiro capítulo, portanto, visa começar a explorar como é possível que sujeitos cooperem em uma escala considerável sem que para isso seja preciso se valer de um momento ou de um lugar velado para que uma promessa seja construída e gere obrigações morais mesmo para aqueles indivíduos que não participaram ou se sentem excluídos dessa formulação inicial⁶³. O caminho proposto é partir da crítica de Hume ao contrato original para reconhecer os elementos de origem de sua própria teoria de justiça.

O segundo momento foca no efetivo ponto de origem da justiça em Hume, que leva em consideração os sujeitos encarnados e a sua relação insuprimível com seus interesses e circunstâncias fáticas. Um sujeito que vê na justiça um arranjo de utilidade indireta que não pode ser derivado da razão, mas que é necessário. Nosso objetivo será compreender como o sujeito desenvolve um senso de justiça e passa a fazer seus juízos morais a partir de então, tanto do ponto de vista mental como social, ou contextual. Buscaremos fornecer ao leitor elementos para entender como, postas as circunstâncias da justiça e desenvolvidos elementos consensuais, esta virtude artificial “funciona”. Ou seja, como a justiça em Hume resolve problemas e procura a estabilidade possível na sociedade. Como é possível que seja praticada por homens interessados em fazer valer sua própria percepção de bem ou de “vantagem”, e ainda assim ser encarada como uma instituição benéfica, mesmo que a médio ou longo prazo⁶⁴.

É evidente que os dois momentos estão relacionados. O senso e o surgimento das instituições de justiça em Hume estão no âmbito de uma teoria limitada ao que é possível a partir da sua teoria do conhecimento. As instituições são compreendidas a partir do que aparece, a partir do campo social. O senso de justiça se dá no “saber” de um sujeito que existe encarnado, sem grandes espaços de recuo, vivendo este mesmo campo, esta mesma história, sem a possibilidade acessar sua razão pura e retomar, em seguida, sua condição humana consciente das obrigações que assumiu quando estava livre de seus desejos e necessidades. A articulação dos dois momentos será necessária para que, na conclusão, retomemos os diálogos entre Rawls e seus críticos, procurando compreender se Hume ultrapassa, ou, talvez, evita, os obstáculos identificados por Sen,

⁶³ Ponto de diálogo com a crítica de Carole Pateman

⁶⁴ Ponto de diálogo com Amartya Sen.

Mouffe e Pateman. Se este for o caso, se, ao final, possamos concluir que há uma teoria da justiça em Hume que escapa aos elementos de tensão apontados no contratualismo de Rawls - uma teoria política, ou, minimamente, político-moral, nesta ordem, em oposição ao movimento de Rawls⁶⁵, então poderemos demonstrar o que nos motiva e parece evidente: David Hume, filósofo do século XVIII, ainda tem lições para nós, no século XXI.

⁶⁵ Dialogando assim com as preocupações de Chantal Mouffe

1. A CRÍTICA DE HUME AO CONTRATO ORIGINAL

Como ponto de partida para a investigação proposta sobre a origem da justiça em David Hume exploraremos, neste capítulo, aspectos da crítica do autor escocês ao contrato original. Como veremos, a questão trazida por Hume em alguns dos seus ensaios políticos – principalmente, *Dos princípios primeiros de governo*, *Da origem do governo* e *Do contrato original* – diz respeito justamente à construção de um sistema realizável, cuja ancoragem está na observação empírica dos benefícios que surgem quando nos orientamos por normas de justiça na vida em sociedade⁶⁶, e no alerta que Hume faz para a ação motivada por princípios especulativos.

Na introdução, vimos que o filósofo escocês compreende que a importância de um arranjo de justiça é sem igual. O projeto de esclarecimento de Hume tem forte ligação com a necessidade da paz e da estabilidade para o desenvolvimento da sociedade em larga escala e dos benefícios que esse tipo de organização nos traz. Sua posição é a de que princípios especulativos trabalham contra estes arranjos, produzindo efeitos negativos na prática. A incapacidade de produzir certezas sobre temas importantes, as disputas radicalizadas pela crença cega nas construções filosóficas de lados opostos e o sentimento de incerteza que geram os conflitos não são, na crítica humeana, exclusividade de um campo teórico. Vamos explorar, justamente, esse movimento entre princípios e prática.

Visando organizar este caminho que leva da crítica humeana ao contrato até o momento em que é possível compreender como as instituições são conformadas no âmbito coletivo, dividimos o capítulo em dois subtópicos. A dimensão da crítica, a preocupação do autor com a ausência de historicidade nas elucubrações contratualistas e o paralelo que ele constrói entre a ação política baseada em princípios especulativos e o fanatismo religioso ocupam o primeiro deles. Já nossa compreensão sobre o destaque conferido ao componente da força na organização básica da sociedade, bem como a observação da importância dos elementos de virtude artificial e opinião ocuparão o segundo. Ambos os pontos, no entanto, dizem respeito à questão central da oposição de Hume a um determinado método de fundar e legitimar instituições políticas, tais como o governo e a justiça.

⁶⁶ Cf. HUNT, 2011, p. 143-144.

1.1 CONTRA O CONTRATO: O RISCO DA AÇÃO POLÍTICA FUNDADA EM PRINCÍPIOS ESPECULATIVOS

A crítica de Hume ao contrato original aparece de forma mais evidente em *Do contrato original*, e, aqui, entendemos ser útil dividi-la em duas partes: a) uma crítica metodológica, que incide sobre o papel que um possível contrato histórico teria como fator de legitimação das instituições vigentes, e b) uma crítica prática, que passa pela compreensão de que a adesão à tese filosófica em questão corresponde a uma postura partidária comparável com o fanatismo religioso. Esta divisão não se apresenta, no entanto, de forma estanque. Também não se trata da constatação de que existem duas etapas diferentes da crítica. A finalidade é estruturar a crítica de maneira mais clara, mas a divisão representa duas facetas de um mesmo problema. O que compreendemos é que há uma possível relação causal em operação⁶⁷, a qual dirige os desdobramentos ou as consequências políticas de uma filosofia elaborada de maneira especulativa, desconectada da experiência⁶⁸. Esta compreensão é amparada textualmente no final do primeiro parágrafo do ensaio anteriormente mencionado, quando Hume apresenta o seu objetivo afirmando que “esses são os princípios especulativos dos dois partidos; e estas são as consequências práticas deles deduzidas”⁶⁹. Como esta articulação entre os aspectos metodológico e prático é de grande importância, inclusive no que diz respeito às diferenças entre as origens da justiça que justificam este estudo, procuraremos apresentar ambos a partir da divisão didática proposta, sem, no entanto, abrir mão de indicar sua interconexão.

⁶⁷ Em *Que a política pode ser transformada em uma ciência*, Hume parece compreender que a influência da constituição e das leis é tão significativa que permite que consequências sejam derivadas de seus ditames da mesma forma que nas leis das ciências matemáticas. Há, portanto, uma ideia de regularidade entre causas e efeitos no âmbito da sociedade política, entre os fundamentos e a ação política, entre a constituição, compreendida como os fatores que moldam, conformam, o corpo social e a ação política dos indivíduos, mesmo que. Ao contrário da uniformidade absoluta das leis das ciências matemáticas, Hume reconhece, em outros momentos, que as leis da ciência política parecem admitir exceções, mas, isto não impede que especulemos sobre a relação causal que aqui sugerimos.

⁶⁸ Em última análise, este ponto permite que dialoguemos com Rawls. Na introdução, vimos que Rawls compreende que seus princípios de justiça exigem um esforço especulativo que toma a forma da posição original justamente porque devem orientar a sociedade política, ou organizar sua estrutura básica, do presente em direção ao futuro. Há um caráter de rompimento, um movimento fundador, mesmo que hipotético e inserido em um contexto histórico e social inescapável, mas que pode ser (re)direcionado. (Cf. RAWLS, 2001, p. 16).

⁶⁹ HUME, David. *Do contrato original*, in: HAAKONSSSEN. Knud (Org.). **David Hume**: ensaios políticos. Trad. Pedro Pimenta, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 227.

Quanto ao aspecto metodológico, talvez seja interessante contextualizarmos brevemente a questão. As críticas de Hume a filosofias abstrusas e a princípios especulativos não estão reservadas ao campo político e não aparecem somente em seus *Ensaio*s. Elementos comuns com os que exploraremos nos textos selecionados já estão presentes nas observações e críticas que o autor escocês faz sobre o estado da filosofia em sua época logo na introdução do *Tratado*, dando o tom da preocupação com o problema.

Para Hume, “princípios acolhidos com base na confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo”⁷⁰ se tornaram terreno comum para os sistemas filosóficos de seu tempo, o que resultou no “opróbrio da própria filosofia”⁷¹. De maneira similar, Hume inaugura *Do Contrato Original*⁷² afirmando que os partidos políticos de sua época parecem incapazes de fundamentar suas ações políticas sem recurso semelhante àquele que lançou a filosofia à desonra, indicando que é possível que a política tome caminho semelhante⁷³. Parece evidente, já neste momento, que Hume aponta, como sugerimos, para um problema metodológico com implicações práticas nas construções especulativas que sustentam a ação política⁷⁴. O paralelo entre a introdução do *Tratado* e o ensaio em questão sugere também que há uma conexão direta entre a crítica ao contrato original e a determinação humeana em abordar as ciências que compreendem “quase tudo que possamos ter algum interesse em conhecer, ou quase tudo que possa servir para aperfeiçoar ou adornar a mente humana”⁷⁵ – entre elas, a política e a moral – a partir das evidências empíricas presentes na história e na psicologia⁷⁶. O ponto de partida de qualquer teoria impõe que a observação dos fundamentos se dê na história e, por isso, Hume expõe no ensaio a crítica ao modo como os partidos a reconstruem.

⁷⁰ HUME, 2009, p. 19.

⁷¹ Idem, ibidem.

⁷² De certa forma, este primeiro parágrafo já nos fornece uma pista do que pensaria Hume sobre a posição original de Rawls, vez que é ela também uma construção especulativa que visa lidar com a necessidade de explicar como derivar ações de um arranjo específico – no caso de Rawls um regime constitucional democrático permeado por valores tradicionais do liberalismo

⁷³ Como nenhum partido consegue, na presente época, sustentar-se sem um sistema de princípios especulativo ou filosófico anexado ao seu princípio político ou prático, constatamos que cada uma das facções em que esta nação se divide ergueu um edifício do primeiro gênero para proteger e revestir o esquema de ações que pratica. HUME, 2003, p. 227.

⁷⁴ Ou seja, é evidente a imbricação do método com a prática, como citamos anteriormente. A introdução de uma causa, de um fundamento da ação política, resulta em uma prática política específica.

⁷⁵ HUME, 2009, p. 21.

⁷⁶ Cf. WHELAN, Frederick J. **Order and artifice in Hume’s political philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2017, p. 190.

Muito embora nosso foco aqui não seja esse cotejo entre as obras de Hume, acreditamos que esse contexto reforça o ponto central da crítica, que é de grande importância para nós. Dito isso, podemos observar mais de perto o texto do *Ensaio* mencionado.

Estas construções especulativas que chamam a atenção de Hume são de duas espécies: aquelas que remontam o governo a uma deidade⁷⁷ e as que o fundam inteiramente no consentimento do povo e supõem que exista um gênero de contrato original⁷⁸. As duas espécies apontadas são referência aos princípios defendidos pelos dois partidos que dominavam o cenário político inglês vivido por Hume: *tories e whigs*. De um lado, os *tories*, conservadores, representam o partido que remonta o governo à deidade e, do outro lado, os *whigs*, liberais, representam o partido que funda o governo inteiramente no consentimento do povo, tal como expresso no contrato original. Neste ponto, tendo em vista o objetivo que norteia o estudo, nos interessam mais as críticas de David Hume ao princípio orientador da segunda espécie, no entanto, ambas ecoam o caráter da preocupação metodológica que buscamos destacar aqui⁷⁹.

Em alguma medida, é comum que críticas ao contrato original sejam compreendidas como críticas históricas, elaboradas a partir da falta de evidência de um evento real de adesão coletiva às cláusulas de fundação de uma organização social. Como a maioria dos teóricos do contrato não defende que este evento seja, de fato, histórico, formulações dessa natureza são pouco relevantes. Em sua crítica, Hume não incorre no equívoco de simplesmente afirmar que não há registro de que um contrato tenha sido firmado em quaisquer condições, afastando sua legitimidade e buscando uma alternativa descritiva para a origem das instituições. Um indicativo significativo de que Hume sequer cogita desenvolver uma crítica pautada isoladamente numa discussão acerca da historicidade ou não do contrato, é que o autor trata os princípios especulativos de ambos os partidos de seu tempo como construções, fabricações especulativas. Tanto a remissão à deidade quanto o contrato são especulações, não um diagnóstico histórico. A expressão original que aparece no ensaio sobre os princípios em questão é “(...) *each of the factions, into which this nation is divided, has reared up*

⁷⁷ Cf. *idem*, p. 227.

⁷⁸ Cf. *idem*, *ibidem*.

⁷⁹ João Paulo Monteiro, em suas notas aos Ensaios Políticos de Hume, destaca que a forma como Hume trata os fundamentos de *tories e whigs*, como equivalentes, opostos políticos, mas, não do ponto de vista do método, dá ao texto uma “noção de significado ideológico das teorias políticas” abordadas. Este caráter reforça a natureza da crítica que procuramos apontar no texto de Hume, visto que não se trata da negação em um particular conjunto de princípios especulativos em detrimento de outro. (MONTEIRO, 2021, p. 202.).

a fabric of the former kind”⁸⁰. A hipótese do contrato é um exemplo, portanto, deste elemento que foi criado, deste tecido principiológico especulativo.

É certo, no entanto, que o autor escocês parece enfrentar mais de um tipo de adversário ao mesmo tempo em *Do contrato original*. Em uma frente, há, de fato, os filósofos do contrato, mas a afirmação de que os princípios especulativos partidários são uma construção, e não um evento histórico, não responde apenas a eles. Saber se um contrato teria ou não efetivamente ocorrido na história dialoga diretamente com um esforço *whig* para afirmar a ilegitimidade dos poderes constituídos invocando uma “antiga constituição”⁸¹, que deveria ser espelhada no presente, determinando a redução dos poderes da coroa. Por isso, no cenário político em que os escritos de Hume se inserem, o esforço para rebater o recurso a um suposto contrato firmado como forma de legitimação das instituições vigentes não é um exercício vão. Tendo isto em mente, após se valer do primeiro parágrafo do ensaio para ditar a natureza da crítica, Hume começa o desenvolvimento da problemática com um movimento alternativo de negação da hipótese: não há contrato, mas, se em algum momento houve, não há sinais presentes de sua vigência.

Este movimento tem início com a concessão à hipótese histórica adjetivada de imemorável logo após sua descrição como construto. Hume assume que a noção de que um contrato surgiu entre sujeitos em um estado mais “primitivo” de convivência social possui “razoabilidade”, como vemos no quarto parágrafo⁸² do ensaio. Como nem força física, nem as capacidades mentais dos homens seriam suficientes para garantir-lhes uma posição de autoridade e a submissão dos demais, dado que se distribuem de forma razoavelmente uniforme, parece justo que o consentimento tenha sido a fonte primeira da associação e de todo poder e jurisdição⁸³. Esta concessão, no entanto, é prontamente limitada pelo alerta da absoluta ausência de evidências empíricas do modelo contratualista, que funda na promessa a legitimidade do soberano e do direito de resistência no presente.

⁸⁰ HUME, David. *Political Essays*, in: GEUSS, Raymond; SKINNER, Quentin; KNUD Haakonssen. *Cambridge texts in the history of political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 186.

⁸¹ Cf. MONTEIRO, 2021, p. 202.

⁸² A contagem de parágrafos foi estabelecida aqui a partir da divisão feita por nós na seguinte edição: HUME, David. *Do contrato original*, in: HAAKONSSSEN, Knud (Org.). **David Hume: ensaios políticos**. Trad. Pedro Pimenta, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁸³ HUME, 2003, p. 229.

O diálogo político que Hume estabelece com a tese da “constituição antiga” é ilustrativo da articulação entre o esforço teórico, filosófico, dos contratualistas e a prática vulgar da política, e os problemas que derivam dessa articulação. Este ponto começa a se revelar de forma mais clara quando o autor aborda os “filósofos que adotaram um partido”, no parágrafo que se segue à descrição da hipotética origem da associação entre os homens em um estado primitivo.⁸⁴ Este é, em nossa leitura, o momento em que Hume sugere que, no argumento de seus adversários, o contrato deixa de ser uma ilustração histórica, similar à ilustração poética da “Era de ouro”, para indicar um fundamento vigente do qual derivam a estrutura de governo, as leis, e até mesmo o direito de resistência ao exercício do poder. Um esforço que passa a ser o principal alvo da crítica do autor escocês.

Hume resume seu argumento afirmando que “se por isso [pelo contrato original] se entende o acordo por meio do qual os homens selvagens se associaram ou reuniram suas forças pela primeira vez, deve-se reconhecer que ele é real; mas, como é muito antigo e foi recoberto por inúmeras mudanças de governo e príncipes, não se pode supor que retenha nenhuma autoridade”⁸⁵, para, em seguida, introduzir seu primeiro argumento sobre a condição presente dos regimes: “a força que hoje prevalece funda-se em armadas e exércitos e é claramente política e deriva da autoridade, que é efeito de um governo instituído”⁸⁶. Hume ainda destaca que “quase todos os governos que existem atualmente ou de que resta registro na história se fundaram originalmente na usurpação, na conquista ou em ambos, sem nenhum pretense consentimento justo ou sujeição voluntária do povo.

O argumento do estado presente de coisas como negação da hipótese do contrato vigente também é dirigido especificamente aos adversários filosóficos de Hume. Isto fica mais evidente quando o autor menciona os teóricos do contrato de seu tempo de forma mais objetiva, fazendo referência aos “raciocinadores” e ao fato de que não

⁸⁴ Estes, “(...) não somente afirmam que o governo inicialmente surgiu do consentimento ou da reunião voluntária das pessoas, mas também que até hoje, quando atingiu maturidade plena, essa continua a ser sua única fundação. Eles afirmam que os homens sempre nascem iguais, e que sua lealdade a um príncipe ou governo se deve unicamente aos laços de obrigação e sanção de uma promessa. E, como nenhum homem abandonaria as vantagens de sua liberdade nativa para se submeter ao domínio de outrem sem algo equivalente, entende-se que essa promessa é sempre condicional e impõe uma obrigação somente quando recebe justiça e proteção de seu soberano. O soberano promete-lhe, em retorno, essas vantagens; e, se falhar em sua execução, terá rompido, de sua parte, os termos do compromisso e assim libera seu súdito de toda obrigação à lealdade. Essa é, de acordo com esses filósofos, a fundação da autoridade de todo governo; e esse é o direito à resistência que possui todo súdito”. HUME, 2003, p. 229-230.

⁸⁵ Idem, p. 231.

⁸⁶ Idem, p. 229.

derivam suas conclusões da observação do “mundo à sua volta”, visto que, se o fizessem, constatariam que nada similar às suas ideias aparece nos governos existentes⁸⁷.

Como mencionamos anteriormente, no entanto, se nos limitássemos a criticar a falta de evidências de que um contrato antigo ainda fundamenta as instituições vigentes, seríamos levados a crer que a figura do contrato foi rendida a uma hipótese nula, sem consequências práticas, e que, portanto, seria preciso somente recorrer a uma outra hipótese descritiva. Mas, a crítica não se limita a isso. O fato é que a teoria estimula a ação. O aspecto propriamente político destes escritos, que já aparece no diálogo de Hume com os argumentos *whig*, ganha mais força a partir da articulação com a questão da ação. Um esforço que tem início com o alerta que o autor escocês faz sobre “práticas (...) nos extremos em que cada um dos partidos, um em oposição ao outro, geralmente tentam levá-los [aqueles princípios que fundamentam a ação]”⁸⁸, e que se segue com o paralelo traçado entre estas ações e as práticas religiosas. Neste ponto, vemos a passagem da crítica ao método que a ficção do contrato original representa para uma crítica da prática que se extrai destes princípios em tudo especulativos. Este é o ponto de retorno ao movimento de Hume entre suas duas frentes. Nele o contrato aparece como narrativa que promove ação.

Scott Yenor afirma que “no contexto de Hume, partidos teóricos – especialmente os *whigs* – ameaçavam cultivar um faccionismo (*factionalism*) perigoso que acabaria por minar o que Hume considerava como a constituição peculiarmente excelente da Grã-Bretanha”⁸⁹. Ainda segundo Yenor, “Hume vê uma relação próxima entre fanatismo religioso e político”⁹⁰, isto porque “(...) aqueles tomados por *insights* puros ou teóricos são, mais do que a maioria, inclinados à ação política e atuação com grande

⁸⁷ Se esses raciocinadores olhassem o mundo à sua volta, não encontrariam nada que correspondesse minimamente às suas ideias ou que pudesse legitimar um sistema filosófico tão refinado. Ao contrário, por toda parte vemos príncipes que reclamam a propriedade de seus súditos que reconhecem esse direito do príncipe e pressupõem que nasceram sob a obrigação de obediência a um determinado soberano, assim como sob laços de respeito e dever em relação a seus pais. Essas conexões são sempre concebidas como independentes de nosso consentimento, (...). A obediência e a sujeição tornam-se tão familiar que a maioria dos homens jamais se indaga sobre sua origem ou causa (...). Na maior parte do mundo, se alguém pregasse que as conexões políticas se fundam inteiramente no consentimento voluntário ou numa promessa mútua, o magistrado logo o prenderia por sedição e tentativa de afrouxar os laços de obediência; isso se os amigos dessa pessoa já não a tivessem calado diante do delírio de pregar absurdos como esse. Idem, p. 231.

⁸⁸ Cf. Idem, p. 228.

⁸⁹ YENOR, Scott. **David Hume’s Humanity**: the philosophy of common life and its limits. New York: palgrave macmillan, 2016, p. 76.

⁹⁰ Idem, p. 76.

confiança em sua própria visão”⁹¹. É neste contexto que Hume vê a ameaça prática do fenômeno das facções a partir das construções especulativas dos partidos.

Esta comparação entre ação política e fanatismo religioso aparece de maneira mais clara no ensaio *De partidos em geral*, em que o autor critica o caráter faccioso dos partidos de seu tempo, que fazem uso de princípios especulativos abstratos para fundamentar suas ações⁹². No entanto, o recurso analógico de Hume pode parecer bastante confuso e a passagem da crítica aos partidos para a crítica ao potencial destrutivo das controvérsias religiosas exige alguma explicação.

Em primeiro lugar, Hume divide as facções, ou partidos, entre “pessoais e reais, isto é, em facções baseadas na amizade pessoal ou na hostilidade entre os membros de partidos opostos, e aquelas que assentam em certas diferenças reais de opinião ou de interesse”. A essa divisão, segue-se uma série de exemplos que ilustram as facções pessoais, mas, aqui, nosso interesse maior está nas facções reais, que Hume divide em três: de interesse, de princípios e de afeição.

As facções de interesse são compreendidas por Hume como “as mais razoáveis, e as mais desculpáveis”⁹³ e seu resultado é a perseguição de interesses diversos por ordens de homens – como os nobres e o povo – que pode ser mitigada pelo adequado “balanço ou uma modelação precisa”⁹⁴. O filósofo escocês, nesta classificação específica, parece remeter os desacordos de interesse à esfera política e questiona se há, de fato, solução para a emergência deste tipo de facção, limitando-se a destacar a natureza humana destes conflitos e a necessidade de legisladores extremamente habilidosos para prevenir consequências mais graves⁹⁵. As facções de afeição, por sua

⁹¹ Idem, *ibidem*.

⁹² Observamos como Hume passa de uma discussão sobre partidos em geral para uma aparente discussão sobre aspectos danosos da religião no seguinte trecho *Partidos de princípios*, especificamente os de princípios especulativos abstratos, são exclusivos dos tempos modernos, e talvez sejam o fenômeno mais extraordinário e inexplicável uma vez surgido nos assuntos humanos. Quando princípios diferentes suscitam uma conduta contraditória, com no caso de todos os princípios políticos diferentes entre si, a questão se explica mais facilmente. Um homem que considera que o verdadeiro direito ao governo pertence a um só homem ou família não pode concordar facilmente com seu concidadão que pensa que esse direito cabe a outro homem ou família. Cada um deles naturalmente deseja que o direito tenha lugar, de acordo com suas próprias noções. Mas quando a diferença de princípio não é acompanhada de ações contrárias, e cada um segue seu próprio caminho sem interferir no de seu vizinho, como acontece em todas as controvérsias religiosas; quanta loucura, quanta fúria não podem gerar divisões tão infortunadas e tão fatais? (HUME, 2003, p. 45-46.).

⁹⁴ Idem, p. 45.

⁹⁵ Cf. Idem, p. 46. A regulação ou a busca pelo equilíbrio entre interesses conflitantes está no centro da discussão política e moral de Hume. Este ponto aqui pouco explorado é fundamental em outros escritos políticos e no Tratado. A teoria da justiça de Hume se desenvolve a partir da possibilidade da

vez, são caracterizadas por uma devoção dos partidários a “(...) famílias e indivíduos particulares, que desejariam ter como governantes”⁹⁶. Hume, no entanto, não dedica, neste ensaio, muita atenção a estas, apenas destaca que, em geral, são muito violentas e aparentam não depender do carisma ou das virtudes dos destinatários da afeição.

