

**ROBERTO CARLOS DE OLIVEIRA**

**SOCIEDADE E ARTIFÍCIO  
NA TEORIA POLÍTICA DE HUME**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12/ 03 / 2007

**BANCA**

Prof. Dr. JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES (orientador)

Profa. Dra. DÉBORAH DANOWSKI (membro)

Profa. Dra. YARA ADARIO FRATESCHI (membro)

Prof. Dr. JOÃO CARLOS KFOURI QUARTIM DE MORAES (suplente)

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet (suplente)

MARÇO/2007

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**OL4s**      **Oliveira, Roberto Carlos de**  
**Sociedade e artifício na teoria política de Hume / Roberto**  
**Carlos de Oliveira. - - Campinas, SP : [s. n.], 2007.**

**Orientador: José Oscar de Almeida Marques.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hume, David, 1711-1776. 2. Filosofia britânica. 3. Ética.**  
**4. Teoria política. 5. Artifício. I. Marques, José Oscar de Almeida.**  
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**  
**Ciências Humanas. III. Título.**

**(cn/ifch)**

**Título em inglês: Society and artifice in Hume's political theory**

**Palavras – chave em inglês (Keywords): British Philosophy**  
**Ethics**  
**Political Theory**  
**Artifice**

**Área de concentração : Ética e Política**

**Titulação : Mestre em Filosofia**

**Banca examinadora : José Oscar de Almeida Marques, Déborah Danowski,**  
**Yara Adario Frateschi**

**Data da defesa : 12-03-2007**

**Programa de Pós-Graduação :- Filosofia**

## **AGRADECIMENTOS**

A meu orientador José Oscar de Almeida Marques...  
Que me ensinou o verdadeiro significado de ser um pesquisador.

A meus amigos Antônio Carlos Dias Júnior e Mateus Ricardo Fernandes Ferreira...  
Pela sublime inspiração.

A minha esposa Mariana Carraro Alonso de Oliveira  
Pela grande dedicação e amor.

E ao fruto de nosso amor...  
A quem amo muito.



## RESUMO

A análise de David Hume (1711-1776) vincula a epistemologia, a moral e a política de forma tal que a sociedade é apresentada como resultado da interação entre as faculdades naturais dos homens e os recursos artificiais decorrentes da reflexão. O *artifício* denota as invenções refletidas e voluntárias que ampliam as perspectivas da natureza humana, ou seja, os mecanismos de sociabilização do homem que promovem seu desenvolvimento social, situando-o no universo da moral e da política e adaptando seus interesses particulares ao interesse público. A essência do artifício reside na capacidade humana de dominar seus impulsos mediante a sublimação, que direciona os desejos para uma perspectiva estável de satisfação. Nesse sentido, ele amplia as possibilidades de realização do homem, além de cooperar na manutenção da sociedade. Este estudo pretende mostrar como Hume compõe uma filosofia que analisa a sociedade a partir das implicações e desdobramentos de princípios naturais e mostrar como o artifício estabelece um vínculo entre a moral e a política, entre os interesses particulares dos indivíduos e os interesses gerais da sociedade, contribuindo para o estabelecimento das instituições sociais e da autoridade.



## ABSTRACT

The analysis of David Hume (1711-1776) entail the epistemology, the morals and the politics so that the society is presented like the result of interaction between the natural faculties of men and the artificial recourses current from reflexion. The *artifice* connotes the reflected and voluntary inventions that amplifies the perspectives of human nature, that is, the mechanisms of sociabilization of man which promote their social development, placing them in the universe of morals and politics and adapting their particular interests to the public interest. The essence of the artifice resides in the human capability to dominate their impulses through sublimation, which directionates the desires to an estable perspective of satisfaction. In this sense, it amplifies the possibilities of man's realization, yonder to collaborate with the maintenance of society. This study intends to display how Hume composes a philosophy which analyses the society from the implications and unfoldments of natural principles and to indicate how the artifice establishes an entailment between moral and politics, between the particular interests of individuals and the general interests of society, contributing to the establishment of social institutions and the authority.



# SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo I - A Economia Conceitual da Teoria do Artificio.....	17
Capítulo II - A Dinâmica dos Princípios Naturais e do Artificio.....	37
Capítulo III - Artificio e Ciência da Natureza Humana.....	55
Capítulo IV - A Funcionalidade das Virtudes Artificiais.....	79
Capítulo V - Considerações sobre o Aspecto Artificial da Justiça.....	95
Capítulo VI - Considerações sobre o Aspecto Artificial do Governo.....	113
Conclusão.....	123
Bibliografia.....	135



## INTRODUÇÃO

O principal tema da filosofia política no século XVIII versava sobre a noção de *contrato social*, que definia a sociedade como o resultado de convenções pelas quais os cidadãos cedem voluntariamente sua liberdade natural por uma garantia de paz e segurança, constituindo o poder comum. O filósofo e historiador escocês David Hume (1711–1776) dialoga implicitamente (porque não cita diretamente) em suas obras com uma linha de pensadores que ficaram conhecidos como *contratualistas* (entre os quais se encontram Hobbes, Locke e Rousseau), que buscavam fundamentar a legitimidade do poder a partir de um contrato do qual derivariam as diversas obrigações entre os contratantes e os governantes. Devo dizer que não discutiremos aqui as teorias contratualistas, mas, ao discutir sobre os temas da teoria política de Hume, certamente estaremos em contato com alguns conceitos que as compõem.

Os comentadores de Hume em geral entendem que o filósofo assume uma postura teórica baseada no empirismo, segundo o qual não há outra fonte de conhecimento senão a experiência e a sensação. Eles entendem ainda que, em sua obra, é possível perceber tanto um ceticismo mitigado – que rejeita as especulações que não se referem à experiência – quanto um naturalismo sutil – que resusa qualquer princípio sobrenatural na fundamentação da moralidade ou na explicação da realidade. À época de Hume não havia uma distinção precisa (como temos hoje) entre moral e política. Em seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume trata das questões políticas no terceiro livro intitulado *Da Moral*. Por isso, não é simples delimitar, em sua teoria, os escopos da moral e da política. Todavia, para se compreender a abordagem de Hume em relação às questões propriamente políticas, é necessário resgatar o significado de vários conceitos importantes de sua teoria do conhecimento e das paixões.

As investigações de Hume versam prioritariamente sobre *questões de fato* (questões empíricas) cujos conteúdos são provenientes da experiência, e que revelam a importância do *hábito* (ou costume) na formação da *crença* a respeito das coisas, e como ele possibilita fazermos inferências a respeito do futuro com base em eventos passados. As relações que estabelecemos entre passado e futuro decorrem da suposição de uma *conexão necessária*, que, corroborada pela influência do hábito, recorrentemente liga os eventos ou objetos na *imaginação*. Essa conexão resulta da experiência da regularidade na sucessão dos eventos, que produz uma espécie de crença quanto à sucessão de certos fenômenos. Em virtude de a imaginação ser uma faculdade livre, passível de operações irregulares, o *entendimento* se constitui como um uso regular da imaginação, que possibilita a concepção de *regras gerais* que se apóiam nas crenças a respeito da experiência da realidade.

As paixões humanas seguem uma tendência natural a buscar o prazer e a evitar a dor. Algumas paixões se inclinam a prazeres mais calmos, porquanto mais gerais. Outras, por revelarem desejos mais impetuosos, buscam uma satisfação imediata. O entendimento, faculdade que prima pela inteligência, e, portanto, pelo bom senso, procura redirecionar a tendência ao prazer em vista de uma satisfação mais ampla e duradoura, ajustando-as à forma de satisfação prevista pela sociedade. Configura-se assim um complexo mecanismo que envolve dois pólos distintos (porém, interdependentes e complementares) da natureza humana, compreendidos pela razão e pela sensibilidade.

O entendimento procura ajustar os desejos dos homens às possibilidades de satisfação em sociedade refletindo sobre as justificativas naturais dos desejos, buscando relacioná-los numa perspectiva que reflita um interesse comum. Ele é responsável por elaborar regras gerais ou parâmetros para regular o comportamento social dos homens. Nesse sentido, a moralidade se

constitui por um conjunto de sentimentos e interesses, fixados pelo costume, que as pessoas incorporam naturalmente ao seu modo de viver. E, por isso, ela faz parte do processo de desenvolvimento social do ser humano; ela é, ademais, produto de uma construção dinâmica da sociedade. É o sentimento que conduz a vida moral numa comunidade simples. Porém, numa sociedade notadamente mais complexa, os homens precisam empregar outros recursos para assegurar a estabilidade de sua união. Esses recursos recebem, de Hume, o nome genérico de *artifícios*. Eles são necessários para as sociedades mais complexas porque contribuem muito no processo de sociabilidade e na articulação dos elementos aí envolvidos.

A noção de artifício é central na teoria política de Hume por uma razão muito simples: o artifício é o princípio constitutivo da justiça e do governo. Contudo, para compreendermos essas noções, é preciso antes entender a articulação que Hume promove entre os princípios naturais e os recursos artificiais. A propósito, naturais são as tendências ou instintos inerentes ao ser humano, tudo quanto existe sem a influência da reflexão consciente. E artificiais são os processos que adaptam a parcialidade dos desejos às exigências comuns da vida social. As definições e as funções que Hume atribui às paixões e ao entendimento contribuem, pois, para a dinâmica dos princípios naturais e na sua interação com elementos artificiais. A grande virtude de sua filosofia consiste em articular várias noções clássicas do pensamento ocidental sob um novo enfoque. A interatividade entre os princípios naturais (instintos, impulsos, paixões, etc.) e os recursos artificiais (inventados) permitem que os homens ultrapassem sua condição atual, e superem os impasses provocados por interesses divergentes. O artifício é corroborado pelo entendimento, que se apóia nas regras gerais para corrigir as inflexões naturais, ampliando as possibilidades de satisfação das paixões. É um processo pelo qual o egoísmo exacerbado dos desejos cede lugar à prudência do entendimento.

Os artificios constituem meios para atender às exigências dos desejos e, nesse intuito, eles ampliam, pela inventividade, os limites da ação humana. Mas, uma pergunta fundamental se impõe: como as tendências naturais se firmam no esquema da sociedade, dado que este pode restringir suas possibilidades de satisfação? Os meios mais adequados para se conseguir os fins apontados pelas paixões são determinados por uma convenção firmada em consideração à utilidade e agradabilidade desses fins. Com efeito, o entendimento deve colaborar com as paixões naquilo que importa para a natureza humana atingir seus fins. Porém, as paixões e a imaginação apresentam movimentos irregulares, exigindo que o entendimento corrija as irregularidades dos afetos e indique os meios mais apropriados para sua satisfação. É a regularidade nas operações dos princípios naturais que torna possível estabelecer padrões para as ações humanas. Por isso, Hume entende que as ações humanas devem proceder de um caráter determinado pela *necessidade* e não pelo acaso, pois se fossem casuais, não seriam passíveis de julgamentos que atribuam mérito ou demérito a elas.

Hume se propõe a explicar a forma que os homens encontraram para conformar sua tendência natural ao prazer num ambiente onde sua livre manifestação poderia desencadear uma situação caótica. Ele salienta que é justamente para dirimir as possíveis arbitrariedades que os homens, em atenção ao bom senso, instituíram convenções com o propósito de criar deveres e, conseqüentemente, garantir direitos que favoreçam a convivência social. O resultado dessas convenções: um conjunto de normas que contam com a aprovação geral dos membros da sociedade em vista de sua utilidade.

Mas, para se estabelecer uma convenção, é preciso que algo leve os homens a buscar qualquer tipo de concordância entre si. Pois, bem, somos naturalmente capazes de estabelecer uma comunicação espontânea de sentimentos com outras pessoas. A *simpatia* revela uma

tendência que promove naturalmente a intersubjetividade ou a relação entre os sujeitos, se apoiando numa crença a respeito da semelhança dos efeitos dos sentimentos na mente e, portanto, numa uniformidade da natureza humana, o que revela sua importância para a elaboração das regras gerais, cujo propósito é tornar homogêneo o comportamento humano. As regras gerais estão ligadas à capacidade humana de elaborar e proferir *juízos morais*, que nada mais são que elaborações conceituais de cunho moral, resultantes de uma síntese que o entendimento promove sobre os efeitos de certos sentimentos na mente. Em outras palavras, os juízos morais expressam aquilo que os sentimentos causam em nós. A convergência de sentimentos comuns resulta em preceitos morais, que, por influência do costume e da educação, acabam sendo solidificados nas consciências e nas ações dos homens.

O projeto de Hume era fundamentalmente conceber uma ciência do homem, que estabelecesse os princípios gerais da moralidade a partir de um reduzido número de conceitos. Sua pesquisa visava identificar as regularidades nos fenômenos sociais a partir de um exame minucioso da História (ciência das regularidades da natureza humana), o que lhe rendeu grande reconhecimento em sua época. Essa investigação resultou numa das contribuições mais consistentes do empirismo em termos morais. No entanto, algumas recorrências nos costumes e comportamentos humanos se devem ao emprego de recursos artificiais, que garantem uma certa objetividade nas ações, superando uma perspectiva subjetivista alicerçada na parcialidade das paixões. A ciência do homem deve recorrer ao artifício para completar as variáveis que faltam para montar a equação que resolve o problema da sociabilidade. Ela revela o esquematismo através do qual a moralidade sugere aos homens a direção de suas ações, pelo qual a sociedade se perpetua. Hume concorda com a tese segundo a qual a sociedade é produto de uma convenção, porém, ele discorda que esta produza um contrato que comporte uma obrigação de cumprir os

acordos firmados. Para ele, as convenções que fundam a sociedade se assentam numa consideração pela utilidade e não num conjunto de obrigações fundadas num contrato.

Com isso, configuramos o plano da justiça e do governo. A justiça compõe o sistema de gerenciamento da sociedade e opera na base do interesse geral, que é concebido principalmente em atenção aos critérios de utilidade e agradabilidade. Nesse sentido, a justiça é uma virtude artificial, cuja origem natural impede que ela seja arbitrária. A funcionalidade das virtudes artificiais se configura na medida em que elas submetem os impulsos naturais a um sistema de regras que avalia as possibilidades mais convenientes de satisfação e orientam as paixões nesse sentido. As virtudes artificiais têm por base as convenções e a tradição e são responsáveis por sociabilizar as paixões. Sua eficácia se deve à sua capacidade de assimilar as mudanças históricas e subsumir os elementos antagônicos à disposição social. Por sua vez, o governo deve garantir, pelo trabalho dos magistrados e de suas instituições burocráticas, o cumprimento da justiça, proporcionando todas as vantagens socialmente possíveis.

Neste estudo, pretendemos mostrar primeiramente como, na filosofia de Hume, o entendimento promove um uso regular da imaginação, que permite-nos elaborar regras gerais para gerenciar a tendência ao prazer no interior da sociedade, adaptando as necessidades humanas às conveniências sociais. Em seguida, especificar qual a importância da simpatia, dos juízos morais e das regras gerais para a constituição dos princípios da moralidade e, por conseguinte, da ciência da natureza humana. E finalmente, determinar como o artifício possibilita ao homem ultrapassar sua condição natural e concorrer para reproduzir o sistema de gerenciamento que perpetua as disposições e instituições da sociedade.

## CAPÍTULO I

### A ECONOMIA CONCEITUAL DA TEORIA DO ARTIFÍCIO

A passagem do âmbito do entendimento para a moralidade demanda a articulação de vários conceitos interconectados pela lógica do empirismo humeano. Para se chegar a uma análise do papel das paixões e do entendimento no que se refere às ações humanas é preciso perceber primeiramente a conexão de alguns conceitos da epistemologia humeana. Para delimitar o funcionamento desses princípios em função das ações é necessário antes circunscrever a especificidade de cada uma dessas noções para, depois, com elas, montar o esquema pelo qual as ações humanas procedem. Porém, antes de nos lançarmos a essa tarefa, convém traçar, de modo muito sucinto, a trajetória dos conceitos epistemológicos fundamentais para a nossa análise.

Hume postula que nossa experiência mental é essencialmente uma sucessão de *percepções*. Hume argumenta que as percepções podem se apresentar de forma vívida, enquanto *impressões*, ou seja, o dado da sensibilidade tal qual este se apresenta de forma imediata à mente. Dentro dessa noção de impressão, ele inclui sensações, paixões e emoções em seu primeiro contato conosco. A sensação seria assim a matéria da percepção. As percepções também incluem *idéias*, que consistem em imagens fracas, pálidas reproduções das impressões no pensamento. As idéias são projeções mentais, resultados de um processo de abstração, que representam sensações percebidas pelos sentidos. Na condição de percepções, tanto as impressões quanto as idéias podem ser *simples* ou *complexas*. Se simples, não admitem distinção ou separação por serem muito elementares. Se complexas, permitem uma separação. A diferença fundamental entre

impressões e idéias se pauta pelo grau de força e vividez que se apresentam.<sup>1</sup> Portanto, nossas impressões são a origem de nossas idéias. Hume nota que as impressões originais indicam a presença de *sensações* elementares como dor e prazer e que delas se seguem impressões secundárias que denotam algum tipo de *reflexão* da qual derivam. Num sentido geral, as sensações são impressões subjetivas advindas dos sentidos, causados por algum estímulo (ex.: sensação de calor); pode ser ainda uma impressão vaga que temos acerca de algo (ex.: sensação de medo). Hume entende que as impressões de reflexão derivam das impressões originais (de sensação) pela interposição de sua idéia. Segundo Hume, a mente faz uma cópia da impressão original, que é mais duradoura que a própria impressão que a originou. Esta cópia recebe o nome de idéia. As idéias são impressões de reflexão<sup>2</sup>, que são ainda aquilo que Hume chama de *paixões*, das quais trataremos mais detidamente adiante.

Em um sentido comum, a *memória* consiste numa capacidade de reter um dado da experiência ou um conhecimento adquirido e de trazê-lo à mente, sendo considerada essencial para a constituição das experiências. Por esse último fator, relaciona um evento atual com um evento passado do mesmo tipo, retomando o passado pelo presente. Na concepção de Hume, a memória preserva um grau considerável de força e vividez das impressões em sua primeira aparição e reapresenta as idéias à nossa mente de uma forma tão vigorosa que elas, nessa condição, se colocam num estágio entre as impressões e as idéias. A *imaginação* é uma faculdade capaz de promover qualquer tipo de alteração nas idéias complexas, e, por isso, ela desempenha uma função central no mecanismo de *associação de idéias*, isto é, na construção dos processos mentais.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hume, David. *Tratado da Natureza Humana (THN)*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Edunesp, 2000, I, i, 1, p. 25-6.

<sup>2</sup> *THN*, I, i, 2, p. 32.

<sup>3</sup> *THN*, I, 3, p. 33-4.

A natureza revela uma tendência a unir certas idéias simples para formar determinadas idéias complexas. A associação de idéias segue princípios que operam por três modos, a saber: *semelhança*, *contigüidade* (no tempo e no espaço) e *causação*.<sup>4</sup> Não procederemos a uma análise detalhada dos três aqui, basta observar que dentre elas, Hume destaca a causação (relação entre causa e efeito) como fundamento de uma inferência legítima, na medida em que conduz a mente a ligar um evento ou objeto (causa) com o seu correlato (efeito). Essas relações só podem ser conhecidas pela experiência, *i.e.*, pela constatação daquela ocorrência em experiências anteriores, e não podem ser deduzidas *a priori*.<sup>5</sup>

Segundo a concepção racionalista, a causalidade é um conceito a priori necessário e universal, *i. e.* independente da experiência e constituindo-a objetivamente; assim, todas as mudanças acontecem seguindo a lei de ligação entre causa e efeito. Hume critica esta concepção, segundo a qual um fenômeno anterior (causa) produz um fenômeno posterior e conseqüente (efeito) argumentando que essa relação não se encontra de fato na natureza, mas apenas reflete nossa forma habitual de perceber as relações entre fenômenos. A causalidade não expressa uma lei natural, de caráter necessário, mas uma projeção sobre a natureza de nossa forma de perceber as coisas. A causalidade consiste, para Hume, numa forma que a natureza encontrou para nos levar além dos dados imediatos da memória e dos sentidos.<sup>6</sup> Essa transição entre idéias é o que Hume chama de *conexão necessária*<sup>7</sup>, uma espécie de crença causal, resultante de nossa capacidade de inferir, que relaciona, em nossa mente, eventos separados no espaço e no tempo.

---

<sup>4</sup> *THN*, I, i, 4, p. 35.

<sup>5</sup> “Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação”. – *THN*, I, iii, 2, p. 102.

<sup>6</sup> *THN*, I, iii, 6, p. 118-9 – “A única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a de causa e efeito; e isso porque é a única sobre a qual podemos fundar uma inferência legítima de um objeto a outro. A idéia de causa e efeito é derivada da experiência, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro”.

<sup>7</sup> *THN*, I, iii, 2, p. 105. Cf. também II, iii, 1, p. 442.

A conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência daqueles a estes, ou reciprocamente. O fundamento de nossa inferência é a transição resultante da união habitual. A conexão necessária e a transição são, portanto, a mesma coisa. [...] a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união.<sup>8</sup>

A necessidade aqui revela nossa forma habitual de perceber as coisas. É importante observar nesse processo que uma idéia da memória pode perder seu vigor e ser confundida com uma idéia da imaginação; e inversamente, uma idéia da imaginação pode ganhar uma força tal que se equipare a uma idéia da memória, influenciando assim a crença e o juízo. Com efeito, crer é ser afetado por uma impressão imediata dos sentidos, ou uma projeção dessa impressão na memória.<sup>9</sup> A *crença* é, portanto, uma percepção mais vivaz e vigorosa que a captada pela fantasia, dado que esta nos induz a falsas avaliações de um evento em questão, na medida em que lida com experiências não vividas. Mais precisamente, é uma idéia vívida relacionada com uma impressão presente<sup>10</sup>; uma maneira particular de formar uma idéia. É algo sentido pela mente que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação. Ela nos leva a considerar raciocínios prováveis – que seguem a imaginação e nos quais se apóiam a opinião e a crença –, a presumir as conjunções constantes entre os eventos, a promover a transferência do conhecido para o desconhecido, considerando o segundo semelhante ao primeiro. Ela é determinada por certos princípios que associam as idéias dos objetos, produzindo sua união na imaginação.<sup>11</sup> A crença se manifesta na mente pelas regularidades da natureza; é um ato da mente decorrente do costume, e que fixa as idéias nela, tornando-as princípios reguladores das ações.

---

<sup>8</sup> *THN*, I, iii, 14, p. 199.

<sup>9</sup> *THN*, I, iii, 5, p. 115.

<sup>10</sup> “Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como uma idéia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente”. – *THN*, I, iii, 7, p. 125.

<sup>11</sup> “Quando a mente passa da idéia ou impressão de um objeto à idéia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as idéias desses objetos, produzindo sua união na imaginação”. – *THN*, I, iii, 6, p. 121. Cf. ainda *THN*, II, ii, 9, p. 420 e II, iii, i, p. 441.

Tendo dito que a crença se manifesta por influência do costume, estamos excluindo a razão e a imaginação? Se tomarmos por base que a crença é uma concepção mais firme de uma idéia, derivada de uma impressão imediata, é justo inferir que ela se baseia em raciocínios prováveis assentados numa espécie de sensação. Logo, é a influência do costume que, operando sobre a imaginação, permite-nos realizar inferências sobre aqueles raciocínios.<sup>12</sup> O costume precede toda reflexão e, nesse sentido, é categórica a concepção de Hume:

[...] o entendimento ou a imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio.<sup>13</sup>

A tese central que Hume defende é que, por uma tendência natural, somos conduzidos de uma experiência vivida a outra à qual não tivemos acesso, quer admitamos ou não, quer isso seja processado com ou sem intermédio de outros agenciadores. Hume argumenta que o trabalho realizado pelos princípios de associação supera a mera correlação de idéias, na medida em que eles procuram fixar as regularidades que nos permitem fazer inferências. Em vista da irregularidade de alguns de seus princípios, a mente concebe regras gerais na tentativa de neutralizar as inconstâncias de certos mecanismos que operam na imaginação. Nem sempre aquela tentativa funciona, pois os princípios de semelhança e contigüidade podem distorcer a direção das regras gerais, fazendo com que a imaginação articule essas regras por outras determinações.<sup>14</sup> Hume propõe que a relação de causa e efeito é imune a esse problema porque trabalha com as impressões da memória, que são inalteráveis. Essas impressões atuam sobre o pensamento, determinando a passagem direta da impressão à sua idéia correspondente.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *THN*, I, iii, 8, p. 133.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>14</sup> *THN*, I, iii, 9, p. 140.

<sup>15</sup> *Idem*.

É próprio nas inferências sobre questões de fato, a suposição de que o futuro se assemelha ao passado. Essa tendência atinge a imaginação de tal modo, fazendo com que a mente considere com mais acuidade as probabilidades e os raciocínios prováveis. Por isso, Hume é muito claro ao afirmar que a crença jamais se formaria se os raciocínios causais (que envolvem a transferência do passado para o futuro) se assentassem sobre as conclusões do entendimento. A crença depende dos graus de força e vividez das impressões. Os raciocínios prováveis envolvem o resgate de impressões, de experiências vivenciadas e não operam somente a partir de idéias. Nesse caso, o juízo não se opõe à imaginação, pois o raciocínio versa sobre o costume, que atua sobre ela. O que regulamenta nosso juízo sobre causa e efeito são as regras gerais, que influenciam o entendimento e os sentidos. Outrossim, nossa compreensão da atuação do entendimento sobre o juízo permite-nos conceber as regras gerais, que, por serem mais constantes, são atribuídas ao juízo, e a exceção, devido à incerteza que comporta, à imaginação.<sup>16</sup>

Essa breve exposição se presta a mostrar como Hume articula vários princípios reciprocamente, e como eles realizam o trabalho delegado à mente pela natureza para derivar um sujeito complexo, fruto da interação de vários princípios da mente. Nesse sentido, são diversos em suas funções, mas concorrem para uma mesma finalidade. O percurso que fizemos evidenciou importância do hábito e reconfigurou a área de atuação da razão. O hábito é mais que uma repetição costumeira, na mente, das ligações observadas num acontecimento. Agora ele é “um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem”.<sup>17</sup> A forma pela qual Hume pensou a questão da razão subverteu as interpretações tradicionais, o que reserva um lugar de destaque para essa discussão.

O conceito de razão tem sido muito discutido na filosofia desde o seu princípio. Em um

---

<sup>16</sup> *THN*, I, iii, 13, p. 182-3.

<sup>17</sup> *THN*, I, iii, 16, p. 212.

sentido geral, é a faculdade de julgar que caracteriza o ser humano. Em um sentido mais específico, a razão é a capacidade de, partindo de certos princípios *a priori* (estabelecidos independente da experiência), estabelecer determinadas relações constantes entre as coisas, permitindo assim chegar à verdade, ou demonstrar, justificar uma hipótese ou afirmação qualquer. A tradição filosófica – notadamente os racionalistas –, propagou um conflito entre a razão e as paixões. No entanto, para romper com o domínio dos pensadores racionalistas, Hume retoma essa questão por um outro enfoque e oferece definições originais para aquelas noções, subvertendo toda a discussão a esse respeito e inaugurando uma nova perspectiva para a reflexão filosófica, que exige uma revisão sobre as teorias racionalistas (Descartes e Espinosa) e sobre as próprias teorias empiristas (Locke e Berkeley). Partiremos então dessas definições para asselar as atribuições da razão e da paixão na filosofia de Hume e explicar como ele dissipa a possibilidade de conflito entre elas.

No *Tratado da Natureza Humana*, a razão é apresentada sob diversos aspectos que ressaltam a plasticidade desse conceito. Dentre eles, destacamos: (i) faculdade que realiza inferências sobre questões de fato; (ii) comparações e descoberta de relações; (iii) raciocínio provável, factual ou probabilidade; (iv) instinto, tendência inata para a inferência, a transferência de uma percepção para a outra<sup>18</sup> e (v) uma paixão calma e reflexiva.<sup>19</sup> É nesses dois últimos sentidos que se fixa nossa atenção, pois a razão se torna entendimento na condição de uma paixão calma e reflexiva. Coerente com seu empirismo, Hume habilmente define paixão e razão:

[...] paixão é uma emoção violenta e sensível da mente que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite. Com a palavra razão referimo-nos a afetos exatamente da

---

<sup>18</sup> “[...] a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa seqüência de idéias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares”. – *THN*, I, iii, 16, p. 212.

<sup>19</sup> *THN*, II, iii, 8, p. 473.

mesma espécie que os anteriores, mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento [...].<sup>20</sup>

A pergunta recorrente na teoria moral de Hume interroga se é possível que haja um conflito real entre as paixões e o entendimento no que se refere às ações. Qual deles é responsável pela produção das ações? A especificidade de cada um destes princípios se constrói na medida em que eles se definem ante as ações. A análise de Hume mostra que a razão está submetida às paixões e que são elas que determinam nossas ações. A *razão experimental* ou entendimento indica um tipo de uso que se faz da razão direcionado para as questões de fato.<sup>21</sup> Hume definiu a área de atuação do entendimento outorgando-lhe, entre outras coisas, a função de interrogar a respeito da natureza da moral. A razão, quando aplicada ao âmbito dos fatos, torna-se entendimento e, nessa condição, colabora na tarefa de ultrapassar a parcialidade das paixões. Em outras palavras, ele indica os meios para satisfazer os fins das paixões, imprimindo uma direção aos seus impulsos para uma forma de satisfação mais estável. O entendimento revela quando uma paixão está assentada em um juízo infundado ou num juízo verdadeiro e discerne o melhor meio para se obter seus objetos. Porém, são as paixões que apontam os objetos capazes de satisfazê-las.

Os conceitos elementares que fundam a moral, segundo Hume, dizem respeito às questões de fato. Ele entende que as concepções racionalistas – principalmente cartesiana – se equivocam ao submeter nossas paixões ao jugo da razão. O entendimento conduz nossos raciocínios pelas regras gerais ao refletir sobre questões de fato. Mas Hume adverte que os raciocínios não podem

---

<sup>20</sup> *Idem* (grifo nosso).

<sup>21</sup> J. P. Monteiro escreve que “o entendimento ou ‘razão experimental’, a capacidade de raciocínio aplicada à realidade existente, é assim definida como ‘uma calma determinação das paixões, assente numa visão ou reflexão distante’”. – *Tendência e Realidade em Hume e Freud*. Discurso, nº 3, São Paulo: USP, 1972, p. 148. Também Deleuze interpreta a teoria humeana da moral como um esquema no qual “a reflexão da tendência é o movimento que constitui a razão prática” – *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume*; Trad. Luiz B. L. Orlandi – Imprensa São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 40. Nele, “a razão prática é a instauração de um todo da cultura e da moralidade” (p. 64).

produzir nem dirigir nossas ações. Em um sentido geral, a ação designa o conjunto de nossos atos, especialmente de nossos atos voluntários suscetíveis de receberem uma qualificação moral. As ações humanas, segundo Hume, devem vir sempre acompanhadas de certas sensações (propensões ou aversões) que as estimulam. Os motivos originais da ação são (i) o interesse próprio, (ii) benevolência privada (em benefício de alguém) e a (iii) a benevolência universal referente ao interesse público. As ações são avaliadas por suas conseqüências, bem como por sua utilidade individual e coletiva. Entram nessa avaliação as noções de benevolência e humanidade em relação ao interesse e à finalidade que a utilidade da ação promove. Podemos dizer então que a razão só poderia produzir nossas ações se antes engendrasses sentimentos de propensão ou aversão – o que ela não faz. Com isso, Hume acredita ter fixado as paixões num domínio diferente da razão, descartando a hipótese de haver um conflito entre ambas as noções.<sup>22</sup> Só seria possível um tal conflito se a razão fosse capaz de gerar um impulso contrário aos estímulos da paixão em relação à direção da vontade. Mas, a razão é inapta para engendrar qualquer impulso.<sup>23</sup> Hume elabora uma vigorosa metáfora para expressar a condição da razão:

Quando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa. A razão é, e deve ser, a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.<sup>24</sup>

Tal afirmação constitui um dos núcleos de sua teoria da ação e, por conseguinte, de sua teoria moral. Como vimos, uma ação não pode ser estimulada sem uma aversão ou propensão. O raciocínio trata de observar determinadas coisas e empreender inferências causais a partir delas,

---

<sup>22</sup> “[...] é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição”. – *THN*, II, iii, 3, p. 452.

<sup>23</sup> “[...] a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição [...] é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção”. – *THN*, II, iii, 3, p. 450.

<sup>24</sup> *THN*, II, iii, 3, p. 451.

fundamentado na experiência passada. Ele pode desenvolver uma crença, mas não se mostra suficiente para incitar uma ação. Portanto, os sentimentos é que estimulam nossas paixões, induzindo-nos a agir. Entenda-se sentimentos como um conjunto de paixões e emoções avivadas em uma situação, um composto de elementos passionais e emocionais. Enfim, como relações que envolvem as paixões e as emoções em torno de uma questão.

Embora a razão esteja subordinada às paixões, não deixa de exercer influência sobre estas. A razão colabora na formação de conhecimentos que estimulam a crença em determinados processos da natureza, apoiando-se na experiência recorrente. Vale ressaltar que a razão é parte essencial do processo de formação moral, apesar de não ser sua origem. Em um sentido moral, a razão consiste num instrumento que avalia as várias possibilidades de ação, sem, contudo, escolhê-las. A ela cumpre identificar as impressões correspondentes às idéias e assinalar as relações recorrentes entre estas idéias.

Como vimos, o entendimento exerce um duplo papel: nos leva a conhecer as causas e os efeitos e nos diz se escolhemos os meios mais adequados para obter um fim projetado. Com efeito, ele nos faz conhecer e discernir as mais razoáveis dentre todas as circunstâncias; mas o sentimento que se produz em função do todo das circunstâncias depende de uma constituição natural do mente. As paixões advogam somente em causa própria, pois coadunam imparcialmente juízos e crenças e, ainda assim, conservam intacta a sua identidade. Hume definiu as paixões como *existências originais*, dotadas de um caráter próprio.<sup>25</sup>

Vimos que as paixões exercem a atribuição principal no plano da moralidade. Elas se dirigem a objetos, determinadas por atos volitivos, o que mostra que a ligação da ação com a paixão é direta, imperativa. As paixões decretam a ação, mas não elaboram julgamentos morais a

---

<sup>25</sup> “Uma paixão é uma existência original ou [...] uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação”. – *THN*, II, iii, 3, p. 451.

respeito delas. Hume as classifica em dois pares: calmas ou violentas e diretas ou indiretas. As paixões calmas (sentimento do belo e do feio nas ações, nas artes e objetos) aspiram a um tipo de prazer moderado e remoto. As paixões violentas (orgulho e humildade; amor e ódio) requerem um prazer imediato. As paixões diretas (surgem do bem e do mal, da dor e do prazer) surgem de um instinto natural que se inclina ao bem geral e repudia o mal. As paixões indiretas (orgulho e humildade, amor e ódio) surgem da conjunção entre as paixões diretas e outras qualidades.<sup>26</sup> Para Hume, os imperativos da vontade apontam para as paixões violentas, mas o entendimento orienta em direção às paixões calmas, refletindo sobre as emoções. Assim, todas as percepções envolvidas nos atos volitivos são classificadas por Hume como impressões de reflexão, as quais ele também denomina emoções, sentimentos ou paixões. Hume adverte que algumas paixões calmas, devido a alguns aspectos peculiares, podem ser confundidas com certas determinações da razão. Porém assegura que, embora sejam similares, conservam certas características que, quando submetidas a uma análise atenta, permite distinguí-las perfeitamente.

Se considerarmos a ação em seu sentido moral, veremos que ela presume liberdade. Para Hume, a liberdade consiste num estado no qual a pessoa está isenta de qualquer restrição física ou moral. Nesse sentido, nossas ações estão relacionadas com nossos sentimentos morais. No entanto, para que sejam passíveis de censura ou aprovação, nossas ações devem resultar de nosso caráter íntimo, estável. Devem estar vinculadas à nossa índole e disposição naturais. Caso forem consideradas isoladamente, não podem ser julgadas segundo seu mérito ou demérito.<sup>27</sup> Se o exercício da vontade não estiver atrelado a um padrão causal, torna-se impossível atribuir

---

<sup>26</sup> *THN*, II, i, 1, p. 310-11.

<sup>27</sup> “As ações são por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más” e “Somente segundo os princípios da necessidade alguém pode adquirir mérito ou demérito por suas ações [...]”. – *THN*, iii, 2, p. 447-8.

responsabilidade ao autor das ações. Hume salienta que o único modo para resolver este problema é conformar as ações a um critério baseado na utilidade e agradabilidade das ações.

Hume argumenta que as ações humanas são produzidas por antecedentes causais, que assentam sobre princípios estabelecidos pela natureza humana, *i. e.*, respeitam uma determinação necessária. Ele afirma que as ações só podem ser explicadas dessa forma. Nesse sentido, os pensamentos e sentimentos presentes nas ações humanas compõem uma disposição causal natural. Ao vincular as ações a um critério de *necessidade*, Hume torna a questão da imputabilidade central na sua teoria moral. Hume adotou a noção de necessidade no intuito de fundamentar a defesa de um *padrão moral* nas ações humanas. A idéia de padrão moral é derivada das conseqüências das ações e composto pelo critério de *utilidade*<sup>28</sup> e agradabilidade e pela noção de humanidade, enquanto preocupação com o gênero humano. O objetivo visado por Hume é apresentar critérios universais que tornam possíveis avaliar as ações sem recair num relativismo. Importa que, em toda ação, deve-se avaliar sobretudo dois elementos: o grau de utilidade e o sentimento em relação ao gênero humano. Portanto, Hume defende que a liberdade e a responsabilidade somente podem adquirir significado se amparadas pela necessidade, ou seja, para que as ações sejam vinculadas ao caráter de um homem, é preciso, pois, que ela seja ocasionada pela necessidade. Logo, é preciso que suas ações procedam diretamente do seu caráter. Assim, a necessidade é responsável por determinar o mérito ou o demérito de uma ação e determinar que não se trata de uma ação isolada, involuntária e sem premeditação.

A noção de necessidade em questão não é *física*, que seria determinada por um simples encadeamento causal pelo qual a mesma causa determina sempre um mesmo efeito; nem uma necessidade *lógica* cujas relações estão circunscritas ao mero universo do discurso. Não é muito

---

<sup>28</sup> Devido à sua importância para a teoria, trataremos especificamente desse conceito adiante.

menos uma necessidade *metafísica*, segundo a qual a ação não depende de nenhuma outra causa ou condição para existir. A noção de necessidade adotada por Hume é uma *necessidade ética*, que repousa sobre o caráter geral do sujeito da ação, refletindo sua forma habitual de perceber o real e de projetar suas escolhas morais sobre ele. A natureza de tal necessidade é, portanto, psicológica. Hume infere, a partir da doutrina da necessidade, que o caráter, a crença e os desejos de um homem designem as causas de suas ações. Sobretudo, ele observa certas conjunções constantes que envolvem certos tipos de crenças, desejos e determinadas ações de uma pessoa e, conseqüentemente, julga que há uma relação de causação correlacionando tais eventos. Portanto, a doutrina da necessidade esboça uma explicação causal das ações humanas que é resultado das especulações de Hume acerca da natureza do homem, que faz parte de um ambicioso projeto de elaborar uma ciência da natureza humana.

Vimos que, para Hume, as ações não são derivadas do acaso. Antes, elas irrompem de sólidos princípios naturais, que garantem que as ações tenham uma causa necessária. Logo, a ação humana é produto das resoluções da vontade. Esta diligência da vontade é reflexo da tendência natural a buscar o prazer e evitar a dor. Como mencionado, somente uma paixão é capaz de obstar a ação de outra paixão. Nesse caso, para que haja uma predominância das paixões calmas, importa que elas se oponham às paixões violentas, alterando a direção da vontade. Como isso pode ser possível? Segundo Hume, as paixões violentas denotam fortes reações às circunstâncias que visam objetos imediatos. Ora, segundo sua definição, as paixões calmas se dirigem a bens eminentemente gerais, apreciados pela humanidade. Mas isso consiste num apelo suficiente para que os homens se voltem para elas? Para Hume, a moralidade se fundamenta em princípios naturais que revelam aspirações elementares do ser humano. Esta dispõe de alguns recursos ou

estratégias para direcionar a atenção dos homens para ações que estabilizem a satisfação de seus desejos mais fundamentais.

Identificar as propriedades e delimitar o escopo de atuação da noção de artifício de David Hume é uma tarefa que exige perceber suas implicações no âmbito mais amplo da teoria. Por esse motivo, julgamos necessário rastrear os elementos responsáveis por fundamentar a proposta de Hume quanto ao artifício. Avaliaremos a dinâmica dos princípios naturais e dos elementos artificiais no processo que engendra os preceitos gerais da moralidade. Segundo Hume, nossas conclusões a respeito de questões de fato avançam além das impressões de nossos sentidos e dos dados de nossa memória, em direção a uma esfera para além do campo da experiência presente e passada.<sup>29</sup> Com efeito, conectamos duas instâncias diferentes:<sup>30</sup> a referida intersecção entre o âmbito da experiência imediata e a esfera que a transpõe se torna possível mediante a influência do hábito, princípio fundamental da natureza humana; é ele que nos tornar capazes de afirmar a existência de um fato ainda nem observado a partir da ocorrência de outro. Tal astúcia da natureza humana circunscreve uma intersecção espaço-temporal e promove uma interação entre duas instâncias diversas.<sup>31</sup>

Hume reforça esse cruzamento ao vincular, em sua teoria moral, sensibilidade e entendimento. Ao asseverar que “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas”<sup>32</sup>, relaciona-a aos princípios da sensibilidade (tais como o hábito). Hume projeta uma perspectiva de ultrapassamento, pela qual o homem pode superar as limitações impostas

---

<sup>29</sup> Experiência aqui se refere tão somente ao dado imediato, tal como a facticidade caracterizada pela fenomenologia.