O passo seguinte é quando Hume de fato adentra a questão das facções de princípio, o que parece acontecer fora de uma esfera de conflitos que comporta adequada composição, mitigação ou regulação habilidosa por parte do legislador, ou seja, fora da esfera da política e dos interesses legítimos. É também nesse momento que o autor recorre à comparação com as “controvérsias religiosas”⁹⁷ para enfatizar a diferença entre as facções de interesse e as de princípio.

Para ilustrar o ponto, Hume se vale da imagem dos viajantes, afirmando que dois homens trafegando em sentido contrário podem passar um pelo outro sem se chocarem, indicando que interesses opostos, como a direção dos viajantes, não demandam a interdição de um e outro. Interesses, neste sentido, não se encontram propriamente em contradição, mas em contraposição. Mas, ao contrário, se os viajantes aderem a princípios especulativos opostos, mesmo que a estrada pareça larga o suficiente, é muito difícil que não se choquem. Neste caso, princípios especulativos aparecem em contradição, sendo inevitável que a ação derivada de um vise a supressão absoluta da ação, e do fundamento, do outro.

O caráter incomum das facções de princípios é que elas parecem contradizer a regra geral de que os interesses são motivadores principais da ação política das pessoas⁹⁸. Mas, o fenômeno não é propriamente desconhecido. A ação motivada por convicções e princípios é uma característica das facções religiosas que surgiram em momentos de grande interesse para o Hume historiador, e é por esta via que entramos propriamente na comparação entre as facções de princípios e o fanatismo religioso. Se Hume vê nestas facções políticas um caráter de ineditismo, uma “exclusividade dos tempos modernos”⁹⁹, a ação pautada por princípios abstratos não é desconhecida para o autor em outras áreas. É justamente no campo das facções religiosas que se encontra um paralelo. Na *História da Inglaterra* Hume escreve que por volta de 1575 o povo da

compreensão de utilidade mediata em regular estes conflitos e aderir a um sistema de regras que garante estabilidade.

⁹⁶ Idem, p. 49.

⁹⁷ Cf. HUME, 2003, p. 46.

⁹⁸ Cf. WHELAN, Frederick G. **Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought**. Toronto: Lexington Books, 1992, p. 80.

⁹⁹ HUME, 2003, p. 46.

França se encontrava “dividido entre duas facções teológicas, furiosas em seu ardor, e mutuamente enraivecidas pelas feridas que provocaram ou sofreram”¹⁰⁰. O autor ainda destaca que naquele momento, como “toda a fé havia sido violada e a moderação banida, parecia impraticável que termos de composição entre eles fossem encontrados”.

A comparação que surge no ensaio *De Partidos em Geral*, segundo Frederick Whelan, visa ilustrar o mesmo ponto apresentado na *História da Inglaterra*, qual seja que a introdução deste “espírito”, deste fundamento demasiado filosófico especulativo no campo da política gera facciosismo e tende a causar danos similares aos experimentados nas controvérsias religiosas¹⁰¹. Whelan destaca, portanto, que a comparação que Hume faz entre as facções de princípios e os grupos religiosos fervorosos visa demonstrar como estes sistemas especulativos podem radicalizar os partidários e, conseqüentemente, afastá-los do caminho da moderação¹⁰². Ele resume o argumento ao afirmar que, ao contrário do que ocorre com os interesses, princípios especulativos ou ideologias afirmam uma determinada concepção particular de bem, ou mesmo de interesse público. O perigo resta no fato de que precisamente por esta afirmação de princípio as facções tendem a ser avessas aos acordos e podem se engajar na negação da legitimidade de seus oponentes e do governo existente¹⁰³.

Este movimento que oscila entre uma discussão política sobre partidos e um debate sobre os problemas do fanatismo religioso e da ação motivada por princípios especulativos no campo da política também é marcado pela forma como Hume se vale do vocabulário no ensaio *De partidos em geral*. Mesmo mantendo o uso da palavra “partidos” no título, rapidamente o autor passa a fazer uso do termo “facção” como se fossem intercambiáveis. Mas, é certo que Hume não acredita que não há política razoável no âmbito dos partidos de interesse. O uso intercambiável dos termos “partido” e “facção” reforça o paralelo que Hume traça entre o partidarismo e o fanatismo em seu tempo, especificamente no que diz respeito às facções de princípio. Isto nos permite concluir que há um esforço do filósofo para distinguir entre vários fatores que motivam a ação na esfera política atribuindo pertinência e razoabilidade a uns e risco de radicalização a outros.

¹⁰⁰ HUME, David. **History of England**: from the invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688. Indianápolis: Liberty Fund, 1983, Vol. IV, p. 167.

¹⁰¹ Cf. WHELAN, 1992, p. 81.

¹⁰² WHELAN, 1992, p. 82.

¹⁰³ Idem, *ibidem*.

Hume compreende que o fenômeno é dotado de complexidade. Em certa medida, é possível que o duplo enfrentamento que identificamos em *Do contrato original* esteja presente na totalidade dos *Ensaio*s políticos. Se este é o caso, então há sempre um diálogo do autor com a parcela filosófica, ou teórica, do fenômeno e, também, com a parcela prática. Notamos que, em *Dos partidos da Grã-Bretanha*, o autor não repete o esforço classificatório presente em *De partidos em geral* e apresenta *tories e whigs* como experiências mistas, destacando, inclusive, a distinção dos líderes facciosos e dos partidários.

A compreensão da complexidade e da consistente radicalização das posições que ocupavam espaço no governo constituído da Inglaterra ganha evidência quando Hume afirma que “a par dessa diferença de *princípios*, esses partidos também são em grande medida alimentados por uma diferença de INTERESSE¹⁰⁴, sem a qual dificilmente poderiam alguma vez se tornar perigosos ou violentos”. Há uma conjunção de fatores que contribui, desta forma, para que estes princípios resultem em violência, visto que, aparentemente, por si só, princípios especulativos, ao contrário dos interesses, não motivam ação. Esta passagem é de fundamental importância para posicionar a crítica de Hume ao contrato entre método e ação como um problema único.

A partir da afirmação de que sem o encontro dos princípios especulativos com os interesses, dificilmente os fundamentos filosóficos seriam violentos, podemos concluir que há, na política, uma articulação perigosa que transforma a filosofia em causa, da qual, uma das consequências, é a fanatização. Minimamente, o que parece ter sido identificado por Hume é que os líderes agem a partir de seus interesses, valendo-se dos princípios especulativos para construir uma mentalidade violenta e facciosa em seus partidários. De um lado, “(...) a coroa naturalmente concede toda confiança e poder àqueles cujos princípios, reais ou simulados, sejam mais favoráveis ao governo monárquico; e essa tentação naturalmente leva-os para além do que seus princípios de outra maneira fariam”¹⁰⁵, de outro, os que se opõem à coroa “(...) veem seus objetivos frustrados, agrupam-se no partido cujos sentimentos são mais inclinados a desconfiar do poder real, e naturalmente levam esses sentimentos para além do que justifica uma política razoável”¹⁰⁶. Hume finaliza esse comentário afirmando que “assim, *corte e país*,

¹⁰⁴ A manutenção das letras em caixa alta segue a edição utilizada neste estudo tanto neste quanto nas demais citações em que este recurso é utilizado.

¹⁰⁵ HUME, 2003, p. 51.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*.

crias genuínas do governo britânico, são gêneros de partidos influenciados tanto por princípio quanto por interesse; os líderes das facções são no mais das vezes governados pelo último motivo, e seus inferiores, pelo primeiro”¹⁰⁷. Neste ponto, Hume demonstra sua preocupação não só com a radicalização dos partidários de sua época, mas também com a introdução do uso dos princípios como forma de promoção de interesses pessoais de líderes facciosos. Algo que também não é estranho na relação do clero com governantes e aparece com certa frequência em *História da Inglaterra* e em *Dos partidos em geral*. No ensaio, o filósofo reforça o paralelo entre o fanatismo político e o religioso quando identifica comportamento semelhante aos líderes políticos de seu tempo nos sacerdotes cristãos de outrora, que pelo mau uso de sua autoridade “(...) instilaram violência em seus seguidores”, algo que pode ser particularmente observado quando da cisão do cristianismo em novas seitas e heresias, “(...) um acirramento que auxiliou a política dos sacerdotes, que incitavam ódio e antipatia mútua entre seus iludidos seguidores”. Por essa razão, “essas divisões podem ser justamente consideradas, no que diz respeito ao povo, como de princípios, mas, a parte dos sacerdotes, que são seus motores primeiros, elas são realmente facções de interesse”¹⁰⁸.

Tanto a crítica metodológica ao contrato, quanto a crítica prática, ilustrada pelo paralelo traçado entre o fanatismo político e religioso parecem cumprir a dupla função destacada anteriormente, que consiste na preocupação as práticas derivadas de arranjos teóricos especulativos, seja essa conjunção deliberada ou acidental.

O diálogo contínuo de Hume com os escritos de John Locke serve para ilustrar, neste ponto, tanto a crítica ao método quanto a crítica às práticas que derivam de princípios especulativos. Diversos dos princípios teorizados por Locke nos *Dois tratados sobre o governo civil* conversam diretamente com as preocupações de Hume no campo da teoria do conhecimento e, além disso, no campo da política, tiveram algum impacto na formação da ideologia *whig*, notadamente na parcela principiológica especulativa do partido. No parágrafo 90 do *Segundo tratado*, Locke adota uma posição bastante firme a respeito da possibilidade de uma monarquia absolutista ser incompatível com a sociedade civil e, conseqüentemente, com a superação de um estado de natureza:

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁸ HUME, 2003, p. 48 – 49.

Assim, é evidente que a monarquia absoluta, que para alguns homens é considerada como a única forma de governo no mundo, é de fato inconsistente com a sociedade civil e, por isso, não pode ser uma forma de governo civil em hipótese alguma. Visto que o objetivo da sociedade civil é evitar e remediar aqueles inconvenientes do estado de natureza, que necessariamente se seguem do fato de todo homem ser juiz de seu próprio caso, organizando uma autoridade conhecida para quem todos os da sociedade podem apelar quando de um dano recebido, ou diante de uma controvérsia que possa surgir, e a qual todos na sociedade devem obedecer; em qualquer lugar em que existam pessoas que não possuam tal autoridade para que possam apelar em busca de uma decisão sobre qualquer diferença entre eles, ali aquelas pessoas ainda estão no estado de natureza. O mesmo pode ser dito sobre qualquer príncipe absoluto e aqueles que estão sobre seu domínio¹⁰⁹.

Duncan Forbes destaca que na origem dos partidos *torie e whig* estes ensinamentos foram apropriados pelo chamado “*vulgar whiggism*”¹¹⁰ e, a partir dessa base teórica, os partidários passaram a assumir que “a diferença entre um governo livre e um absoluto não era uma de grau, mas de espécie, uma diferença qualitativa absoluta (...), que tornou qualquer ciência política comparativa, ou estudo comparativo de constituições impossível”¹¹¹. Forbes segue ilustrando que o argumento resulta em uma lógica binária que defende que “de um lado estava a liberdade, o governo das leis e não dos homens, o que era uma característica de governos livres exclusivamente; do outro lado, escravidão e absolutismo (...)”¹¹². A interpretação radical de um princípio de liberdade nestes moldes e a ação política motivada por este esquema tem como resultado esperado a impossibilidade de acordo entre os partidos.

No texto de Hume, o problema da apropriação vulgar dos princípios especulativos aparece em *Do contrato original* ainda no primeiro parágrafo. Logo após afirmar que os partidos parecem incapazes, em sua época, de fundamentar suas ações políticas sem o auxílio de princípios especulativos, Hume parece sugerir que a apropriação destas especulações filosóficas se dá de forma problemática quando afirma que “como as pessoas geralmente são construtores muito rudes, especialmente na via especulativa, e ainda mais quando agem pelo zelo partidário, é natural imaginar que sua construção seja um tanto desproporcionada e mostre evidentes marcas da violência e da pressa com que foi erguida”¹¹³.

¹⁰⁹ LOCKE, John. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 326.

¹¹⁰ FORBES, Duncan. **Hume’s philosophical politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 142.

¹¹¹ Idem, ibidem.

¹¹² Idem, ibidem.

¹¹³ HUME, 2003, p. 227.

Hume se aprofunda no potencial disruptivo da ação motivada por princípios especulativos que tomou os partidos de seu tempo quando demonstra sua preocupação com a possível “dissolução completa do governo, que dá liberdade à multidão e faz com que a determinação ou escolha de uma nova ordem dependa de um número de pessoas que se aproxima do número total delas”¹¹⁴. O problema de Hume não parece ser propriamente a participação, em algum grau, da “multidão”, mas a noção de que o recurso a um princípio especulativo possa solucionar problemas diagnosticados nas instituições presentes pela comparação entre estas e as imaginadas a partir dos princípios especulativos, quando, em verdade, o resultado tende a ser o caos. Trata-se, portanto, da percepção do risco real de que partidários ajam por princípio na esfera política visando a derrubada das instituições na Inglaterra, um ponto que aparece quando ele afirma que é preciso cuidado para que “(...) a ordem instituída pela revolução não nos engane, ou desperte em nós o apego por uma origem filosófica do governo, levando-nos a considerar todas as outras monstruosas e irregulares; pois até mesmo esse evento está longe de corresponder a essas ideias sutis”¹¹⁵.

Hume identifica, nesta passagem, que a prevalência de um modelo fundado em um conjunto de princípios especulativos, na prática, não representa a realização absoluta desta construção filosófica. Um argumento que nos leva a crer que o movimento de dissolução e reestruturação se torna imprevisível, visto que, de um lado, os que foram “derrotados” pelo sistema especulativo contrário continuarão a se opor ao arranjo presente sem concessão e, do outro, é possível que os próprios partidários do sistema supostamente “vencedor” sigam contrariados pela insuficiência dos arranjos “reais”, visto que as decisões continuam a ser operadas por setecentos entre dez milhões. Mesmo que estes dez milhões “(...) concorde[m] de bom grado com essa determinação, (...) sua preferência a esse respeito nem sequer foi considerada.”¹¹⁶

A crítica, neste momento, parece ser direcionada a duas questões bastante definidas: a) ao partido *whig*, e; b) às mudanças no campo político-institucional. Quanto ao primeiro ponto, como dissemos anteriormente, o fundamento teórico especulativo que sustenta os *tories* também foi alvo de críticas. Não se trata da defesa de um partido em detrimento do outro, mas da defesa da moderação política e do alerta para os perigos da ideologia como motivação para a realização das reformas institucionais. Yenor, mais

¹¹⁴ Idem, *ibidem*.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*.

¹¹⁶ Idem, p. 233.

uma vez, destaca que no pensamento de Hume “a prevalência de partidos baseados em princípios abstratos especulativos significa que desacordos entre partidos se tornam mais difíceis de mediar e partidários visam transformar a realidade política para que essa se alinhe aos seus sistemas”¹¹⁷, um ponto que parece ter sido evidenciado pela imagem dos viajantes irredutíveis, que aderem a princípios especulativos e não admitem a dinâmica compartilhada da estrada.

Neste cenário não teríamos mais um desejo de reforma baseado em interesses materiais – um aspecto muito importante das circunstâncias da justiça –, mas apenas interesses particulares com acentuado potencial para prejudicar instituições eficazes, ou funcionais, em favor de uma visão ideal¹¹⁸. Longe de ser uma crítica ao desejo de reforma *per se*, a posição de Hume é parte de seu entendimento sobre o esclarecimento, que, a exemplo das coisas “tão importantes para a felicidade [como paz, segurança e a virtude geral], nunca surge dos preceitos mais refinados da filosofia ou das injunções mais severas da religião; mas advém inteiramente da educação virtuosa da juventude, que é efeito das leis e instituições sábias”¹¹⁹, uma crítica que, evidentemente, se presta para os fundamentos especulativos de ambos os partidos.

Quanto ao segundo ponto, não parece haver uma aversão à reforma no pensamento político do autor. A reforma das instituições é uma constante. Hume parece advogar uma espécie de reforma evolutiva, em oposição à abrupta, que se consolida por meio de aspectos bastante significativos de sua teoria - como uma psicologia humana voltada para a satisfação de interesses, sua teoria da simpatia e a capacidade de compreender benefícios mediatos, ou um princípio de utilidade mediata. As mudanças acontecem no cenário político predominantemente a partir das relações entre interesses conflitantes.

Seria possível, inclusive, afirmar que as mudanças são inerentes à própria política segundo as narrativas de Hume, tanto no que diz respeito aos seus escritos políticos quanto à *História da Inglaterra*. O movimento teórico que Hume faz sugere que uma dialética dos conflitos sociais – que resulta em estabilidade, mas também em mudanças contínuas – está impedida justamente por aqueles partidários cuja ação é motivada por princípios especulativos, visto que estes princípios aparecem como

¹¹⁷ YENOR, 2016, p. 80.

¹¹⁸ Cf. YENOR, 2016, p. 80.

¹¹⁹ HUME, 2003, p. 42.

posições imutáveis e seus adeptos sonham a utilidade de tudo o que foi construído no campo institucional.

Assumindo que a querela de Hume não é especificamente com *whigs*, e muito menos com as mudanças político-institucionais em si, só nos resta insistir no método que promove o desejo de mudanças e as consequências que se seguem. Um argumento que parece ter sido identificado por Binoche, quando o autor afirma que “(...) a estratégia de Hume parece sem equívoco: em vez de avaliar a origem empírica de um governo pela medida de sua origem genética contratual, aquela vem apagar (*to dissolve*) esta. Ao substituir a gênese, a história interdita de recorrer a ela sobre um modo normativo; no máximo pode-se evoca-la como um passado finalizado”¹²⁰. O movimento de Hume parece, assim, dar centralidade ao papel da história na constituição das instituições e isto é coerente com a visão exposta na introdução do *Tratado*, onde identificamos um paralelo entre a crítica à filosofia de seu tempo e seus *Ensaio*s. Seu desdobramento prático no campo político é o ponto principal do que vimos até aqui. Se este é o caso, todo o princípio político que se queira assim reconhecido de acordo com a filosofia de Hume deve ser extraído da atividade política ou da experiência. Um argumento que reforça que, pelo menos nesse ponto, a crítica do autor não é menos útil para contrariar o ponto de legitimação das demandas *torie*, visto que, também é especulativo.

Neste primeiro tópico, nossas leituras, foram voltadas para uma tentativa de compreensão da crítica de Hume ao contrato original. Hume, no entanto, vai além dos argumentos contrários ao contrato e parece identificar, em *Da origem do governo*, que um elemento ignorado, ou suprimido, pela adoção de princípios especulativos abstratos é o da dimensão conflituosa irremediável dos governos:

Em todos os governos há uma luta perpétua e entranhada, aberta ou secreta, entre AUTORIDADE e LIBERDADE; mas nenhuma delas pode prevalecer na disputa. Um imenso sacrifício de liberdade é requerido; e, no entanto, a autoridade, que restringe a liberdade, não pode, e talvez não deva, em nenhuma constituição, se tornar absoluta e incontrolável. O sultão é senhor da vida e da fortuna de cada indivíduo, mas não pode impor novos impostos a seus súditos. Um monarca FRANCÊS pode impor impostos a seus súditos a seu bel-prazer; mas percebe o perigo de atentar contra a vida e a fortuna de indivíduos. (...). O governo que comumente recebe o nome de livre é aquele que admite uma repartição de poderes entre muitos membros cuja autoridade comum não é menor, mas muitas vezes maior, do que a de qualquer monarca;

¹²⁰ BINOCHÉ, Bertrand. **As três fontes das filosofias da história**. Tradução: Danilo Bilate. Porto Alegre: Zouk, 2019, p. 90.

mas que, no curso corriqueiro da administração, deve agir de acordo com leis gerais e constantes, previamente conhecidas por todos os seus membros e súditos. Nesse sentido, deve-se reconhecer que a liberdade é a perfeição da sociedade civil; mas, mesmo assim, a autoridade deve ser considerada como essencial para sua própria existência; e, nas disputas que tanto ocorrem entre uma e outra, esta última pode, por isso, requerer a preferência¹²¹.

Podemos concluir que Hume busca uma paz, ou uma estabilidade, em meio ao conflito de interesses diversos, mas, ao mesmo tempo, ambos os estados – a estabilidade e o conflito – encontram-se perpetuamente presentes, em tensão. À luz de sua filosofia – pautada em evidências empíricas - não se pode “resolver” o conflito e, da mesma forma, não se pode abandonar a busca pela paz e pela estabilidade visto que é somente por essa via que a sociedade pode prosperar.

Durante este trajeto de compreensão do alcance e da dimensão da crítica de Hume ao contrato original nos deparamos com diversas menções ao papel da força e da violência na conformação dos governos e das instituições. Em mais de uma passagem no ensaio *Do contrato original* Hume aborda esta questão e o mesmo pode ser identificado em outros ensaios políticos importantes do autor. Este destaque conferido à violência pode nos levar a algumas conclusões equivocadas, como imaginar que é na força que reside a legitimidade dos governos. Por essa razão, este será o tema do nosso segundo tópico.

1.2. FORÇA, OPINIÃO E OBEDIÊNCIA CIVIL NA TEORIA POLÍTICA DE DAVID HUME

Como citamos acima, na crítica ao contrato original que desenvolve, Hume se vale, em diversos momentos, de elementos de violência e força para destacar a natureza ficcional do argumento em oposição às construções históricas que faz. Dois exemplos do exercício em questão são a afirmação do autor de que “quase todos os governos que existem atualmente ou de que resta registro na história se fundaram originalmente na usurpação, na conquista ou em ambos (...)”¹²² e, também, a menção à visão dos “raciocinadores”, que recorrem ao contrato para explicar a formação dos governos e a obediência civil. É possível que estas afirmações nos levem a crer que Hume está

¹²¹ HUME, 2003, p. 29-30.

¹²² HUME, 2003, p. 230.

fundando uma obrigação política a partir do consentimento extraído sob a ponta da espada¹²³, ou seja, que a crítica ao contrato original resultaria em um modelo em que a legitimidade do governo, ou o exercício de soberania, se daria por conquista e vigilância, sem a necessidade de consentimento de qualquer espécie. Esta percepção pode ser reforçada especialmente pela crítica de Hume à “ordem instituída pela revolução”, visto que, neste parágrafo d’*O contrato original*, o autor apresenta a ampla participação como ilusão e a sanção como instrumento de coerção para a repressão à insubmissão.

O caso, no entanto, não é este. O filósofo escocês não pretende fundamentar a constituição e manutenção das instituições na violência, mesmo que esse aspecto seja, de fato, relevante, e o esclarecimento da origem da obediência civil em Hume nos dá a oportunidade de introduzir dois conceitos de grande importância para fundar não só o governo, mas também a justiça em um terreno diverso daquele do contrato original: a opinião e as virtudes artificiais.

Cada um destes dois conceitos cumpre um papel importante na construção do argumento desta dissertação: ambos nos permitem perceber qual é o caminho de Hume para resolver problemas que surgem de sua crítica ao contrato – como, por exemplo, qual é o percurso que leva um indivíduo a desenvolver um senso de justiça e aceitar a institucionalização – e; como seus escritos se inserem em um contexto maior, de crítica ao racionalismo e à fundamentação metafísica da política de sua época. Isso significa que as questões deste tópico devem ser lidas: a) no mesmo contexto da crítica presente no tópico anterior, e que, b) a partir deste momento, começamos a identificar as alternativas para a ancoragem das estruturas que estão presentes na experiência social cotidiana. O contexto de leitura é o mesmo porque o argumento da força tem utilidade maior como demonstração da cisão entre a gênese especulativa das instituições e sua fundamentação atual, e, por sua vez, as questões presentes nesse capítulo nos permitem adentrar a questão da ancoragem das instituições porque representam o deslocamento que Hume fez a partir da cisão.

Logo no início do ensaio intitulado *Dos princípios primeiros do governo* já fica claro que a força por si só não é capaz de fundar e promover a manutenção dos governos. Hume afirma que “quando investigamos os meios pelos quais se efetiva esse

¹²³ SAGAR, Paul. **The opinion of mankind**: sociability and the theory of the state from Hobbes to Smith. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 104.

prodígio [a tranquilidade com que a minoria governa a maioria] percebemos que, como a força está sempre do lado dos governados, nada resta aos que governam além da opinião. Portanto, o governo funda-se tão somente na opinião (...) ¹²⁴”. No mesmo sentido, em *Da origem do governo*, quando Hume menciona a natureza “casual e imperfeita” dos governos, cita que estes podem “(...) instituir sua autoridade gradualmente, por meio de uma mistura de força e consentimento” ¹²⁵. Mas, Hume não se limita à afirmação de que os governos se estruturam, no primeiro ensaio mencionado, somente na opinião e, mais tarde, no segundo ensaio, na conjunção de força e opinião. Ele sugere que a ausência do segundo elemento dessa fórmula resulta no risco de extinção da autoridade estabelecida.

Hume diminui a potência de duas forças como causa da estabilidade dos governos; a primeira é a força ideológica da monarquia, quando afirma que o “mero título de rei suscita pouco respeito; e falar num rei como vice-regente de Deus na terra, ou atribuir-lhe os títulos magníficos que antes deslumbravam os homens despertaria o riso geral”. O pensador escocês, ao questionar a força do título e de sua fundamentação, parece negar eficácia à principiologia especulativa dos *tories*. A segunda força, física, ou militar, é questionada quando Hume afirma que “ainda que a coroa mantenha, com sua imensa arrecadação, e em tempos de tranquilidade, a autoridade sobre o interesse e a influência privados, o menor choque ou convulsão bastaria para despedaçar estes interesses”. Hume explica que o que de fato pode garantir a tranquilidade do governo é justamente “(...) o amparo de princípios e opiniões constantes dos homens” ¹²⁶.

A opinião parece, portanto, neste primeiro momento, fornecer estabilidade para a autoridade constituída muito mais do que princípios especulativos ou a capacidade do governo para mobilizar recursos financeiros e humanos para a promoção de uma paz sob ameaça. Mesmo que se argumente que Hume repensa o papel da força entre *Dos princípios primeiros de governo*, originalmente publicado em 1741, e *Da origem do governo*, originalmente publicado em 1777, é certo que em momento nenhum há elementos para que acreditemos que a força se configura como mais importante, ou

¹²⁴ HUME, 2003, p. 21.

¹²⁵ HUME, 2003, p. 28.

¹²⁶ HUME, 2003, p. 39-40. O trecho citado faz menção aos princípios especulativos de caráter místico que sustentam a doutrina do direito divino dos reis à qual Hume se refere quando critica os fundamentos do partido *tory*, como vimos anteriormente. Mas, não há razão para não aplicar o mesmo raciocínio quanto à capacidade de um contrato de caráter especulativo sustentar o governo. Ou seja, sem o amparo das opiniões, o destino dos governos fundados no contrato em caso de choque e tumulto seria o mesmo que aqueles fundados na divindade.

efetiva, que a opinião. Este é um aspecto que aparece também na *História da Inglaterra*, quando, no apêndice I do primeiro volume, ao abordar as diversas mudanças promovidas por um governo, Hume afirma que seu sucesso depende de “(...) uma concordância expressa, ou ao menos a aquiescência tácita do povo (...)”¹²⁷, indicando, assim, que, se os elementos que concorrem para a sustentação das instituições postas são diversos, incluindo a força, não parece que há um que se destaque mais do que a opinião.

Quanto ao conteúdo do conceito em questão, Hume o explora com maiores detalhes em *Dos princípios primeiros do governo* estabelecendo dois tipos distintos: opinião de interesse e opinião de direito. A primeira consiste na “(...) percepção da vantagem geral que advém do governo, aliada à convicção de que o governo instituído é igualmente preferível a qualquer outro que poderia se instituir. Quando essa opinião prevalece no Estado, (...) ela traz ao governo uma grande segurança”. Já a opinião de direito se subdivide em: direito ao poder e direito à propriedade. Os dois subtipos contidos na opinião de direito são reflexo do apego das nações ao governo estabelecido, à forma sucessória que se convencionou e, também, à estabilidade da propriedade, que tem grande influência não só sobre as questões de governo, como sobre as questões do senso de justiça que são exploradas por Hume¹²⁸. Assim, o autor escocês resume, neste mesmo ensaio, que “(...) todos os governos, e a autoridade de poucos sobre muitos, assentam nas três opiniões, a respeito do interesse público, do direito ao poder e do direito à propriedade”¹²⁹.

A noção e o conteúdo da opinião nos interessam por dos motivos: porque promovem um deslocamento de gênese e fundamento das instituições e porque nos ajudam a expressar nossa compreensão sobre a posição de Hume da centralidade e dinamicidade da história. Quanto à primeira questão, quando Hume nega a relação da gênese contratual com a legitimidade presente do governo no caso tanto da fundamentação histórica do contrato, quanto da deidade, a opinião surge como alternativa, e não a violência. A segunda questão, mais interessante, é a de que o lugar da opinião parece ser o de gênese e legitimação constante, ou seja, a opinião opera a inserção dos fundamentos das instituições na história.

¹²⁷ HUME, 1983, Vol. I, p. 162.

¹²⁸ Cf. HUME, 2003, p. 22.

¹²⁹ Idem, p. 23.

A opinião de interesse serve, em certa medida, de fundação. Isto porque, a percepção de que a ausência de uma organização institucional é um estado indesejável de coisas desperta o “espírito” inventivo do homem e governo é o resultado dessa ação criativa, que não se confunde com um desvelar de uma regra, ou com a pactuação original de uma sociedade a partir de um cálculo racional. Já a opinião de direito mostra como a autoridade criada opera para manter a opinião de interesse dos homens e legitimar sua própria manutenção. Acima, citamos que Hume, no primeiro volume da *História da Inglaterra*, identifica a importância da opinião ao mencionar que quaisquer mudanças promovidas pelo governo devem receber aquiescência, expressa ou tácita, do povo. Neste mesmo trecho, Hume ainda afirma que a regulação, ou a manutenção da posse, é uma ferramenta extremamente apta para assegurar a obediência¹³⁰.

Esta opinião que sustenta os governos, em um certo momento, se converte em percepção de um dever de obediência - um dever que não é natural, como sugere Hume, no *Tratado*, ao afirmar que “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 (...)”¹³¹. Os meios em que essa opinião se converte em percepção de obrigação não serão explorados aqui. O que nos interessa é somente compreender, neste momento, que a noção de que uma obrigação como a obediência civil poderia ser derivada de uma promessa, ou de um pacto original, resta afastada pelas mesmas razões que aparecem na crítica ao contrato. É ilustrativo dessa conclusão o fato de que a manutenção da obediência está localizada na estreita relação entre a opinião do direito de propriedade e os assuntos de governo, mencionada em *Dos princípios primeiros de governo* e, de forma mais detalhada, no *Tratado*, mais especificamente quando Hume menciona as múltiplas dimensões do conceito de posse: prolongada, atual e direito de sucessão, que veremos a seguir.

No que diz respeito à posse prolongada, vemos diversos dos elementos que nos interessam: a) uma dinâmica que exemplifica a relação entre força e opinião de que fala Hume, b) a historicidade do processo de formação e consolidação das instituições; e c) a relação entre ações institucionais e sua manutenção. Se, por um lado, a maioria das comunidades políticas no mundo foi fundada inicialmente pela usurpação e pela conquista - um caráter de violência - é certo que o sucesso da empreitada exige a ação

¹³⁰ Cf. Hume, 1983, Vol. I, p. 162.

¹³¹ HUME, 2009, p. 578

do tempo para ganhar solidez e estabilidade da mesma forma que a posse obtida por meios violentos assume, de modo gradativo, um caráter permanente e segue a lógica humeana de que “(...) nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado, que o costume”¹³². Se os regramentos estabelecidos pelo governo que se funda no esbulho inicial são de caráter duvidoso e incerto, não é outra coisa senão o tempo que o estabiliza e gera a sensação de que temos uma obrigação de obediência: “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”¹³³. Durante todo este capítulo, vimos que a função das menções que Hume faz à violência e usurpação como origem dos governos atuais é negar que se fundamentem em um contrato, que é substituído pelo costume, pela história.

Quanto à posse atual, Hume é bastante direto em explicar o mecanismo de funcionamento e a distinção entre a aplicação da lógica na esfera da autoridade pública e na propriedade privada:

Quando não há uma forma de governo estabelecida por uma posse prolongada, a posse atual preenche seu lugar, podendo por isso ser vista como a segunda fonte de toda a autoridade pública. O direito à autoridade não é senão a posse constante da autoridade, mantida pelas leis da sociedade e pelos interesses dos homens; e nada pode ser mais natural que acrescentar essa posse constante à posse atual, de acordo com os princípios acima mencionados. Se os mesmos princípios não tiveram influência no caso da propriedade privada, foi porque eram então contrabalançados por considerações muito fortes de interesse; foi assim que observamos que isso impediria qualquer restituição e autorizaria, e mesmo protegeria, toda e qualquer violência¹³⁴.

Em certa medida, a posse atual também pode se dar por meios violentos e, como o interesse maior é a preservação da paz, o esbulho da propriedade privada exige, para a realização do interesse, a restituição da coisa ao proprietário. Mas, a depender das circunstâncias de fato, o esbulho do poder é mais rapidamente resolvido com a pacificação imediata do que com o prolongamento da resistência. Hume explica de forma mais detalhada o mecanismo da posse atual na esfera dos governos quando o compara com o direito de conquista que “(...) pode ser considerada uma terceira fonte

¹³² HUME, 2009, p. 596

¹³³ Idem, *ibidem*.

¹³⁴ Idem, p. 597.

do direito de soberania, [mas] se parece muito com o da posse atual”¹³⁵. Trata-se de uma posse que se realiza por meio da violência, no entanto, “(...) é apoiada pelas noções de glória e honra (...). Os homens são naturalmente favoráveis aos que amam; por isso apresentam maior tendência a atribuir um direito à violência bem-sucedida de um soberano sobre outro(...)”, certamente uma tendência que não se repete nos casos de violação à propriedade na esfera privada. O certo, e o principal aspecto da posse atual como instrumento de manutenção da obediência que pretendemos destacar aqui, é que Hume atribui grande valor de justificação e legitimação ao exercício de soberania à continuidade das atividades inerentes ao governo pela autoridade constituída. Mais uma vez, recordamos da questão posta na *História da Inglaterra* sobre aquiescência e obediência.

Por fim, na ausência de posse prolongada ou de posse atual, como no caso da morte do soberano constituído – exemplo utilizado por Hume -, então é o direito de sucessão que parece indicar o caminho natural da passagem do poder. No caso específico da realidade histórico-político-jurídica de Hume, a ascensão do filho do monarca parece razoável aos homens porque se assemelha à passagem da propriedade privada, como se a autoridade fosse herdada da mesma forma. Em verdade, Hume observa que “(...) alguns princípios da imaginação concorrem com essas considerações (...) a autoridade real parece estar conectada com o jovem príncipe mesmo durante a vida de seu pai, em virtude da transição natural do pensamento, e mais ainda após sua morte”¹³⁶, o que não difere de forma radical da expectativa de transmissão da propriedade. Esta explicação sobre a relação entre a sucessão privada e a sucessão do príncipe se repete na *História da Inglaterra*, quando Hume afirma que “a ideia de uma sucessão hereditária em autoridade é tão natural para o homem, e é tão fortalecida pela regra usual da transmissão da propriedade privada, que deve reter uma grande influência sobre a sociedade, que não a exclui pelos refinamentos de uma constituição republicana”¹³⁷.

Este caminho que surge a partir de um interesse e acaba fundamentando as instituições – aqui apresentado de forma resumida e centrado no conceito de opinião, em suas múltiplas formas, mostra o caráter naturalista do projeto de Hume para explicar, entre outras coisas, a origem e a manutenção da obediência civil, as

¹³⁵ Idem, p. 598.

¹³⁶ Idem, p. 598 – 599.

¹³⁷ HUME, 1983, Vol. I, p. 162.

instituições de justiça, a natureza convencional das promessas e, de forma geral, a manutenção da ordem social. Por caráter naturalista quer se dizer que Hume não apresenta “(...) teorias normativas do certo e do bom; ao invés disso, apresenta o que acredita ser uma análise científica de como as pessoas pensam e se comportam”¹³⁸, especialmente diante das circunstâncias em que se encontram, como é ilustrado pela opinião de interesse – de que é preferível alguma forma de governo ao estado de ausência de governo.

Entendemos que o caráter das construções de Hume não é propriamente normativo porque não parte de uma situação ideal, conhecida a partir da razão, para determinar a conformação das leis e do governo, mas, ao contrário, encontra lastro nas experiências cotidianas e adota a forma de correção entre meios e fins. Como exemplo, podemos imaginar que Hume, ao invés de afirmar o mal dos regimes monárquicos absolutos e o bem do regime que se instaurou após a revolução de 1688 – ao modo do *whiggismo* vulgar a partir dos escritos de Locke -, prefere afirmar que as formas de governo enfrentam dificuldades e sucessos, a partir da experiência contínua de sua administração, visando a realização dos interesses e opiniões que lhes dão origem e sustentação.

Hume, portanto, parece abordar a constituição política das instituições com duas questões em mente: a) a compreensão de que há problemas práticos enfrentados pelas pessoas para atingir uma ordem social que lhes beneficie e; b) a questão de que a resolução destes problemas não passa pela identificação de objetos *a priori* que compõem o governo ideal, a justiça ideal e a ordem ideal, mas pela melhora na análise de meios para determinados fins¹³⁹. A construção naturalista de Hume, desde a crítica do contrato original até a descrição alternativa sobre a origem da justiça, do governo e da obediência civil, constitui-se assim em importante crítica ao racionalismo ético que prevalecia em seu tempo, e que estende seu legado na contemporaneidade.

O percurso para justificar a origem e a manutenção da obediência civil, assim como do equilíbrio conflituoso entre força e opinião que marca os governos, e o deslocamento que Hume promove, retirando os elementos de fundação e legitimação de instituições de um certo tipo de exercício reflexivo e lhes localizando na opinião, nos permite voltar à crítica metodológica do contrato. Este caminho de Hume implica em

¹³⁸ Cf. HARDIN, 2007, p. 6.

¹³⁹ Idem, p. 6-7.

negar uma razão prática capaz de determinar um *telos* adequado para os homens¹⁴⁰. Trata-se, portanto, de afirmar que não existem verdades morais objetivas e, conseqüentemente, que não existe um único *telos* ou uma única vida a ser considerada a melhor para os homens¹⁴¹. Isto é variável, depende das circunstâncias. Russel Hardin destaca que para Hume “a razão pode nos ajudar a viver bem, mas somente através de seu uso instrumental que consiste em ajudar-nos a escolher ações que realizem as demandas das paixões. A razão não pode ser usada para determinar como eu deveria viver, ou o que é o bem¹⁴². Se este é o caso, então certamente não pode ser usada para determinar, por exemplo, princípios absolutos de justiça ou instituições perfeitas.

De forma resumida, Hardin apresenta o que entende ser o argumento humeano contra o método contratualista explicando que “o estado de natureza hobbesiano e o ideal de uma era de ouro são ficções filosóficas; mas eles são úteis para demonstrarmos que a justiça não faz sentido nestes estados, (...) a justiça não pode ser um princípio *a priori* ou universal; e, conseqüentemente, não pode ser deduzido a partir da pura razão”¹⁴³. Ao fazer essa afirmação, inicia uma análise com fundamento textual em Hume. É o filósofo escocês que abre o diálogo com Hobbes, mesmo que não o cite nominalmente, e com os “poetas da era de ouro”, no *Tratado* (Livro 3, parte 2, seção 2, 14), justamente no ponto em que fala sobre a origem da justiça e da propriedade. A conclusão extraída do texto de Hume no *Tratado* é similar àquelas que procuramos apresentar a partir de alguns *Ensaio*s, ou seja, que há uma crítica metodológica ao contrato. Hardin, no entanto, dá um passo a diante e introduz um tema fundamental para este estudo ao afirmar que, para Hume, “nossa condição no mundo inclui nosso próprio egoísmo e generosidade limitada, somados à escassez de coisas que desejamos. Se modificamos essas condições, justiça e propriedade não fazem mais sentido”¹⁴⁴.

A leitura que Hardin faz de Hume é a de que a interdição do racionalismo promovida pelo deslocamento dos juízos morais do campo da razão para o campo da

¹⁴⁰ Não se trata de ignorar a existência de uma razão prática ou de simplesmente não abordar o tema em suas obras, como já sugeriu Rawls em sua “História da Filosofia Moral”, mas de efetivamente questionar a construção teórica em si. HARDIN, 2007, p. 15.

¹⁴¹ Não há, em tese, como classificar as sociedades em bem organizadas, decentes e regimes criminosos a partir de um conjunto principiológico que se apresenta como o bem, como Rawls faz. Isto não significa que Hume não observa, na história, que alguns arranjos sociais, políticos e institucionais aparentam favorecer o “florescimento” dos indivíduos mais do que outros arranjos. O que é certo é que a determinação dos elementos que propiciam este “florescimento” não se dá *a priori*, nem um momento que se assemelhe à posição original.

¹⁴² HARDIN, p. 06 – 07.

¹⁴³ HARDIN, p. 16.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*.

opinião atinge diretamente a possibilidade de intuir princípios de justiça, como, por exemplo, igualdade formal e vantagem mútua, para, em seguida, verificar estas intuições com outras intuições como aquelas do que é bom e o que é ruim. Se este é o caso, então, de um ponto de vista humeano, o exercício reflexivo sobre os princípios de justiça de Rawls não seria possível sob um véu de ignorância que promove os sujeitos a um momento em que suas posições no mundo deixam de ser conhecidas e as condições para a justiça não estão mais presentes.

Este talvez seja um dos pontos em que a distância entre uma teoria que parta de Hume para pensar a justiça hoje e uma que parta de Rawls seja mais evidente. Isto porque a distinção foi abordada pelo próprio Rawls. O autor americano afirma que “(...) ele [Hume] não está apresentando uma teoria da deliberação racional compreendida como normativa. Em lugar disso, está dizendo como, psicologicamente, nós de fato deliberamos”¹⁴⁵. Esta psicologização da moral que Rawls enxerga lhe faz concluir que Hume não tem uma concepção de raciocínio prático: “(...) acredito que se concebermos o raciocínio prático como a deliberação regulada por juízos (pretensamente) corretos ou válidos e movida por desejos dependentes de princípio, associados a princípios racionais, então Hume não tem uma concepção de raciocínio prático. Ou, de qualquer forma, não tem essa concepção específica”¹⁴⁶. Este trecho de Rawls que aparece em sua *história da filosofia moral* expressa muito mais sua crença na capacidade da razão do que alguma limitação da teoria de Hume. O que ocorre não é propriamente uma ausência de “concepção de raciocínio prático” e sim uma alternativa à forma como os racionalistas de seu tempo pensavam as questões que resultavam em uma concepção dessa natureza. Se assumimos que Hume compreende a moralidade como um fenômeno natural que surge a partir de uma psicologia humana – ou da natureza humana – então essa ferramenta é tão (in)capaz de determinar a verdade ou a falsidade de seus objetos quanto o são todas as outras ferramentas de percepção de que somos dotados pela mesma natureza.

A razão aparece em Hume como um instrumento que nos capacita a compreender relações causais e, neste contexto, um raciocínio prático consistiria em identificar que se queremos determinado fim, então as causas que levam a esse determinado fim parecem ser X, Y ou Z. Disso não é possível, no entanto, inferir uma

¹⁴⁵ RAWLS, John. **História da filosofia moral**, Tradução: Ana Aguiar Cotrim, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 45.

¹⁴⁶ Idem, p. 59.

verdade moral ou uma lei dotada de autoridade, não é sequer possível estabelecer que X, Y ou Z sejam de caráter absoluto, e que outras causas não seriam possíveis.

O sujeito em Rawls precisa ser capaz de agir a partir da razão, visto que deve deliberar sobre a justiça despidido de suas experiências constitutivas. Em Hume, por outro, lado, a razão não motiva a ação, e não é possível imaginar individuação sem a experiência¹⁴⁷. Mais uma vez, é Hardin que nos ajuda a compreender o alcance inovador do projeto de Hume em seu tempo e no tempo presente: “No programa psicológico de Hume nossas visões morais são uma questão empírica. Como em todas as outras questões empíricas, elas devem ser explicadas, e Hume nos oferece uma teoria de nossa psicologia que faz com que nossas visões morais tenham sentido”¹⁴⁸. Hume compreende, portanto, que o dever aparece aqui – a partir das críticas a um racionalismo ético - mais escorado na realização de um desejo do que propriamente de uma razão, ou seja, o interesse dos indivíduos inseridos em um contexto social contingente deve ser o ponto de partida para a fundamentação de suas obrigações mais do que sua capacidade de compreender virtudes ou vícios imutáveis.

É possível que, ao localizar a origem e manutenção das instituições em elementos como a opinião, nos deparemos com o caráter volátil e imediatista de “(...) outros princípios que os reforçam e determinam, e limitam ou alteram sua operação, como o auto interesse, o medo e a afeição”¹⁴⁹. Hipoteticamente, o contrato e a origem racional do dever e da obediência apresentam maior estabilidade à ordem social que daí é derivada. Há, juntamente com a visão de que o senso de justiça e a obediência civil são fenômenos psicológicos, históricos e vinculados à experiência, uma instabilidade diametralmente oposta à estabilidade dos objetos da razão, que podem se constituir como bons ou maus em um caráter mais absoluto. Mas, o argumento que aparece aqui é o de que Hume lança mão de princípios sociológicos e empíricos que nos servem de forma pragmática, ao contrário da dedução racional de princípios que se convertem em

¹⁴⁷ Hume afirma que “(...) é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas ações, coisa de que a razão por si só é incapaz” (*Tratado*, 3, 1, 1, 16), e que “(...) o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois” (*Tratado*, 3, 1, 2, 1), ou seja, a pessoa Rawlsiana, quando é remetida para a posição original, não distingue vícios e virtudes, e se compreende a posição original como um exercício de razoabilidade, assume princípios mascarando seus interesses e lhes afirmando universalmente.

¹⁴⁸ HARDIN, p. 33.

¹⁴⁹ HUME, 2003, p. 22.

horizontes utópicos. Para elaborar melhor essa questão, lançamos mão do segundo conceito a ser explorado nesse tópico, como mencionado acima: as virtudes artificiais.

Como os sujeitos em Hume “(...) não podem esperar nem estruturas inerentes, nem um guia transcendente”¹⁵⁰ para fundamentar suas instituições e, como estão em uma condição de egoísmo e de generosidade restrita somada à escassez de provisões que a natureza ofereceu para as suas necessidades¹⁵¹, é preciso que exista uma ferramenta capaz de promover ações que atendam a um princípio de interesse cujo resultado benéfico não possa ser observado de forma isolada, em cada ato, a partir de alguma paixão natural¹⁵². Esta ferramenta aparece justamente na forma da justiça enquanto uma virtude artificial, que tem como principal diferença em relação às virtudes naturais o fato de que “(...) virtudes naturais tendem a produzir bem em todos os casos em que são propriamente aplicadas, e frequentemente o bem da ação é, em um sentido literal, evidente”¹⁵³, ao contrário, virtudes artificiais não são necessariamente percebidas a partir de seus efeitos imediatos, mas, sim, de seus efeitos mediatos, gerais e coletivos.

A questão fundamental, para nosso estudo, é que as virtudes naturais provocam prazer ou repulsa imediatamente, ou seja, a simples ação é suficiente para que um sentimento moral se desperte em nós. Hume afirma que “não há espetáculo mais belo e formoso que uma ação nobre e generosa; e nenhum gera em nós maior repulsa que uma ação cruel e traiçoeira”¹⁵⁴, e, ainda, que “(...) as impressões distintivas, que nos permitem conhecer o bem e o mal morais, não são senão dores e prazeres particulares”¹⁵⁵, ou seja, nossa aprovação das virtudes naturais está “(...) implícita no prazer imediato que (...) nos transmitem”¹⁵⁶. Este não é o caso das virtudes artificiais. O prazer e o desprazer em relação ao justo e ao injusto exigem construções prévias, ou seja, não ocorre a partir da ação. Sem a pactuação prévia de instituições, ou regras, por exemplo, não é possível se sentir satisfeito ou insatisfeito em relação a um determinado evento que diga respeito justamente ao cumprimento destas regras - ou à manutenção das instituições. A virtude artificial é percebida em relação à sua utilidade, por exemplo,

¹⁵⁰ HAAKONSSSEN, Knud. *The structure of Hume's political theory in*: NORTON, David Fate. **The Cambridge companion to Hume**. Cambridge. Cambridge University Press, 2011, p. 345.

¹⁵¹ Cf. HUME, 2009, p. 536.

¹⁵² Cf. Idem, p. 618.

¹⁵³ HARDIN, 2007, p. 45.

¹⁵⁴ HUME, 2009, p. 510.

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁶ Idem, p. 511.

ou às circunstâncias específicas que se apresentam. Visando demonstrar essa distinção, Hume se vale da ilustração do pagamento do empréstimo (em *Tratado*, 3, 2, 1, 9), e esse exemplo tem valor para nós aqui.

O autor escocês afirma que imaginar que “(...) meu respeito pela justiça e minha repulsa à vilania e à desonestidade são para mim razões suficientes (...)”¹⁵⁷ para adimplir com minhas obrigações é pressupor que conheço a justiça e a injustiça, caso contrário, “(...) esta resposta seria rejeitada como completamente ininteligível e sofisticada”¹⁵⁸. É interessante que ao posicionar os envolvidos na relação de empréstimo no momento anterior ao seu conhecimento sobre o artifício da justiça, Hume, ironicamente, os descreva como inseridos em um contexto mais “(...) rude e mais natural (se quereis chamar de natural uma tal condição)”, possivelmente se referindo às ficções do estado de natureza, e ao problema do momento de pactuação do contrato original, sugerindo que, em tais circunstâncias, não parecem existir elementos que permitam juízos sobre o caráter virtuoso ou vicioso do adimplemento. O sujeito inadimplente, e o credor, para Hume, parecem carecer da mediação de um artifício que lhes permita concluir se há dor ou prazer em suas ações. É somente a partir do artifício que Hume permite às partes envolvidas no exemplo do empréstimo julgar se o adimplemento ou o inadimplemento atende aos seus interesses. Somente a partir do artifício é possível estabilizar as relações em sociedades complexas – que exigem ordenamentos de justiça e governos que lhe garantam a aplicação – porque seus sujeitos são capazes de vislumbrar interesses mediatos e gerais como meio de realização de outros interesses. Isto inclui os de caráter imediato, como a manutenção da paz e o prazer, sem a necessidade de uma estrutura que nos possibilite reconhecer o bem, o mal, o justo, o injusto, o virtuoso e vicioso *a priori*.