<sup>30</sup> “[...] a única [relação] que remete para além de nossos sentidos, e que nos informa acerca das existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a causalidade”. – *THN*, I, iii, 2, p. 102-3.

<sup>31</sup> “Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir; e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência do outro”. – *THN*, I, iii, 8, p. 133. Cf. ainda Hume, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral (EHU e EPM)*. Trad. José O. de A. Marques. - São Paulo: Editora Unesp, 2004, *EHU*, V, i, p. 74-5.

<sup>32</sup> *THN*, I, iii, 16, p. 212. Cf. ainda *EHU*, V, i, p. 74-5.

pelos sentidos e alterar sua condição. O homem pretende controlar as *circunstâncias*, transformar o meio em que vive, alterar suas relações, enfim, passar do *estado natural* para o *estado societário*.<sup>33</sup> A noção de circunstância é recorrente na argumentação de Hume, principalmente no que concerne à formação do sujeito, à constituição do caráter do individual, e principalmente quanto à possibilidade de mudanças fundamentais no ser humano. Não reservaremos um momento específico para tratar dessa noção porque a discussão subsequente de outros temas da filosofia humeana deverá naturalmente acionar essa noção.

Vimos, portanto, que a natureza humana empreende um esforço para transcender os limites que a determinam. Nessa perspectiva, Gilles Deleuze argumenta que, ao classificar a razão como uma espécie de sentimento, Hume substituiu, na mente, a idéia por uma impressão.<sup>34</sup> Esse deslocamento transformou o ceticismo de Hume acerca do poder da razão num positivismo centrado na perspectiva do sentimento, que se define por uma busca progressiva do sujeito na tentativa de ampliar suas possibilidades.<sup>35</sup>

Hume entende que, mediante artifícios – invenções originadas por convenções baseadas no interesse comum –, os homens direcionam seus impulsos primitivos e estabelecem as condições para a sociedade. A sociedade não é um mero conjunto de indivíduos vivendo juntos, em um determinado lugar, mas define-se essencialmente pela existência de uma organização, de instituições e leis que regem a vida desses indivíduos e suas relações mutuas. Hume critica as teorias que entendem que o fundamento da sociedade se define pela existência de um contrato

---

<sup>33</sup> *THN*, III, ii, 3, p. 543.

<sup>34</sup> *THN*, II, iii, 8, p. 473.

<sup>35</sup> “A razão é uma espécie de sentimento. Desse modo, assim como o método da filosofia vai da ausência de uma idéia à presença de uma impressão, a teoria da razão vai de um ceticismo a um positivismo, de um ceticismo da razão a um positivismo do sentimento, o qual, finalmente, inclui a razão como uma reflexão do sentimento no espírito qualificado”. – *Empirismo e Subjetividade*. p. 23. Deleuze entende ainda que “o positivismo da paixão e da moral produz um ceticismo sobre a razão; esse ceticismo interiorizado [...] produz por sua vez um positivismo do entendimento, [...] como a teoria de uma prática” - *op. cit.*, p. 27.

social entre os indivíduos que dela fazem parte. Para ele, a sociedade é uma comunidade que possui um caráter mais natural e espontâneo, cuja origem fundamental é a família. Nesse sentido, o homem se projeta em vista do ultrapassamento, criando outras possibilidades para atingir seus propósitos.<sup>36</sup> Notemos que Hume sempre destaca a importância do hábito para suplantar o escopo dos sentidos e para a direção da vida humana e que, sem ele, não teríamos parâmetros para estabelecer qualquer tipo de moralidade.<sup>37</sup>

O artifício é um recurso que o homem emprega para desvelar a realidade possível que apenas se mostra em perspectiva na vida moral e social. Essa abertura admite, por um lado, a possibilidade de uma investigação científica do mundo e, por outro, uma abertura para as crenças do senso comum.<sup>38</sup> Aqui, a crença se apresenta como um sentimento que solidifica, na mente, a forma da realidade projetada pelo hábito,<sup>39</sup> fixando as simulações da imaginação e estabelecendo princípios para as ações.

Ressurge, então, a relação de causalidade, dado que ela situa-se entre os princípios que “são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana pereceria e desapareceria”.<sup>40</sup> Mas, em que medida a radicalidade dessa afirmação se sustenta? Que proporções ela atinge na filosofia de David Hume? O artifício é o *remédio* que visa impedir que a natureza humana pereça ou desapareça. É uma direção que o entendimento imprime às tendências naturais para adequá-las às exigências sociais, inaugurando assim uma *razão prática*, que assinala “a instauração de um todo da cultura e da moralidade”.<sup>41</sup> O

---

<sup>36</sup> *EHU*, V, ii, p. 88-9.

<sup>37</sup> *EPM*, XII, iii, p. 221; Hume, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. Antonio Sérgio... [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. *O Cético*, p. 218.

<sup>38</sup> “As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for”. - *THN*, III, iii, 1, 615. Cf. também *EHU*, V, i, p. 79.

<sup>39</sup> *EHU*, V, ii, p. 81-3.

<sup>40</sup> *THN*, I, iv, 4, p. 258.

<sup>41</sup> *Empirismo e Subjetividade*. p. 64.

conjunto que envolve a natureza afeta a mente e determina, pela interposição das regras gerais, a sua transformação em sujeito social. Hume aposta na capacidade humana de se apoiar nas diretrizes do entendimento para obstar os danos que poderiam afetar a humanidade caso as prescrições daquelas regras fossem desconsideradas.<sup>42</sup>

A imaginação tem “a liberdade de transpor e transformar suas idéias”,<sup>43</sup> colocando-nos em contato com a realidade de uma maneira oblíqua porque “transferimos nossa experiência a ocorrências de que não tivemos experiência, expressa ou tacitamente, direta ou indiretamente”.<sup>44</sup> A partir de experiências vivenciadas, a imaginação possibilita o acesso a uma experiência inédita. Junto à imaginação atuam a crença e a fantasia. A crença é capaz de “alçar uma idéia simples a um nível de igualdade com nossas impressões, conferindo-lhe uma influência semelhante sobre as paixões”.<sup>45</sup> Assim, a crença constitui um dispositivo natural que também atua na zona de intersecção entre a realidade e a esfera que a extrapola.<sup>46</sup> Essa operação da imaginação está disposta em função de um mecanismo singular da natureza humana, que mostra que o artifício é um expediente previsto pela condição humana para transpor os limites naturais.

É na experiência e pela experiência que se constitui o sujeito, que se deslinda a possibilidade de conhecimento e é nela ainda que se configura a moralidade. “A experiência”, salienta Hume, “é um princípio que [...] instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado” e “o hábito é um outro princípio que [...] determina a esperar o mesmo para o futuro”.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> “O homem é um ser racional [...] Tão estreitos, porém, são os limites do entendimento humano que pouca satisfação pode ser esperada nesse particular [...] O homem também é um ser sociável, mas tampouco pode desfrutar sempre da companhia agradável [...] O homem é também um ser ativo, e é forçado, por essa inclinação e pelas variadas necessidades da vida humana, a dedicar-se aos negócios e ofícios [...] Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se *imponha* excessivamente [...]”. – *EHU*, I, i, p. 23.

<sup>43</sup> *THN*, I, i, 3, p. 34 e II, ii, 9.

<sup>44</sup> *THN*, I, iii, 8, p. 135.

<sup>45</sup> *THN*, I, iii, 10, p. 150.

<sup>46</sup> *THN*, I, iii, 10, p. 153.

<sup>47</sup> *THN*, I, iv, 7, p. 297.

Os dados que a experiência fornece são agrupados pelo sujeito numa relação habitual, que prescreve a regularidade apenas psicológica dos fenômenos. Hume conclui que “a memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou vividez de nossas idéias”.<sup>48</sup> Portanto, a sensibilidade e o entendimento têm um fundamento comum, a saber, a imaginação, faculdade que só se subordina aos ditames da natureza humana. À imaginação, enquanto fundamento daquelas faculdades, compete a recombinação espontânea das experiências subjetivas, dos fatos e das circunstâncias para efetuar o esquema da natureza.<sup>49</sup>

Deleuze destaca três características marcantes da imaginação: transbordante, reflexionante e constituinte.<sup>50</sup> As regras gerais denotam, ao mesmo tempo, a extensão e a reflexão da paixão na imaginação. A regra geral, então, se define como uma paixão da imaginação,<sup>51</sup> pois ela reflete a paixão, dando-lhe uma nova configuração. Trata-se de uma repercussão da paixão na mente, na imaginação. As regras indicam as reflexões que nos revelam as idéias oriundas da prática.<sup>52</sup> A imaginação amplia as margens da paixão e o entendimento (enquanto uso regular da imaginação), ao refletir sobre essa extensão, permite a elaboração de regras gerais.<sup>53</sup> Tal esquema estabelece os parâmetros para a constituição da moralidade, entendida como a normatização das operações da imaginação pelo entendimento. Tal afirmação abre uma nova perspectiva para um exame mais profundo das características do artifício.

---

<sup>48</sup> *Idem*, p. 298.

<sup>49</sup> O referido esquema é tão somente o seguinte: “Não queremos parar antes de conhecer, na causa, a energia que a faz agir sobre seu efeito, o laço que os conecta, e a qualidade eficaz de que esse laço depende [...] essa conexão, laço ou energia se encontra dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de um à idéia vivida de outro!”. *Ibid.*, p. 299.

<sup>50</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 65.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 58.

O exame da dinâmica das paixões permite entender melhor a interação que Hume estabelece entre princípios naturais e elementos artificiais, pois a referida intersecção dinamiza os móveis da ação humana. As implicações da teoria das paixões são imprescindíveis para compreender o esquema que Hume elabora para explicar os desdobramentos da moralidade e seus reflexos na vida política da sociedade. Movidos por suas paixões, os homens agem premidos por um prazer imediato, muitas vezes contra o seu real interesse, que só pode ser percebido, indireta e remotamente. Por isso, muitas vezes, os imperativos da vontade prevalecem sobre as diretrizes do entendimento, ao contrário do que afirmavam as teorias racionalistas.

O artifício se coloca em favor das paixões calmas. Os sentimentos de aprovação e reprovação também figuram nesse cenário, pois o anseio pela aprovação pública (e o receio pela reprovação) leva os homens a se adaptarem aos interesses (remotos), indicados pelas paixões calmas, por vontade ou por imposição. Para assegurar a adesão da vontade às prescrições do entendimento, num escopo especificamente social, empregam-se os recursos da propaganda, da ideologia dos discursos dos políticos, da educação, etc.<sup>54</sup> Educadores e governantes buscam suscitar e fortificar os sentimentos morais associados às regras da moralidade. As paixões calmas favorecem as instituições responsáveis pela administração do interesse público.

A aparente inflexibilidade das regras gerais favorece um acordo entre os indivíduos em prol do interesse público. Já vimos que, de acordo com Hume, as ações dos homens têm uma causa determinada, situada na vontade.<sup>55</sup> Hume vincula a ação humana ao critério de necessidade porque entende que o hábito forja alguns tipos de comportamentos que se tornam verdadeiras regras de conduta das quais é difícil prescindir. A necessidade estipula algum sentido para as

---

<sup>54</sup> *THN*, III, ii, 5, p. 562.

<sup>55</sup> “Por liberdade, então, só nos é possível entender um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade” – *EHU*, VIII, i, p. 136-7.

noções de liberdade e de responsabilidade. Para que as ações de um homem sejam resultado direto de seu caráter é preciso, pois, antes, que elas tenham sido produzidas pela necessidade.<sup>56</sup>

A doutrina da necessidade esboça uma explicação causal das ações humanas, que é resultado das especulações de Hume acerca da natureza do homem e de sua tentativa de introduzir o *método experimental de raciocínio* nos assuntos morais para elaborar uma ciência da natureza humana, pautada nas regularidades das tendências e das ações dos homens.<sup>57</sup> Provavelmente, a fixação pelo método levou Hume a pensar que as ações devem ser derivadas da necessidade. Hume entende que as ações devem estar atreladas a princípios naturais suficientemente sólidos para garantir que as ações tenham uma causa necessária.

---

<sup>56</sup> “Por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma causa no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem nem redundar em sua honra, se forem boas, nem em sua infâmia, se forem más”. – *EHU*, VIII, ii, p. 140. Cf. também *THN*, II, iii, 1, p. 438-40 e *idem*, 2, p. 446-8.

<sup>57</sup> “Ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferências concernentes às ações humanas, e que tais inferências se fundam na experiência da união constante de ações semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes”. – *THN*, II, iii, 2, p. 445.

## CAPÍTULO II

### A DINÂMICA DOS PRINCÍPIOS NATURAIS E DO ARTIFÍCIO

O sentido geral do termo *artifício* designa qualquer processo ou recurso engenhoso empreendido pelos homens que redunde num procedimento pelo qual se procura adequar ou corrigir a natureza humana para atingir uma determinada finalidade. O artifício consiste numa capacidade humana, num poder de produzir os efeitos desejados, de sistematizar e ordenar as ações ordinárias mediante a reflexão.<sup>58</sup> Configura um poder na medida em que concede ao homem uma força que ele desconhecia. Ademais, consiste num recurso corroborado pelo entendimento para transformar cada indivíduo isolado em parte integrante de um todo.

*Artificial* é o termo genérico que Hume emprega para qualificar os mecanismos de sociabilização do homem. São eles que promovem o desenvolvimento social do homem, fazendo-o adentrar ao universo da moral e da ética. O termo deve ser entendido ainda como designando uma invenção voluntária e refletida em apoio aos princípios da natureza do sujeito, que, todavia, não contraria suas aspirações mais fundamentais. O artifício floresce à medida que o homem se torna consciente de sua condição social e política. Por ele, o homem reflete sobre suas necessidades e limites, situando com propriedade seus interesses face ao interesse público. Em suma, é o artifício, concebido pelo entendimento, que é o responsável pela evolução do homem de uma condição primitiva para um estado societário. Essa capacidade do homem de desdobrar-se

---

<sup>58</sup> “A espécie humana, que se destaca principalmente pela razão e sagacidade, é, de todas, a mais necessitada e a mais deficiente em vantagens corporais [...] e não dispõe de nenhuma das conveniências da vida, exceto as que obtém por meio de sua própria habilidade e engenho. Em suma, a Natureza parece ter feito um cálculo exato das necessidades de suas criaturas e [...] concedeu-lhes poderes e recursos maiores que os estritamente suficientes para cobrir essas necessidades”. – Hume, David. *Diálogos Sobre a Religião Natural Diálogos sobre a Religião Natural (Dialogues concerning Natural Religion - DNR)*. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992, XI, p. 153.

e de dominar seus impulsos primitivos mediante a sublimação ou redirecionamento dos impulsos naturais constitui a essência do artifício. Nesse sentido, ele se apresenta como uma extensão da própria natureza humana. Por isso, foi necessário definir o artifício genericamente para abranger todas as suas implicações.

Procedamos então a uma análise do enredo no qual a teoria envolve o artifício. Consideremos primeiramente a proposição pela qual Hume destaca que “a sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens” e que as leis fundamentais do direito natural – (i) estabilidade da posse, (ii) transferência da posse por consentimento e (iii) cumprimento das promessas – “são igualmente necessárias à sustentação da sociedade”. Hume alega “que essas leis, embora necessárias, são inteiramente artificiais, produtos da invenção humana” e que “sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio mais artificial e refinado de satisfazê-las”.<sup>59</sup> Esse processo artificial visa atingir as deliberações das paixões.<sup>60</sup>

Hume tenta mostrar que a vontade humana se submete a regras consideradas necessárias e inflexíveis, de forma que o comportamento humano fica determinado pela força de normas gerais.<sup>61</sup> A necessidade sustenta o fundamento das regras que organizam a sociedade e legitimam esse estado de coisas, independentemente se tal disposição beneficia a generalidade dos homens.<sup>62</sup> Em outro trecho, o filósofo escocês salienta que a

---

<sup>59</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 565 (grifo nosso).

<sup>60</sup> *Idem*, i, 2, p. 514. Em *THN*, III, ii, 1, p. 524, lemos que “nosso senso do dever segue sempre o curso usual e natural de nossas paixões”. Cf. ainda *EPM*, III, ii, p. 266 – “Seus propósitos, voltados para as necessidades da vida humana, revelam claramente sua origem na razão e reflexão, e isso não é menos claro no caso das leis, que se orientam para um fim semelhante”.

<sup>61</sup> Cf. *EHU*, V, ii, p. 89-90; Em *THN*, III, ii, 11, p. 608, Hume afirma que “uma vez os homens tendo descoberto, por experiência, que é impossível sobreviver sem a sociedade, e que é impossível manter a sociedade enquanto dão plena liberdade a seus apetites, um interesse tão urgente rapidamente restringe suas ações e impõe a obrigação de observar aquelas leis que chamamos de *leis da justiça*” (grifo nosso).

<sup>62</sup> *THN*, III, ii, 11, p. 608-9.

necessidade é tão essencial à religião e à moral que a sua ausência acarretaria a total ruína de ambas; e qualquer outra suposição destruiria por completo todas as leis, divinas e humanas.<sup>63</sup>

Há aqui uma acentuada preocupação com a conservação da ordem da sociedade. No entanto, a questão fundamental no que respeita à manutenção da sociedade versa sobre a ausência de limites naturais às paixões, sobretudo da cobiça e ambição.

o remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício; [...] a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos.<sup>64</sup>

A função do artifício é regular os afetos, comedindo as expressões violentas das paixões, que não favorecem o arranjo da sociedade. O entendimento, enquanto uso regular dos princípios da imaginação, fixa regras gerais para moderar os desejos que desencadeiam atos nocivos à disposição social. Logo, a ordem na vida social se apóia em artifícios impetrados pelo entendimento.<sup>65</sup> O artifício (mundo moral) e o hábito (mundo do conhecimento) estão na origem das regras gerais, que são extensivas e corretivas.

As regras gerais são produtos da reflexão dos princípios da natureza em geral na imaginação.<sup>66</sup> Hume entende que o uso irregular desta projeta na mente dos homens uma realidade incompatível com a forma da sociedade. Por isso, o entendimento contribui com a imaginação na tarefa de redirecionar os desejos para uma possibilidade de satisfação estável e segura, em conformar aqueles desejos às diretrizes de um código moral vigente. Portanto, não se trata de um código moral universal, mas específico, determinado por um ambiente social

---

<sup>63</sup> *THN*, II, iii, 2, p. 446.

<sup>64</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 529.

<sup>65</sup> *EPM*, I, i, p. 269; Cf. também V, i, p. 280 – “[...] como 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 [...] deveremos aplaudir a prática da justiça e da benevolência que, apenas elas, podem manter a união social [...]”.

<sup>66</sup> *Idem*. p. 71.

particular. Mas Hume não coloca a questão nesses termos. Ele adverte que é fundamental para a civilidade que a estabilidade das regras postas pelo entendimento supere as irregularidades nas paixões. Hume acredita que a sociedade desfaleceria caso a natureza não articulasse um *esquema* para regular as relações entre os homens. Tal esquema configura “uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir”.<sup>67</sup>

A convenção é um acordo visa corrigir apenas as irregularidades nas paixões. Ela consiste num artifício que aspira deferir ambos os interesses – públicos e particulares –, “porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos”.<sup>68</sup> Hume sabe que a ordem da sociedade exige um tipo de elaboração que realize duas operações: (i) afirmar seus valores e (ii) situar os indivíduos confortavelmente em seu interior, criando uma perspectiva de satisfação dos desejos e de participação numa comunidade harmônica. Deve-se construir imagens com as quais o indivíduo naturalmente se identifique.

Hume exalta os valores, costumes, comportamentos e idéias adotadas pela maioria da sociedade. Nesse sentido, a convenção (que implica o consentimento dos homens) pressupõe um ato lúcido do entendimento, que regulariza o processo de satisfação das paixões. Sua atuação é fundamental para explicar a origem da sociedade, mas a tarefa de mantê-la está a cargo dos políticos e dos magistrados, que curiosamente apelam para as paixões violentas dos homens<sup>69</sup> (instinto de sobrevivência) para convencê-los da importância da ordem social.

---

<sup>67</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 530.

<sup>68</sup> *Idem*; Cf. também *THN*, III, ii, 7, p. 575; *EPM*, III, ii, p. 253; *Da Origem do Governo*, p. 225.

<sup>69</sup> “[...] se queremos governar um homem e induzi-lo a praticar uma ação, geralmente a melhor estratégia é trabalhar as paixões violentas em vez das calmas, e domina-los antes por sua inclinação que por aquilo que vulgarmente se chama sua *razão*. Devemos dispor os objetos em situações que sejam apropriadas para aumentar a violência da paixão”. – *THN*, II, iii, 4, p. 455.