As instituições têm sua origem, neste sistema de virtudes, sem que sejam necessariamente boas ou ruins, independentemente de sua conformação. Em verdade, “(...) o bem que se segue das ações que derivam de uma virtude artificial podem nunca ser vistos. Ao contrário, temos que considerar o bem de ter as instituições, ou práticas, ou normas, em funcionamento em nossa sociedade”, justamente uma noção que nos remete à opinião de interesse. O que parece historicamente constante, ou estável, é que, “(...) uma vez que temos as instituições pelos efeitos bons que elas têm, estamos [ou nos

¹⁵⁷ HUME, 2009, p. 520.

¹⁵⁸ Idem, *ibidem*.

sentimos] obrigados em um grau substancial a deixar que elas tomem decisões a respeito de certos assuntos”¹⁵⁹ da mesma forma que associamos uma qualidade moral à obediência civil a partir da prática reiterada da autoridade e da prolongada manutenção das estruturas de governo e da lei – mesmo que a origem destas estruturas tenha sido muito menos estável do que a fundação a partir de contratos tenda a sugerir.

O artifício é significativamente diferente do exercício racionalista do contrato na medida em que se desenvolve na história. Como vimos anteriormente, Hume não compreende a instituição do governo como absolutamente necessária, mesmo que inaugure o que entende por sociedade política. Desta constatação, podemos derivar duas conclusões que encerram as noções que pretendíamos trabalhar neste capítulo: a) as instituições de caráter social – justiça e governo, por exemplo – são largamente contingentes, produtos da evolução social, não a execução de um plano, estrutura ou qualidade que pode ser acessado pelo uso da razão e; b) a justiça aparece aqui como fruto de práticas humanas que se desenvolvem na história, sem uma origem marcada pelo acordo unânime entre sujeitos que têm como motivação o interesse público e o bem.

A primeira destas conclusões é, em essência, a crítica naturalista de Hume aos arranjos racionalistas e teológicos que aparecem como “(...) sistemas de princípios especulativos ou filosóficos anexados aos princípios políticos ou práticos”¹⁶⁰ dos partidos da Inglaterra, tal como abordado no primeiro tópico deste capítulo. Como alerta Hume, estes arranjos representam um risco significativo de faccionismo pela introdução de uma lógica de falsas religiões no campo político. O deslocamento promovido por Hume faz com que todas as instituições derivadas de contratos e outros exercícios ficcionais – princípios de justiça, promessas e a manutenção da ordem social – passem a ser vistas como tendo uma origem contingente.

Hume explora essa questão no *Tratado* (3,2,6,6), de forma bastante clara e sintética, apresentando quatro elementos que, para nós, se destacam a) as instituições têm uma natureza artificial e são derivadas de práticas cotidianas, por isso se quer dizer que não refletem arranjos apriorísticos ou isolados da experiência por alguma ferramenta ficcional; b) não é por meio de objetos que podem ser imediatamente identificados como bons ou maus, como seria o caso de um bem público natural, que se

¹⁵⁹ HUME, 2003, p. 47-48

¹⁶⁰ Idem, p. 22.

fundamentam justiça e governo; c) mesmo as virtudes artificiais são fruto de um exercício que visa atender interesses conflituosos, de sujeitos encarnados, inseridos em um campo de relações sociais e; d) justamente por ter se desenvolvido a partir destas relações contraditórias, o fim a que se destinavam era a realização dos desejos individuais envolvidos, mesmo que tenha atingido um caráter de vantagem geral, o que demonstra sua natureza contingente e não propriamente planejada.

A segunda conclusão acompanha a primeira, visto que a justiça aparece como fruto de práticas humanas contingentes, além de depender de reiteradas ações de sujeitos em busca da realização de seus interesses, mas capazes de compreender o caráter mediador das instituições como uma das vantagens que podem obter nessa tarefa. Knud Haakonssen explica que embora a justiça seja, de fato, derivada da atividade humana, não é construída de forma deliberada¹⁶¹. Um movimento que, mais uma vez, permite a Hume fixar as raízes das instituições em um campo dinâmico, tão movediço quanto as opiniões, sem a necessidade de recorrer a qualquer outra ferramenta que não sejam as interações reais, no campo social, entre agentes cuja preocupação primária passa longe de objetos de natureza metafísica, como o bem público ou uma lei natural.

Russel Hardin também nos ajuda a compreender a dimensão do movimento de Hume e o que chama de fundação sociológica das instituições: “Ele [Hume] substitui a lei natural, em ambas as suas variantes religiosa e teleológica, com uma concepção totalmente secular e empírica. E substitui teoria idealista da lei com uma explicação empírica dela”¹⁶². Ainda segundo Hardin¹⁶³, as visões apriorísticas tornam a lei estática – e mesmo quando não fazem isso de forma extensa, estabelecendo somente princípios, é certo que estes princípios apresentam esta característica de difícil modificação, visto que o que é certo hoje sempre foi certo ou justo¹⁶⁴. Ao contrário disso, uma compreensão mais voltada a um processo histórico, sem um progresso em direção à verdade de objetos apriorísticos, explica como a lei de hoje pode resolver problemas

¹⁶¹ Cf. HAAKONSSSEN, Knud. **The Science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume & Adam Smith**. Cambridge. Cambridge University Press, 1981, p. 20.

¹⁶² HARDIN, 2007, p. 49.

¹⁶³ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁶⁴ Em certas ocasiões, as ficções, ou os princípios especulativos partidários, como vimos anteriormente, buscam localizar o certo historicamente, como é o caso da argumentação *whig* em defesa da recuperação da velha constituição inglesa. Mas, o juízo de correção da velha constituição em detrimento da presente é totalmente amparado pela construção racionalista que localiza os elementos de “A” como mais próximos da realização de seus princípios do que “B” e não propriamente a partir de critérios de funcionalidade ou utilidade, por exemplo.

atuais sem a necessidade de se manter estática em referência ao passado ou ao futuro. Como exemplo, é possível citar o fato de que “onde matar por vingança já foi não meramente legal, mas honroso, hoje é assassinato”¹⁶⁵, ou a razão do porquê as “leis de propriedade, sob condições mais simples, eram menos complexas do que são hoje (...)”¹⁶⁶.

É evidente que os exemplos fazem referência a normas positivas que variam em diferentes ordenamentos, mas, em regra geral, mesmo princípios que possam ser apresentados como política e historicamente localizados, quando deduzidos a partir de um exercício racional sob determinadas condições, exigem, no mínimo, a repetição do mesmo exercício e das mesmas condições para que possam ser alterados. A construção teórica proposta por Hume valoriza o aspecto sociológico das instituições, que abandonam o fundamento estritamente moral ou natural.

Até este ponto do trabalho, nos parece razoável afirmar que as instituições que são mencionadas com maior ênfase aqui – justiça e governo – surgem de relações sociais que, a princípio, exigem tempo e reiteração para que delas derivem juízos de bom ou ruim, elas não possuem um valor inerente, uma questão que também nos remete ao diálogo entre Rawls e Hume.

Rawls sugere que Hume não resolve um suposto problema sobre o conteúdo normativo correto dos juízos morais¹⁶⁷, mas, Hume parece apresentar a questão como um pseudoproblema, posto que “não há algo como verdade em moralidade”¹⁶⁸. Em outras palavras, a crítica de Rawls a Hume por não possuir uma teoria da razão prática parece encontrar como resposta o fato de que o autor escocês compreende que juízos morais são de caráter subjetivo. Em contrapartida, as críticas que podem ser estabelecidas a partir de Hume a modelos como o contrato de Rawls são de que arranjos idealizados geram facciosismo e radicalização no campo político, e ainda que, em última análise, indivíduos sob o véu da ignorância não possuem os elementos empíricos para pensar o justo.

A relação entre o contrato como causa e a radicalização partidária como consequência gera, segundo Hume, o desgaste das instituições reais de governo pela comparação com instituições ideais. Esta relação pode ser perfeitamente transferida para

¹⁶⁵ HARDIN, 2007, p. 49.

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁷ Cf. RAWLS, 2005.

¹⁶⁸ HARDIN, p. 51.

o âmbito dos princípios de justiça ideais, que também impõem dificuldades para o estabelecimento e manutenção de regras que tem como foco a solução de problemas sociais. Se, anteriormente, vimos que as instituições ideais imaginadas por exercícios reflexivos especulativos se apresentam como divergentes em espécie das instituições reais, os princípios de justiça derivados de esforços semelhantes também se relacionam com os arranjos de justiça existentes de forma excludente.

Mesmo que a crítica ao contrato tenha sido construída com o auxílio de conceitos como opinião e virtudes artificiais, é certo que nenhum deles nos serve como momento preciso de gênese da justiça. Ambos os conceitos auxiliam, de fato, na percepção de que Hume promove um deslocamento considerável da fundação e manutenção das instituições em comparação com as construções racionais contratualistas. Nosso propósito para o próximo capítulo, então, é tratar especificamente da origem da justiça em Hume. Veremos como os indivíduos que operam na realidade, inseridos em uma sociedade em que ocupam posições desiguais das quais são plenamente conscientes, podem contribuir para o desenvolvimento deste artifício sem que necessariamente o façam por *design* e mobilizando os instrumentos do contrato.

2. JUSTIÇA: UMA VIRTUDE ARTIFICIAL DE NATUREZA SÓCIO POLÍTICA

No capítulo anterior procuramos expor a crítica à forma de fazer filosofia construída por Hume em termos bastante amplos nos *Ensaaios políticos* e no *Tratado da natureza humana* aplicada ao campo das instituições. Este caminho nos levou a explorar os temores de Hume de que a fundamentação das instituições em princípios de caráter especulativo não fosse somente insuficiente para garantir a ordem social, mas também que gerasse faccionismo e tumulto no campo da política, introduzindo uma lógica vista em disputas religiosas e inviabilizando o diálogo e a busca pela mediação dos interesses em conflito. Como filósofo da ordem social e do cotidiano, Hume parecia enxergar nos movimentos entusiastas da razão elementos muito similares àqueles presentes nos supersticiosos, e é certo que via grande prejuízo na associação do entusiasmo e da superstição à ação política.

Para que não incorresse nos mesmos problemas, Hume buscou um fundamento para as instituições em um campo diverso daquele dos princípios especulativos que identificou em seu tempo. O caminho até o fundamento parece seguir fielmente uma proposta de partir dos sujeitos e aplicar um método empírico para explicar o que daí se segue. No campo da justiça, o resultado é uma teoria que surge como ferramenta desenvolvida nas relações intersubjetivas, a partir do advento das sociedades complexas, para resolver problemas específicos que Hume identificou como circunstâncias da justiça.

As opções feitas exigem a preocupação com dois problemas distintos resolvidos pelos saltos e ficções do contrato: a) de que maneira as regras de justiça são estabelecidas e b) como os homens adquirem a paixão por seguir estes regramentos. É evidente que, aqui, como já dito anteriormente, nosso interesse é na primeira questão, ou seja, na gênese da justiça, mas, durante este segundo capítulo, alguns aspectos sobre a segunda questão aparecerão para auxiliar na construção do argumento.

O caminho, neste segundo capítulo, é o de reconstruir este trajeto seguindo de perto o *Tratado*, desde as circunstâncias que justificam a origem das regras até a formação de um senso de justiça nos indivíduos e, posteriormente, a necessidade de institucionalização. Desde já, adiantamos que nossa leitura pretende identificar na filosofia humeana uma série de conflitos e oposições de interesses, que tem início ainda

em um âmbito subjetivo, refletindo nos problemas derivados da necessária sociabilidade dos homens e, finalmente, na dificuldade de manutenção de arranjos normativos. Essas sucessivas camadas de tensão são expostas sempre na transição de um estado para outro, especialmente a que ocorre entre as sociedades naturais e a civil, mas também entre esta e a política. Estes movimentos oscilantes entre diferentes paixões e interesses são pontos de partida não apenas da justiça, como também do governo, e se configuram em tudo diferentes da origem contratual das instituições políticas. Se formos bem-sucedidos nessa empreitada, ao final deste capítulo teremos fechado o movimento proposto na introdução, qual seja, o de apresentar uma gênese da justiça em Hume que, talvez, consiga escapar dos elementos de tensão em que incorre a teoria de Rawls para seus críticos.

No primeiro tópico desse capítulo nos dedicaremos a compreender melhor porque Hume afirma que instituições como a justiça não fazem sentido quando procuramos fundá-las apartadas da experiência, a partir de uma capacidade de identificar o caráter virtuoso de um regramento dessa natureza. Ao contrário, Hume compreende a justiça como uma prática, um meio para atingir um fim a partir de um problema: as chamadas circunstâncias da justiça. Buscamos, portanto, explicar como, a partir da conjunção de dois fatores, que ocorrem com o alargamento das sociedades e com a complexificação das relações, inviabilizando a manutenção de um determinado tipo de ordem social, encontramos uma solução que aparece como resultado contingente da ação individual na busca pela realização de nossos interesses e a chamamos de justiça, para em seguida, lhe atribuir um conteúdo moral, de modo similar ao que observamos em relação à obediência civil.

No segundo tópico, trataremos especificamente sobre os sujeitos que criam, entre si, regras de justiça. Sua condição, seu saber a respeito de sua posição social, sem compreenderem-se como iguais, livres ou racionais. Buscaremos detectar se há neles alguma capacidade específica que lhes permita aceitar algumas regras em detrimento de outras, por serem algumas razoáveis e outras não, sem que precisem, necessariamente, observar a aplicação destas regras em um espaço determinado e por algum período de tempo. Enfim, o segundo tópico visa estabelecer se, em Hume, a justiça também aparece como um cálculo executado por um ser racional a respeito do melhor que pode fazer para construir uma estrutura básica da sociedade, ou ainda, se estas pessoas imaginam, ao pensar as regras de justiça, que são representantes de outras pessoas em

iguais condições, como as pessoas que se engajam na formação do pacto derivado da posição original de Rawls¹⁶⁹.

2.1. AS CAUSAS DA JUSTIÇA: GENÉTICA SOCIOPOLÍTICA DA MEDIAÇÃO DE INTERESSES CONFLITANTES

As críticas que identificamos em Hume contra o chamado racionalismo ético, no primeiro capítulo, parecem exigir que uma origem alternativa da justiça tenha uma relação maior com o contexto social, histórico e, em alguma medida, até mesmo com um contexto natural, do homem. Hume se dedica no *Tratado* a estabelecer estas conexões e construir, a partir do que chama de circunstâncias, sua compreensão do que impulsiona os homens a criar, e obedecer, regras. Estas circunstâncias parecem se dividir em dois grupos. As que dizem respeito às qualidades da mente humana, e as que são particulares à condição natural em que os homens se encontram. Quanto às primeiras, o filósofo destaca “(...) o egoísmo e a generosidade restrita”¹⁷⁰ e, quanto às segundas, uma incapacidade para prover as necessidades isoladamente e pela força, ao contrário de outros animais. Nas palavras de Hume, “de todos os animais que povoam nosso planeta, à primeira vista parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades”¹⁷¹. Estas parecem ser circunstâncias inescapáveis e articuladas, como extraímos da afirmação de que se aumentássemos “(...) até um grau suficiente a benevolência dos homens ou a generosidade da natureza, [tornaríamos] a justiça inútil, preenchendo seu lugar com virtudes muito mais nobres e bênçãos mais valiosas”¹⁷². Se este é o caso, então, desde já, nos parece evidente que uma teoria da justiça deve lidar com estes problemas, e, não só isso, deve surgir a partir deles.

Nosso trabalho será tentar demonstrar efetivamente como se articulam as circunstâncias e como dão origem à justiça. Mas, antes, cabe comentarmos que nos parece evidente que a passagem explorada acima apresenta problemas complexos distantes da discussão do tema proposto. Ao afirmar que “(...) a justiça tira sua origem

¹⁶⁹ RAWLS, 2000, p. 31.

¹⁷⁰ HUME, 2009, p. 534.

¹⁷¹ Idem, p. 525.

¹⁷² Idem, p. 535.

exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades”¹⁷³, Hume assume uma ideia de natureza humana e este tema não será abordado aqui. O que retemos desta questão é que o autor escocês não parece exigir que estes homens tenham qualidades específicas para que se engajem no exercício criativo do desenvolvimento de regras para além do desejo de ver suas necessidades satisfeitas, e que não alcançam essa satisfação contando com a generosidade da natureza, ou seja, basta que sintam, ou percebam, essa “(...) conjunção antinatural de fragilidade e necessidade”¹⁷⁴.

Estes dois fatores problemáticos são abordados no *Tratado* (3, 2, 2) na seguinte ordem: primeiro, a fragilidade natural para prover suas próprias necessidades diante da escassez dos recursos naturais, e; depois, a questão do egoísmo e da generosidade limitada. Buscaremos, a partir de agora, seguir a organização proposta por Hume, para, somente na sequência, tecermos alguns comentários sobre a relação necessária das circunstâncias e suas consequências.

A questão das circunstâncias ambientais não ocupa muito espaço no texto, mas, é de fundamental importância, como veremos adiante. Visando ilustrá-la, Hume se vale da comparação com outros animais. Segundo o autor, algumas espécies são dotadas de grande voracidade, mas, ao mesmo tempo, de recursos suficientes para provê-la, como é o caso dos leões, que por “(...) sua constituição, temperamento, sua agilidade, sua coragem, suas armas e suas forças”¹⁷⁵, conseguem prover suas necessidades. Por outro lado, outras espécies, sem as mesmas ferramentas dos leões, foram agraciadas naturalmente com “(...) apetites moderados”¹⁷⁶. Somente o homem “(...) não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades”¹⁷⁷.

Feita esta comparação, Hume identifica rapidamente a solução: “somente pela sociedade ele [o homem] é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. Pela sociedade, todas as suas debilidades são compensadas (...)”.

A apresentação da necessária socialização do homem a partir do reconhecimento de uma fragilidade natural aqui merece alguma atenção, especialmente pela relação com

¹⁷³ Idem, p. 536.

¹⁷⁴ Idem, p. 525.

¹⁷⁵ Idem, ibidem.

¹⁷⁶ Idem, ibidem.

¹⁷⁷ Idem, ibidem.

as críticas à ficção contratual que fizemos no primeiro capítulo. Muito embora as circunstâncias naturais sejam apresentadas por Hume como compondo os problemas dos quais deriva a justiça, nos parece, por alguns elementos textuais, que Hume a explora também visando demonstrar, ou ao menos reforçar, dois pontos bastante específicos. O primeiro deles é a condição social original dos homens, e o segundo é uma dimensão subjetiva conflituosa. Hume não compreende que exista, de fato, um momento que antecede a socialização. É certo que o autor faz referência a essa condição hipotética dos homens no *Tratado* em 3, 2, 2, 2 e 3, o que, isoladamente, poderia nos levar a crer que, em algum momento, contemplando sua relação com a natureza, as pessoas tenham decidido engajar-se em arranjos sociais de alguma espécie. Mas, em 3, 2, 2, 14, Hume retoma a questão e parece deixar claro que o movimento que inaugura essa segunda seção está no contexto do constante diálogo com os contratualistas. Neste ponto, afirma que “(...) um pretense estado de natureza é mera ficção filosófica, que nunca teve e nunca poderia ter realidade”¹⁷⁸, e, ainda, que o primeiro estado dos homens “(...) pode legitimamente ser considerado já social”¹⁷⁹. É interessante, inclusive, observar que em 3, 2, 2, 15 Hume aborda o tema com forte ironia, ilustrando o estado de natureza como não muito diverso da “era de ouro” dos poetas, um lugar de temperaturas temperadas, com rios cheios de vinho e leite e carvalhos que davam mel. A abordagem sobre o tema nos remete aos elementos do primeiro capítulo, especificamente no que diz respeito ao aspecto metodológico da crítica ao contrato. É um tema que parece surgir no *Tratado* antecipando a discussão que verificamos nos *Ensaio*s, especialmente em *Do contrato original*. A exemplo dos *Ensaio*s, Hume não dispensa a hipótese, mas se vale dela para demonstrar seus próprios argumentos.

Por sua vez, o problema das qualidades da mente humana aparece dividido. Inicialmente, em 3, 2, 2, 5, Hume explora a questão do egoísmo, e, em seguida, em 3, 2, 2, 6, o problema da generosidade limitada. O primeiro, a exemplo das circunstâncias naturais, não ocupa muito espaço nas reflexões do autor, mas, expressa uma posição importante para a compreensão da origem da justiça. Isto porque, a posição de Hume sobre o egoísmo parece servir para, outra vez, dialogar com algumas imagens do estado de natureza e com a centralidade da razão. O autor inicia o tema afirmando que “(...) tem havido muito exagero na representação dessa qualidade; alguns filósofos se

¹⁷⁸ Idem, p. 533.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*.

deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances”¹⁸⁰, e, em seguida caracteriza o egoísmo como o sentimento de afeição por si mesmo.

Entendemos aqui que um egoísmo que prevalecesse sobre qualquer outro sentimento condenaria o homem a um estado de paixões violentas, à inveja, ao medo e à raiva, em tudo nocivas para a manutenção das sociedades, especialmente à medida que estas se alargassem. A solução contratualista parece ser a de atribuir à razão da possibilidade de domesticação do egoísmo. Um cálculo que permite ao homem agir a partir de seus interesses racionalizados, de suas reflexões, de formulações *à priori* sobre o que é útil e o que é nocivo¹⁸¹. Esta não é a solução de Hume. Ao reduzir a potência do egoísmo, Hume abre espaço para que os homens ajam motivados por interesses outros, que dividem as paixões, e geram compaixão e simpatia, por exemplo. Este espaço de convivência tensional entre diferentes qualidades é o que possibilita que outras ações também encontrem nos interesses sua motivação. Vemos a apresentação desta convivência de “temperamentos naturais” quando Hume afirma estar “(...) 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 aspectos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas”¹⁸².

Da mesma forma que identificamos certa tensão entre a noção de fragilidade natural que resulta em sociabilidade necessária e as qualidades da mente humana que dificultam essa associação, agora parece haver também uma relação conflituosa entre estes temperamentos naturais. Antes, antecipamos que a tensão entre sociabilidade e temperamentos era o lugar de origem do artifício da justiça, mas, não sem estas tensões entre egoísmo e benevolência, que também contribuem para o mecanismo em questão.

¹⁸⁰ Idem, p. 527.

¹⁸¹ É interessante destacar aqui que a reflexão tem um papel central na filosofia de Hume. Jacqueline A. Taylor identifica três significados diferentes para a expressão: 1) as impressões de reflexão, que refletem o conteúdo das dores e prazeres; 2) a contemplação da experiência, que é uma forma de informar juízos, deliberações e ações e; 3) a reflexão como uma metáfora do mecanismo de simpatia, onde os sujeitos refletem os sentimentos, paixões e opiniões uns dos outros. Aqui, no entanto, empregamos o termo em um sentido ligado ao exercício de razão que resulta nos juízos de bem ou de justo aos moldes racionalistas criticados no primeiro capítulo. Cf. TAYLOR, Jacqueline A. *Reflecting subjects: passion, sympathy, and Society in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press, 2015, p. v. Não se trata, portanto, de negar o papel da reflexão. A crítica é a um exercício de razão, a uma concepção particular de razão e reflexão.

¹⁸² HUME, 2009, p. 527.

Após essa breve apresentação do egoísmo, com significativas implicações, Hume passa a tratar da segunda qualidade, afirmando que, de fato, devemos “reconhecer, em honra da natureza humana, a existência dessa generosidade”¹⁸³, o que completa o movimento de introdução de outro temperamento natural como conviva do egoísmo. Mas, ao contrário do que poderíamos imaginar, esta generosidade não se presta a garantir um amplo espectro de relações solidárias. Hume adjectiva a generosidade, lhe atribuindo um caráter limitado, e afirma que “essa paixão tão nobre, em vez de preparar os homens para a vida em grandes sociedades, é quase tão contrária a estas quanto o mais acirrado egoísmo”¹⁸⁴. A generosidade limitada é caracterizada como uma paixão que permite aos homens afeição por outros, mas, a tendência é que esse sentimento se limite aos parentes e amigos¹⁸⁵. À medida em que se distância dos seus, e se aproxima dos outros, o homem volta a sentir seu egoísmo dominar seus interesses, o que provoca, novamente, uma tensão, um estranhamento, que produz “(...) uma oposição de paixões e, conseqüentemente, uma oposição de ações”¹⁸⁶.

Apresentadas as circunstâncias, Hume nos remete à imbricação necessária entre elas, visto que “(...) essa contrariedade de paixões seria pouco perigosa se não coincidissem com uma peculiaridade nas circunstâncias externas, que dá a ela oportunidade de se exercer”¹⁸⁷. Este ponto nos dá a oportunidade de explorar a apropriação da ficção do estado de natureza por Hume.

Fica claro que o autor não dispensa o método de seus adversários quando afirma que sua ficção “(...) merece nossa atenção, porque nada é capaz de mostrar com mais evidência a origem dessas virtudes que são objeto de nossa investigação presente”¹⁸⁸. Nosso entendimento é de que essa utilidade atribuída por Hume à ficção do estado de natureza é especificamente introduzir a noção de uma dimensão subjetiva conflituosa marcada pela relação contraposta entre afeto de si, afeto familiar e estranhamento do outro e, sobretudo, demonstrar que sob outras circunstâncias a justiça seria improvável. Isto porque é a partir dessa condição que Hume problematiza a questão do egoísmo e da generosidade limitada em relação à escassez.

¹⁸³ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁴ Idem, p. 528.

¹⁸⁵ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁸ HUME, 2009, p. 534.

Como vimos anteriormente, Hume afirma que o egoísmo e a generosidade limitada oferecem risco à associação, especialmente em larga escala, e atribui à sociedade uma capacidade, que em alguma medida pode parecer estranha, de satisfazer as necessidades e, ao mesmo tempo, inflacioná-las: “pela sociedade, todas as suas debilidades são compensadas, embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante(...)”¹⁸⁹. Se as circunstâncias naturais do homem não parecem ser propriamente a causa da justiça, bem como não o parecem ser as circunstâncias mentais, é certo que o fato de estarem umas irremediavelmente associadas às outras é fundamental. Há na constatação da condição natural do homem, solucionável somente pela socialização, e do conjunto de qualidades mentais que possui, o desvelar de um conflito. O desejo de agir de forma egoísta e de enxergar na convivência com os outros sua única forma de satisfação convivem em permanente oposição e, por isso, precisam encontrar uma ferramenta capaz de mediá-los. A mediação das tensões não é, no entanto, a resolução dos conflitos. A predominância de um dos elementos em interação não resultaria em pacificação. O estado de natureza é a demonstração deste argumento.

Quando apresentamos as razões de Hume para mitigar a dimensão do egoísmo em relação a outros filósofos de seu tempo, já sugerimos que a convivência tencionada de diferentes interesses era necessária. Mas a partir da hipótese do estado de natureza esta necessidade é reforçada.

Se assumíssemos que Hume se vale da hipótese do estado de natureza para sugerir que há uma dimensão conflituosa subjetiva, sem compreendermos a importância de suas circunstâncias da justiça, incorreríamos em um problema. Este caminho nos levaria à conclusão de que a dimensão subjetiva mais tarde apareceria refletida nos arranjos sociais, tornando inevitável a conclusão de que há uma ação voluntária, em um sentido bastante racional, na formação da estrutura básica da sociedade. Mas, como vimos, ao mesmo tempo em que apresenta as circunstâncias naturais, Hume nega a existência de um momento pré-social. Ao fazer isso, o filósofo desloca o estado de natureza da condição primitiva de gênese da justiça para uma condição fronteira entre a possibilidade de justiça e a impossibilidade da fundação de arranjos sociais. Em suas *Investigações*, Hume apresenta a ficção em foco como um momento em que “(...) a ignorância e natureza selvagem [dos seres humanos] eram tão predominantes que não

¹⁸⁹ Idem, p. 526.

podiam confiar uns nos outros, mas tinham de confiar apenas em si mesmos e em sua própria força ou astúcia para proteção e segurança”¹⁹⁰. “Uma guerra de todos contra todos era o resultado do egoísmo incontrolado e da barbárie dos homens”¹⁹¹. Em uma condição tal, não há elementos que possibilitem a emergência da justiça, visto que as ações dos homens estão baseadas monoliticamente neste lugar subjetivo de triunfo do egoísmo.

Esta apropriação do estado de natureza como limite entre a possibilidade e a impossibilidade da justiça nos parece ainda mais clara quando, no outro extremo, Hume afirma que a “era de ouro” bania a necessidade da “(...) meticulosa distinção entre o meu e o teu, [o que] levava consigo as próprias ideias de propriedade e obrigação, justiça e injustiça”¹⁹².

Sem a conjugação das circunstâncias da justiça e a relação de tensão que se estabelece entre elas, não há fundamento para este tipo de ordenação, seja pela violência do estado de natureza, com a prevalência da luta egoísta pela satisfação das necessidades provocadas pela escassez, seja pela abundância de recursos que eliminaria as condições ambientais. Talvez pudéssemos arriscar afirmar que as circunstâncias da justiça e a justiça propriamente dita estão entrelaçadas em uma relação de causa e efeito e a necessidade dos elementos da relação são ilustradas negativamente pela “era de ouro” e pelo estado de natureza. Neste cenário, as diversas camadas conflituosas, os diversos pontos de tensão introduzidos por Hume aparecem, necessariamente, como origem do artifício objeto de nosso estudo. Mas, antes que possamos afirmar que a justiça de fato surge daí, precisamos identificar melhor como estes pontos de tensão se estabelecem.

Por essa razão, antes que a apresentação das circunstâncias possa ser encerrada, identificamos mais uma camada de tensões que se desenvolvem. Hume introduz, como vimos, em suas noções um movimento progressivo. Desde um problema subjetivo, interno, que diz respeito à existência de interesses contrapostos, até o estranhamento das relações com os outros, resultado do egoísmo e da generosidade limitada. Contudo, acima este último elemento só apareceu de forma superficial. A limitação da

¹⁹⁰ HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 248.

¹⁹¹ Idem, p. 249.

¹⁹² Idem, p. 248.

generosidade desenha uma linha entre dois modos de sociedade específicos, inserindo mais um ponto de conflito entre ambos.

As pequenas sociedades, que se resumem à convivência entre amigos e familiares, operam perfeitamente sob o signo da benevolência, inseridas na “parte de dentro” dos limites da generosidade. Pessoas unidas por este tipo de vínculo afetivo tendem a agir a partir de interesses comuns e de uma sensação de satisfação mútua. Como parece ser o caso dos senhores de família que destinam “(...) a maior parte de suas fortunas ao prazer de suas esposas e à educação de seus filhos, reservando a menor parte para seu próprio uso e entretenimento”¹⁹³. Mas, como vimos, as vantagens da associação parecem nos impelir a expandir nossa rede de relacionamentos, compreendendo que isto pode atender outros desejos, gerando novas necessidades ao mesmo tempo. Ou seja, a passagem das pequenas sociedades, em que todos os indivíduos do grupo estão contidos no círculo de nossa benevolência e podem sobreviver sem maiores arranjos normativos, para as grandes sociedades representaria um novo ponto de tensão, um nascedouro de novas necessidades e exigiria algo mais. Este é o movimento definitivo para compreendermos qual é a gênese do que mais tarde se manifestará como senso de justiça: o momento em que uma sensação nos impele a buscar termos para manter relações que não encontram regulação suficiente no âmbito da benevolência por entendermos que, mesmo que imediatamente inapreciáveis, apresentam vantagens.

Rachel Cohon identifica este ponto de tensão a que nos referimos, e que, em última análise dá origem ao impulso criativo da justiça. A autora ilustra as dificuldades dos arranjos sociais sem a justiça exemplificando como egoísmo e generosidade trabalham conjuntamente contra a estabilidade: “(...) se nós trabalhamos juntos, ou de alguma forma interagimos um com o outro, não é somente meu egoísmo que vai me levar a usar força ou furtividade para me apoderar dos frutos de nosso trabalho ou do todo de nosso esforço conjunto. Minha parcialidade para com meus amigos e familiares vai me levar a fazer o mesmo tipo de coisas”¹⁹⁴. Compreendemos que este exemplo do trabalho, de acordo com Cohon, já aparece em arranjos sociais tencionados por relações que estão fora do âmbito de regulação da generosidade limitada, visto que, mesmo que os sujeitos estejam trabalhando juntos, seus interesses opostos estão motivando suas

¹⁹³ HUME, 2009, p. 527.

¹⁹⁴ COHON, Rachel. *Hume's morality: feeling and fabrication*. Oxford. Oxford University Press, 2008, p. 172

ações de modo diferente dos interesses comuns no âmbito das relações familiares e de amizade. Cohon afirma ainda que se esse tipo de comportamento segue sem regulação, arranjos cooperativos se tornam inviáveis, “deixando cada indivíduo em situação pior por falta das vantagens emocionais e econômicas da sociedade. Então nossos interesses ditam que devemos restringir nossa ambição e parcialidade de alguma maneira para que possamos estar bem servidos no longo prazo”¹⁹⁵.

Destacamos um aspecto importante nessa leitura. Nos parece que a organização produtiva entre familiares ou amigos também pode ter essa denominação de “arranjos cooperativos”. Por isso, talvez pudéssemos afirmar que interesses pela restrição artificial de comportamentos que ponham em risco a cooperação ocorram em sociedades civis, enquanto que, nas sociedades naturais, as virtudes naturais são suficientes para regular inclusive os acordos de cooperação. A necessidade de arranjos artificiais que atendam um desejo de “(...) ligar bens materiais às pessoas de uma maneira que faça com que os sujeitos possam esperar manter o controle sobre esses bens de forma estável”¹⁹⁶, permitindo a manutenção de “(...) interações sociais regulares, como produção cooperativa (que frequentemente envolve a divisão do trabalho) e a troca de bens; e uma rede de relações sociais informais”¹⁹⁷, é uma característica de um determinado arranjo social, e não uma imposição natural primária ou imediata. Especialmente porque, como vimos acima, a partir do exemplo da generosidade do pai de família com as necessidades de sua esposa e filhos, ainda não há um sentimento de risco quanto ao resultado do fruto do trabalho no âmbito destas relações.

Esta divisão entre sociedades naturais, e sociedade civil é também de utilidade para compreendermos porque Hume afirma que o remédio para esta tensão “(...) não vem da natureza, mas do artifício” e nos remete ao ponto das diferentes tensões explorados acima. Não se quer dizer que o homem não seja dotado de ferramentas que lhe possibilitem construir o artifício da justiça, somente que, sem a evolução dos problemas e tensões identificados aqui, não haveria razão para empreender criativamente nesta construção. Nossa leitura de Hume e a de Cohon nos permite afirmar com certa segurança que há um estado natural, que é social, em que satisfazemos necessidades em cooperação sob o signo da generosidade, mas, como todo

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*.

arranjo social gera necessidades e desejos novos, expandimos a sociabilidade. Quando as paixões em relação ao outro escapam deste lugar generoso, isto conduz à necessidade da justiça.

Quando Hume assume que a benevolência é suficiente para garantir a regulação da vida familiar e de pequenas comunidades, mas que a relação com os outros, que se encontra fora deste círculo limitado, é de estranhamento¹⁹⁸, ele nos permite ver, na complexificação das relações, o que desperta o desejo pela segurança dos frutos do trabalho. A posse imediata de objetos externos que se configuram em meios materiais de satisfação e o medo da mudança do *status* da relação com o objeto é o elemento tensional que provoca o “espírito” criativo.

Esta noção de manutenção das posses imediatas é estranha até o ponto de formação de sociedades complexas. Não por outra razão, a posse é um conceito estranho até esse ponto de nosso estudo. É certo, no entanto, que seu conceito tem grande valor. No *Tratado*, a origem da propriedade, a partir do desejo de manutenção da posse, é ilustrativa do mecanismo de origem da justiça. Hume se vale da oposição entre a satisfação com a posse e o medo de perdê-la para explicar como esse conflito impulsiona comportamentos peculiares.

Segundo o filósofo escocês, “dizemos estar de posse de alguma coisa não apenas quando a tocamos imediatamente, mas também quando estamos situados de tal forma em relação a ela que temos o poder de usá-la, movê-la, alterá-la ou destruí-la, conforme nosso agrado ou conveniência presente”¹⁹⁹. Ou seja, posse é uma relação entre o sujeito e um objeto que, de alguma forma, lhe é útil para satisfazer suas necessidades. Se esta relação está inserida no contexto de uma associação entre sujeitos pautada majoritariamente pela benevolência, como é o caso da família, o uso dos objetos externos em relação aos sujeitos é regulado pelo desejo de satisfação das necessidades coletivas. Mas, se a relação de posse é inserida em um contexto de estranhamento, em meio às circunstâncias de escassez, então o desejo que surge é o de manutenção da relação com o objeto, de desprazer diante da ameaça da ação do outro. Um contexto de posse incerta constitui, segundo Hume, “(...) um dos maiores impedimentos ao estabelecimento da sociedade, sendo a razão pela qual, por um acordo geral, expresso ou tácito, os homens impõem restrições uns aos outros por meio daquilo que hoje

¹⁹⁸ Cf. HUME, 2009, p. 526-527

¹⁹⁹ Idem, p. 546.

chamamos de regras de justiça e equidade”²⁰⁰, ou seja, o desejo de manutenção da posse dos meios externos de satisfação das necessidades é o sentimento que desperta o desejo de regulação artificial das relações sociais.

Annette C. Baier destaca que, em Hume, “a posse é um fato, enquanto propriedade é o fato protegido por regras sobre quem tem o direito de possuir”²⁰¹. A posse é um estado de coisas que pode ser sentido como útil, prazeroso, que desperta paixões capazes de motivar ações objetivando sua manutenção. A ameaça à posse, por outro lado, é um estado de medo, estranhamento, que provoca uma sensação vivaz de prejuízo e que, por consequência, nos faz sentir ódio em relação ao outro. Como vimos anteriormente, os sentimentos que constituem o desejo de manutenção da posse parecem ausentes das relações benevolentes, ou seja, este conflito entre interesses que dizem respeito à posse imediata de objetos externos só tem lugar em agonismo com um outro pelo qual não cultivamos afetos generosos com força suficiente. A justiça é justamente o conjunto de ações, na forma de convenções e artifícios, que decorrem das paixões motivadas pelo estado de coisas conflituoso em questão. A passagem do desejo de manutenção da posse dos bens exteriores para o artifício da justiça é a atribuição de uma relação adicional a uma relação causal anterior. Nesse caso, à posse adiciona-se a relação de direito à posse (propriedade), para assegurar que “todos continuem a gozar daquilo que possuem no presente”²⁰².

Como dissemos anteriormente, a relação entre posse e propriedade aparece aqui como um exemplo. A questão central é que as regras de justiça têm como ponto de partida o que se pode sentir, os desejos que emergem do estranhamento com o outro, quando a benevolência não é mais capaz de regular as relações e as circunstâncias de escassez passam a ter um peso significativo na percepção da capacidade dos homens de satisfazer seus interesses. Esta questão pode ser melhor explicada quando retomamos alguns pontos da crítica ao modelo racionalista, abordada no primeiro capítulo. Se retiramos as circunstâncias da justiça que verificamos aqui, e as sensações provocadas a partir do estranhamento entre os homens, então tornamos o artifício da justiça desnecessário. Sentimentos específicos ao contexto circunstancial que dá origem à justiça regulam nossos interesses e determinam o desejo, o mecanismo psicológico, que

²⁰⁰ Idem, p. 546.

²⁰¹ BAIER, Annette C. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 28.

²⁰² HUME, 2009, p. 544.

nos motiva a promover a regulação das interações sociais. Mais uma vez, nas palavras de Cohon, “(...) ambição (especificamente) e auto interesse (de maneira mais ampla) nos motivam a fazer declarações como: eu irei me abster de tomar ou usar os bens que agora se encontram em sua posse, desde que você se abstenha de tomar ou usar os bens em minha posse”²⁰³. Este é o caminho da invenção da propriedade a partir das sensações que emergem de determinadas circunstâncias e ele demonstra o mecanismo de origem da justiça. Mas, justiça e propriedade não são sinónimos, são convenções que se originam de um mesmo mecanismo, como Hume nos dá a entender quando afirma que “a origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício.”²⁰⁴. Neste momento, o que mais nos importa não é distinguir precisamente entre justiça e propriedade, mas reter exatamente o que é o artifício, noção que aparece logo após a afirmação acima: trata-se da restrição convencional de nossas paixões opostas²⁰⁵. Justiça e propriedade estão em relação porque proveem do mesmo lugar, e é este lugar, este ponto de origem das instituições de justiça, o que nos interessa compreender.

Hume sintetiza o ponto que nos interessa quando afirma que sem as circunstâncias da justiça “(...) os conflitos de interesse, que a justiça pressupõe, não poderiam mais ocorrer; e não haveria mais ocasião para se estabelecerem aquelas distinções e limites de posse e propriedade que hoje se usam entre os homens”²⁰⁶.

Insistimos, acima, que a justiça não se confunde com a propriedade e muito menos se limita a regular problemas relacionados à propriedade ou ao cumprimento de obrigações contratuais. Isto porque, autoras como Annette C. Baier e Jacqueline A. Taylor afirmam que “no *Tratado* Hume tem uma noção muito estreita de justiça como compreendendo meramente honestidade em questões de propriedade, e fidelidade a promessas e contratos”²⁰⁷, ou ainda, que “(...) Hume começa a alargar sua concepção de justiça em *Investigação sobre os princípios da moral*, para além das considerações sobre propriedade, para incluir respeito e proteção aos direitos de outras pessoas contra agressões e morte injusta”²⁰⁸. Mesmo Duncan Forbes, que parece lançar um argumento contrário a essa insuficiência da abrangência da justiça no *Tratado*, quando afirma que

²⁰³ COHON, 2008, p. 172.

²⁰⁴ HUME, 2009, p. 531.

²⁰⁵ Cf. Idem, ibidem.

²⁰⁶ Cf. idem, p. 535.

²⁰⁷ BAIER, 2010, p. 83.

²⁰⁸ TAYLOR, 2015, p. 173.

“(…) a filosofia política de Hume tem termos limitados de referência porque o que nos é dado é parte de um argumento maior”²⁰⁹, em seguida, parece se desfazer do alcance do argumento humeano quando afirma que “(…) todo o direito é derivado da convenção para estabelecer propriedade”²¹⁰. É certo que Forbes parece posicionar a regulação do direito à propriedade da forma que faz com a intenção de enfatizar o argumento de Hume de que a justiça antecede o governo, e, conseqüentemente, as questões ligadas ao sistema de aplicação da lei. Ou seja, muitos dos direitos que Baier e Taylor mencionam têm relação com questões propriamente presentes no entrechoque dos homens com o campo institucional e, por essa razão, são posteriores à instituição da justiça. O mesmo não é verdadeiro no que diz respeito à propriedade. Mas, nos parece que o recurso de Forbes sugere que a justiça se estrutura a partir da regulação da propriedade, ou ainda, tem na regulação da propriedade sua manifestação original. Se este é o caso, não concordamos.

Diferente de Taylor e Baier, enxergamos elementos no próprio *Tratado* que sugerem que Hume não limitava a abrangência de seu mecanismo de gênese da justiça às questões de propriedade. Não só isso, mas, para além do *Tratado*, elementos dessa natureza estão presentes no ensaio *Da ascensão e progresso das artes e ciências*, publicado originalmente em 1742, antes da publicação da *Investigação*, em 1751. Esta questão é importante para afirmar a força do mecanismo de origem do artifício da justiça em sua formulação original e, também, porque nos permite evocar o caráter permanente deste na história.

No *Tratado*, os títulos das seções 1 e 2 da parte 2 do livro 3 são sugestivos da ordem de estabelecimento dos fatores em questão e da abrangência de um em relação ao outro. Ao explorar a natureza artificial ou natural da virtude da justiça, na seção 1, Hume não trata da questão da propriedade. A justiça é apresentada como virtude artificial a partir de necessidades. É verdade que logo em seguida o autor se vale dos exemplos do pagamento do empréstimo e do respeito à propriedade. Mas, podemos especular que sociedades que não vissem a necessidade de regular estas questões achariam outras necessidades que dessem caso a interesses conflitantes que demandassem o mesmo artifício. A origem da justiça não é exclusivamente a delimitação do *meu* campo em oposição ao campo do *outro*, mas a evidente necessidade

²⁰⁹ FORBES, 1975, p. 89.

²¹⁰ Idem, *ibidem*.

de invenção de termos que garantam a convivência social. Na seção 2, o cuidado de Hume com o título e sua ordem se mostra mais uma vez. Ao apresentar a temática como *da origem da justiça e da propriedade*, Hume já distingue entre as duas noções e estabelece uma ordem. A justiça é “(...) um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e o que os leva a regular sua conduta segundo certas regras”²¹¹, enquanto que a propriedade é um exemplo de expressão prática desse desejo de regulação, ou seja, é um exemplo da expressão comum do interesse exprimida mutuamente, “(...) que produz uma resolução e um comportamento adequado”²¹².

Hume chega a afirmar que as ideias de propriedade, direito e obrigação são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das de justo e injusto²¹³. Mas, como é certo que o justo e o injusto não podem ser derivados de um lugar fora da experiência e fora da tensão resultante de interesses conflitantes, então não se trata de uma formulação abstrata. O justo e o injusto derivam da sensação de agrado pelos arranjos que implicam na manutenção das vantagens da ordem social e de desagrado pelas ameaças a esta mesma ordem. Como vimos acima, essa sensação já é experimentada na relação com o outro, que habita fora de nossa generosidade limitada, o que não implica, necessariamente em disputas de propriedade. A dificuldade em encontrar exemplos que fujam da ampla concepção de propriedade não pode nos fazer ignorar que, textualmente, as ideias de justiça e injustiça antecedem as de propriedade, direito e obrigação.

Mesmo que soe abstrato ou genérico, a justiça parece ser a frágil convergência de interesses individuais, em meio a diversas camadas de conflito, a partir de circunstâncias específicas, que permite aos homens agir coletivamente de forma vantajosa. O resultado desse mecanismo não guarda relação necessária com a propriedade e é ilustrado por Hume em outros exemplos. Rachel Cohon, como vimos acima, se vale do exemplo do trabalho, mas, a autora foca no fruto derivado do mesmo como ponto de tensão que demanda uma solução justa. Hume parece ver na própria possibilidade do trabalho cooperativo uma ilustração do mecanismo da justiça quando se vale do exemplo dos remadores (*Tratado 3, 2, 2, 10*). O que está em questão entre os remadores não é propriamente a manutenção da posse do barco, mas o atingimento de

²¹¹ HUME, 2009, p. 530.

²¹² Idem, *ibidem*.

²¹³ Idem, p. 531.

um fim mutuamente vantajoso que seria inalcançável se ambos não conseguissem produzir uma resolução que resultasse em um comportamento adequado. Mais para frente no Livro III, Hume apresenta outro exemplo significativo de uma resolução derivada do mecanismo da justiça com a ação cooperativa de dois vizinhos drenando um prado (*Tratado*, 3, 2, 7, 8). Neste caso, é interessante observar que Hume fixa a propriedade conjunta do prado em questão. Ou seja, não há propriamente uma tensão entre os vizinhos no que diz respeito ao estabelecimento dos direitos em relação ao prado. Há, no entanto, uma percepção de vantagem mútua na realização do projeto de drenagem.

Pequenas convenções como as estabelecidas entre os remadores e os vizinhos já ilustram o mecanismo de resolução dos conflitos, como descrevemos acima, mesmo que pareçam demasiado localizadas e insignificantes para o estabelecimento de um ordenamento de regras que garanta estabilidade social em larga escala. Talvez possamos dizer que estas pequenas convenções estão próximas do espaço de conversão das sociedades naturais para as mais rudimentares sociedades civis, o que não lhes retira o caráter de justiça.

É interessante destacar que o exemplo dos vizinhos aparece, no texto de Hume, em outro momento de tensão construído pelo autor, o da passagem das sociedades civis para as sociedades políticas, visto que consta da seção sobre a origem do governo. Isto nos permite introduzir a questão da progressividade e da contínua operação do mecanismo gerador do artifício da justiça. A progressividade é outro elemento que reforça nossa convicção de que todo o alcance e a força da justiça em Hume já estão, em alguma medida, presentes no *Tratado*, e, como mencionamos anteriormente, em um dos *Ensaio*s.

Como vimos, Hume começa a tratar da origem da justiça criando uma comparação entre os homens e outros animais, visando ilustrar um estado primitivo que promove a necessária associação. Seu relato, no entanto, progride até a formação do governo e da obediência civil, seguindo para questões de direito internacional. Cada passo introduz uma série de novos pontos de tensão que remetem os homens aos seus sentimentos de prazer e dor e ao espírito inventivo que lhes permite desenvolver as ferramentas visando promover o primeiro e mitigar o segundo. No *Tratado*, Hume afirma que os “(...) primeiros rudimentos de justiça devem se aprimorar a cada dia,

conforme a sociedade vai-se ampliando (...)”²¹⁴. O desenvolvimento do artifício ganha uma dimensão histórica cuja evolução é lenta e condicionada às necessidades impostas por circunstâncias de caráter indeterminado – mesmo que a escassez de recursos e o limite da benevolência sejam constantes, a natureza da escassez e os elementos de estranhamento com o outro variam no tempo e no espaço em grande medida.

É certo que podemos encontrar uma formulação mais didática da força do caráter evolutivo da justiça nas *Investigações*, mas, ao afirmar que “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”²¹⁵, Hume simplesmente reforça o que já aparece no *Tratado*, não amplia sua concepção histórica e abrangente das capacidades resolutivas de seu artifício.