A teoria da ação e a consideração sobre o papel do entendimento na esfera moral são dois aspectos muito importantes na filosofia de Hume. Seu mérito sem dúvida foi ter subvertido a perspectiva de investigação sobre esse tema, considerando a razão por um ângulo totalmente novo, *i.e.*, como entendimento, entendido como um uso regular da imaginação, como um tipo de paixão que opera calmamente. Na concepção de Hume, o hábito produz a razão experimental (entendimento), na medida que lhe permite raciocinar sobre a experiência, apoiando-se, para tanto, na crença. O hábito é um princípio da natureza, pois garante a própria experiência, *i.e.*, a possibilidade de produzirmos idéias acerca dos fenômenos.<sup>70</sup>

O quadro esboçado por Hume mostra que as paixões dominam o âmbito da vida instintiva dos homens. Mas, por exigência da complexidade das relações sociais, o entendimento passa a atuar mais efetivamente, deslindando a consciência da realidade social, confrontando a tendência ao prazer com uma ampliada margem de preocupações e responsabilidades. O entendimento reflete sobre a realidade existente ou acerca dos fenômenos (inclusive sociais).<sup>71</sup> No dizer de Hume, as exortações morais simplesmente não são capazes de disciplinar as paixões. Por isso, ele aposta nas instituições sociais e na opinião pública para fazer, tanto quanto possível, com que o interesse de cada pessoa se limite ao bem-estar geral e atue como requer o interesse público. Hume coloca o interesse particular sob a perspectiva da opinião pública. Trata-se de uma ordenação das preferências baseadas em expectativas e crenças gerais. Hume denomina opinião de interesse público a perspectiva de satisfação dos propósitos gerais que os homens confiam ao

---

<sup>70</sup> Cf. *Empirismo e Subjetividade*. p. 70ss.

<sup>71</sup> “O hábito é o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós [...] Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação”. – *EHU*, V, i, p. 77. Cf. também *EPM*, Apêndice I, p. 377-8 e *THN*, II, iii, 3, p. 449.

governo. Ele salienta que tal opinião é uma das causas originais do governo.<sup>72</sup> Trataremos dessa questão quando analisarmos especificamente a natureza do governo.

As ações dos homens não são todas originárias de impulsos diretos; elas podem ser também dirigidas por intenções conscientes. Os próprios desejos individuais, determinantes da conduta do indivíduo, podem ser modificados pela educação, pelos costumes, pelas circunstâncias e pelas oportunidades.<sup>73</sup> Apesar de Hume preconizar uma regularidade no comportamento humano, ele entende que essa mesma regularidade não é absolutamente uniforme, devendo, por isso, ser extraída da pluralidade de comportamentos como uma espécie de denominador comum. Tais modificações no comportamento, se intencionais, devem ser orientadas no sentido de fazer, tanto quanto possível, com que os desejos individuais concorram para o bem geral. Em tese, é isso que Hume tem em mente como plano para uma sociedade civilizada. Sem dúvida, seu plano compreende instituições fortes, uma ética socialmente razoável e métodos artificiais de aperfeiçoamento do caráter dos indivíduos para diminuir os conflitos entre a satisfação individual e o benefício geral.

Na concepção de Hume, a moralidade deve ser entendida como o senso do interesse, capaz de conter a auto-afirmação individual.<sup>74</sup> A imparcialidade das relações sociais rejeita as irregularidades das paixões. Portanto, o entendimento deve projetar uma forma de coexistência pacífica entre interesses divergentes, organizando as criações da imaginação e reafirmando o

---

<sup>72</sup> “Por opinião de interesse entendo sobretudo o sentido dos benefícios gerais que derivam do governo, juntamente com a convicção de que aquele governo que está efetivamente estabelecido é tão vantajoso como qualquer outro que facilmente pudesse ser instituído”. – *Dos Primeiros Princípios do Governo*, p. 239.

<sup>73</sup> “Se os costumes dos homens são diferentes em diferentes épocas e países, isso nos instrui sobre a grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado”. – *EHU*, VIII, i, p. 125.

<sup>74</sup> “Se o senso do interesse não fosse nosso motivo original para a obediência, eu perguntaria: que outro princípio há na natureza humana capaz de subjugar a ambição natural dos homens, forçando-os a se submeter?”. – *THN*, III, ii, 10, p. 592

princípio das paixões por canais artificiais que adaptam as paixões a uma nova realidade, sujeita a carências e restrições.

A natureza imprimiu na humanidade uma inexorável tendência ao prazer. Essa tendência é regulada pelo entendimento na medida em que este reflete sobre a satisfação de suas paixões. Ele reflete sobre as circunstâncias, procurando preservar o sujeito das emoções que, ocasionalmente, compromete a concepção de juízos corretos a respeito das situações. O entendimento, portanto, é responsável pelo processo de *sociabilização das paixões*. Denegar sua função nesse processo é relegar a sociedade puramente à ignorância e à violência. Quanto a isso, Deleuze salienta que “o verdadeiro sentido do entendimento [...] é justamente tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse”.<sup>75</sup> Quer com isso dizer que o entendimento coordena o movimento de uma paixão e o torna um interesse apto a se efetivar na sociedade. É preciso dizer que o homem não age sem premeditação, sem uma reflexão mínima que lhe permita entrever ao menos uma possibilidade de êxito em sua empresa. O entendimento faz com que o homem ultrapasse a mera *vontade de agir* e se projete na e pela ação em vista da satisfação de seus interesses. Sem entendimento, o homem não traduz seus impulsos em resultados e benefícios assegurados por ações práticas. Deleuze adverte que

A função do entendimento, reflexão sobre algo, é exclusivamente corretiva; funcionando só, o entendimento pode fazer tão apenas uma coisa ao infinito, corrigir suas correções, de modo que toda certeza, mesmo prática, fica comprometida e se perde.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 12. O entendimento exerce um duplo papel no âmbito das ações morais. Ela nos leva a conhecer as causas e os efeitos e também nos assiste na escolha dos meios mais adequados para obter uma finalidade projetada. Discerne as mais razoáveis dentre todas as circunstâncias que surgem naquele processo; mas os sentimentos que se produzem em função das circunstâncias depende de uma constituição natural do espírito. Sobre o duplo papel do entendimento, MacIntyre entende que “o primeiro papel prático da razão é responder a um tipo de questão motivada pelas paixões. [...] Em segundo lugar, a razão prescreve os meios para a realização dos fins propostos pelas paixões e julga tais meios como mais ou menos eficazes”. – *Justiça de Quem?*, p. 327.

<sup>76</sup> *Idem*. p. 91-2.

A afirmação de Deleuze nos sugere que a dinâmica da vida moral impõe a interação entre vários princípios (entendimento, imaginação, paixões, etc.) para que se complete o esquema da natureza. O entendimento desloca o homem de suas necessidades e o conforma também às necessidades da sociedade humana. Ele media os conflitos entre os particulares tendo em vista constituir uma vida prática regrada. No âmbito político, essa prática se volta para a instituição, para a administração pública, em virtude da necessidade de ordem. A civilização depende desses desvios operados pelas regras gerais.

As paixões determinam a vida dos homens, dando-lhe fins, disposições para agir, inclinações e interesses particulares. Tais elementos perfazem nossa constituição moral natural. Na mente, eles constituem desejos que requerem objetos específicos. Porém, tais objetos estão compreendidos num sistema de circunstâncias e relações dadas, portanto, ao alcance do sujeito.<sup>77</sup> O movimento incessante do interesse particular na imaginação cria as condições para formular o interesse geral. O interesse geral é resultado do conjunto de forças exercido pela imaginação e pela fantasia, das quais resultam os artificios que engendram, na mente, um sentimento humanitário, e na sociedade, a forma da cultura. Esse movimento faz com que a paixão ultrapasse sua parcialidade e se fixe na esfera da objetividade.<sup>78</sup> O homem renega a passividade, reagindo aos efeitos das circunstâncias que o envolvem, concebendo regras pelas quais as ações serão catalogadas como virtuosas ou não, num sentido geral. De tudo isso, é importante ressaltar que, tanto na paixão como no entendimento, a atividade da mente se funda sobre a fantasia.<sup>79</sup>

Pelo que analisamos até aqui, podemos concluir que Hume imputa uma função essencialmente prática ao entendimento, pois é ele que planeja as ações que asseguram os objetos

---

<sup>77</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 146.

<sup>78</sup> *EPM*, V, ii, p. 296.

<sup>79</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 147.

do desejo. O entendimento é um recurso indispensável para fixar a relevância dos interesses remotos sobre o imediatismo dos interesses privados. No entanto, ao traçar uma intersecção na qual fosse possível coexistir interesses tão distintos, Hume foi obrigado a teorizar a respeito das restrições às manifestações livres da vontade humana. Sendo assim, a convivência entre natureza humana e artifício não deve se dar sem nenhuma perda.

Os temas que Hume se propôs a discutir, e a maneira como o fez, renderam vários conceitos para compor a psicologia moderna. Seu projeto de conceber uma ciência da natureza humana inclui a noção de artifício de uma forma peculiar. Pretendemos delimitar as contribuições daquela noção para o referido projeto humeano e mostrar como ele permitiu aos homens manipular as circunstâncias da vida cotidiana, favorecendo as ações necessárias para a formação de uma identidade entre eles.

A análise que Hume faz a respeito da natureza humana e, por conseguinte, dos processos psicológicos que determinam as convenções que fundam a sociedade o leva a concluir que “os homens não podem mudar sua natureza. Tudo o que podem fazer é mudar sua situação[...]”.<sup>80</sup> Essa afirmação expressa o desfecho de uma investigação cético-empírica. Mas, Hume cede gradualmente para uma postura mais naturalista, alegando que devemos alterar a disposição das forças que atuam ao nosso redor para modificar nossa condição. O elemento que preenche as lacunas naturais (identificadas pelo ceticismo) no que tange à identificação dos interesses humanos foi postulado por Hume na noção de artifício, que constitui um recurso acionado para alterar as circunstâncias desfavoráveis, tornando as relações humanas mais flexíveis em função de uma adequação às necessidades que o próprio homem cria. Ao passo que o homem altera sua situação, ele modifica aspectos de sua própria natureza, sendo que muitas de suas necessidades

---

<sup>80</sup> *THN*, III, ii, 7, p. 576.

são reflexos do ambiente sócio-cultural do qual faz parte. O entendimento apenas projeta uma esfera mais ampla para o homem desenvolver alguns aspectos de sua natureza.

O entroncamento entre elementos naturais e artificiais propiciou um tipo de organização pautado na moderação das paixões. Sem o emprego do artifício os acordos necessários à manutenção da coisa pública não poderiam ter nenhum êxito. O artifício é natural, é uma extensão da natureza, pois advoga pela causa da humanidade, promovendo uma união de forças em torno de um propósito comum. É preciso salientar, contudo, que o entendimento não neutraliza, e sim amplia a margem das operações da imaginação, encontrando canais seguros para isso. Para Deleuze, “a idéia da subjetividade é a reflexão da afecção na imaginação, é a própria regra geral”.<sup>81</sup> Os princípios naturais são afetados pela ação global da imaginação. O artifício é uma expressão das regras gerais do entendimento, que é uma espécie de desdobramento da imaginação. Trata-se de um expediente concebido para resolver problemas decorrentes da parcialidade dos desejos dos homens. Nesse sentido, Hume identifica-o aos princípios da natureza humana,<sup>82</sup> entendendo que ele representa uma possibilidade de ultrapassamento, que permite ao homem superar os conflitos sociais e sua situação desfavorável em relação à natureza.

O artifício expande as possibilidades da natureza humana e cria alternativas equilibradas de satisfação para as paixões. Deleuze acredita que “é nesse sentido que, por si mesma, a extensão é uma correção, uma reflexão” sobre a natureza.<sup>83</sup> Por influência do hábito e da imaginação, o entendimento fixa as regras gerais que auxiliam a convivência social. Deleuze entende que “tendo-se em vista que o homem é uma espécie inventiva, o artifício é ainda

---

<sup>81</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 64.

<sup>82</sup> “A palavra ‘natural’ é tomada comumente em tantos sentidos, e tem uma significação tão vaga, que parece ocioso discutir se a justiça é ou não natural. Se o amor de si mesmo, se a benevolência, são naturais ao ser humano; se também lhe são naturais a razão e a prudência, então o mesmo epíteto pode ser aplicado à justiça, ordem, fidelidade, propriedade, sociedade”. – *EPM*, Apêndice III, p. 394-5. Cf. ainda a nota 2 da pg. 395.

<sup>83</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 39.

natureza”.<sup>84</sup> O termo *espécie inventiva* tem a função de naturalizar o artifício. Nesse sentido, a interpretação que Deleuze atribui àquela noção é que a natureza humana contém em si os germes que permitem que seus interesses, obliquamente, sejam efetivados.

O ceticismo de Hume o leva a elaborar uma teoria moral que dinamiza a articulação dos princípios naturais, e que promove a passagem da moral para a política através da interação entre princípios naturais e elementos artificiais. Nessa perspectiva, a noção de artifício deve explicar a adaptação das necessidades humanas às exigências sociais.

O artifício regula as contingências das circunstâncias em função dos interesses comuns dos homens.<sup>85</sup> Funciona como uma espécie de caução para a sociedade, garantindo as regularidades necessárias para adaptar as mudanças históricas das estruturas, das instituições e dos valores sociais às condições contemporizadas pelo interesse público. Hume enfatiza a necessidade de instituições fortes que possam garantir a satisfação de nossas necessidades básicas. O artifício dinamiza as considerações políticas de Hume, na medida em que delimita as condições pelas quais as instituições operam e como elas concorrem para assegurar a ordem estabelecida. Esse aspecto normativo do artifício se segue da sua origem, das regras gerais. A função delas é limitar as manifestações das vontades particulares, e a adesão geral a elas se deve ao fato de serem úteis e agradáveis.

As regras gerais têm um sentido extensivo e corretivo. No primeiro sentido, elas transcendem a sua origem e engendram uma outra situação para se efetivarem.<sup>86</sup> Neste último,

---

<sup>84</sup> *Idem*, p. 40-41; Hume afirma que “o homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão”. – *THN*, III, ii, 1, p. 524. Para enfatizar esse ponto, consideremos esse outro trecho: “É evidente que as obras da Natureza apresentam uma grande analogia com os produtos do artifício humano [...] suas causas são análogas na mesma proporção”. – *DNR*, XII, p. 170.

<sup>85</sup> “As associações gerais das pessoas são absolutamente necessárias para a subsistência da espécie, e a conveniência pública que regulamenta a moral está inviolavelmente firmada na natureza do homem e do mundo no qual ele vive”. – *EPM*, IV, i, p. 275.

<sup>86</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 540.

significa que podem e devem ser aplicadas a todos os indivíduos para corrigir os excessos das paixões. Para Deleuze, as primeiras são extensivas porque se ampliam, excedendo as fontes que a originaram, isto é, a própria carência que a tornava necessária. As regras são efetivamente gerais porque só compreendem o geral e o essencial. As regras corretivas consistem numa reflexão para limitar as regras extensivas e encerrar as exceções, expurgando as variáveis fornecidas pelas circunstâncias e deduzindo as recorrências e regularidades dos fatos. Em suas palavras:

Refletindo-se, a paixão se encontra diante de uma reprodução ampliada de si mesma, se vê liberada dos limites e das condições de sua própria atualidade e, assim, vê abrir-se todo um domínio artificial, mundo da cultura, no qual ela pode se projetar em imagem e se desenrolar sem limites.<sup>87</sup>

O termo cultura pode ser entendido aqui como aquilo que designa a formação do homem, em relação ao todo da personalidade do homem: gosto, sensibilidade e inteligência. Pode também, num sentido antropológico, ser definido como o *conjunto* das representações e dos comportamentos adquiridos pelo homem enquanto ser social. Cumpre, portanto, às regras dirimir as exceções e reunir o referido conjunto. Nesse sentido, elas exigem que os egoísmos dos homens sejam ultrapassados e seus interesses sejam efetivamente integrados;<sup>88</sup> que os homens se tornem imparciais tanto quanto possível para dizimar as contradições engendradas pelos diversos interesses que figuram num mesmo ambiente social.<sup>89</sup> Numa palavra: as regras requerem homogeneidade – que (não por acaso) é o principal vetor para a constituição de uma ciência da natureza humana. Fundamentalmente, a função das regras é determinar um ponto de coesão que seja estável e comungado por todos, que funcione independentemente de nossa situação presente.

---

<sup>87</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 54. Cf. Na pág. 147, lê-se que “os princípios da paixão só fixam o espírito se as paixões repercutem no espírito, nele se estendem, se refletem”.

<sup>88</sup> *Idem.* p. 54; Hume prescreve a integração entre os diversos interesses com a seguinte ilustração: “[...] esses homens são dotados de tal sagacidade que percebem imediatamente que o maior impedimento a esse projeto de sociedade e parceria está na avidez e no egoísmo de seu temperamento natural; para remediar tal coisa, formam uma convenção para a estabilidade da posse e para a sua mútua restrição e abstenção”. – *THN*, III, ii, 3, p. 543.

<sup>89</sup> *EPM*, III, i, p. 252-3.

Hume projeta uma elaboração teórica que articula sequencialmente paixão, reflexão, imaginação, extensão. Extensão e reflexão se alternam no processo de produção das regras artificiais que ampliam propriamente os limites da ação humana. O hábito estende as paixões na imaginação, e o entendimento corrige essa extensão. Portanto, as regras gerais devem corrigir as inadequações entre os interesses, diminuindo a distância entre eles para resolver o problema da parcialidade. As regras gerais preenchem as lacunas nas relações humanas, proporcionando consistência e constância conforme a necessidade presente.

É fundamental a hegemonia de regras artificiais na vida social, dado que se presume não ser possível uma sociedade gerenciada por regras absolutamente naturais. Para Hume, o homem é receoso face às possibilidades futuras e, por isso, procura afastar a hipótese de uma situação caótica assegurando os princípios da civilização.<sup>90</sup> O entendimento confere à mente a mesma configuração da sociedade, onde tudo é ordenado para a consecução de fins projetados.<sup>91</sup>

Na visão de Deleuze, Hume propõe que é melhor a humanidade se satisfazer artificial e obliquamente, que se destruir pela violência.<sup>92</sup> Perceba que não se trata da mera satisfação, mas da duração, da ampliação, do refinamento da satisfação, dado que não há limites para os desejos humanos. O artifício expurga os obstáculos naturais que dificultam a interação entre os interesses. É mediante esses elementos, que, segundo Deleuze, se forma a cultura. Ele delimita que “a natureza só atinge seus fins por meio da cultura”,<sup>93</sup> que as tendências só se realizam satisfatoriamente pelo seu ordenamento. Para ele, Hume pretende identificar natureza e cultura para recuperar o sentido dessas duas instâncias e, fundamentalmente, vincular aspectos de ambas que tradicionalmente foram considerados contraditórios. Nesse sentido, uma interpretação

---

<sup>90</sup> Consideramos a expressão “civilização” nos termos de uma pedagogia social, no sentido ativo e passivo de um processo de educar(-se), instruir(-se), polir(-se).

<sup>91</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 25.

<sup>92</sup> “A alternativa em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência”. – *idem*, p. 39.

<sup>93</sup> *ibid*, p. 41.

legítima dessa relação implicaria a consideração legítima de ambas, pois o esquecimento de uma resultaria na falsificação ou na deformação da outra.

A análise da dinâmica dos princípios naturais e dos elementos artificiais nos coloca a questão da formação da *subjetividade* humana, um problema que figura como um dos temas centrais na filosofia humeana, dado que o sujeito se constitui a partir dos princípios naturais, mas também de uma interação destes com princípios artificiais. Com efeito, a constituição do sujeito perpassa a teoria do conhecimento e da moral e atinge a sua plenitude na esfera política. A própria subjetividade pressupõe o movimento de um espírito que, para se tornar sujeito, precisa se individualizar, se caracterizar. Portanto, nossa preocupação é delimitar como o artifício é incorporado em seu processo de formação.

De fato, desde o início desse estudo, estamos verificando como Hume conceitualmente projeta a formação da subjetividade humana, pois, vimos que, ao refletir sobre sua condição, o sujeito crê e inventa; logo, ultrapassa sua condição atual e sua parcialidade.<sup>94</sup> Eis os dois modos de ultrapassamento: a crença e a invenção. O primeiro modo – crer – implica afirmar, com certo grau de probabilidade, a verdade de uma coisa embora não possamos comprová-la objetivamente. Implica em ultrapassar a memória e os sentidos. Vale dizer que o entendimento aqui aplica o cálculo às possibilidades para diminuir as chances de frustração dos desejos. O segundo sentido – inventar – está vinculado aos princípios da paixão que concebem mecanismos para satisfazer a necessidades específicas. Implica em imaginar um objeto (artificial) que possa suprir as exigências das paixões. Trata-se de encontrar os dados (da experiência) e uni-los para resolver problemas. Planejar e idealizar são, portanto, ações que supõe uma certa intencionalidade, isto é, um constante dirigir-se ou projetar-se das faculdades humanas na busca de soluções para os problemas da vida humana. Nesse sentido, o homem se coloca como centro de sua reflexão e se

---

<sup>94</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 93.

propõe a procurar os meios de sua realização, buscando desenvolver suas potencialidades. Esse processo é justamente aquele que faz com que de algo indeterminado resulte, pela manipulação particular das circunstâncias dadas, um sujeito, cujas tendências naturais foram regularizadas pelo entendimento, que reuniu a coleção de impressões e idéias num único feixe ao qual Hume entende como sendo a expressão do sujeito. Assim, o homem, enquanto ser que se ultrapassa, forja, através da História (e porque não dizer, de sua história), uma condição mais apropriada para desenvolver as características de sua natureza.