Em *Da ascensão e progresso das artes e das ciências*, Hume compara elementos da progressão da justiça com os elementos que propiciam a progressão dos outros dois campos. Em um determinado momento de sua construção, o autor escocês introduz a relação entre o mecanismo da justiça e as próprias leis, que, em alguma medida, derivam dele: “Todas as leis gerais são acompanhadas de inconveniências quando aplicadas a casos particulares; e requer-se grande penetração e experiência tanto para perceber que tais inconveniências são menores do que o resultado da aplicação direcionada dos poderes de cada magistrado, quanto para discernir quais leis gerais são, no todo, acompanhadas de menos inconveniências”²¹⁶. A inconveniência das leis está, em nosso entendimento, na falha em ser percebida como efetiva para a resolução das tensões em um determinado caso. Uma questão que, quando ocorre reiteradamente, demanda novas soluções, visto que a lei que perde absolutamente a opinião favorável à sua utilidade pode rapidamente despertar os sentimentos de desprazer, que se disseminam e reforçam o funcionamento contínuo do mecanismo de produção de justiça. É evidente que este movimento não é simples em sociedades complexas, especialmente após o advento da sociedade política. Há autoridades constituídas, processo legislativo e uma série de outros regramentos que dificultam, ou até mesmo ocultam o funcionamento do mecanismo primitivo da justiça, absolutamente conectado

²¹⁴ HUME, 2009, p. 533.

²¹⁵ HUME, 2004, p. 247.

²¹⁶ HUME, 2003, p. 77.

com os interesses. Mas, em última análise, todo aparato de administração da justiça que se segue à sua instituição continua amparado pela opinião.

Hume compreende plenamente que, de fato, a manutenção da justiça e de seus aparatos de aplicação e execução em constante conexão com um mecanismo pautado nos interesses em conflito não é simples. Ainda no *Ensaio* em foco, afirma que “equilibrar um Estado ou uma sociedade muito grande sobre leis gerais, seja ela monárquica, seja republicana, é uma obra tão difícil que nenhum gênio humano, por mais abrangente que seja, pode efetivar pela mera marca da razão e da reflexão”²¹⁷. Não se trata, portanto, de um equilíbrio que pode ser imaginado individualmente, o que reforça o caráter da justiça como encontro de interesses individuais em um espaço coletivo. Também não é uma tarefa que se resolve por uma pactuação original. Hume segue: “os juízos de muitos devem unir-se nessa obra: a experiência deve guiar seu trabalho; o tempo deve trazê-lo à perfeição; e a experiência de inconveniências deve corrigir os equívocos em que inevitavelmente incorrem em suas tentativas e experimentos iniciais”²¹⁸. Nos parece que seria impossível imaginar que a desconexão absoluta das regras derivadas da justiça com seu mecanismo de gênese promovesse o contínuo aprimoramento do arranjo. Da mesma forma, não nos parece razoável que a manutenção de uma compreensão primitiva das circunstâncias servisse para permitir o alargamento das sociedades.

Há múltiplos mecanismos que agem em conjunto para que haja certa estabilidade. Entre eles, podemos destacar três: a) a adição de juízos morais às resoluções práticas; b) a educação, que conecta a teoria da justiça de Hume ao seu projeto iluminista, e, algo que já apareceu anteriormente; c) a instituição da autoridade. Este terceiro nos dá a oportunidade de reforçar a tensão que marca a gênese da justiça. Antes que tratemos dos três pontos, no entanto, lembremos que nosso foco continua sendo a gênese da justiça em Hume, e não seus mecanismos de estabilidade. Somente veremos questões superficiais referentes a eles para reforçarmos o aspecto da contínua ligação das regras de justiça com seu mecanismo de geração.

Até o presente momento, todo o caminho para a formação de regras se manteve firmemente ancorado nos interesses e nas paixões que as circunstâncias são capazes de despertar nos homens, nenhum passo da justiça exigiu reflexões morais de um tipo

²¹⁷ Idem, p. 85.

²¹⁸ Idem, *ibidem*.

racionalista ou a identificação de virtudes por uma razão pura, ou mesmo a identificação de leis eternas que estão presentes nas relações de forma absoluta – mesmo a relação de posse desperta diferentes paixões quando examinada sob diferentes circunstâncias. Mas, a exemplo do que ocorre com a noção de obediência civil, há um juízo moral associado ao cumprimento das regras derivadas do momento psicológico que buscamos expor até aqui. Ou seja, uma vez que a regra é estabelecida a partir dos sentimentos, também um juízo sobre a conduta em relação a regra é empregado. A fonte do juízo moral sobre a justiça e a injustiça é o reconhecimento de que a utilidade das virtudes sociais agrada. Hume chega a tratar a questão como óbvia quando afirma que “a ideia de que os louvores que fazemos às virtudes sociais devem-se à sua utilidade parece tão natural que esperaríamos encontrar esse princípio em todos os autores morais, como a base principal de seus raciocínios e investigações”²¹⁹.

O juízo sobre o caráter moral das regras está indissociavelmente ligado ao fato de que “todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e percebe a impossibilidade de sua subsistência solitária, ele se torna, por essa razão, favorável a todos aqueles hábitos e princípios que promovem a ordem na sociedade e lhe garantem a tranquila posse de uma benção tão inestimável”²²⁰. Quando reconhecemos a utilidade das virtudes sociais, e em especial da virtude da justiça, os comportamentos em relação a ela passam a nos provocar prazer ou desprazer. Rachel Cohon explica que, para Hume, “experimentar tais impressões em primeiro lugar [como a de satisfação em relação a um determinado comportamento] é necessário para que tenhamos conceitos morais”²²¹ e é por meio de impressões dessa natureza que discernimos o que é virtuoso do que é vicioso cotidianamente. No que diz respeito ao justo e ao injusto, os juízos que determinam se percebemos o justo como virtuoso e o injusto como vicioso só são possíveis quando já ocorreu a conversão do desejo psicológico de manutenção da posse em direito de posse, ou seja, quando o artifício da regra já existe e produz efeitos que reconhecemos como benéficos tanto de um ponto de vista geral quanto particular²²².

²¹⁹ HUME, 2004, p. 277.

²²⁰ Idem, p. 280.

²²¹ COHON, 2008, p. 103.

²²² Mais uma vez, Rachel Cohon sintetiza o caminho entre a emergência das regras e a adesão de um juízo moral sobre elas: Todos os membros da sociedade, mesmo os muito jovens (uma vez que as vantagens lhes são demonstradas), podem reconhecer que conformidade com as regras de propriedade é o que torna possível a persistência dos arranjos sociais que beneficiam todos. O mecanismo de simpatia irá, então, levar todos os membros da sociedade a sentir aprovação pelo comportamento de seguir as regras que compõem o sistema de propriedade em funcionamento, dada a felicidade que aquele sistema promove e a

Os juízos morais que se seguem ao artifício desenvolvido exclusivamente a partir do interesse e dos sentimentos servem como reforço para o comportamento de conformidade com as regras, ou mesmo como substituto em momentos em que o interesse por benefícios mediatos possa falhar. A estima pela justiça, portanto, passa a gozar de certa autonomia em relação às suas origens e funciona no âmbito geral da filosofia humeana como outros sentimentos e comportamentos que adotamos com base em ferramentas como a simpatia – a qual, embora não seja objeto deste estudo, tem importância na compreensão geral de como nos relacionamos socialmente e damos estabilidade a estas dinâmicas²²³.

Uma boa parcela do caminho que procuramos percorrer, e que chamamos no título do presente tópico de genética sociopolítica da mediação de interesses conflitantes, está sintetizado por Hume no parágrafo 24 do livro 3, parte 2, seção 2 do *Tratado*, desenvolvendo-se desde a origem da primeira ideia de que algum regramento parece necessário até a adesão de juízos morais a esses regramentos. A moral, inclusive, responde parcialmente à segunda questão proposta para este capítulo – ou seja, de como os homens adquirem a paixão por seguir os regramentos. Mas, como, mesmo moralizados, os regramentos continuam em conexão com nossos interesses e sensações,

miséria que previne. Então a aprovação moral se estabelece. A avaliação moral inicial – aprovação em agir de acordo com as regras de propriedade, ou da (mínima) disposição em fazê-lo – é uma avaliação feita naturalmente por todos que refletem sobre a sociedade e na natureza estabilizadora do comportamento de conformidade com as regras. Esta é uma avaliação de atos (ou disposição mínima para agir) (...) (COHON, 2008, p. 103.).

²²³ Hume explica o mecanismo de reforço das regras de justiça pela associação de juízos morais nos seguintes termos: Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e de sua generosidade limitada os torna totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo. Portanto, inicialmente, eles são levados a se impor e a observar essas regras, tanto em geral como em cada caso particular, apenas por interesse; e esse motivo, quando da formação da sociedade, é suficientemente forte e imperativo. Mas quando a sociedade cresce e se torna numerosa, transformando-se em uma tribo ou nação, esse interesse se faz mais remoto; os homens não percebem tão facilmente, como ocorria em uma sociedade mais limitada e reduzida, que cada violação dessas regras tem como consequência a desordem e a confusão. Entretanto, embora em nossas próprias ações possamos com frequência perder de vista esse interesse que temos na manutenção da ordem, e embora possamos seguir um interesse presente e menos importante, nunca deixamos de observar como somos prejudicados, direta ou indiretamente, pela injustiça alheia – pois nesse caso não somos cegados pela paixão, nem predispostos poro uma tentação contrária. Mais ainda: mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrade, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e pernicioso para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido. Participamos, por simpatia, do desprazer dessas pessoas; e como tudo que produz um desprazer nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado vício; e tudo que produz satisfação da mesma maneira é dito virtude, essa é a razão por que o sentido do bem e do mal morais resulta da justiça e da injustiça. (...) 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.

eles não perdem a capacidade de mudar sem a necessidade de regresso ao ponto de origem, que os acompanha perpetuamente.

No que diz respeito à educação, como a justiça é uma ferramenta convencional que deriva de um mecanismo de funcionamento contínuo, e, em momentos anteriores, afirmamos que seus benefícios são de carácter mediato – especialmente quando tratamos da noção de virtude artificial – é certo que o prazer e o desprazer que sentimos quanto a atos de justiça ou injustiça depende da opinião que formamos sobre a ferramenta como um todo constantemente. É possível dizer que a justiça é um conceito que apresenta os elementos iluministas da filosofia humeana. O próprio autor reconhece que “(...) para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de se dar conta de suas vantagens”²²⁴. Há, portanto, elementos de educação não só privada mas pública na consolidação das regras de justiça²²⁵. É interessante destacar, no entanto, que mesmo aqui, Hume nega que exercícios de reflexão por si só são capazes de promover este conhecimento: “(...) em seu estado selvagem e inculto, e apenas pelo estudo e reflexão, é impossível que os homens alguma vez cheguem a adquirir esse conhecimento”²²⁶. O caminho da experiência e do contínuo funcionamento do mecanismo da justiça aparece, portanto, já no *Tratado*, em termos muito semelhantes aos que vimos acima em *Da ascensão e progresso das artes e ciências*, antes das *Investigações*.

Por fim, a instituição da autoridade, como dissemos, nos dá a oportunidade de observarmos o mecanismo de gênese da justiça, mais uma vez, em pleno funcionamento. Isto porque compartilha dos mesmos elementos, ou do mesmo mecanismo, do passo anterior: a dinâmica dos interesses e a percepção de vantagens em relação a regulação das relações. Como vimos acima, os juízos morais sobre os atos de justiça, ou sobre o comportamento dos sujeitos e de si em relação às regras, servem de reforço para um sentido de obrigação, visto que, à medida que os benefícios de um sistema de regras parecem mais distantes do que as vantagens imediatas do furto ou da trapaça, o interesse

²²⁴ HUME, 2009, p. 526.

²²⁵ Assim como o elogio e a condenação pública aumentam nosso apreço pela justiça, assim também a educação e a instrução privada contribuem para o mesmo efeito. Os pais observam facilmente que uma pessoa é tão mais útil, para si mesma e para os demais, quanto maior for o grau de probidade e honra de que seja dotada, e que esses princípios têm mais força quando o costume e a educação auxiliam o interesse e a reflexão; por essa razão, são levados a inculcar em seus filhos, desde a mais tenra infância, os princípios da probidade, e ensinam-lhes a ver a observância das regras que mantêm a sociedade como algo honroso e louvável, e sua violação, como vil e desprezível (HUME, 2009, p. 541).

²²⁶ Idem, ibidem.

parece não ser mais forte o suficiente para garantir a manutenção da ordem social estabelecida. Neste mesmo sentido, a complexificação social e a maior distância entre os sujeitos de uma sociedade que ganha progressivamente em escala populacional parece dificultar os mecanismos de simpatia que garantem a percepção de prejuízo no comportamento injusto em relação ao outro²²⁷.

Hume exemplifica a dinâmica dos interesses e da justiça nos remetendo, mais uma vez, à ideia que ilustrou sua noção de posse. O desejo pelo que é contíguo, presente, tende a superar o desejo pelo que está distante. É somente pela percepção de que interesses distantes, ou mediatos, podem nos favorecer, inclusive de forma imediata, que eu supero as paixões imediatistas e desejo um objeto como a justiça. Mas, se os benefícios da justiça parecem ainda mais distantes, as paixões que determinam um desejo de satisfação imediato voltam a motivar a ação com mais intensidade²²⁸. O que, em última análise, provoca a sensação de desprazer experimentada no estranhamento com o outro quando as relações sociais superam o âmbito da benevolência. A posse dos objetos externos que garantem a satisfação das necessidades volta a parecer insegura e volátil e os mesmos mecanismos que originaram um sistema de regras dão origem às ferramentas de imposição externa do ordenamento em vigência, tornando, mais uma vez, de meu interesse imediato o cumprimento.

A ligação fundamental da origem do governo com os mecanismos de criação e estabilização da justiça pode ser percebida em ensaios políticos que já visitamos nesse trabalho, como é o caso de *Da origem do governo*, em que Hume apresenta vários dos elementos que identificamos acima no trajeto que percorremos – desde a família como núcleo primeiro da socialização, até a necessidade de relacionamentos mais complexos, chegando à fundação do governo e sua função²²⁹.

O governo, tanto do ponto de vista institucional, como do ponto de vista pessoal, passa a ser mais uma estrutura, um artífice, desenvolvido para reforçar um sistema de

²²⁷ Cf. HUME, 2009, p. 573-574.

²²⁸ Idem, *ibidem*.

²²⁹ O homem, que nasce numa família, é compelido a preservar a sociedade por necessidade, por inclinação natural e por hábito. Essa mesma criatura empenha-se, em seu desenvolvimento subsequente, em instituir uma sociedade política para administrar a justiça, sem o que não poderia haver paz, segurança e relações mútuas entre os homens. Portanto, devemos encarar o imenso aparato de nosso governo como não tendo outro objetivo ou propósito além da distribuição da justiça; ou, em outras palavras, a preservação dos doze juizes. Reis e parlamentos, armadas e exércitos, oficiais da corte e do fisco, embaixadores, ministros e conselheiros privados, todos têm seus fins subordinados a esta parte da administração (HUME, 2003, p. 26).

regras que, em última análise, visa assegurar a superação de uma fraqueza natural do homem somada à escassez moderada dos recursos. A estrutura que agora parece ter sido inteiramente traçada nos permite reforçar algumas conclusões que já apareceram ao longo do presente capítulo: a) Hume constrói um sistema em que os interesses e as necessidades dão origem a convenções, ou ferramentas, que possibilitam a interação social; o interesse é suficiente, inclusive, para motivar os homens a agir pela manutenção destes acordos; b) Como Hume reconhece que a complexificação das relações e dos acordos pode dificultar a manutenção do arranjo social estabelecido pelo distanciamento da relação de causa e efeito percebida com a instituição das regras, uma ferramenta moral permite o descolamento dessa relação imediata; os sujeitos desenvolvem, então, um senso de justiça em que os atos justos ou injustos passam a ser percebidos respectivamente como virtuosos e viciosos; c) este senso de justiça opera em conjunto com a simpatia para que os sujeitos percebam também como viciosos os atos de injustiça que parecem não lhes causar prejuízos imediatos; d) mesmo esse arranjo está sujeito ao efeito da natureza imediatista das paixões, mas os interesses conflitantes resultam no acréscimo de um arranjo institucional, capaz de promover ações que reforcem o interesse na manutenção das regras - o que pode incluir sanções, por exemplo, e; e) o arranjo institucional está estreitamente vinculado com a distribuição da justiça, visto que a opinião de que o governo age para a manutenção dos arranjos sociais que beneficiam a todos é fundamental para sua estabilidade.

Por fim, há um retorno aos interesses, visto que a opinião segue como ponto de ancoragem de toda a estrutura. Ou seja, a progressão, desde o desejo criativo, até o arranjo institucional político não é linear, mas circular, e toda estruturada na conformação da opinião de cada sujeito sobre sua utilidade geral e particular.

Ao final do primeiro capítulo exploramos os elementos que geram no sujeito a noção de obrigação para com o governo, ou a obediência civil e, agora, podemos ver estes mecanismos à luz dos interesses, como uma continuação, uma derivação, do senso de justiça e de sua origem psicológica, ou seja, como mais uma camada fruto do movimento que se estabelece a partir das circunstâncias particulares do homem e de sua natureza. O que nos parece é que o estabelecimento da sociedade civil e da sociedade política em Hume se dá pelos mesmos mecanismos e pelo mesmo movimento de interesses conflitantes que se regulam à medida que os objetos de prazer parecem mais próximos ou mais distantes - este movimento é fundamental para que, mais tarde, retornemos na conclusão à questão que aparece na introdução: como Hume pode

contribuir para uma teoria da justiça hoje? É essa espécie de motor que os interesses em conflito promovem que servirá de base para retomarmos o diálogo com os críticos de Rawls.

As formulações de Hume contra o contrato e sua proposta sobre a origem e o mecanismo de funcionamento da justiça não é livre de críticas. Bertrand Binoche sugere que todo o esforço de Hume, muito embora seja bem-sucedido em pontuar problemas do contrato, não escapa deles, simplesmente estendendo seus elementos na história. Em *As três fontes da filosofia da história*, Binoche parece defender que a gradação do contrato só aprimora a noção de um contrato instantâneo, mas não suprime os fundamentos essenciais da teoria. O autor francês se vale justamente de alguns pontos de apropriação de Hume do estado de natureza para ilustrar seu argumento, e ainda o faz em dois diferentes momentos de socialização: a) quando da fundação primitiva de um arranjo social na origem da propriedade, e; b) na instituição do governo, tanto em *Do contrato original*, como no *Tratado*. Binoche ainda vê que o movimento de Hume que “(...) dissipa as virtudes fundadoras da origem que se encontra substituída por um outro fundamento” - ou seja, tanto na moralização dos atos de justiça, quanto na constituição da autoridade, - é um mecanismo de mascaramento da origem contratual de sua própria teoria²³⁰.

Se a percepção de Binoche é a de que Hume tentou apresentar a justiça como alternativa a um esquema de obrigações, inclusive de caráter moral, então, talvez, sua conclusão esteja correta. Mas, não nos parece que Hume negue a existência de obrigações naturalizadas e morais. Hume é bem-sucedido ao fundar essas obrigações em um terreno absolutamente diverso do contrato e a extensão completa de seu argumento está na conjunção do novo lugar da justiça com as críticas ao contrato original.

O que não parece ter sido explorado por Binoche é que o aspecto mais importante de funcionamento do contrato indicado por Hume é que ele introduz uma causa moral original de outorga de legitimidade à autoridade, que surge antes das ou no

²³⁰ Nas palavras de Binoche: Todavia, temos o direito de perguntar em que medida essa sutil distinção é aceitável: com efeito, que eu resista porque eu não tenho mais interesse em respeitar um governo que não faz mais observar a justiça, ou porque esse último rompeu sua parte do contrato que era precisamente o de fazer observar essa mesma justiça, isso faz grande diferença? Trata-se de outra coisa que não de uma operação de camuflagem teórica pela qual o fundamento, tudo considerado, longe de dissipar a origem, só a perpetua? Em realidade, Hume não parece escapar sempre das obrigações do contratualismo e pode-se suspeitar que a origem não deixou nunca de ser, de fato, fundadora. (BINOCHE, Op. Cit., 2019, p. 96).

mínimo contemporaneamente às regras de justiça. O contrato é a referência da adequação das leis, da autoridade e das instituições políticas de forma absolutamente autônoma à experiência corrente das instituições presentes. Por isso, Locke pode afirmar que alguns tipos de governo não configuram uma sociedade civil, mantendo seus súditos em estado de natureza, enquanto outros, de fato, fundam um arranjo aceitável. A localização e a operação do contrato permitem a Locke mensurar as instituições a partir de uma unidade de medida estabelecida independentemente da experiência. Esta é a essência do contrato.

A proposta de Hume, ao deslocar quaisquer juízos para a opinião, exige a experiência. Não há juízo hipotético de adequação de uma regra, de um governo, ou de um determinado ordenamento social. Há a sensação de utilidade e prazer nos arranjos existentes, experimentados sem termos prévios – como no caso dos remadores e dos vizinhos – e a sensação de desprazer em relação às circunstâncias que seguem se modificando.

Quando pensamos em Rawls, por exemplo, toda vez que o sujeito percebe que precisa de regras básicas de estrutura da sociedade, ele não parte da análise das circunstâncias em que está inserido e extrai princípios. Ao contrário, ele se desconecta de seu saber empírico e elabora princípios que legitimarão ou negarão os arranjos presentes. Se este é o caso, o contrato de Rawls, independentemente das circunstâncias, sempre busca soluções nos mesmos princípios, e não na evolução criativa dos interesses e circunstâncias que decorrem de sua aplicação. Além disso, como Rawls determinou que os princípios estabelecidos na posição original são os mais razoáveis, os melhores para estruturar sociedades bem organizadas, democráticas e liberais, então é justo que pensemos que toda vez que as pessoas se lancem à posição original, os princípios que derivam de seus esforços sejam os mesmos, sob pena de serem piores do que os anteriores, ou de atestarem que os anteriores o eram.

Este não é um problema da justiça para Hume. O mecanismo de gênese da justiça a partir dos interesses em conflito não gera a melhor solução, mas apenas uma solução. Esta solução se insere como causa em uma cadeia de acontecimentos e gera outros problemas, que exigem novas soluções, em um processo que se aperfeiçoa constantemente. Mesmo que a justiça em Hume tenha uma origem, ela não gera termos fixos, não apresenta princípios melhores ou piores que outros, e não para de funcionar. No máximo, poderíamos afirmar que as regras de justiça são, diante de circunstâncias específicas, as mais úteis. Mas, a simples introdução da regra pode resultar na alteração

das circunstâncias que lhe valeram o título de utilidade. As regras não se voltam contra seu resultado como a posição original de Rawls, porque alteram as circunstâncias que justificaram sua emergência, ou seja, não se opõem à história porque simplesmente agem nela e com ela.

Como vimos anteriormente, Binoche fala da instituição da autoridade e da moralização em Hume como elementos de mascaramento da origem, mas, nossa leitura é a de que estes elementos reforçam o funcionamento do mecanismo de origem e possibilitam algum grau de estabilidade dos arranjos sociais. Não são mascaramentos, mas outras regras derivadas da mesma oscilação de interesses. O contrato institui um ponto fixo de origem e medida de instituições a ponto de oferecer o risco potencial de exigir das pessoas que neguem a persecução de seus interesses em favor do acordo original. O mesmo não ocorre em Hume. Uma passagem que parece bastante conclusiva sobre isso aparece no *Tratado* em 3, 2, 2, 9: “tal restrição [promovida pela justiça] não é contrária às paixões; se fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida”²³¹. A justiça não se volta contra as paixões. Pode sim modificar as circunstâncias em que certas paixões predominam despertando outras, promovendo outros interesses. “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 (...)”²³².

Por fim, nosso último argumento contra a manutenção da essência contratualista na teoria de Hume é que a justiça, assim como as instituições políticas que se seguem, deriva de uma série de pontos de conflito e tensão. O contrato, ao contrário, deriva de um ponto de consenso unânime entre as partes interessadas. Se tivéssemos que estabelecer uma ordem ideal da justiça em Hume, começaríamos sempre por um estado de conflito: um conflito subjetivo que acomete o homem pela presença concomitante de desejos egoístas e sociais em sua mente, o conflito entre interesses próximos e interesses distantes, o conflito decorrente da expansão de nossas relações em direção aos outros que escapam de nosso círculo de generosidade e o conflito que resulta de nossa capacidade limitada de agir conforme as convenções sociais quando o interesse que lhes deu origem parece demasiado distante de nossa satisfação imediata. Desde as sociedades naturais, até as sociedades políticas, desde o corpo individual, até o mais

²³¹ HUME, 2009, p. 530.

²³² Idem, *ibidem*.

complexo corpo social, passando pela sociedade familiar e pela sociedade civil. A direção desta progressão é um consenso, uma pacificação, mas, o consenso nunca chega de forma ampla e geral, porque, como vimos, a complexificação da sociedade já é suficiente para promover novos interesses e desejos.

Quanto ao contrato, seria impróprio afirmar que não partem de uma situação de conflito. Tanto modelos que adotam a ficção do estado de natureza, quanto a proposta de Rawls, que não ficciona um momento pré-social, mas se preocupa com a iniquidade presente, parecem assumir que há conflitos pelas mais diversas razões. Mas, o momento exato da origem da justiça é consensual. O pacto que determina a estrutura básica da sociedade, seus princípios e normas essenciais, é fruto de uma manifestação voluntária e unânime da vontade de todas as pessoas que, agindo racionalmente, façam o exercício de se colocar na posição original.

Por estas razões, arriscamos dizer que Hume foi bem-sucedido em construir uma teoria da justiça, a partir de sua crítica ao racionalismo ético, que escapa aos fundamentos contratualistas. Se a origem da justiça em Hume escapa das críticas formuladas contra Rawls que mencionamos na introdução, esta é uma questão para nossas considerações finais. Antes delas, vamos explorar o último ponto de nossa proposta. A questão das pessoas que convencionam as regras de justiça, aqueles a quem atribuímos a qualidade de “encarnadas”.

2.2. SUJEITOS ENCARNADOS: CONSCIÊNCIA DA DIFERENÇA E JUSTIÇA

Nos parece razoável assumir que os elementos apresentados acima são um forte indicativo de que Hume não demanda dos homens que sejam capazes de imaginar situações ideais e relações de igualdade entre si para que possam criar a justiça. Em certa medida, a conexão necessária do artifício da justiça com paixões, interesses e circunstâncias é suficiente para sugerir que cada um sabe sobre sua condição em relação ao outro e compreende as vantagens e desvantagens que possui quando coopera para a convenção das regras sociais. Além disso, a natureza do que compreendemos por paixões e interesses sugere que cada sujeito é absolutamente singular em sua percepção de si e na percepção que tem do outro. Mesmo que existam elementos em comum, como a noção de que todos perseguimos a realização de nossas necessidades, a origem social e histórica do homem não nos permitiria compreender essa regra como mais do que uma cláusula aberta, a ser preenchida por diferentes ideias de necessidade e satisfação.

Ao se engajarem nas relações que despertam o desejo de criar regras, o que chamamos de “espírito inventivo”, os homens já carregam consigo um conjunto irrenunciável de experiências e pleno conhecimento sobre diversos dos sinais distintivos de sua identidade pessoal que podem lhes favorecer ou prejudicar no âmbito social. Vimos que a condição original do homem é social e, por isso, sua identidade nunca é formada fora de um ambiente referencial, em que as diferenças entre o “eu” e o “outro” não são só percebidas, mas constitutivas da opinião que formamos de nós mesmos. Este estado particular do homem parece bastante claro já nesse momento, mas, como o assunto pode servir para reforçar os elementos que distanciam Hume de modelos como o de Rawls e para responder críticas como as de Carole Pateman e Michel Sandel, vamos elaborar alguns comentários pontuais.

Longe de querermos explorar as questões relativas à identidade pessoal na filosofia de Hume, nossa ideia aqui é mostrar como elementos que aparecem no âmbito da justiça têm profunda conexão com nossa constituição. Estas relações, em nossa leitura, parecem se estabelecer em dois momentos diferentes. O primeiro é quando as próprias circunstâncias da justiça conformam a identidade dos sujeitos, e o segundo, é quando os artificios e convenções provenientes do mecanismo de justiça passam a integrar o conjunto de objetos que determinam o sujeito. Cada homem não está somente consciente de sua posição e de suas forças e fragilidades, quando convencionam regramentos, mas, ao fazê-lo, passa a perceber a si mesmo a partir das ações em relação a estes regramentos. Este ponto parece reforçar que a relação entre gênese e história é perpétua em um formato bastante específico e absolutamente diverso do que ocorre no âmbito do contrato, como argumentamos ao final do tópico anterior.

Começamos a estabelecer estas relações a partir de algumas menções aos Livros I e II do *Tratado*, mesmo que, como dissemos, nosso objetivo não seja propriamente analisar a fundo as teorizações sobre a complexa relação de impressões e ideias que nos permite afirmar uma identidade. Sobre o assunto, Hume afirma em 1, 4, 6, 19 que “(...) a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras”²³³. Visando ilustrar seu conceito, Hume compara nossa constituição com “uma república ou comunidade, cujos diversos membros são unidos por laços recíprocos de governo e subordinação (...). E assim como

²³³ HUME, 2009, p. 293.

a (...) república pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade”²³⁴. O mecanismo que garante que a sucessão de impressões e suas respectivas ideias não alterem constantemente nossa identidade parece ser a memória: “como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal”²³⁵. Sem a soma das impressões, derivadas da experiência ou da reflexão, e da memória, portanto, não há identidade pessoal.

Neste ponto, questões valiosas surgem para nosso argumento. Hume estabelece uma relação bastante interessante entre nossas percepções: cada uma delas exerce influência sobre as outras, alterando a forma exata com que constituem essa identidade pessoal, que, ao final, apesar de manter uma unidade, é dotada de um espaço considerável de volatilidade. Para ilustrar essa relação entre as impressões que nos conformam em constante movimento, Hume se vale do exemplo da república e do governo, algo que tem muita utilidade. No tópico anterior, vimos que a noção do filósofo escocês sobre a constituição da sociedade era dotada de um movimento em tudo semelhante com este que se dá entre as impressões: a relação entre necessidade e satisfação. Cada solução inventiva do homem para satisfazer seus interesses e aprimorar suas condições de prover para si e para os seus parece despertar novas necessidades, que demandam novas soluções.

Anteriormente, vimos, a partir de Jacqueline A. Taylor, que Hume se vale da expressão reflexão para indicar a capacidade de nossa mente de refletir, como um espelho. Então, não é estranho que o autor recorra a estes “espelhamentos” e comparações para descrever a constituição de uma identidade pessoal, valendo-se de um paralelo com a constituição de uma república. Só é preciso que tenhamos cuidado para não interpretarmos essas instituições como algo que simplesmente reflete a constituição interna do sujeito, ou uma determinada natureza das coisas. A comparação entre a identidade pessoal e a república deve ser lida no contexto da posição original, social, do homem e o que, exatamente, está sendo refletido. Taylor nos mostra que “a mente não reflete a natureza, representando o mundo que existe para além do indivíduo. Ao invés

²³⁴ Idem, p. 293 – 294.

²³⁵ Idem, p. 294.

disso, Hume concebe a reflexão, ou o espelhamento, como um processo social ocorrendo entre mentes humanas e em que experiências passionais são comunicadas, respondidas, e mantidas e, em algumas circunstâncias, também criadas e conformadas”²³⁶. Nossa leitura dessa comparação, a partir dos elementos da filosofia de Hume, é a de que, a exemplo do que ocorre com a evolução das sociedades, que se formam na história à medida que aprimoram suas experiências econômicas, artísticas, científicas e jurídicas, mensurando seus sucessos e fracassos pela utilidade social de seus regramentos, assim também o sujeito se forma em referência ao outro, pelo prazer e pela dor que sente em relação à sua opinião das qualidades e defeitos que percebe em si por comparação.

Sabemos, a partir disso, que Hume está interessado em saber como “(...) seres humanos governam, influenciam e se tornam súditos de um e de outro, e como os princípios de nossa mente influenciam e governam uns aos outros”,²³⁷ como duas questões que estão intimamente conectadas. O que Taylor sugere é que diferentes conformações, ou percepções do eu influenciam diretamente nos arranjos sociais e institucionais que se formam. Mas, para que possamos efetivamente compreender a sugestão da autora americana, precisamos introduzir as circunstâncias da justiça nessa equação.

No tópico anterior, estabelecemos que a justiça deriva de nossa percepção de circunstâncias de escassez de bens e de nossas qualidades mentais, nominalmente o egoísmo e a generosidade limitada. Vimos como estas circunstâncias operam em conjunto e como tanto o egoísmo quanto a generosidade são apresentados por Hume como nocivos à sociedade. Se agíssemos visando acumular meios suficientes para a satisfação de nossas necessidades e daqueles mais próximos a nós a ponto de não nos abstermos de ameaçar a posse dos demais, então nossa convivência seria inviabilizada pela predominância do egoísmo sobre o interesse de manutenção dos laços sociais. Mas, também como já apareceu anteriormente, o artifício da justiça não é capaz de eliminar nossos interesses egoístas, somente torna possível identificarmos outros interesses que motivam a ação. Em verdade, a abundância ou a carência de meios de satisfação de nossas necessidades provoca paixões muito peculiares, que conformam nossa percepção de si, nossa imagem, e têm grande influência em nosso comportamento social.

²³⁶ TAYLOR, 2015, p. vii.

²³⁷ Idem, p. 72.

Hume identifica inicialmente duas paixões que possuem essa influência sobre nossa percepção de nós mesmos: - orgulho e humildade. Para nosso argumento, não interessa identificar o funcionamento das paixões em relação ao seu objeto – o eu -, mas a sua causa. Sobre isso, o filósofo escocês nos diz que “toda qualidade mental de valor (*valuable quality of the mind*), seja da imaginação, do juízo, da memória, ou do temperamento (*disposition*), são causas de orgulho, e seus opostos, de humildade”²³⁸⁻²³⁹. Vimos que quando Hume apresenta as circunstâncias da justiça, ele identifica duas qualidades mentais (*qualities of the mind*) relativas ao nosso temperamento natural (*natural temper*): egoísmo e generosidade limitada. Parece possível, portanto, que assumamos, pelo lugar que as características da justiça que dizem respeito ao nosso temperamento ocupam, que elas também são causa de orgulho e humildade. Se este é o caso, então é razoável imaginarmos que as ações motivadas por cada uma dessas qualidades, e sua predominância, sejam influentes na construção da percepção de si e, por reflexão, de nossa percepção do outro.

Este momento bastante específico em que a justiça ainda não surgiu já é marcado pela forma como as circunstâncias que lhe dão causa governam nossa percepção sobre nós e sobre os outros, compondo a constelação de impressões que conformam umas às outras. Talvez seja impossível, a partir desta constatação, sem a necessidade de maiores argumentos, imaginar que a justiça possa ser concebida afastada da experiência completa que temos de nós, de nossa condição social e dos outros. Mas, como dissemos anteriormente, pretendemos identificar as relações da justiça com a conformação do eu, e vice-versa, não só no âmbito das circunstâncias das quais o artifício decorre. A própria justiça, e as relações que cria, uma vez introduzida na equação das relações sociais, passa a compor os elementos de constituição dos sujeitos: “as paixões vão ainda mais longe, compreendendo qualquer objeto que tenha conosco a menor aliança ou relação. Nossos país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins, cavalos, cães, roupas – tudo isso pode se tornar causa de orgulho ou de humildade”²⁴⁰. A propriedade, portanto, é uma relação que impacta diretamente nas paixões do orgulho e da humildade.

²³⁸ HUME, 2009, p. 313

²³⁹ Durante essa passagem, Hume exemplifica algumas destas qualidades mentais mencionando textualmente a justiça, mas, generosidade e egoísmo também foram apresentadas como qualidades mentais quando investigamos a própria formação desse senso de justiça.

²⁴⁰ HUME, 2009, p. 313.

Especificamente no que diz respeito a esses objetos externos ligados a nós, a determinação da paixão despertada pela propriedade depende, mais uma vez, e de forma absoluta, de um referencial. Isto porque se temos um número qualquer de um objeto, só podemos saber se isto é significativo quando observamos o número do mesmo objeto que os outros possuem. Se nossa casa e nosso jardim podem nos provocar orgulho e humildade, qual paixão será despertada depende exclusivamente das casas e jardins dos outros - se maiores, menores, mais verdes, floridos, etc. Nas palavras de Hume, “tudo que um vaidoso possui é do bom e do melhor. A seu ver suas casas, equipagem, móveis (...) sobressaem a todos os outros; e sempre que algum desses objetos apresenta a menor superioridade, observamos que ele logo extrai daí um novo motivo de orgulho e vaidade”. Assim, se o que sobressai é motivo de orgulho, o que “falta” provoca humildade.

Se este é o caso, nossa constatação de que nos encontramos em posição privilegiada à do outro deve motivar ações para a manutenção dessa condição. Não existe um interesse de descontinuidade de posse, ou de propriedade, sobre objetos externos que nos provocam a sensação de orgulho – especialmente quando lembramos que o egoísmo e a generosidade limitada operam ininterruptamente em nossa mente. Nossa construção de si, nesse sentido, é pautada, pelo menos em parte, em sensações referenciais. Sem elementos de comparação, não é possível saber se nossa condição é de orgulho ou de humildade. Mais do que isso, nossa percepção de si, e dos outros, passa a ser conformada por questões de justiça, e a conformá-las, no exato momento em que passamos a nos portar em relação às regras. Um senso de justo e injusto vai passar a despertar também nossas paixões de orgulho e humildade.

Outro elemento importante reforça a constituição de si referencial. Hume afirma que “além das causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias”²⁴¹. Ao expressarmos opinião do outro, e ao recebermos opiniões sobre nós, sentimos orgulho e humildade, a depender da natureza elogiosa ou crítica da opinião. Estas paixões, mais uma vez, se voltam sobre seu objeto e provocam, no mínimo, dois efeitos: uma reflexão sobre nossa percepção de nós mesmos e interesses que motivam a ação. A percepção de nossa riqueza pelo outro, por exemplo, ou ainda, de nosso poder de prover nossa necessidade e de nossa família, como positiva, tende a reforçar nossa opinião favorável

²⁴¹ HUME. 2009, p. 351.

de nós mesmos e motivar ações para a manutenção desse estado. Sem a ação destas paixões e a conformação de seu objeto, talvez não houvesse uma experiência do “eu”.

Esta configuração do eu a partir de interesses e paixões que compõem as circunstâncias da justiça nos remete novamente à proposta de Taylor. Se, de fato, há um juízo sobre o outro e sobre nós a partir da posse dos meios de satisfação de nossas necessidades, sobre a virtude da justiça e sobre o poder de garantir nossa subsistência, segurança e prosperidade, como o conteúdo do orgulho e da humildade sugerem, então os sujeitos que possuem motivos de orgulho para si e para os outros se encontram em posição privilegiada em relação aos demais. Com fundamento nessas relações, Taylor afirma que “a consciência de uma pessoa sobre sua posição social em relação ao outro, em que uma parte tem mais poder que a outra, tem uma influência nas paixões; alguém que comanda a obediência de outros encontra prazer no poder que exerce sobre eles e em sua obediência”²⁴².

É possível que uma leitura destes mecanismos de orgulho, humildade, inveja e outras paixões que surgem de interesses próprios em relação com interesses alheios sejam lidas como evidentemente prejudiciais à ordem social. Mas, este é exatamente o ponto da análise de Hume sobre o egoísmo e a generosidade limitada. Quando introduzimos essas questões no contexto da emergência da justiça, nossa percepção de si e dos outros permite com que a diferença influencie de forma positiva o arranjo social. Se pensamos no nosso orgulho em relação aos bens exteriores que possuímos, ao desejarmos mais, nos vemos diante da censura alheia, que vê na ação fora de convenções de justiça um sinal de avareza, e não de poder, status ou vaidade. Logo, nosso interesse em preservar uma opinião favorável a nosso respeito refreia a ação motivada por nossa avareza, ou cobiça. Taylor destaca que os desejos compreendidos a partir de um contexto social, onde um mecanismo coletivo de simpatia e opinião está em funcionamento “(...) aumenta a consciência de nossa posição social em relação aos outros, especialmente em termos de percepção de poder social, confiança e marcadores de status ou sucesso”. Ao adquirirmos maior consciência sobre nossa posição, e, conseqüentemente, da dos outros, não desejemos ameaçar o que nos é favorável, nem comprometer nossa capacidade de satisfação e prazer com atitudes viciosas. A justiça serve como uma espécie de baliza, exatamente como vimos no tópico anterior.

²⁴² TAYLOR, 2015, p. 72.

Como afirmamos no início desse tópico, nosso objetivo aqui era somente explorar como justiça e indivíduo se relacionam, especificamente para reforçar a noção de que, para Hume, os sujeitos engajados em arranjos dessa natureza não o fazem em nenhuma condição especial (em nenhuma condição epistemológica de recuo). Em verdade, carregam consigo a cada acordo toda experiência e memória que lhes permite compreender quem são e em que lugar estão situados nas relações. Talvez por isso a justiça não produza “regras perfeitas”, ou mesmo razoáveis, ou até mesmo “justas de uma perspectiva ideal”. Esta constatação não expressa uma fragilidade na construção de Hume. Simplesmente nos permite enxergar de forma mais profunda o significado de uma justiça estabelecida sob o viés sociológico. Hume não estabelece de forma definitiva nem o mais básico dos princípios que poderiam organizar o corpo social, mas identifica o mecanismo que nos faz cooperar e concordar. A justiça, em Hume, tem espaço para falhas, erros e melhoramentos desde seus momentos mais elementares, nunca se voltando contra si e contra a história.

Constatamos que a partir das imbricações entre as paixões do eu e da justiça, a noção de sujeito encarnado, mencionada na introdução, diz respeito justamente a este eu que está vinculado de forma absoluta com sua experiência. Não há como interromper a ação de impressões e memória em nossa constituição e, se remetemos o sujeito a um momento que altera as impressões e memórias específicas da qual é dotado, isto lhe alteraria suficientemente a identidade pessoal para que não pudéssemos identificar, naquele momento, aquele conjunto de percepções e memórias como um mesmo eu. Ao introduzirmos essa constatação em nosso corrente diálogo com Rawls, enfrentamos sérias dificuldades para explicar como o sujeito que identifica princípios de justiça na posição original poderia obrigar o sujeito inserido em seu contexto social a partir de seus esforços de razão – inclusive por absoluta desidentificação. Quando Rawls afirma que o véu da ignorância, em sua formulação espessa, como aparece em *The laws of people*²⁴³ tem como objetivo não permitir com que as pessoas conheçam suas próprias “doutrinas compreensivas”, em um sentido próximo de uma “visão de mundo”, o autor desenvolve uma ferramenta que, de um ponto de vista de nossa leitura de Hume, retira de cada partícipe da posição original a identidade pessoal.

Em vista do que foi exposto, nosso último desafio é retomar os apontamentos críticos que identificamos na introdução, e especular em que medida a origem da justiça

²⁴³ RAWLS, 2001, p. 31.

de Hume escapa aos problemas apontados com relação à teoria da justiça de Rawls. É evidente que Hume não se preocupou com os mesmos aspectos que aqueles apontados por Sen, Pateman e Mouffe, os quais são bastante focadas em problemas contemporâneos e direcionadas a uma teoria da justiça atual. Muito embora esta se filie ao legado dos teóricos do contrato dos séculos XVII e XVIII, a quem Hume efetivamente enfrentou, com elas não se confunde. Nossas considerações finais, portanto, pretendem ser mais sugestivas, reflexivas, do que definitivas em qualquer medida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inauguramos nossa introdução destacando a importância que o trabalho de Rawls adquiriu para os debates sobre justiça sobretudo a partir dos anos 1970, especialmente com a publicação de *Uma teoria da justiça*. De maneira geral, Rawls visava solucionar pelo menos dois problemas com sua teoria: bem ordenar as sociedades no que diz respeito à distribuição dos benefícios produzidos pela cooperação e superar as dificuldades de consenso provocada pelo plural número de crenças e filosofias compreensivas que existem em qualquer corpo social em democracias liberais²⁴⁴. Mas, parecia acreditar que uma justiça a partir das instituições e visões plurais de mundo sempre incorreria, por exemplo, em problemas de preconceito e emotividade. A solução encontrada pelo autor foi recorrer a um momento bastante peculiar que tinha como objetivo construir um espaço de recuo para que as pessoas pudessem refletir eticamente sobre princípios orientadores da estrutura básica da sociedade sem terem conhecimento da natureza das construções sociais e históricas em que estavam inseridos e, conseqüentemente, sem compreensão das vantagens e desvantagens de sua posição. Rawls entendia que ao submeter os sujeitos a esse lugar desconectado de suas relações, obteria deles regramentos ponderados e razoáveis, que, por consequência, poderiam ser universalmente aceitos.

Durante seu percurso, Rawls se filia explicitamente a alguns autores modernos, que compreende como uma espécie de “escola filosófica”, à qual se refere como “a teoria tradicional do contrato social”²⁴⁵. Ele mesmo afirma que buscou “(...) generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social tal como formulada por Locke, Rousseau e Kant”²⁴⁶, e que o resultado de seus esforços é “fortemente kantiano”²⁴⁷.

Assim como nenhum dos filósofos invocados por Rawls foi imune às críticas ainda em seu tempo, Rawls também viu sua teoria sofrer uma série de objeções importantes. A maioria das críticas ao filósofo americano foram contemporâneas às diversas publicações que fez, o que lhe possibilitou intenso diálogo. Mesmo assim, Rawls jamais abriu mão do mecanismo essencial delineado em *Uma teoria da justiça*,

²⁴⁴ Cf. Rawls, 2016.

²⁴⁵ Idem, p. XLIV.

²⁴⁶ Idem, ibidem.

²⁴⁷ Idem, ibidem.

nem dos dois princípios derivados de sua posição original. É certo que diversos autores criticaram a teoria de Rawls por motivos tão opostos quanto uma natureza “pouco liberal”, pela ênfase no caráter distributivo, como parece ser o caso de Robert Nozick, ou, ainda, por ser “insuficientemente equitativa”, como parece ser o caso de Ronald Dworkin. Mas, em nossas leituras das diferentes formulações da justiça de Rawls, passamos a acreditar que, em alguma medida, a maioria dos problemas identificados poderiam ser retraçados a pontos específicos da configuração da posição original. Por essa razão, buscamos, na literatura, autores que enfrentassem diretamente esta questão. Três formularam críticas que conversaram com nossos incômodos, e que, em conjunto, parecem apresentar um aspecto da teoria de Rawls que é justamente o avesso do discurso de tolerância, pluralidade e democracia que atravessa a totalidade dos escritos do autor americano.

Nem todos os três críticos de Rawls que invocamos neste trabalho têm propriamente alternativas aos problemas que apontam. E, de certo modo, mesmo os que oferecem soluções, parecem querer aprimorar as formulações sem necessariamente escapar de suas bases fundacionais problemáticas. Isto não é verdadeiro de todos os três críticos, mas, há duas questões que podem ser destacadas para explicar a aparente proximidade de alguns deles ao universo rawlsiano: como dissemos logo no início da introdução, o impacto da teoria de Rawls, e sua força atrativa, delinearão um campo de jogo que, em alguma medida, dificultou que as críticas imediatamente posteriores fugissem de sua órbita, ou enxergassem um caminho de contorno, fora do campo delineado, e também, é bem verdade que alguns dos críticos já negavam absolutamente o campo de jogo de Rawls, se colocando fora de sua “linhagem” filosófica e simplesmente agindo em outras bases, sem a necessidade de formular uma teoria específica da justiça, somente reforçando a pertinência de outra já existente. De qualquer forma, nos três autores que selecionamos, encontramos críticas pertinentes, e até incontornáveis, à posição original de Rawls, mas, não necessariamente uma alternativa.

Por isso, recorreremos a um autor que parecia fazê-lo. David Hume, como o lemos, parecia não só criticar arranjos semelhantes aos de Rawls no século XVIII, mas também fornece uma teoria da justiça alternativa, que não exigia nada similar ao contrato social ou à posição original de Rawls. Além disso, quando começamos a buscar pontos de diálogo entre as críticas contemporâneas ao autor americano e o texto de Hume, começamos a nos convencer de que as formulações do autor escocês escapavam

às críticas de nossos três referenciais. É evidente que Hume não antecipou os problemas que Rawls enfrentaria. Mas, como o próprio autor viajou alguns séculos para buscar suas bases, nos pareceu justo que também pudéssemos voltar no tempo atrás de respostas às críticas elaboradas contra si.

A partir de agora, buscaremos retomar o principal aspecto de cada uma das críticas que aparece na introdução e cotejá-las com o Hume que surgiu em nosso percurso. Acho que seria justo dizer que, deste ponto em diante, pensamos a partir de Hume, e não necessariamente com Hume. Há uma margem de liberdade em nossas reflexões, que visa tornar um pouco mais opaco o problema do tempo e da história desde as formulações originais de Hume até os dias de hoje.

Nossos três críticos são, como vimos na introdução, Amartya Sen, Chantal Mouffe e Carole Pateman. As críticas de Sen foram extraídas principalmente de seu livro intitulado *A ideia de justiça*, publicado originalmente em 2009. Já as críticas de Pateman foram extraídas do livro *O contrato sexual*, de 1988 e, por fim, as críticas de Mouffe aparecem em *The return of the political*, de 1993; *Sobre o político*, de 2005, e; *The democratic paradox*, de 2000. Hume, por sua vez, publicou sua obra entre 1739 e sua morte, em 1776, com algumas adições póstumas. Em diversas ocasiões durante nosso trajeto, pensamos que talvez Hume, que em alguns de seus *Ensaio*s nos alerta para o fato de que toda filosofia política sofre com a falta de história de seus fundamentos, com o pouco tempo de desenvolvimento das instituições, e, conseqüentemente, com a restrita amostra de eventos que nos permitam inferir algumas leis, achasse que colocá-lo em diálogo com problemas do século XXI seria absolutamente *nonsensical*. Mas, como essa foi nossa proposta, faremos o diálogo um a um.

O primeiro deles é com o economista indiano Amartya Sen, cuja crítica é focada na qualidade de “institucionalismo transcendental” da teoria de Rawls. O que teria como consequência delinear instituições ideais, que não necessariamente guardam relação com as postas na experiência social cotidiana²⁴⁸. De forma muito interessante, observamos, durante nossas pesquisas, que esta mesma crítica de Sen a Rawls aparece em alguns autores da teoria crítica como diagnóstico do legado da “linhagem” filosófica

²⁴⁸ Cf. SEN, 2011.

à qual autor americano se filia²⁴⁹. A coincidência da natureza da crítica por diferentes autores, a diferentes pensadores, que teorizaram séculos a parte, nos deu certa confiança para explorar diálogos que, em tese, poderiam parecer anacrônicos e descabidos. Sen afirmou que “a necessidade de uma compreensão de justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato”²⁵⁰, e, para nós, a justiça de Hume escapa à objeção do autor indiano dirigida a Rawls por larga margem.