O pensamento é uma ação própria do entendimento, que é determinante para a formação da subjetividade. Pensar é essencialmente premeditar, projetar uma ação para efetivar os elementos do pensamento. O pensar tematiza a ação em questão, considerando as possibilidades referentes à sua realização. Essa ação implica um movimento dotado de liberdade, que visa o ultrapassamento da ordem da natureza, que inspira o aperfeiçoamento da condição humana. Pensar, portanto, consiste em um movimento essencial pelo qual a experiência é ampliada e transformada. Pensar é também ampliar as possibilidades de existir, de conviver. Nesse sentido, a ação humana está vinculada ao entendimento por um movimento que implica vontade e possibilidade. Nessa vontade, por sua vez, está implicado o impulso de ultrapassamento inerente aos indivíduos, e que os incita a atingir seus objetivos pessoais. Os homens concebem as regras gerais justamente para direcionar essa ação e superar a ordem das circunstâncias ou dos fatos contingentes.

A principal consequência decorrente de tudo que dissemos é que o processo de sociabilidade desvela a subjetividade. Esta não exige uma substituição dos princípios naturais, mas uma alteração das tendências: uma ação construída (artificial) vem completar uma ação natural. Por isso, o espírito do homem (que era um mero *feixe de sensações*) converte-se num sujeito organizado, que se esforça para obter o que é útil e agradável, sem prejuízo próprio e

alheio. Nessa nova condição, aprende a examinar e a articular os dados da realidade, revertendo as circunstâncias em benefício próprio, exercitando assim sua atenção, sua memória e seu discernimento. A única forma de atividade mental que transcende os limites impostos pela sociedade é a fantasia, que é imune às pressões culturais porquanto vinculada à atividade lúdica do prazer. Portanto, o homem não prescinde de suas fantasias, ele apenas as adapta aos princípios da civilização para poder conviver com outros sujeitos. O homem não pode prescindir de suas fantasias porque elas garantem sua autonomia e autenticidade face à padronização impressa pela sociedade, que o caracteriza como um projeto que se realiza apenas em virtude de ações premeditadas. Se o homem se limitar a isso, não poderá jamais escapar às neuroses diagnosticadas pela psicanálise. A natureza humana é dinâmica e evolui na mesma proporção que o desejo. Os desejos humanos se tornam cada vez mais sofisticados e requerem artifícios mais refinados para sua satisfação.

Nossa aptidão para manipular e alterar as circunstâncias segundo os critérios das paixões calmas busca remover gradualmente os entraves à satisfação, organizando os desejos em vista de uma satisfação estável e duradoura. A civilização não aniquila os impulsos naturais dos homens, mas somente os torna oblíquos, permitindo que eles se manifestem indiretamente. Na sociedade, tal como Hume a apresenta, estão interligados interesses particulares e comuns, fatores biológicos e sociológicos da condição humana. A sociedade era, num primeiro momento, um grupo em funcionamento temporário, que mantinha uma espécie de ordem convencional provisória. Mas, a influência do costume cristalizou as relações sociais e, em decorrência disso foram criadas instituições sociais e leis para fixarem os direitos e deveres, que preservam esse agrupamento pela manutenção de um interesse geral. As instituições devem estabelecer modelos para o desenvolvimento da sociedade e resguardar o legado das antigas gerações.

Hume atribuiu ao artifício um papel decisivo no desenvolvimento da civilização e, por conseguinte, na evolução da cultura. Com isso, mostrou que a sociabilidade é a sublimação dos movimentos impetuosos das paixões, através dos sistemas artificiais.<sup>95</sup> Salientou que o artifício é adaptado e intensificado proporcionalmente ao desenvolvimento da sociedade.<sup>96</sup> Hume corrobora suas inferências com observações empíricas sobre os mais contundentes eventos políticos de sua época: rebeliões, perseguições políticas e religiosas, intolerância, mudanças nas relações sociais de produção e na economia em meio ao conseqüente aumento das riquezas nacionais e do conhecimento científico.

O artifício permite que o homem seja um sujeito que se aproprie do mundo objetivamente, como arena para as suas realizações. Penso que a questão de saber se a civilização é possível sem restrição foi respondida por Hume na medida em que mostrou que a sociabilidade se alinha aos princípios naturais, se constituindo pela sublimação dos excessos das paixões pelo entendimento. Nessa perspectiva, a satisfação não comporta nenhum tipo de contenção, visto que a obliquidade nada mais é que uma ampliação da margem de satisfação. A sociedade depende dessa obliquidade, dado que as paixões violentas se rebelam contra o adiamento do prazer, sendo sua modificação artificial necessária para a civilização. O mérito de Hume foi ter percebido esse problema e tê-lo exposto, desde a sua gênese, de forma bastante acurada.

Um último aspecto que gostaríamos de ressaltar é o fato de que Hume assevera que uma lei somente pode atingir a sociedade como um todo se, antes, alcançar cada indivíduo e convencê-lo de sua eficácia a partir de suas disposições pessoais. Essa estratégia requer um bom conhecimento dos interesses particulares para poder incidir efetivamente sobre eles. Hume aposta na necessidade de aprovação a que os indivíduos aspiram junto à sociedade. Nesse sentido, a

---

<sup>95</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 520-1.

<sup>96</sup> “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; ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária à satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e mais cômodo”. – *THN*, III, ii, 2, p. 539.

consciência coletiva pesa sobre a consciência individual. Para que a subjetividade tenha seu espaço em meio à objetividade das relações sociais, é preciso realizar algumas operações básicas: promover as vantagens da sociedade, desdobrar o sentido e os benefícios das conveniências para vincular, de modo indissociável, os indivíduos a um tecido de relações sólidas que favoreçam a ambos os interesses, públicos e privados. Identificar os mecanismos que possibilitam ao homem estabelecer relações sólidas é o que levou Hume a empreender o seu projeto de uma ciência da natureza humana.

## CAPÍTULO III

### ARTIFÍCIO E CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA

O empirismo humeano presume que não existe um bem supremo ao qual deva se conformar o comportamento humano, nem idéias morais inatas. A moralidade não é senão um conjunto de qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas conforme a sua utilidade ou agradabilidade. Virtudes como a honestidade e a sinceridade, por exemplo, são úteis ao indivíduo que as possui. Outras, como a modéstia e as boas maneiras, tanto ao público quanto ao indivíduo. Estes conceitos mostram que a teoria moral de Hume é pautada na utilidade, independente de preceitos religiosos e imperativos de dever.

De acordo com A. J. Ayer, Hume estudou a natureza humana com o intuito de estabelecer os princípios gerais da moralidade, que permitiriam delimitar os atributos da ciência do homem. Sua teoria da moral é derivada de um reduzido número de princípios – analíticos e psicológicos – e dela extrai sua própria teoria política.<sup>97</sup> Para Hume, o caráter geral da natureza humana apresenta-se tão constante como o dos objetos inanimados, ou seja, os princípios inerentes à natureza humana são constantes. Sua pesquisa prima pelas regularidades que ocorrem nos fenômenos, tanto nas ciências naturais como nas sociais.<sup>98</sup> A intenção de Hume ao aplicar o método experimental de raciocínio nos assuntos morais é fundamentalmente ratificar um conceito

---

<sup>97</sup> Ayer, A. J. *Hume*. Trad: Maria Luiza Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981, p. 154.

<sup>98</sup> *Idem*, p. 147. A respeito das regularidades apresentadas pela natureza humana, cf. um trecho em que Hume oferece, resumidamente, a sua visão da História em *EHU*, VIII, i, p. 122-5. Deleuze traça um comentário muito interessante a respeito disso: “[...] a história é a história da natureza humana. Inversamente, a natureza é encontrada como resíduo da história; ela é o que a história não explica, o que não pode ser definido, o que é até mesmo inútil descrever, o que há de mais comum em todas as mais diferentes maneiras de satisfazer uma tendência” – *Empirismo e Subjetividade*, p. 41.

de natureza humana.<sup>99</sup> Na verdade, ele tem em mente um projeto ainda mais ambicioso: trata-se de fundamentar uma concepção de moralidade baseado num caráter universal (uniforme e invariante) da natureza humana.

A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana [...] provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos.<sup>100</sup>

Hume toma a natureza humana e a experiência histórica – o legado acumulado pelos homens – como guia na elaboração de uma teoria capaz de explicar a vida moral. A idéia de uma natureza humana imutável é requisito de um projeto para uma ciência da humanidade. O texto de Hume se refere à obliquidade, um termo muito peculiar que descreve os mecanismos da imaginação – que envolve dois princípios naturais: paixão e entendimento. Hume, em alguns momentos, parece desacreditar do entendimento como sendo uma força nos assuntos morais; não obstante, em outros momentos, ele, em sua tentativa de articular uma ciência da natureza humana, desfaz essa impressão:

A única tarefa do raciocínio é discernir em cada um dos casos as circunstâncias que são comuns a essas qualidades; observar as particularidades em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis; e atingir a partir daí o fundamento da ética, descobrindo os princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação. Dado que essa é uma questão factual, [...] só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> “Assim como a ciência do homem é o único fundamento para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação. Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século para desde sua aplicação à ciência da natureza”. – *THN*, introdução, p. 22. Aqui Hume já prenuncia que a natureza humana é a base para a ciência do homem, cujo fundamento se encontra na experiência e na observação e reconhece que os pensadores que lançaram as bases para a nova ciência do homem foram Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler entre outros.

<sup>100</sup> *EHU*, VIII, i, p. 122-3. Em outro momento da teoria, Hume elabora uma sentença de uma beleza retórica realmente admirável que complementa esta idéia: “[...] a humanidade de um homem coincide com a humanidade de todos os outros [...]” – *EPM*, IX, i, p. 353.

<sup>101</sup> *EPM*, I, i, p. 231. Cf. também III, ii, p. 268 – “Quando um princípio se demonstrou muito poderoso e eficaz em um caso, está inteiramente de acordo com as regras filosóficas, e mesmo da razão ordinária, atribuir-lhe uma

O respeito que Hume dedica à forma como são cultivadas as ciências da natureza o levam a demonstrar um certo entusiasmo com a possibilidade de fundamentar uma ciência da moral com base nas regularidades apresentadas por certos princípios naturais e na perspectiva aberta pela capacidade do homem para conceber artifícios que corroboram essas regularidades.<sup>102</sup> Hume é um teórico que se diferencia dos demais por ter um espírito extremamente prático e priorizar a análise das questões de fato. Ele valoriza demais a capacidade intelectual do homem para desprezar o papel do entendimento nesse assunto. As questões de fato apelam diretamente aos eventos. E Hume sabe que as teorias gerais da ciência podem ser discutíveis, mas os seus resultados são patentes a todos. Hume soube identificar e reconhecer os casos em que a ciência prevaleceu sobre o preconceito, porque esta proporcionava os meios de realizar os fins projetados.<sup>103</sup> Para ele, as regularidades ocorrem nas ciências, tanto naturais quanto sociais. Seu propósito é nos convencer de que o papel efetivo do entendimento consiste em fixar os princípios regulares da moralidade que fundamentam a ética e promover os meios que facilitam a satisfação dos desejos mais fundamentais.

É importante enfatizar que Hume insiste na idéia de que o artifício estabelece um vínculo entre a idéia de uniformidade da natureza humana<sup>104</sup> e uma suposta ordem que esta concepção

---

eficácia comparável em todos os casos similares. [...] essa é, para Newton, a principal regra da atividade filosófica”.

<sup>102</sup> “Satisfaz tua paixão pela ciência [...], mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a vida prática e a vida social” – *EHU*, I, i, p. 23. “É tão grande a força das leis e das formas específicas de governo, e tão pouco dependem elas do caráter e do temperamento dos homens, que se podem às vezes delas deduzir máximas tão gerais e tão certas como as que são possíveis nas ciências matemáticas” – *Que a Política Pode Ser Transformada em uma Ciência*, p. 247.

<sup>103</sup> *EHU*, VIII, i, p. 130-1.

<sup>104</sup> “Reconhecemos assim uma uniformidade das ações e das motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos. [...] As observações gerais amealhadas no curso da experiência dão-nos a chave da natureza humana e ensinam-nos a deslindar todas as suas complexidades. [...] Mas se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento realizado nesse campo fornecesse resultados irregulares e anômalos, seria impossível coletar quaisquer observações gerais referentes à humanidade, e nenhuma experiência, por mais adequadamente digerida pela reflexão, poderia servir a qualquer propósito” – *EHU*, VIII, i,

criaria na esfera mais ampla da vida social. Hume emprega a utilidade como um parâmetro de justificação ética do artifício, e como o principal indicador das tendências das ações humanas.

Gilles Deleuze caracteriza a função fundamental da utilidade:

Designando o nexu entre meio e fim, a utilidade designa também o nexu entre a individualidade e a situação histórica. O utilitarismo é uma avaliação do ato histórico tanto quanto uma teoria da ação técnica. O que denominamos útil não são apenas as coisas, mas as paixões, os sentimentos, as qualidades próprias.<sup>105</sup>

O princípio de *utilidade* é uma base na qual se assenta nossa aprovação a respeito de uma ação. Além de ser útil (enquanto critério valorativo e não como finalidade da ação), é agradável, pois produz um sentimento provocado pelas qualidades de uma ação – razão pela qual obtém nossa aprovação. A utilidade relaciona-se com os sentimentos de benevolência e humanidade, na medida em que visa o benefício de todos, corrigindo a possibilidade de um egoísmo exagerado e sobrepujando um possível relativismo – na medida em que considera todos os indivíduos. Relaciona-se também com a noção de intencionalidade, dado que tal princípio indica as conseqüências de uma ação e o grau dos benefícios a uma pessoa ou grupo. É resultado das convenções humanas. É uma tendência para um certo fim – designado pela felicidade da sociedade – que agrada o gênero humano. O princípio de humanidade – entendido como uma inclinação natural à compaixão – e a consideração pela utilidade de uma ação são, para Hume, universais, pois tratam de uma avaliação que justifica ou não a realização de uma ação, por relacionarem sua tendência e sua conseqüência, bem como os sentimentos que nos afetam.

---

p. 124-5. Cf. também *THN*, II, iii, 1, p. 438-9 e III, ii, 12, p. 608-9.

<sup>105</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 142. Cf. também na pg. 149: “As idéias abstratas são submetidas às necessidades do sujeito, as relações são submetidas aos fins dele. [...] o associacionismo é somente a teoria de tudo o que é prático, é a teoria da ação, da moral, do direito”. Na filosofia humana, lê-se: “A maioria das obras de arte humanas são consideradas belas quando adequadas ao uso dos homens; aliás, muitas das produções da natureza derivam sua beleza dessa fonte. Em muitos casos, belo e atraente não são qualidades absolutas, mas relativas, e nos agradam exclusivamente por sua tendência a produzir um fim que é agradável”. – *THN*, III, iii, 1, p. 616.

Os homens podem divergir em seus julgamentos sobre a utilidade de algum costume ou ação. Basta que as circunstâncias particulares das coisas tornem um atributo moral mais útil que outros. As considerações de utilidade e agradabilidade inclinam os homens para as qualidades que beneficiam o próprio sujeito e para as que favorecem sociedade em geral. Essas fontes do sentimento moral podem ocorrer juntas ou separadamente, mas não há garantias de que ações particulares não possam eventualmente fazer com que uma delas prevaleça sobre as outras. Para Hume, o homem somente é capaz de suprir suas carências e debilidades apoiando-se na sociedade, pois ela favorece a junção de forças que amplia as nossas possibilidades de realização. Um fator que corrobora essa tese é a inclinação natural entre os sexos, pela qual eles se unem em vista da necessidade de constituir uma descendência.<sup>106</sup>

A utilidade tem um papel importante, mas não é a única instância de justificação das decisões no que respeita às ações. É apenas uma das esferas de avaliação de qualquer ato, pois o útil indica um meio para a promoção da felicidade do gênero humano e não um fim pelo qual as ações devam ser orientadas. A utilidade é estabelecida pelo interesse quando se refere à comunidade como um todo, o que produz um cálculo dos alcances e conseqüências de um ato, promovendo a maximização da felicidade. Hume endossa a utilidade como o parâmetro para avaliar a eficácia das regras gerais da sociabilidade, postulando-a como um elemento objetivo no julgamento de uma ação.<sup>107</sup> A moralidade, nesse particular, fica submetida a um conjunto de práticas ou procedimentos adotados para se obter resultados projetados. O artifício, para Hume,

<sup>106</sup> “A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa” – *THN*, III, ii, 2, p. 526.

<sup>107</sup> “As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e da 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” – *EPM*, III, i, p. 247. Na pg. 267, lemos que “[...] a característica da utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Essa deve ser, então, a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público e a outras virtudes dessa natureza, assim como a única origem da aprovação moral que se dá à fidelidade, justiça, veracidade, integridade e outras qualidades e princípios úteis e dignos de estima”.

traduz a idéia de uma construção sobre os princípios da natureza humana. Ele alega que, embora a sua função seja socializar as paixões violentas, eles são produtos da invenção e da criatividade humana.

Tudo o que eles (os artificios) podem pretender é nos dar uma nova direção àquelas paixões naturais, e nos ensinar que nós podemos melhor satisfazer nossos apetites de uma forma artificial e oblíqua do que pelos seus movimentos precipitados e impetuosos.<sup>108</sup>

Vimos que o artifício prescreve a satisfação indireta das paixões na tentativa de harmonizar o desejo e a realidade. A ação indireta é necessária para redirecionar as paixões para uma satisfação geral e duradoura. Esse redirecionamento permite que os homens atinjam os fins projetados pelas próprias paixões, cujas tendências devem se adaptar ao interesse público. Isso resume o *esquematismo* pelo qual Hume explica os mecanismos que envolvem epistemologia, moral e política.

Hume pensa a humanidade do homem apoiado num conceito de natureza humana universal e, portanto, da ciência da história.<sup>109</sup> Essa interpretação pretende vincular os homens a um conjunto de valores éticos e morais, disposições comportamentais e sociais, mecanismos institucionais que promovem o bem-estar na sociedade e a felicidade da humanidade.<sup>110</sup> Por isso, Hume privilegia as virtudes de caráter, o culto aos costumes, o respeito às leis, o direito e, principalmente, o cumprimento dos deveres. Hume afirma que as realizações da sociedade habilitaram os homens a moldar uma cultura na qual ele possa se desenvolver, superando suas limitações naturais.

---

<sup>108</sup> *THN*, III, ii, 5, p. 560. Cf. ainda II, iii, 8, 473.

<sup>109</sup> “Admite-se universalmente que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas. A ambição, a avareza, a generosidade, o espírito público; essas paixões [...] têm sido desde o início do mundo, e ainda o são, a fonte de todas as ações e empreendimentos já observados entre a humanidade” – *EHU*, VIII, i, p. 122.

<sup>110</sup> “Portanto, quando os homens já adquiriram experiência bastante para observar que, seja qual for a consequência de um ato particular de justiça, realizado por uma única pessoa, a totalidade do sistema de ações em que concorre toda a sociedade é infinitamente vantajosa para o conjunto e para cada parte [...]” – *THN*, III, ii, 2, p. 538.

Vimos as implicações que o hábito acarreta para a formação do sujeito. Agora, temos que considerar como o hábito contribui para fixar, nos indivíduos, os princípios da moralidade. É ele que leva os homens a considerar, por efeito do tempo, a sociedade como algo natural e, por assim dizer, legítima. O hábito nos condiciona a uma situação adrede estabelecida e, portanto, certas propensões que consideramos naturais são imperativos sociais cristalizados pelo hábito.

Quando estamos há muito tempo acostumados a obedecer a um certo grupo de pessoas, o instinto ou tendência geral que temos a supor que existe uma obrigação moral acompanhando a obediência civil toma facilmente essa direção e escolhe esse grupo como seu objeto. É o interesse que produz o instinto geral, mas é o costume que imprime a ele uma direção particular.<sup>111</sup>

O hábito afeta nossa percepção da realidade fazendo com que aceitemos como natural algo que não emana diretamente das paixões.<sup>112</sup> A teoria humeana preceitua ainda que “os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam seus afetos mais à perspectiva pela qual um objeto lhes aparece que a seu valor real e intrínseco”,<sup>113</sup> o que denota um esforço de Hume para fixar o sentimento como o elemento preponderante na formação da índole humana. É o hábito que faz com que os homens aceitem as autoridades constituídas e direciona nossa imaginação para um objeto definido segundo as tendências das paixões.<sup>114</sup> Os mecanismos da imaginação tendem para a possibilidade de prazer, independentemente da existência real do objeto. Os princípios da moralidade exercem uma grande influência sobre a imaginação e sobre nossos juízos.

Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas

---

<sup>111</sup> *THN*, III, ii, 10, p. 596. Sobre a influência efetiva do hábito, é fundamental o trecho em que Hume o proclama como “o grande guia da vida humana” – *EHU*, V, i, 6, p. 77.

<sup>112</sup> Para esclarecer as distinções e possíveis aproximações entre o que o filósofo caracteriza como natural e artificial, ver *EPM*, Apêndice III, p. 395, nota.

<sup>113</sup> *THN*, III, ii, 7, p.573.

<sup>114</sup> “Nada faz um sentimento ter sobre nós maior influência, e nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado que o costume” – *THN*, III, ii, 10, p. 596.

circunstâncias para tornar completa a causa. As regras gerais criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação.<sup>115</sup>

A realização dos interesses projetados pela imaginação dependem das deliberações do entendimento. A ação regular do entendimento direciona as aspirações particulares para os propósitos (gerais e regulares) da natureza humana, que fundamentam a sociedade.<sup>116</sup> As deliberações dos homens se pautam em regras gerais, que por sua vez, nutrem um *senso* de justiça no âmago humano, que predispõe nossa aprovação a ações que favoreçam a sociabilidade.

As impressões que dão origem a esse senso de justiça não são naturais à mente do homem, surgindo antes do artifício e das convenções humanas. [...] Essas regras são artificiais e buscam seu fim de maneira oblíqua e indireta; o interesse que as engendra não é do tipo que poderia ser perseguido pelas paixões naturais e não artificiais dos homens.<sup>117</sup>

Vimos que, segundo Hume, os homens conformam suas ações ao interesse público em vista de uma reciprocidade, com a condição de que todos façam o mesmo. A finalidade é preservar o quanto possível o seu interesse particular dentro da esfera dos interesses públicos, cujo caráter é eminentemente geral. Nesse sentido, a convenção é essencial porque fomenta o debate entre opiniões particulares do qual deriva uma idéia de bem público. A convenção consiste no único artifício por meio do qual é possível fazer com que as necessidades particulares se

---

<sup>115</sup> *THN*, III, iii, 1, p. 624. Hume assegura que o princípio das regras gerais estabelece uma espécie de linguagem moral que indica o que devemos fazer e o que devemos esperar que as pessoas também façam. O referido princípio implanta uma situação de reciprocidade, com o propósito de tornar as ações previsíveis. Em suas palavras: “Portanto, sendo a distinção entre essas espécies de sentimentos tão grande e evidente, a linguagem deve prontamente modelar-se por ela, e inventar uma classe especial de termos para expressar os sentimentos universais de censura ou aprovação que surgem dos afetos humanitários ou de uma percepção da utilidade geral, e os sentimentos contrários. A *virtude* e o *vício* tornam-se então conhecidos, a moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações. [...] E por meio desses princípios universais, controlam-se e restringem-se os sentimentos particulares do amor de si mesmo”. – *EPM*, IX, i, p. 354. Cf. também Apêndice III, p. 394-5 e *THN*, III, ii, 2, p. 530-1.

<sup>116</sup> “Isso é ainda mais visível no homem, que é, dentre todas as criaturas do universo, a que tem o desejo mais ardente de sociedade e está preparada para ela pelo maior número de circunstâncias favoráveis. Somos incapazes de formar um desejo que não se refira à sociedade” – *THN*, II, ii, 5, p. 397.

<sup>117</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 537. Ainda sobre a invenção de regras artificiais, Hume mostra no trecho seguinte a necessidade de se inventar leis para fundamentar o direito natural – “[...] a justiça natural, assim como a civil, tem origem nas convenções humanas [...] (é inútil) buscar nas leis naturais um fundamento para nossos deveres políticos que seja mais forte que o interesse e as convenções humanas, quando estas mesmas leis são construídas com base no mesmo fundamento” – *THN*, III, ii, 6, p. 582.

adaptem às exigências da sociedade, esta que é, para Hume, a única via pela qual a natureza humana pode expandir suas perspectivas.<sup>118</sup>

O significado do termo *convenção* mereceu de Hume uma definição elaborada, distinta de uma promessa ou contrato, que, contudo, amplia o sentido e a importância das deliberações que engendram os direitos e os deveres dos cidadãos.<sup>119</sup> As convenções não produzem um contrato, mas apenas especificam alguns deveres que devem ser cumpridos para manter a reciprocidade necessária à organização social. Hume afirma que não há paixão alguma em nossa natureza que nos condicione a cumprir deveres, e que o dever ao qual nos sentimos agora vinculados foi fixado anteriormente por força de uma convenção. Portanto, a fidelidade não pode ser uma virtude natural e as promessas não têm nenhum significado fora da instância das convenções humanas. O senso do dever não é senão uma obrigação moral que nos incita a cumprir as promessas que fazemos em vista de reciprocidade. Hume conclui que

[...] como não existe naturalmente uma inclinação ao cumprimento de promessas que seja distinta de um senso de sua obrigação, segue-se que a fidelidade não é uma virtude natural, e que as promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade.<sup>120</sup>

O que realmente chama a atenção é a necessidade de se inventar regras para a manutenção e o cumprimento dos acordos firmados. Sem a imposição de regras, um homem não consegue ser

---

<sup>118</sup> *THN*, III, ii, 11, p. 608 e *EHU*, V, ii, p. 89.

<sup>119</sup> “A convenção é apenas um senso geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular suas condutas segundo certas regras. Observo que será do meu interesse deixar que a outra pessoa conserve a posse de seus bens, contanto que ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse em regular sua conduta. Quando esse senso comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados” - *THN*, III, ii, 2, p. 530. Em *EPM*, Apêndice III, p. 392-3, lê-se: “Mas se convenção quer dizer uma percepção de interesse comum, percepção que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o conduz, em colaboração com outros, a um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública, [...] nesse sentido, a justiça surge das convenções humanas”. Mas, não podemos deixar aqui de reproduzir o exemplo lapidar com o qual Hume ilustra (um pouco adiante) essa tese: “É assim que dois homens manejam os remos de um bote por uma convenção comum, ditada por um interesse comum, sem nenhuma promessa ou contrato”.

<sup>120</sup> *THN*, III, ii, 5, p. 558. Hume afirma ainda que “as promessas não implicam uma obrigação natural, sendo meros dispositivos artificiais que visam à conveniência e ao favorecimento da sociedade” - *THN*, III, ii, 5, p. 564.

razoável em suas relações com outros que não façam parte de sua família ou um restrito grupo de amigos. A reordenação das paixões naturais encerra uma perspectiva de reciprocidade que está implícita na natureza de nossas ações. O interesse particular fica embutido nas teses que figuram nas discussões para se chegar aos acordos necessários. Esta expectativa constitui a essência da promessa, “que é a sanção do intercâmbio entre os homens quando realizado por interesse”,<sup>121</sup> embora a promessa, ela mesma, não implique numa obrigação. Esse tema é muito importante para Hume, pois ele sustenta que foi justamente a consideração pelo interesse próprio que ensinou ao homem que os acordos são necessários para se viver em sociedade e que a moralidade se constitui por aquilo que é comum a todos os indivíduos. Hume se orgulha em concluir no seu *Tratado* que

Em suma, devemos considerar que essa distinção entre justiça e a injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do interesse próprio, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da moralidade, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz da sociedade.<sup>122</sup>

Tais premissas permitem-nos inferir que Hume compreende a sociedade como um desdobramento dos princípios da natureza humana, que se completa por meios artificiais. Hume completa seu raciocínio dizendo:

A natureza, portanto, confiou essa tarefa inteiramente à conduta humana; não pôs na mente nenhum princípio original peculiar que nos determinasse a realizar um conjunto de ações, já que os outros princípios de nossa estrutura e constituição são suficientes para nos guiar até elas.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> THN, III, ii, 5, p. 560-1.

<sup>122</sup> THN, III, ii, 6, p. 572.

<sup>123</sup> THN, III, ii, 6, p. 565. É importante registrar aqui as considerações que Hume tece quanto à questão das lacunas preenchidas por recursos artificiais, referentes às leis do direito natural. Em THN, III, ii, 6, p. 567, Hume apresenta um argumento em dois momentos para esclarecer essa questão: “Em primeiro lugar, se a natureza nos tivesse proporcionado um prazer desse gênero [...] não teríamos encontrado nenhuma dificuldade para perceber que a consideração dessas ações [restituir a propriedade alheia], numa tal situação, proporciona um certo prazer e um sentimento de aprovação. Não teríamos sido obrigados a recorrer às noções de propriedade para definir a justiça e, ao mesmo tempo, utilizar as noções de justiça para definir a propriedade. [...] Em segundo lugar, as regras que determinam a propriedade, o direito e a obrigação não levam nelas mesmas nenhuma marca de origem natural, mas muitas marcas de artifício e invenção”. (grifo nosso)

A sociedade se constitui na medida em que a moralidade se expande, já que sem o intercâmbio entre os indivíduos, “é inteiramente impossível à natureza humana subsistir”.<sup>124</sup> Esse comércio entre os homens exige uma intersecção de interesses que gera o conflito necessário sem o qual a moralidade não se constitui, pois o conflito opõe valores cultivados por diferentes indivíduos, diferencia e define comportamentos que, no limite, regulam a vida da sociedade. Assim, a natureza humana se apóia nas regras morais para projetar a forma da sociedade. Ao tratar das intersecções entre o *natural* e o *artificial*, Hume aproxima teoricamente essas duas noções considerando-as como produto das faculdades intelectuais dos homens.<sup>125</sup>

Até aqui consideramos a moralidade como uma condição necessária para a sociabilidade, sem a qual o homem ficaria limitado ao seu estreito egoísmo. Vimos também que a natureza humana denota uma tendência acentuada a buscar o prazer e evitar a dor. Dado que a sociedade mantém mecanismos artificiais que redirecionam as tendências e desejos, a perspectiva de prazer fica regulada em função das condições exteriores, adaptando-se a padrões consentidos pela sociedade. Hume entende que a maneira mais eficaz de regular os prazeres é atrelar os homens a certas obrigações às quais ele se sinta vinculado por fortes motivações morais. Para especificar a natureza de tais obrigações, Hume assegura que

Uma vez os homens tendo descoberto, por experiência, que é impossível [...] manter a sociedade enquanto dão plena liberdade a seus apetites, um interesse tão urgente

---

<sup>124</sup> *Idem*, 11, p. 608. A esse respeito ainda, Hume afirma: “[...] a avidez e a parcialidade dos homens rapidamente traria a desordem para o mundo, se não fossem restringidas por certos princípios gerais e inflexíveis. Portanto, foi tendo em vista esse inconveniente que os homens estabeleceram esses princípios e concordaram em se auto-restringir por meio de regras gerais que não se deixam influenciar nem pelo despeito nem pelo favor, e que não podem ser alteradas por considerações particulares de interesse privado ou público. Essas regras, portanto, são inventadas artificialmente com um certo propósito, sendo contrárias aos princípios comuns da natureza humana, que se adaptam às circunstâncias e não possuem um método estabelecido e invariável de operação”. – THN, III, ii, 6, p. 571-2. Cf. também *Idem*, 8, p. 582.

<sup>125</sup> “A palavra ‘natural’ é tomada comumente em tantos sentidos, tem uma significação tão vaga, que parece ocioso discutir se a justiça é ou não natural. Se o amor de si mesmo, se a benevolência, são naturais ao ser humano; se também lhe são naturais a razão e a prudência, então o mesmo epíteto pode ser aplicado à justiça, ordem, fidelidade, propriedade, sociedade”. – *EPM*, Apêndice III, 9, p. 394. Confira a nota 2 dessa mesma página. Quanto ao grau de analogia entre aquelas noções, ver também os trechos já indicados *DNR*, XII, pp. 170 e 173.

rapidamente restringe suas ações e impõe a obrigação de observar aquelas leis que chamamos de leis da justiça. Mas essa obrigação [natural], motivada pelo interesse, [...] gera a obrigação moral do dever, que ocorre quando aprovamos as ações que tendem a promover a paz da sociedade [...].<sup>126</sup>

A noção de obrigação, segundo a teoria, pode ser (i) natural ou (ii) moral. A obrigação natural se liga às paixões do interesse próprio, sendo sua base fundamental o sentimento. É um tipo de obrigação que reconhece o estabelecimento das convenções de justiça, tendo em vista as leis fundamentais do direito natural.<sup>127</sup> É um tipo de obrigação que nos leva a praticar uma ação pela exigência direta de uma paixão determinada pelo interesse pessoal. Por sua vez, a obrigação moral é secundária, dado que se forma em decorrência da obrigação natural e tem por base a opinião pelo interesse público. A obrigação moral se apóia no sentimento de bem e mal que serve de motivo para a realização ou não de uma ação. Portanto, ela se relaciona com o sentimento moral (e não diretamente com a paixão). Suas determinações se baseiam num padrão de julgamento moral, composto pelas considerações acerca da utilidade e das conseqüências das ações, bem como pelo sentimento de humanidade (caracterizado pela compaixão). Em seus *Ensaíos*, Hume apresenta uma definição mais completa desses dois tipos de obrigação.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> THN, III, ii, 11, p. 608.

<sup>127</sup> THN, III, ii, 6, p. 565.

<sup>128</sup> *Do Contrato Original*, p. 233 – “Os deveres morais podem ser divididos em duas espécies. A primeira compreende aqueles a que todos os homens são conduzidos por um instinto ou propensão natural, que exerce influência sobre eles independentemente de qualquer idéia de obrigação e qualquer consideração da utilidade pública ou privada. Desta natureza são o amor pelas crianças, a gratidão para com os benfeitores e a piedade pelos infelizes. [...] prestamo-lhes o justo tributo da aprovação e da aprovação e da estima moral; mas a pessoa que por eles é guiada sente seu poder e influência anteriormente a qualquer reflexão deste tipo. A segunda espécie dos deveres morais é a dos que não se assentam em qualquer instinto original da natureza, derivando inteiramente de um sentido de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de preservá-la se esses deveres forem descurados. É assim que a justiça, o respeito pela propriedade alheia, e a lealdade, o cumprimento das promessas, se tornam obrigatórias e ganham autoridade sobre os homens. [...] Portanto, suas tendências ou instintos originais são aqui restringidos e limitados por um juízo ou observação posterior. [...] A observação desses interesses gerais e evidentes é a fonte de toda sujeição e de toda obrigação moral que a ela atribuímos”.

A obrigação moral é artificial, embora se fundamente na obrigação natural. Deleuze afirma que a obrigação moral é um reflexo do senso do dever.<sup>129</sup> Para ele, o interesse comum desenha uma área de atuação possível para os homens no interior da sociedade. O senso do dever se forma em virtude do elo que os sistemas artificiais estabelecem entre os indivíduos, ou seja, a ação individual é regulada pela força da convenção que integra o conjunto dos interesses individuais. Deleuze pergunta como é possível formar sistemas de meios eficientes que almejem finalidades definidas, de regras gerais que são, ao mesmo tempo, extensivas e corretivas? Para Deleuze, Hume propõe em sua teoria toda uma concepção dos nexos entre a natureza e a cultura, entre as tendências naturais e as instituições sociais, promovendo a interação de princípios naturais e artificiais a fim de responder aos problemas da vida moral.<sup>130</sup> Deleuze admite que não há condições para a completa satisfação dos interesses particulares; entretanto, salienta que eles são fundamentais na constituição do interesse comum. Para ele, “não é menos verdadeiro que a natureza exige a sua identificação. Caso contrário, jamais a regra geral poderia se constituir”.<sup>131</sup> Deleuze não visualiza outra alternativa pela qual as paixões possam se satisfazer além daquela constituída pelo artifício, indiretamente. Exceto essa possibilidade, resta o reduto da violência, pela qual o homem teria de mutilar sua natureza renegando suas paixões. Deleuze concebe a “obliquidade” da satisfação das paixões de modo positivo e atesta que

o que o artifício assegura à simpatia e à paixão naturais é uma extensão na qual elas poderão se exercer, se desenvolver naturalmente, liberadas apenas de seus limites naturais.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 37. Cf. Também a relação que Hume estabelece entre os princípios humanitários que julga terem sido implantados em nossa natureza e a formação do senso do dever moral – *EPM*, V, ii, p. 300-1 e *idem*, IX, i, p. 352.

<sup>130</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 41.

<sup>131</sup> *idem*, p. 38.

<sup>132</sup> *ibid.*, p. 39.

O sujeito se ultrapassa à medida que articula os meios para atingir a satisfação de suas pulsões naturais. Seria impossível atingir esse resultado sem recorrer a artificios.<sup>133</sup> O julgamento moral, como dissemos, é baseado nas considerações de bem e mal, implicadas nas noções elementares de dor e de prazer.<sup>134</sup> A natureza humana está circunscrita pela tendência ao prazer e pela realidade do mundo exterior. Realidade aqui deve ser entendida como o conjunto de fatores que retiram o homem do âmbito dos prazeres e o confronta com as diretrizes da responsabilidade moral.<sup>135</sup> Com efeito, a sociedade condiciona a esfera do prazer e postula as regras gerais como absolutamente necessárias para a sociabilidade. Elas indicam, pela força da lei ou dos costumes, o modo (socialmente) apropriado de agir em determinadas situações e intentam evitar ou solucionar conflitos que possam surgir na sociedade.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> “O sujeito reflete e se reflete: daquilo que o afeta em geral, ele extrai um poder independente do exercício atual, isto é, uma função pura, e ele ultrapassa sua parcialidade própria. Por isso tornam-se possíveis o artifício e a invenção. [...] É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar. [...] Crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte que não está dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tampouco estão dadas na natureza” – *Empirismo e Subjetividade*, p. 94. Cf. ainda p. 103.

<sup>134</sup> “A natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, que é a principal fonte e princípio motor de todas as suas ações” – *THN*, I, iii, 10, p. 149; Cf. Também *THN*, III, iii, 1, p. 613 – “O principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor; quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento e sentimento, ficamos, e grande medida, incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição”.

<sup>135</sup> João Paulo Monteiro, em *Tendência e Realidade*, identifica pontos comuns entre as teorias desses dois autores sob a perspectiva do princípio do prazer e do princípio de realidade. Esses princípios configuram o âmbito da moralidade e determinam o que é ‘natural’ e o que é ‘artificial’ na trama das relações humanas. *Op. cit.* p. 146.

<sup>136</sup> *THN*, III, ii, 3, p. 543. Para Hume, “essas regras [gerais] se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” – *THN*, I, iii, 13, p. 182. Hume exemplifica algumas possibilidades de conflitos de ordem moral que ameaçam a forma da sociedade e cujo remédio social é apresentado na forma de regras gerais que abrangem os sentimentos particulares: “Assim, do mesmo modo que estabelecemos o *direito natural* para assegurar a propriedade dentro da sociedade e impedir o choque entre interesses pessoais, também estabelecemos as *regras da boa educação*, a fim de impedir o choque entre os orgulhos dos homens e tornar seu relacionamento agradável e inofensivo”. – *THN*, III, iii, 2, p. 637. Cf. ainda *THN*, III, ii, 9, p. 592, *EPM*, III, 2, p. 253 e IX, 1, p. 354.

As regras gerais são derivadas da incidência do juízo sobre a experiência da realidade.<sup>137</sup> O teor desses juízos sobre a experiência da realidade compõe o estatuto da moralidade, que, para Hume, é essencialmente empírica. Esse teor pode não ser incontestável, mas conta com a confirmação de muitos de seus preceitos pela prova do tempo e o aval da maior parte da humanidade, que sente e reflete sobre os fatos que a afetam.

O caráter artificial das regras gerais, segundo Hume, se deve basicamente a quatro motivos: (i) são numerosas demais para terem procedido da natureza; (ii) podem ser alteradas pelas leis humanas; (iii) todas mostram uma tendência para o bem público e para a manutenção da sociedade e (iv) comumente se estendem para além dos princípios em que se baseiam, prescindindo das razões naturais que as estabeleceram.<sup>138</sup> Em virtude de sua concepção empirista, Hume entende que a natureza dispõe de poucos princípios a partir dos quais deriva os mecanismos que regem a vida intelectual e moral dos homens. Tal visão é decorrente do plano de aplicar o *método experimental de raciocínio* nos assuntos morais, baseada na economia conceitual das ciências.<sup>139</sup> O fato de tais regras poderem ser alteradas por leis humanas revela que elas são tecidas na trama das relações humanas, no desdobramento dos costumes, no seio da cultura, que é essencialmente mutável. A defesa do bem público é a garantia de sua subsistência; a consideração utilitária lhe é vital. O último fator é, de fato, o mais importante, pois integra o aspecto artificial da moral, exatamente o momento em que os sentimentos abrem espaço para a

---

<sup>137</sup> Sobre a influência das regras gerais sobre os princípios de nossa natureza: “Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo sempre a imaginação”. – *THN*, III, iii, 1, p. 624. Deixarei indicado um trecho em que MacIntyre disserta sobre o tipo de razoabilidade pretendida por Hume – MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade? (Whose justice? Which rationality?)*. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Editora Loyola, 1991, p. 329.