Como vimos no segundo capítulo, a justiça de Hume não é uma criação somente voltada para os problemas e dilemas da “vida real” das pessoas. Ela somente pode vir a ser a partir destes problemas. Nossa leitura é a de que Hume deriva sua justiça a partir de uma série de tensões em que o homem se encontra por ser governado por diferentes interesses, desde a formação referencial de sua identidade pessoal, até a expansão de suas relações sociais a grandes nações e impérios comerciais. Não há, em Hume, um só momento em que a justiça não apareça como ferramenta de solução de problemas presentes. A dinâmica da justiça em Hume é tão intensa, que a própria solução de um problema tem potencial para produzir novas tensões e problemas, assegurando, assim, que nunca se desconecte dos agentes sociais em sua condição encarnada.

Sen menciona logo na introdução de suas críticas ao “institucionalismo transcendental” que sua primeira característica é concentrar-se na identificação da “(...) justiça perfeita, e não nas comparações relativas de justiça e injustiça. Ela [a teoria] apenas busca identificar características sociais que não podem ser transcendidas com relação à justiça; logo, seu foco não é a comparação entre sociedades viáveis, todas podendo não alcançar os ideais de perfeição”²⁵¹. Hume já parte do pressuposto que nenhum de nós seria capaz de agir conforme ideias tão nobres e abstratas, e se o fossemos, então tornaríamos a justiça inútil. Quando abre a parte 2 do livro 3 do *Tratado*, Hume a intitula de *Of justice and injustice* e, em alguma medida, já coloca as duas sensações em contraposição. Se a crítica de Sen é pertinente, então os arranjos de que fala partem do esforço de identificar o justo, como um objeto dado, talvez na razão

²⁴⁹ Axel Honneth, por exemplo, “(...) a marcha triunfal de uma teoria da justiça alinhada em última instância por Kant (ou, pela via anglo-saxônica, por Locke) se vê quase vitoriosa: os princípios normativos, pelos quais se deve mensurar a legitimidade moral do ordenamento social, não devem ser desenvolvidos com base nas estruturas institucionais existentes, mas devem se dar por dispositivos independentes dela, de maneira autônoma (...)”. HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 16.

²⁵⁰ SEN, 2011, p. 48.

²⁵¹ Idem, p. 36;

talvez na natureza, talvez por uma deidade. Este objeto passa a servir de métrica das relações sociais, independentemente das sensações que provoca nos sujeitos. Aos extremos, o que compreendemos da crítica de Sen é que o justo pode, na prática, aparecer em oposição a todas as relações existentes em um determinado corpo social. Quando transpomos isso para Hume, seria como sugerir que o justo pode ser sentido pelos homens como desprazer absoluto, seja de um ponto de vista imediato ou mediato, e, mesmo assim, continuaria sendo justo. Mas, vimos que, para Hume, se a restrição imposta pela justiça fosse contrária às paixões, “(...) jamais poderia ser feita, nem mantida”²⁵².

O economista indiano também identifica um problema de redundância nas teorias que critica. Como é sempre na posição original que os princípios estruturantes da sociedade bem ordenada são identificados, e, como, uma vez identificados, são os melhores, mais razoáveis e racionais, os problemas reais que surgem das tentativas de sua aplicação prática, por pessoas encarnadas, somente remetem os sujeitos novamente ao mesmo momento. Além disso, uma vez que retornem à posição original, em alguma medida, devem encontrar princípios idênticos aos anteriores, visto que a natureza atribuída por Rawls ao produto da reflexão nos sugere que um diagnóstico no sentido de que não foram os melhores, nem razoáveis, invalidaria o próprio mecanismo da posição original, que não foi capaz de entregar as normas que eram esperadas²⁵³.

Nossa leitura é a de que a redundância identificada por Sen deriva do caráter estático do ponto de gênese da justiça. Hume não incorre neste problema, ou ainda, soluciona esta questão, quando introduz uma noção de movimento contínuo no próprio arranjo social de onde derivam as regras. Como vimos no segundo capítulo, Hume compreende que a sociedade, lugar em que todas as debilidades do homem são compensadas, é também um espaço em que “(...)suas necessidades se multiplicam a cada instante (...)”²⁵⁴. Como a gênese da justiça humeana se localiza sempre nos pontos de tensão entre necessidade e satisfação, nos vários momentos em que essas tensões surgem, a introdução de soluções sociais automaticamente se configura em causa de novas necessidades, que, por conseqüente, demandam novas soluções, sem que em nenhum momento algumas sejam vistas dogmaticamente, ou sirvam de medida de legitimidade das que lhe seguem. É perfeitamente possível que soluções se mostrem

²⁵² HUME, 2009, p. 530.

²⁵³ Cf. Sen, 2011.

²⁵⁴ HUME, 2009, p. 526.

insuficientes, falhas, inadequadas, ou que gerem mais necessidades do que aquelas que pretendiam resolver sem que isso prejudique o espaço de sua gênese. Aliás, o caráter progressivo das relações sociais, e das convenções de justiça nos permite afirmar com certa segurança que todo enunciado normativo emerge fadado a se tornar inútil. Como esperamos que tenha ficado claro, a justiça é particular a cada sociedade e fortemente localizada historicamente.

É importante destacar que isso não significa necessariamente que qualquer regra serve para atender aos fins da justiça, ou que não há nenhuma constante na teoria de Hume. Não é um relativismo absoluto que deve ser extraído de nossa leitura. O mecanismo de geração das regras é constante e, como guarda uma relação de causalidade com as normas que produz, poderíamos até imaginar que dadas condições idênticas, a tendência seria observar resultados recorrentes. Mas, a própria dinâmica das relações, e a imbricação entre a justiça e a constituição dos sujeitos e suas relações torna impossível, ou, no mínimo, bastante improvável, que observemos com frequência causas idênticas em lugares e tempos distintos. A teoria da justiça de Hume é contingente, no exato sentido em que “(...) depende inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram (...)”²⁵⁵, e, mais do que isso, as convenções que resultam de sua operação são avaliadas pela “(...) utilidade que proporcionam ao público pela sua observância estrita e regular”²⁵⁶. O que, de fato, não há, é a determinação de um justo, de um injusto e de um bem, ou valor, *a priori*.

Nos parece evidente que a crítica de Sen recai sobre o método de Rawls. Suas preocupações são com a insuficiência das premissas para garantir o resultado. Mas, no primeiro capítulo, vimos que Hume vai um passo adiante em sua crítica ao método contratualista. Não se trata apenas de um problema de insuficiência ou inconsistência. Há um aspecto positivo, no sentido de que a teoria do contrato motiva ação no campo da política. Não precisamos retomar a argumentação sobre a passagem da crítica do método à crítica prática, mas, durante nossas releituras de *Uma teoria da justiça*, nos deparamos com uma afirmação que serve como ponto de partida a Rawls e ilustra a pertinência de nossa oposição ao autor americano a partir de Hume.

Quando inicia sua descrição do papel da justiça, Rawls afirma que esta é a grande virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a virtude primeira dos

²⁵⁵ HUME, 2004, p. 247.

²⁵⁶ Idem, *ibidem*.

sistemas de pensamento²⁵⁷. Por isso, “(...) por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma forma que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas”²⁵⁸. O próprio autor reconhece que suas preposições iniciais têm um caráter excessivo, até mesmo dramático, e sugere que não são uma conclusão, mas um ponto de partida. Para nós, no entanto, as afirmações de Rawls soam em tudo similares às de Locke sobre a monarquia absoluta, que ilustraram nosso argumento no primeiro capítulo. É bastante provável que ao inaugurar seus esforços em direção a uma teoria da justiça, Rawls não tenha se valido de afirmações assim sem absoluta consciência da semelhança. O autor americano dedica uma conferência inteira à “ideia do regime legítimo em Locke” em seu *Conferências sobre a história da filosofia política* e, por isso, talvez estejamos autorizados a especular sobre uma apropriação vulgar de Rawls, como Hume fez em relação a Locke e os *whig* em seu tempo. A crítica de Hume ao *whiggismo* vulgar parece dialogar diretamente com quaisquer repercussões políticas do que se extrai de Rawls por esta via.

Nos parece razoável, assim, assumir que as críticas de Sen compartilham de elementos importantes com as críticas de Hume ao contrato. Se este for o caso, então, nossa conclusão de que Hume escapa ao mecanismo contratualista também sugere que escapa aos problemas metodológicos que incomodam Sen em sua leitura da teoria da justiça de Rawls. Mesmo que assumamos que Binoche está certo, e que a teoria de Hume não é bem-sucedida nesse esforço, posição com a qual discordamos, uma mudança de foco da constituição de instituições ideais para a conformação histórica e social de instituições possíveis nos parece ser inegável.

A segunda crítica a Rawls que invocamos é a de Carole Pateman sobre o problema dos “(...) indivíduos no estado natural destituídos de todas as características individuais”²⁵⁹, ou ainda, dessa “(...) entidade pensante, biológica e psicológica, [que não é] um ser humano”²⁶⁰. Pateman se preocupa com o fato de que as pessoas sob o véu da ignorância são extirpadas de suas características individualizadoras a ponto de não perceberem mais pluralidade ou diversidade, porque, segundo ela, essa ferramenta carrega consigo a capacidade de naturalizar uma ideia universal de sujeito masculino e

²⁵⁷ Cf. RAWLS, 2016.

²⁵⁸ Idem, p. 4.

²⁵⁹ PATEMAN, 2020, p. 70.

²⁶⁰ Idem, *ibidem*.

livre, uma qualidade que não é atribuída às mulheres²⁶¹. Mas, nos parece que a constituição do homem que contrata em detrimento de quaisquer outras configurações menos privilegiadas pelas relações de poder social pode ser estendida a pretos, ameríndios, ou mesmo às culturas que são vistas como “atrasadas” em relação ao modelo europeu ocidental. A crítica, portanto, parece sugerir de forma inescapável que o véu da ignorância não tem sucesso em neutralizar as divergências irreconciliáveis, como seria sua função original. Ao contrário, parece servir como instrumento de reprodução do modelo criticado por Pateman.

Há diversos problemas na teoria de Hume que giram em torno dessa questão. Não é fácil afirmar que qualquer teoria da justiça que se queira é capaz de solucionar um problema como esses e há elementos que sugerem que o filósofo escocês também incorreu em dificuldades nesse campo. Mas, quaisquer debates aprofundados sobre estas questões, que aparecem no *Tratado* e em ensaios como *Dos caracteres nacionais* passam muito longe de nossa proposta. O diálogo com Pateman teve o único objetivo de explorar o fato de que os sujeitos que convencionam em Hume têm consciência de sua posição social e, portanto, não há uma pretensão de afirmar igualdade material entre eles. Nem quando convencionam, nem quando agem em referência às convenções. Em defesa de Hume, é certo que ele compreendia que as diferenças atribuídas a homens e mulheres eram fruto de três fontes: educação, as convenções voluntárias e o interesse da sociedade. Nenhuma das fontes da diferença entre os sexos é natural, no sentido de que há uma distinção imodificável entre eles. Rawls, também não parece argumentar que o há. Mas, a “linhagem” do contrato conta com diversos autores que afirmam que as mulheres não possuem naturalmente as características do indivíduo que se engaja na formação do pacto original²⁶².

O que é certo é que Hume, mesmo que possa ser alvo de críticas sobre sua posição em questões dessa natureza, não pode ser lido como alguém que afastou a diferença do momento de gênese da justiça. No último tópico do segundo capítulo nos esforçamos para demonstrar que a própria compreensão do autor sobre a identidade pessoal não permite concebermos um espaço em que o sujeito se liberta de seus laços sociais, de suas experiências e de suas memórias para refletir sobre justiça e valores. Imaginar-se na posição original implicaria em pensar em outro, não em si mesmo.

²⁶¹ Cf. PATEMAN, 2020.

²⁶² Cf. Idem.

Sempre que sentem a necessidade de regular seus esforços cooperativos, especialmente a partir do advento da sociedade civil, os homens carregam a totalidade de suas relações, de suas impressões e, conseqüentemente, das construções resultantes de sua história pessoal, social e cultural.

Nos parece inquestionável que, dentro dos limites de nossa argumentação, especialmente pelo restrito recorte do momento de gênese, interpretações de que a justiça em Hume tem uma tendência à perpetuação de arranjos são possíveis. No entanto, no todo do pensamento do autor, não enxergamos isso. Talvez fosse pertinente associar aos estudos desenvolvidos aqui pesquisas sobre a formação da opinião e como ela governa os interesses e os homens, tanto na dimensão subjetiva quanto social, e, mais do que isso, como opera o ressentimento em Hume. A conjugação destas noções parece ter um potencial maior para enfrentar questões como as de Pateman do que o que nos foi possível apresentar. Mas, mesmo assim, com os elementos que reunimos no final do segundo capítulo, acreditamos ser perfeitamente possível dizer que a crítica de Pateman a Rawls, de que as pessoas, na posição original, são uma abstração lógica dotada de tal rigidez que permanecem sempre imutáveis²⁶³, não se aplica à gênese da justiça em Hume.

A questão de Pateman se mostra, de certa forma, a mais complexa das três em face de nossos argumentos. Mas, se há alguma vantagem na teoria de Hume, em relação à de Rawls, para enfrentar os problemas que a autora britânica identifica durante grande parte da história do contrato social, é, mais uma vez, o dinamismo. Se as convenções sobre a diferença dos sexos são em tudo semelhantes às da justiça quanto à sua origem, então podem ser modificadas pelos mesmos mecanismos que aprimoram estas.

A última das críticas à Rawls que invocamos foi a de Chantal Mouffe. A autora belga enxerga como absolutamente problemática a falta de um caráter propriamente político na gênese contratual da justiça de Rawls e, talvez, esta conclusão esteja fundada sobretudo na compreensão adversarial de política. A dinâmica do nós *versus* eles, que é fundamental nos escritos da belga, parece ter desaparecido em Rawls, o que posiciona o autor americano em uma “onda” de pensadores nomeados pela filósofa que, a partir dos anos 1960, passaram a anunciar uma “era pós adversarial da política”²⁶⁴.

²⁶³ Cf. PATEMAN, 2020.

²⁶⁴ Cf. MOUFFE, 2015.

Hume, por sua vez, parece nos oferecer a oportunidade de recuperar as dinâmicas caras à Mouffe. Nos diferentes graus de atenção que nossa mente dirige aos sujeitos podemos encontrar espaço para a formação de infinitos conjuntos de relações de *nós versus eles*, cada uma delas dependendo da específica configuração de interesses, de capacidade de simpatia e de circunstâncias em que nos encontramos. No *Tratado*, isto é abordado por Hume em 3, 2, 2 8: “(...) 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”²⁶⁵. Quando lemos esse trecho à luz das diferenças entre relações reguladas pela benevolência e aquelas reguladas pela justiça, a diferente ação das paixões formata grupos de identidade. Nos parece razoável imaginar que sociedades tão complexas quanto as atuais permitem a extrapolação da visão de Hume sobre o âmbito da generosidade limitada. Podemos compreender que nossa generosidade nos motiva a ter interesses comuns em grupos identificados pela atividade profissional, pela condição social e pela visão compartilhada de necessidades, por exemplo. Especialmente quando nos deparamos com um grupo de “outros” que não possuem estas características em comum conosco. Hume textualmente afirma que “essa parcialidade, portanto, essa afeição desigual tem de influenciar não somente nosso comportamento e conduta social, mas também nossas ideias de vício e virtude (...)”²⁶⁶.

Estes mesmos elementos de diferença e oposição estão presentes nas *investigações*, na seção 3, parte I, parágrafos 6 e 7. Hume chega a afirmar que se se nosso coração não fizesse nenhuma distinção entre nossos interesses e os de nossos vizinhos, seríamos um segundo “eu” para cada um dos “outros”. Se este fosse o caso, “(...) toda a raça humana formaria uma única família, na qual tudo seria possuído em comum e usado livremente, sem consideração de propriedade, mas também com bastante prudência, dando-se às necessidades de cada indivíduo uma atenção tão plena como se nossos próprios interesses estivessem aí intimamente envolvidos”²⁶⁷. Este momento unifamiliar não ocorre nem na história e nem na gênese das instituições de Hume, que, inclusive, parece tratar a mera possibilidade com o sarcasmo habitual de que se vale para descrever o estado de natureza e a “era de ouro” dos poetas.

²⁶⁵ HUME, 2009, p. 529.

²⁶⁶ Idem, *ibidem*.

²⁶⁷ HUME, 2004, p. 244.

Essa ação parcial do homem pode, evidentemente, se voltar contra qualquer tipo de organização social em larga escala no plano hipotético. Mas, o fato é que ela parece estar presente em conjunto com nossa realidade institucional. Sendo assim, talvez seja justamente um elemento ontológico, em constante relação de geração e conformação do ôntico da política, para adotarmos uma distinção de Mouffe que apresentamos na introdução.

Quando Mouffe inicia sua empreitada de apresentação do político como agonismo, em *Sobre o político*, afirma que seu ponto de partida “(...) é nossa atual incapacidade de enfrentar, de maneira política, os problemas que se apresentam em nossa sociedade”²⁶⁸. Isto parece uma referência direta aos exercícios racionalistas liberais de autores como Rawls. Mas, com Hume, não parece que enfrentamos estes problemas de incapacidade. Não só partimos de uma série de conflitos, mas afirmamos sua permanente ação. Nenhuma decisão, ou “solução justa” em Hume é ótima, mas sim, uma alternativa entre várias que, inclusive, podem ser conflitantes entre si. Se autores como Rawls parecem negar o caráter inerradicável do antagonismo²⁶⁹, Hume não o faz. A presença permanente de interesses conflitantes constitui o próprio sujeito, a identidade de si, e não só a esfera pública/política.

Mouffe também critica Rawls, como vimos na introdução, por desenvolver sua teoria supostamente política a partir de um lugar moral, valendo-se de um vocabulário típico dessa filosofia. É certo que Hume tem um projeto moral. Aliás, o Livro III do *Tratado* é dedicado às questões morais. Mas, isso não significa que o autor escocês faça algo semelhante à Rawls. Como vimos ainda na introdução, Hume posiciona a origem da justiça em um momento anterior à de sua moralização. A ordem dos fatores determina uma diferença fundamental no resultado à luz das críticas de Mouffe. Não é possível que a origem moral determine o legítimo e o ilegítimo no campo político, porque não há relação de origem e desenvolvimento entre eles. Se Hume não supera o suposto problema do vocabulário moral, ou da filosofia moral, é certo que não incorre na armadilha de determinar limites morais para uma concepção da política.

Cada um dos três críticos apresenta problemas em oposição a Rawls que não nos permitem imaginar que existam soluções simples. Mas, Hume parece representar outra

²⁶⁸ MOUFFE, 2015, p. 9.

²⁶⁹ Idem, *ibidem*.

tradição. Uma que não sofre exatamente dos mesmos problemas, ao menos não no momento de pensar a gênese das instituições de justiça.

A última coisa que nos propusemos a fazer neste trabalho foi identificar que vantagens nossa leitura da gênese da justiça em Hume apresentava sobre a compreensão que desenhamos da posição original de Rawls. Ao apresentarmos isto que chamamos de gênese da justiça em Hume, nunca perdemos de vista os problemas da teoria de Rawls. Especialmente o recuo reflexivo que a posição original representa, em oposição às capacidades de nossos sujeitos encarnados e a questão do consenso que nos incomodou a partir de Mouffe. Por isso, procuramos desde o início antecipar nossa constatação de que esta origem é geneticamente social, dinâmica, marcada pelo movimento, e não pela abertura de espaços estáticos, atemporais. O que vemos como uma vantagem.

A totalidade de nossos esforços nos dão a impressão de que Hume nos oferece um modelo de criação de regras que supera o de Rawls porque compreende certa medida de falibilidade. É justamente a ideia de que cada construção a partir da gênese da justiça pode nos ser útil, ou não, que podemos experimentar e evoluir sem nos comprometermos com bens melhores, que constituem sociedades organizadas em detrimento de outras condenadas à inadequação, ou mesmo indivíduos livres, racionais e virtuosos em detrimento de outros que não manifestaram estas qualidades, ou não aderiram a um sistema que lhes permita desenvolve-las. Há sempre lugar para evolução nos espaços de tensão constantes da teoria humeana, que não apresenta o elemento estático legitimador dos esforços de cada um na persecução de seus interesses.

Hume afirma que “quando tratamos das paixões, observamos que 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”²⁷⁰. A posição original de Rawls promove a construção de princípios de justiça e de elementos de aferimento de adequabilidade não só do aparato institucional, mas, em última análise, dos sujeitos. Se, em alguma medida, a realização dos princípios se distancia muito de nossas capacidades, ou de nossos meios, nossa percepção é condicionada por isso. Imaginamo-nos inadequados, uma paixão que só pode despertar humildade, no sentido que Hume opõe ao orgulho.

Talvez a constante imagem que fazemos de nós e dos outros como inadequados diante da medida idealizada pelos operadores inumanos que se constituem sob o véu da

²⁷⁰ HUME, 2009, p. 573 – 574.

ignorância não nos conforme de uma forma positiva. Ao contrário, o desprazer inevitável que decorre da constatação de que não atendemos ao padrão estabelecido para cada um de nós – de sermos livres, racionais, chefes de família, representantes de cada um e de todos, capazes de nos obrigarmos pela simples promessa que fizemos quando não conhecíamos nossas condições sociais, independentemente de quais elas sejam – pode nos levar a buscar fora do comportamento que é esperado destes sujeitos capazes o lugar de nossa própria satisfação. O mesmo vale para o raciocínio da inadequação irremediável das instituições. Se nossa justiça jamais atende padrões mínimos de adequação em relação ao “metro”, então é quase inevitável que imaginemos que o único caminho viável é sua absoluta reinvenção.

A partir de Hume, acredito que encontramos um caminho de humanização das instituições e de equilíbrio de nossas percepções de nós mesmos e dos outros. Uma que nos permite imaginar que, entre o egoísmo, a generosidade, o conflito e a confluência de interesses, os avanços institucionais e os recuos, há sempre a possibilidade de arranjos úteis, favoráveis, agradáveis, que, por sua vez, não configuram um padrão último. É claro que todo avanço que deriva da experiência pode ser perdido pela simples progressão do movimento que ocorre entre nossas necessidades perpétuas e nossa inventividade. Mas, mesmo que este seja o caso, que a justiça em Hume não nos ofereça o alento de um fim do agonismo, de uma solução permanente de nossa condição, ela nunca se volta contra nós para nos denunciar como irremediavelmente humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIER, Annette C. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge, Harvard University Press, 2010.

BINOCHE, Bertrand. **As três fontes das filosofias da história**. Tradução: Danilo Bilate. Porto Alegre: Zouk, 2019.

COHON, Rachel. *Hume's morality: feeling and fabrication*. Oxford. Oxford University Press, 2008.

FORBES, Duncan. **Hume's philosophical politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HAAKONSSSEN, Knud. **The Science of a legislator: the natural jurisprudence of David Hume & Adam Smith**. Cambridge. Cambridge University Press, 1981.

_____. *The structure of Hume's political theory in*: NORTON, David Fate. **The Cambridge companion to Hume**. Cambridge. Cambridge University Press, 2011.

HARDIN, Russel. **David Hume: moral and political theorist**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HUME, David. **A treatise of human nature**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. **Ensaios políticos**, Tradução: Pedro Paulo Pimenta – São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. **History of England: from the invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688**. Indianápolis: Liberty Fund, 1983.

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. *Political Essays, in*: GEUSS, Raymond; SKINNER, Quentin; KNUD Haakonssen. **Cambridge texts in the history of political thought**. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Débora Danowski – 2 Ed. – São Paulo, Editora UNESP, 2009.

HUNT, Ian. *Hume and Rawls on the Stability of a Society's System of Justice, in*: TAYLOR, Craig; BUCKLE, Stephen. **Hume and the Enlightenment**. London: Pickering & Chato, 2011.

LOCKE, John. **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MONTEIRO, João Paulo. *Introdução*, in: HUME, David. **Ensaio políticos**, São Paulo: Edições 70, 2021.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: Verso, 2009.

_____. **The return of the political**, London, Radical Thinkers, 2020.

_____. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020.

RAWLS, John. **A theory of justice**: Original Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

_____. **História da filosofia moral**, Tradução: Ana Aguiar Cotrim, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: The Belknap press of Harvard University Press, 2001.

_____. *Justice as fairness: political not metaphysical*, in: **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 14, N. 3, Jun/Ago 1985.

_____. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *The law of people: with, The idea of public reason revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SABL, Andrew. **Hume's politics**: coordination and crisis in the History of England. Princeton: Princeton University Press, 2012.

SAGAR, Paul. **The opinion of mankind**: sociability and the theory of the state from Hobbes to Smith. Princeton: Princeton University Press.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução: Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, Jacqueline A. *Reflecting subjects: passion, sympathy, and Society in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press, 2015, p. v.

WHELAN, Frederick G. **Hume and Machiavelli**: political realism and liberal thought. Toronto: Lexington Books, 1992.

_____. **Order and artifice in Hume's political philosophy.** Princeton: Princeton University Press.

YENOR, Scott. *David Hume's Humanity: the philosophy of common life and its limits.* New York: palgrave macmillan, 2016.