<sup>138</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 567. Alguns trechos em que Hume aborda esse tema sob diferentes perspectivas: *THN*, III, ii, 6, p. 570 e 572; III, ii, 9, p. 591 e *EPM*, IV, p. 272.

<sup>139</sup> *EPM*, III, ii, p. 268.

ação do entendimento; o momento em que a reflexão completa o trabalho iniciado pela percepção.<sup>140</sup> Para evitar a hostilidade, os homens desenvolveram normas de convivência para garantirem que suas expectativas não sejam frustradas pela violência e intolerância alheia.

[...] se toda moralidade se funda na dor ou no prazer gerados pela perspectiva de algum prejuízo ou vantagem que possam resultar de nosso próprio caráter ou do caráter alheio, todos os efeitos da moralidade têm de ser derivados da mesma dor ou prazer.<sup>141</sup>

Essa tese nos sugere que a causa e os efeitos da moralidade retornam a um ponto comum, a saber, o prazer e a dor. A moralidade é perfilada como um dispositivo natural que se expande artificialmente, ou seja, ela é natural, mas se afasta dessa origem ao prescindir da parcialidade em vista da objetividade, do interesse particular em função do interesse comum. Hume defende que somente a adesão às regras gerais pode resolver o impasse entre interesses divergentes a respeito de uma mesma questão. No entanto, há uma extraordinária qualidade natural que auxilia os homens no processo de sociabilidade: a *simpatia*.

Vimos que as regras gerais englobaram uma série de regularidades que permitiram o estabelecimento de princípios gerais para a moralidade. Esses princípios, segundo Hume, seguem a dinâmica das tendências naturais e, por isso, gozam de aprovação geral. A sociabilidade se configura em face da tendência natural ao prazer e, para sublimar essa tendência em favor da sociabilidade, é necessário se posicionar num ângulo oposto aos de nossas perspectivas.

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por

---

<sup>140</sup> Em *Tendência e Realidade*, p. 146, J.P. Monteiro afirma que “ao instinto sucede a percepção, as paixões cedem o lugar à razão e à reflexão. [...] surge a ‘instância imparcial’ do entendimento, limitada a decidir da conformidade das representações à realidade. A satisfação é agora confiada ao processo do pensamento [...]”. O deslocamento das paixões para o entendimento não trata de uma supressão, mas de uma reafirmação daquelas por meio deste. Uma das principais constatações do empirismo humeano no plano da moralidade foi perceber a tendência da natureza humana a buscar o prazer e evitar a dor e caracterizar os artificios que suprem as carências que não podem ser satisfeitas pelos expedientes naturais. O entendimento fica responsável por adaptar os meios aos fins em vista de satisfação. Cf. esse tema em *THN*, I, iii, 16, p. 209, *EHU*, V, i, 6, p. 77 e *idem*, ii, p. 88-9.

<sup>141</sup> *THN*, II, i, 7, p. 330.

comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes e até contrários aos nossos.<sup>142</sup>

A simpatia é uma tendência natural a compartilhar os sentimentos dos outros, é uma comunicação de sentimentos pela contemplação emotiva de uma situação. Ela opera a partir de experiências já vividas pelo observador, produzindo paixões e idéias na mente. A simpatia exige as seguintes condições: (i) experiências semelhantes (ii) regularidade da natureza (iii) mecanismos de associação de idéias e impressões e (iv) crença a respeito do que se passa na mente do outro. Há dois fatores que a limitam: natural e cultural. O primeiro diz respeito à dificuldade de identificação com pessoas distantes e, este último, se refere às barreiras e as diferenças impostas pela diversidade cultural – de costumes, educação, religião, sistema de governo, etc. Ademais, é um dos elementos que possibilita a moral, pois, promove naturalmente uma interação natural (e espontânea) entre os indivíduos. A simpatia é a origem principal das distinções morais porque opera pela comparação, interseccionando os interesses particulares e abrindo margem para o interesse público. É dessa intersubjetividade entre os indivíduos que surgem as *regras morais*. Nesse sentido, ela se constitui como um mecanismo que suscita respeito ao sistema de regras necessário à vida social. Porquanto é próprio do ser humano, assevera Hume, alegrar-se com a felicidade e entristecer-se com o sofrimento alheio e procurar o bem do outro tanto quanto o seu próprio.

A simpatia agrega dois sentimentos próximos, porém distintos: benevolência e humanidade. No dizer de Hume, o primeiro é uma qualidade universalmente reconhecida e se

---

<sup>142</sup> *THN*, II, i, 11, p. 351. A respeito do poder que Hume sugere à simpatia para atenuar conflitos morais: “Esse princípio da simpatia tem uma natureza tão poderosa e sugestiva que intervém em quase todos os nossos sentimentos e paixões, e freqüentemente se dá sob a aparência de seu contrário. [...] Os sentimentos alheios nunca poderiam nos afetar se não se tornassem, em certa medida, nossos sentimentos; e, neste caso, eles agem sobre nós combatendo e intensificando nossas paixões, como se tivessem sido originalmente derivados de nosso próprio caráter e disposição”. – *THN*, III, iii, 2, p. 632.

constitui como uma *virtude social*, relacionada com o que é útil e agradável. Trata-se de um sentimento que visa corrigir o egoísmo exagerado dos homens. Já este último pode ser considerado em dois sentidos: (i) inclinação a tratar os outros com consideração e compaixão – relacionada à simpatia e educação e (ii) similar à benevolência, como virtude natural – não depende de regras sociais. Refere-se a um sentimento que promove o que é útil para a sociedade e coopera na passagem do individual para o coletivo. É uma base natural para o julgamento de uma ação e, por isso, oferece um caráter universal para valorar o gênero humano.

Sem a simpatia, as regras gerais tornar-se-iam impraticáveis, pois nossa aprovação às virtudes artificiais se deve à sua tendência a promover o bem geral da sociedade.<sup>143</sup> Esse predicado natural inaugura o plano da intersubjetividade, uma vez que a simpatia ajuda a deslocar o homem do epicentro de seu egoísmo natural, abrindo a possibilidade de diálogo e do domínio do bom senso.<sup>144</sup> É ainda ela que permite que os homens se afastem da parcialidade de seus instintos e reconheça uma via artificial para superar as limitações de sua condição. De tudo o que vimos, não é exagero afirmar que a simpatia é um recurso natural que amplia (qualitativamente) as condições de sociabilidade e, fundamentalmente, atribui significado à moralidade e a todas as demais expressões da natureza humana.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Trataremos especificamente das virtudes artificiais no próximo capítulo. No entanto, cumpre registrar aqui alguns trechos nos quais Hume enfatiza que nosso apreço às virtudes artificiais se deve à influência da simpatia sobre nossos sentimentos e paixões. Em *THN*, III, iii, 1, p. 617, lê-se: “[...] a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, [...] que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. [...] é ela também que dá origem a muitas outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade”. Cf. ainda *Idem*, iii, 6, p. 658.

<sup>144</sup> G. Deleuze assevera que “a alternativa em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência”. – *Empirismo e Subjetividade*, p. 39.

<sup>145</sup> “Constatamos que a simpatia tem força suficiente para nos proporcionar os mais fortes sentimentos de aprovação, quando age sozinha, sem a concorrência de outros princípios, como nos casos da justiça, da obediência civil, da castidade e das boas maneiras. [...] a simpatia é a principal fonte das distinções morais, sobretudo se pensarmos que qualquer objeção que se levantar a esta hipótese em um caso deverá se estender a todos os outros” – *THN*, III, iii, 5, p. 657. A respeito do egoísmo, consideravelmente amenizado pela simpatia, Hume diz ser ele o resultado de uma atitude de confinamento do prazer exclusivamente ao campo de nossas próprias mentes. Cf. *EHU*, V, i, p. 71.

A simpatia opera a partir das qualidades comuns entre os homens, sob a perspectiva do prazer e da dor. Hume nota que “além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem” que facilita a simpatia.<sup>146</sup> A simpatia requer algo que seja comum nos sentimentos, apoiando-se numa suposta uniformidade da natureza humana.<sup>147</sup> Sociabilidade, para Hume, é a garantia, entre os homens, da partilha de sentimentos e pensamentos comuns e a devida tolerância quanto aos sentimentos ou opiniões divergentes. A simpatia favorece a reciprocidade entre os homens, uma vez que “freqüentemente sentimos, por comunicação, dores e prazeres alheios que ainda não existem, mas que antecipamos pela força da imaginação”.<sup>148</sup> Desse modo, diante da iminência da dor, a simpatia converte o desejo imediato num interesse que visa uma gratificação remota, em função das condições impostas pela sociedade, porém ampliada; em outras palavras: a simpatia torna-nos sensíveis a dores e prazeres alheios, além de alimentar nossa perspectiva de desfrutar tais prazeres.

Segundo Hume, o homem, “por um instinto original, tende a se unir ao bem e evitar o mal, mesmo que os conceba meramente como idéias, e os considere como existindo apenas em algum período futuro”.<sup>149</sup> Os mecanismos naturais de autopreservação operam em função de um perigo real ou imaginário. A moralidade, considerando seus princípios constitutivos, não é senão a conseqüência do desdobramento de uma necessidade, de um desejo; é a ampliação da margem de satisfação do desejo pela reflexão e pela influência da simpatia.

---

<sup>146</sup> *THN*, II, i, 11, p. 352. Nessa mesma pg. Hume assevera que “é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e que qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos”. Em *THN*, III, iii, 1, p. 615, lê-se: “As mentes dos homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for”.

<sup>147</sup> “[...] para estabelecer uma regra geral e estendê-la para além de seus limites apropriados, é preciso haver uma certa uniformidade em nossa experiência, e que o número de casos conformes à regra seja muito superior ao número de casos contrários” – *THN*, II, ii, 5, p. 396. A respeito da referida homogeneização, Hume forja uma sentença lapidar: “a humanidade de um homem coincide com a humanidade de todos os outros” – *EPM*, V, IX, i, p. 353.

<sup>148</sup> *THN*, II, ii, 9, p. 420.

<sup>149</sup> *THN*, II, iii, 9, p. 474.

A relação antitética entre a tendência ao prazer e a ordem da sociedade resulta, especificamente, em que esta última corrobora os preceitos gerais da moralidade pelos sentimentos de aprovação e reprovação, enquanto que a primeira pressiona a organização da sociedade com o intuito de adequá-la aos propósitos da natureza humana. Creio que este conflito seja necessário para conservar o jogo de forças que garante que os homens continuem ampliando suas perspectivas de realização. Hume revelou que a simpatia nos identifica com os sentimentos alheios, permitindo-nos refletir sobre os efeitos de tais sentimentos em nós. Essa reflexão redundante na formulação de juízos morais, um fato recorrente no comportamento humano.

Mas, qual a natureza dos juízos morais e porque os fazemos? O fato de aprovarmos ou não alguma coisa indica que somos afetados por sentimentos que nos predispõem a isso. Assim, proferir um juízo moral aponta diretamente para uma impressão e não para uma idéia. Se a fonte da moralidade repousa sobre o sentimento, as inferências morais não podem provir de nenhum tipo de raciocínio. Para elucidar melhor essa questão, Hume propõe algumas analogias entre a natureza humana e a animal, no que se refere às características gerais dos atos pelos quais demonstramos nossas qualidades morais. Ele julga que os animais só não podem ser considerados seres morais porque são destituídos da faculdade do entendimento, que lhes permitiria perceber deveres e obrigações. Ele afirma ainda que os animais são afetados por paixões que os motivam a agir (ou não), entretanto, não são capazes de identificar deveres e obrigações para caracterizá-los como morais. Nesse sentido, é o entendimento que projeta (conceitualmente) nosso universo moral. É, portanto, da experiência, indicada pelas circunstâncias, que extraímos nossas considerações morais. Em suma, trata-se de sintetizar nossos sentimentos numa consideração de cunho moral e, mediante o entendimento, compor juízos morais fixados nos sentimentos.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> “Como se supõe que um dos principais fundamentos do louvor moral consiste na utilidade de alguma qualidade ou ação, é evidente que a *razão* deve ter uma considerável participação em todas as decisões desse tipo, dado que só

Nossos juízos resultam da projeção, às vezes superlativa, de sentimentos e emoções que nos afetam por efeito de certos agentes. Por efeito da simpatia, os eventos nem precisam ser reais; basta que a imaginação os projete na mente para que eles simulem a realidade. Hume adverte que comumente proposições descritivas (*é e não é*) resvalam para proposições necessárias e imperativas de cunho moral (*deve ser e não deve ser*), apesar de não haver nenhuma premissa que autorize essa transição. Trata-se aqui do problema da passagem de questões factuais (*ser*) para obrigações morais (*dever*). Segundo Hume, essa transição não seria possível na medida em que os dois tipos de proposições são categoricamente diferentes, havendo um abismo lógico entre os juízos morais e as questões de fato. Hume afirma que este tipo de embuste é muito comum na maioria das teorias concernentes à moral.<sup>151</sup>

A análise de Hume mostra que os juízos morais refletem as conclusões que extraímos de nossas ações e das ações alheias. E, por se tratarem de conclusões ou inferências que versam sobre as ações, os juízos morais, mantêm um vínculo estreito com o entendimento e com o sentimento. Hume defende que sem este último não haveria nada que pudesse ocasionar as ações e, por conseguinte, não seria possível a formulação de juízos morais.

Hume afirma que a propensão e a aversão são sentimentos que devem estar compreendidos em qualquer juízo moral. Assim, para que algo seja considerado virtuoso ou vicioso é preciso primeiramente encontrar um sentimento de aprovação ou desaprovação. Estes sentimentos nos ocorrem toda vez que estamos diante de determinadas características e, sem eles, não seria possível conceber a moralidade. Essa afirmação confirma a tese humeana da primazia

---

essa faculdade pode nos informar sobre a tendência das qualidades e ações e apontar suas conseqüências benéficas para a sociedade ou para seu possuidor” – *EPM*, Apêndice I, p. 367.

<sup>151</sup> “Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que durante algum tempo o autor segue o modo comum de raciocinar [...], quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é e não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância” – *THN*, III, i, 1, p. 509.

dos sentimentos sobre a razão nos assuntos morais e salienta a importância da utilidade e agradabilidade dos atos morais. Para Hume, devemos ponderar sobre os efeitos dos sentimentos em nós para elaborarmos juízos morais razoáveis. A formulação de um juízo moral pressupõe um desejo ou uma preferência. E um desejo indica a presença de um sentimento, o que nos mostra mais uma vez sua tese de que a moralidade está fundada no sentimento.<sup>152</sup>

Segundo MacIntyre, Hume divide os julgamentos morais em dois tipos, a saber, (i) os julgamentos que precedem todo raciocínio – que condizem às virtudes naturais – e (ii) os julgamentos morais secundários que conjuga julgamentos morais primários e julgamentos dependentes de raciocínios referentes a questões de fato – que correspondem às virtudes artificiais.<sup>153</sup> Na tentativa de assentar a moralidade sob a base imutável da natureza humana, Hume explana a condição humana a partir das crenças partilhadas pelo senso comum, postulando que as proposições morais são manifestações das sensações de nossos gostos e sentimentos comuns.<sup>154</sup> O ceticismo humeano consiste num esforço para afastar as ilusões metafísicas que eram produtos das teorias racionalistas (principalmente cartesiana).

Um outro ponto importante para a teoria é a consideração sobre a natureza do vício e da virtude, que, na verdade, versam apenas sobre certas paixões, volições, motivações e pensamentos. Vimos que um juízo moral é a expressão dos sentimentos que tal ação e seu agente provocam em nós; trata-se de uma constatação psicológica que se reverte, pelo entendimento, em uma sentença moral. Mas, ao julgar uma ação alheia, afirma Hume, expressamos um nosso sentimento em relação à ação de tal agente. Dissemos também que a virtude é o resultado de uma

---

<sup>152</sup> “[...] a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como seu contrário” – *EPM*, Apêndice I, p. 372.

<sup>153</sup> *Justiça de quem?* p. 307. Trataremos das virtudes (naturais e artificiais) no capítulo seguinte.

<sup>154</sup> *Justiça de quem?*, p. 308.

força física ou de uma característica mental que proporciona um agradável sentimento de aprovação ao espectador e que o vício é o contrário disso. Hume atesta que nada poderia ser considerado virtuoso ou vicioso na ausência de sentimentos de aprovação ou desaprovação. Sem os sentimentos adequados, far-se-ia impossível proferir qualquer juízo moral, pois somente eles podem influenciar na direção da vontade, mas compete ao entendimento elaborar conceitualmente juízos acerca do caráter vicioso ou virtuoso do que quer que seja.<sup>155</sup> O sentimento que nos afeta ao contemplarmos certas qualidades nos leva a considerar-lhes virtuosos ou não, ainda que estas características não lhes sejam inerentes. Portanto, os juízos morais são projeções de nossos próprios sentimentos.<sup>156</sup>

Hume considera que a sociedade pode desviar ou processar um impulso preexistente, mas o fato é que o interesse particular fica (ainda que indiretamente) conectado com os atos considerados virtuosos. Hume acredita que, pela mediação do entendimento, chegamos à conclusão de que os atos justos tendem sempre a favorecer nossos interesses e que os aprovamos pela simpatia. O entendimento nos permite perceber que o processo geral da justiça faculta-nos os meios para conseguir as coisas que aprovamos e para as quais estamos inclinados.<sup>157</sup>

A tendência a elaborar e proferir juízos morais salienta a tendência humana à sociabilidade. O embate entre os diferentes interesses dos sujeitos é responsável pela construção do cenário social. Esse cenário projeta a noção de indivíduos dotados de opinião e vontade

---

<sup>155</sup> Cf. *EPM*, Apêndice I, p. 367.

<sup>156</sup> “Mas, embora a *razão*, quando plenamente assistida e desenvolvida, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não basta para produzir qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas uma tendência a atingir um certo fim, e, se esse fim fosse de todo indiferente, deveríamos sentir a mesma indiferença em relação aos meios. É preciso que um *sentimento* venha manifestar-se aqui, para estabelecer a preferência pelas tendências úteis sobre as nocivas. Esse sentimento só pode ser uma apreciação da felicidade dos seres humanos e uma indignação perante a sua desgraça, já que esses são os diferentes fins que a virtude e o vício têm a tendência a promover. Aqui, portanto, a *razão* nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a *benevolência* faz uma distinção em favor das que são úteis e benéficas” – *EPM*, Apêndice I, p. 368-9.

<sup>157</sup> Trataremos da justiça (enquanto virtude artificial) num outro capítulo. O que queremos enfatizar aqui é apenas a importância do entendimento na deliberação dos atos considerados justos, num sentido geral.

próprias. O processo de construção das proposições normativas (caracterizadas pelo *deve ser*) é social, *i.e.*, trata-se de um tipo de verdade socialmente construída. As qualidades morais são estabelecidas pelas necessidades individuais e coletivas, relacionadas com as virtudes (naturais e artificiais) e com as obrigações (naturais e morais). As paixões são redirecionadas pelas regras gerais da moralidade, que se referem ao interesse público. No entanto, segundo MacIntyre, a noção de interesse público deve estar compreendida em um vocabulário social e cultural singular (e não universal como pretendia Hume) que se fixa a partir dos acordos estabelecidos.<sup>158</sup> Não obstante, o processo de sociabilidade se apóia na funcionalidade das virtudes artificiais, que atribuem às paixões humanas a objetividade necessária para estabelecer os acordos fundamentais para constituir a sociedade.

---

<sup>158</sup> *Justiça de quem?*, p. 315.

## CAPÍTULO IV

### A FUNCIONALIDADE DAS VIRTUDES ARTIFICIAIS

A sociedade se define pela existência de uma organização, de instituições e leis que regem a vida dos indivíduos e suas relações mútuas. Ela pode ser analisada da perspectiva da convenção entre os indivíduos que dela fazem parte ou como uma comunidade que possui um caráter mais natural e espontâneo. As sociedades mais complexas se firmam no primeiro sentido, pois, nela, as relações entre os indivíduos são mais imparciais e dispostas, sobretudo, em função de interesses. Mas, independentemente do tipo de sociedade considerado, há algumas qualidades imprescindíveis para o funcionamento dessa união. Tais qualidades são chamadas de virtudes.

Hume afirma que as virtudes são qualidades imprescindíveis à vida coletiva porque fazem parte do convívio social. Elas são universais, na medida em que seus princípios de funcionamento são observados em qualquer sociedade. A teoria classifica a virtude em dois tipos: (i) virtudes naturais e (ii) virtudes artificiais. As primeiras não dependem de regras sociais e/ou do desenvolvimento da sociedade. São adquiridas e apresentam uma tendência para o interesse da sociedade. As últimas dependem das convenções humanas e da sociedade instituída.

As principais virtudes artificiais, para Hume, são a justiça e a obediência ao governo, que recebem essa designação em vista de seus objetivos eminentemente gerais, e nessa condição, Hume julga que elas não podem ser consideradas arbitrárias.<sup>159</sup> Esse tipo de interpretação opõe as virtudes naturais às artificiais. Um exemplo disso é apresentada por F. G. Whelan:

---

<sup>159</sup> “Embora as regras da justiça sejam *artificiais*, não são *arbitrárias*” – *THN*, III, ii, 1, p. 524.

embora as virtudes artificiais possam rivalizar com a natureza humana na forma de uma variedade de sentimentos espontâneos e motivos, Hume ao mesmo tempo está querendo imputar às suas leis da justiça o tradicional rótulo ‘leis da natureza’ – [...] no sentido de sua correspondência universal com as necessidades da vida humana.<sup>160</sup>

As virtudes artificiais devem ser sustentadas, obliquamente, por motivos acessíveis à natureza humana. Hume entende que a utilidade é, para a opinião ordinária, o principal critério de justificação das virtudes artificiais e que nossa aprovação a elas se deve à reflexão sobre suas tendências. Defende ainda que somente o interesse próprio é “capaz de controlar a afeição interessada [...] por uma alteração de sua direção”, quando a reflexão revela “que a paixão é melhor satisfeita mediante sua restrição que por sua liberdade”.<sup>161</sup> Portanto, qualquer recuo que o homem concede nunca se processa em detrimento real de seus interesses, dado que refletem o tempo todo nos movimentos do interesse público. Nesse sentido, a vida (social e política) segue a ordem da vida moral.

Hume sustenta que a origem e função das instituições repousam sobre a promessa social de proteção e de segurança.<sup>162</sup> Ele pretende estabelecer uma identidade entre os cidadãos e as instituições sociais. Essa identidade pode se dar por duas vias: pela aprovação baseada em sua utilidade e por sua agradabilidade. Para isso, o interesse público não pode prescindir do interesse individual, sem o qual a comunidade dos homens se dissolveria. A sociedade, artificialmente, reproduz seus valores, fixando nos indivíduos um senso moral e, assim, se favorecendo de uma vantagem histórico-cronológica para educar seus membros segundo seus costumes e tradições.

---

<sup>160</sup> Whelan, F. G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 25. Whelan complementa seu argumento, numa nota nessa mesma página, dizendo que “a concepção de felicidade de Hume, ou dos interesses humanos que são desenvolvidos pelas virtudes artificiais, é inteiramente secular, e neste sentido também naturalista enquanto oposta a sobrenatural ou espiritual”.

<sup>161</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 316.

<sup>162</sup> *Idem*, 5, p. 561.

Ao considerarmos a distinção entre as virtudes naturais (generosidade, benevolência, etc.) e as virtudes artificiais (justiça, obediência, etc.) percebemos que a moral opera por duas vias independentes e complementares: a natural, porque mediante a simpatia nos compadecemos das vítimas da injustiça, através da possibilidade de nos colocarmos imaginativamente no lugar delas; e a artificial, porquanto os educadores e governantes promovem os meios para nos conformar às exigências da justiça e do governo. D. F. Norton salienta que a diferença entre as virtudes reside no fato de que as virtudes naturais são sempre aprovadas, independentemente do benefício que produzem. Por outro lado, algumas manifestações particulares da justiça podem se mostrar contrárias ao bem público. Nesse caso, as leis da justiça só são aprovadas em consideração ao seu aspecto geral, como um sistema geral de ações úteis consoante com as regras gerais que nós formamos.<sup>163</sup> As virtudes artificiais diferem também pelo fato de serem o resultado de decisões para um caso em vista, de uma situação presente. Nossas disposições naturais são adequadas para manter a ordem de pequenas unidades baseadas na família. Em sociedades mais complexas, a simpatia possibilita que muitos indivíduos se adaptem às virtudes artificiais a partir de uma combinação de interesse próprio e uma consideração por outrem.<sup>164</sup> Norton salienta que

para Hume a moralidade é um artefato – o produto de uma atividade inteiramente humana que tem possibilitado à humanidade organizar-se, em resposta às diferentes e variáveis circunstâncias, por uma ordenada e às vezes adequada sobrevivência.<sup>165</sup>

O termo artefato é preciso para indicar a perspectiva de Hume a respeito dos preceitos morais. A sociedade humana precisou de milhares de anos de convivência e conhecimento

---

<sup>163</sup> “[...] um ato singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público; o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema geral ou sistema de ações. [...] o conjunto do sistema do direito e da justiça é vantajoso para a sociedade e para cada indivíduo; e foi tendo em vista essa vantagem que os homens o estabeleceram, por meio de suas convenções voluntárias. Após ter sido estabelecido por essas convenções, tal sistema se faz naturalmente acompanhar de um forte sentimento de moralidade, que só pode provir de nossa simpatia com os interesses da sociedade” – *THN*, III, iii, 1, p. 618-9.

<sup>164</sup> Norton, David Fate. *The Cambridge companion to Hume*. New York : Cambridge University Press, 1993, p. 16.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 16.

acumulado para forjar critérios morais suficientes para salvaguardar seus interesses e manter seu funcionamento. Norton concorda com Deleuze quanto ao fato de que a sociedade é resultado de um processo inevitável de transformação das condições da natureza humana.

embora a sociedade [...] não seja inteiramente natural – a sociedade não seja uma característica original da condição humana –, seu desenvolvimento, felizmente, é natural. Certos aspectos da natureza humana e de nosso meio têm nos conduzido além das mais primitivas unidades sociais, o prolongamento da família, às mais abrangentes unidades das verdadeiras sociedades.<sup>166</sup>

Essa posição nos remete à designação aristotélica de que o homem é um *animal político*, no sentido em que o homem é um animal cuja natureza favorece-o a viver em sociedade. Se não podemos dizer que a natureza determinou que o homem vivesse em sociedade, podemos, ao menos, dizer que esta lhe atribuiu todas as necessidades que o impelem a buscar a sociedade e todas as faculdades necessárias para constituí-la e adequá-la a essas carências.<sup>167</sup> Nesse sentido, Norton argumenta que

se a natureza orienta o caminho para este desenvolvimento, havia, entretanto, obstáculos naturais para isso. Havia primeiro a disposição natural humana, com uma significativa tendência para um egoísmo disruptivo.<sup>168</sup>

A teoria nos informa que, apesar dos homens terem uma acentuada inclinação para o egoísmo, isso não os impediu de formar a sociedade, na qual seus objetivos se incorporam, norteados por regras artificiais. Norton destaca que dois aspectos da natureza humana tornam esse desenvolvimento possível: o primeiro é a sua tendência a estabelecer regras gerais e o segundo é a nossa capacidade de conferir a elas uma inflexibilidade que pode impugnar as pressões das tendências naturais. Uma vez que estabelecemos regras para gerenciar a propriedade, percebemos

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 166. Cf. também *THN*, III, ii, 2, p. 525-6.

<sup>167</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 525-8.

<sup>168</sup> *The Cambridge companion to Hume*, p. 166. Em *THN*, III, ii, 2, p. 527, lemos que “há outras particularidades, em nosso *temperamento natural* e nas *circunstâncias externas* em que nos encontramos, que são muito inconvenientes e até contrárias à requerida conjunção. Entre as primeiras, podemos justificadamente considerar que a mais importante é nosso *egoísmo*”.

que nossos sentimentos são influenciados por essas leis quando seu uso contraria nosso interesse. Trata-se de leis que exercem um controle ao menos parcial do interesse próprio.<sup>169</sup>

Norton, em concordância com Hume, considera que a natureza humana é marcada por uma forte tendência para o interesse próprio. Segundo ele, Hume mostra que a teoria do egoísmo exclusivo não pode estar correta porque ela não pode dar conta de aspectos cruciais de nossa experiência. Explica que a teoria do egoísmo não pode dar conta do uso competente que fazemos da linguagem moral ou explicar o fato de que nós damos nossa aprovação a ações remotas para nós ou claramente contrárias aos nossos interesses.<sup>170</sup>

James Baillie, por sua vez, considera que um traço do caráter é natural na medida em que se mostra como uma função normal da condição humana. Para ele, a consideração dessas capacidades é independente de algumas contingências relacionadas ao meio ou à cultura. Uma prática é natural se ela é plenamente explicável por processos naturais. Em síntese, um traço do caráter consiste numa virtude natural quando nossa aprovação a ele é igualmente explicável a partir desses fundamentos. Aprovamos esses traços porque eles são úteis ou agradáveis, tanto para o próprio agente quanto para a sociedade em geral.<sup>171</sup> Porém, uma virtude artificial, compartilhando deste fundamento natural, também requer a mediação do artifício para ser aprovada. Para Baillie, algo é artificial se é *institucional*, se é produto da convenção ou das leis humanas. Trata-se de um termo puramente descritivo e funcional, sem conotações pejorativas. Uma vez mais, a diferença entre as virtudes naturais e as artificiais é que a primeira sempre produz benefícios e são sempre aprovadas, sendo o motivo ou a ação ulterior considerado nela mesma, isento de qualquer contexto. Cada ato naturalmente virtuoso é um evento distinto,

---

<sup>169</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 565.

<sup>170</sup> *The Cambridge companion to Hume*, p. 173.

<sup>171</sup> Baillie, James. *Hume on Morality*. Londres: Routledge, 2000, p. 153.

completo e independente. O valor conferido às virtudes naturais é resultado direto dessa naturalidade, das manifestações dos princípios naturais. Por outro lado, a existência das virtudes artificiais depende de várias contingências que envolvem a condição humana; dentre elas, podemos citar o problema da escassez / avidez, *i.e.*, o limitado e incerto estoque de bens materiais disponíveis para satisfazer nossos desejos e necessidades. Não é possível prever todos os casos particulares que podem derivar dessa questão. Daí a necessidade de as regras serem gerais. O benefício ocasionado pelas virtudes artificiais deriva, portanto, da prática desses atos gerais convencionalmente governados.<sup>172</sup> É nesse sentido que ela é *funcional*.

Não há uma distinção absoluta entre o que é produto direto da natureza e o que é um produto do exercício da vontade refletida, pois entendimento e vontade são *ambos* princípios da natureza humana. H. O. Mounce afirma que “o propósito do interesse próprio calculado é corrigir um excesso no funcionamento das paixões”.<sup>173</sup> Para ele, embora elas busquem prazeres ou vantagens, muitas vezes o fazem de forma desordenada, ocasionando mais prejuízos que benefícios. Mounce nota que “o cálculo do interesse próprio opera somente quando há já um certo nível de integração entre as paixões”.<sup>174</sup> Cálculo deve ser entendido como um procedimento pelo qual um indivíduo opta entre diferentes possibilidades de agir, considerando possibilidade, duração e proximidade dos benefícios almejados e das conseqüências que se seguem.

É preciso relatar aqui que as paixões passam por dois estágios em seu processo de sociabilização: primeiramente, por uma (i) adequação entre elas, uma espécie de equilíbrio entre seus movimentos. Nesse estágio, a relação se processa entre as próprias paixões. Depois, elas têm que se (ii) integrar com regras que aparentemente não têm relação entre si. Aparentemente porque

---

<sup>172</sup> *Hume on Morality*. p. 153-4.

<sup>173</sup> Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. London ; New York : Routledge, 1999, p. 81.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 81.

tais regras surgem em virtude daquelas paixões. As regras comuns, derivadas das relações sociais, promovem uma descentralização das paixões, adequando-as a uma nova situação delineada pelo interesse comum.

Isso posto, podemos dizer que os acordos que configuram a justiça envolvem reflexão e são dotados de um componente moral: reflexão acerca das conveniências sociais e uma consideração moral sobre os sistemas que regem a sociedade. A ausência de padrões naturais para determinar as ações e os julgamentos morais levou Hume a conceber a noção de artifício. Em vista de suas necessidades, os homens foram compelidos a adotá-lo em suas resoluções sociais. A função do artifício é ajustar as tendências da natureza humana à proposta real de prazer e felicidade oferecida pela sociedade.

A evolução e as mudanças impressas pela história são as principais responsáveis, na concepção de Hume, pelo desenvolvimento das virtudes artificiais. Mas Hume ainda pergunta: porque as pessoas reconhecem e obedecem a certas regras apesar do fato de elas não terem participado diretamente de sua elaboração? A resposta a essa questão envolve fenômenos morais e políticos que encontram um suporte junto ao hábito. Os princípios naturais necessitam do emprego de recursos artificiais para completar o esquetismo da moral. F. G. Whelan caracterizou devidamente essa disposição teórica:

A psicologia moral, além disso, fornece uma estrutura no interior da qual o conjunto da moralidade pode ser considerado, visto que a convencionalidade do artifício emerge como um tema especial no interior da teoria da moral em geral. As virtudes artificiais garantem nossos interesses principais, mas seus aspectos especiais somente são inteligíveis no contexto mais amplo da teoria moral de Hume.<sup>175</sup>

Whelan considera que a utilidade promove uma certa harmonia nos juízos morais, compondo assim padrões ordinários de julgamento. Para ele, Hume atribui àquele princípio a

---

<sup>175</sup> *Order and Artifice*, p. 197.

mesma aprovação dedicada às virtudes artificiais, abstendo-se de postular uma outra fórmula ética prescritiva.<sup>176</sup> Whelan entende que o princípio de utilidade não resolve dilemas específicos que surgem na vida moral e política, como, por exemplo, o conflito entre benefícios remotos e os prazeres imediatos. Tal conflito perpassa a teoria moral e política sem uma definição suficiente.

A teoria humeana mostrou que o princípio de utilidade deriva de uma base afetiva. Hume insiste em que as virtudes artificiais devem orientar os impulsos naturais rumo aos propósitos gerais da sociedade, e que isso ocorre porque um senso do dever acompanha aquelas virtudes. Hume busca na História – ciência das regularidades da natureza humana – pressupostos para fundamentar suas teses, abstendo-se de contrapor fórmulas doutrinárias referentes à experiência moral.<sup>177</sup> Ao pesquisar a história, Hume concluiu que as virtudes, quer sejam artificiais ou naturais, afetam consideravelmente as relações humanas e por isso devem ser chamadas de *virtudes sociais*.<sup>178</sup> Elas recebem essa denominação porque beneficiam tanto o agente da ação quanto o paciente. No entanto, Whelan considera que o esforço de Hume para delinear um padrão de julgamento eficiente não é inteiramente bem sucedido, uma vez que a utilidade é aplicada vagamente, em termos gerais,<sup>179</sup> prescindindo do bem-estar da pessoa em questão em função do interesse público, que é geral.<sup>180</sup> Entretanto, a teoria indicou o fim que a tendência da utilidade

---

<sup>176</sup> *Idem.* p. 211. Hume nota que o critério da utilidade pública é observado em todas as decisões morais: “Em todas as decisões morais, a característica da utilidade pública é o que se tem principalmente em vista; e sempre que surgem disputas [...] referentes aos limites do dever, a melhor forma de decidir a questão é averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade”. – *EPM*, II, i, p. 238.

<sup>177</sup> *EHU*, VIII, i, p. 122-3.

<sup>178</sup> Sobre os atributos das virtudes que Hume denomina sociais: “As virtudes sociais não são nunca consideradas separadamente de suas tendências benéficas, nem vistas como estéreis e infrutíferas. A felicidade da humanidade, a ordem da sociedade, a harmonia das famílias, o apoio mútuo dos amigos, são sempre considerados como o resultado do suave domínio dessas virtudes sobre os corações dos seres humanos”. – *EPM*, II, ii, p. 240. E acrescenta: “[...] o mérito atribuído às virtudes sociais surge sempre uniforme e provindo especialmente daquela atenção que o sentimento natural de benevolência nos leva a dedicar aos interesses da humanidade e da sociedade. [...] devemos concluir *a priori* que é impossível que uma criatura como o ser humano seja totalmente indiferente ao bem-estar ou mal-estar de seus semelhantes [...]”. – *idem*, V, ii, p. 298.

<sup>179</sup> “A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim” – *EPM*, V, 2, p. 285.

<sup>180</sup> Cf. *Order and Artifice*, p. 221.

aponta. Trata-se do bem-estar da sociedade ou felicidade da humanidade, que é geral, mas não vago. Essa definição genérica pretende evidentemente evitar uma perspectiva subjetivista.

Os problemas que desafiam a teoria política de Hume resultam da relação entre as virtudes naturais e as artificiais. Além dos impulsos morais espontâneos, Hume diz que “existem algumas espécies de virtudes que produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade”.<sup>181</sup> Para ele, as virtudes artificiais são “meras invenções humanas fundadas nas necessidades e no interesse da sociedade”,<sup>182</sup> assim, o fato de prescrever uma prática ou comportar um número de regras de conduta consideradas obrigatórias para as pessoas se configura como uma característica comum das virtudes artificiais. Whelan entende que uma análise global da teoria humeana mostra que

os julgamentos morais podem diferir em épocas e lugares diferentes no caso das virtudes artificiais, apesar do fato de que todas as sociedades reconhecem que algumas regras [...] encerram uma uniformidade moral fundamental sob uma aparente diversidade.<sup>183</sup>

Talvez o maior atributo das virtudes artificiais – além do fato de elas receberem aprovação geral – seja a capacidade de assimilar as mudanças e incorporar elementos que se mostram, ao menos em princípio, contrários às suas determinações. Essa capacidade é que faz com que as elas se perpetuem e, com isso, assegurem a reprodução da sociedade. Mas, quais são as conseqüências que resultam desse processo de perpetuação? Talvez o principal problema incida sobre a transmissão de valores parciais, arcaicos e preconceituosos que seguem os objetivos de uma minoria e que apenas colaboram para entravar o desenvolvimento dos processos genuinamente políticos de uma dada sociedade. Por processos políticos entenda-se aqui a participação efetiva das pessoas na elaboração dos acordos e regras que gerenciam a vida social

---

<sup>181</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 517.

<sup>182</sup> *Idem*, 5, p. 558 e 6, p. 564.

<sup>183</sup> *Order and Artifice*. p. 225.

coletiva. Os artificios remetem à vida social ordenada e se apóiam num sistema de regras publicamente reconhecidas. Sem esse reconhecimento, aquelas virtudes deixam de ser aprovadas e se tornam formas arbitrárias de controle que podem ensejar a revolta e a violência no interior da sociedade. Seu prestígio se deve à eficácia com a qual coordena a conduta dos homens, promovendo a observância mútua de regras. Sua utilidade reside no fato de elas promoverem os interesses comuns dos homens.

O *interesse comum* é configurado pela articulação dos interesses particulares, em uma convenção, de modo que os fins projetados tenham alguma garantia de serem alcançados. Para que as virtudes artificiais sejam funcionais, urge submeter os impulsos espontâneos a um sistema de regras que recebe o epíteto de artifício. O termo *artificial* deve indicar uma concordância entre o tipo de conduta que elas exigem e os impulsos espontâneos; deve diminuir (ou até mesmo anular) a distância entre a funcionalidade das regras e a espontaneidade das paixões. Whelan argumenta que os sistemas artificiais não serão capazes de regular a vida moral e garantir estabilidade à sociedade se eles se limitarem apenas a restringir os impulsos naturais.

A tensão latente e o conflito público ocasional entre as virtudes artificiais e naturais pertencem a uma distinção entre motivos imediatamente operativos em *circunstâncias particulares* e a exigência que certas categorias de conduta conformam aos padrões gerais e inflexíveis. A utilidade das virtudes artificiais surge da firme aplicação das regras, certamente, de sistemas completos de regras inter-relacionadas. Sua aplicação em uma instância específica pode ter conseqüências indesejáveis, e isso pode tornar o senso moral ordinário tão injusto como sujeito a objeções.<sup>184</sup>

O artifício, para ser eficaz, requer que uma regra opere em função de outra regra e assim sucessivamente; deve conectar-se a uma *rede artificial* que compõe os sistemas de gerenciamento da sociedade, os quais devem se articular com os *esquemas naturais* – manifestações das paixões. Não deve haver nenhum tipo de hierarquia, sendo que a atuação de ambos os sistemas deve ser

---

<sup>184</sup> *Order and Artifice*, p. 243 (grifo nosso).

equilibrada e cooperativa para diminuir a tensão e o risco de conflitos entre o povo e as instituições públicas. A teoria humeana expressa essa preocupação. O texto de Whelan sugere que Hume afiança que as regras artificiais são necessárias para a preservação de sociedades amplas e complexas, e que a impessoalidade dessas sociedades as torna necessárias.

Uma explicação que percorra todo o escopo das virtudes artificiais exige toda uma teoria a respeito da educação moral, essencial para explicar a vida social. No entanto, Hume não desenvolve uma tal teoria. Ao dizer que a justiça e a obediência ao governo são artificialmente instituídas, Hume sugere que elas são produtos da convenção, reforçadas pela educação e promovidas pelo artifício dos políticos, a fim de tornar os homens dóceis.<sup>185</sup> Nessa perspectiva, a educação figura como uma aliada no processo de civilização, como defensora do interesse público. Se não fosse assim, todos os esforços de humanização transmitidos pela tradição e permanentemente reinterpretados se perderiam. A perspectiva das virtudes artificiais requer um julgamento mais estável das coisas, baseado em valores autênticos. A regularidade exigida na vida pública nos obriga a sublimar os impulsos espontâneos e corrigir a variabilidade natural da simpatia, que determina nossos sentimentos em relação às outras pessoas. O problema é que a funcionalidade dos sistemas artificiais pode tornar a vida humana tão artificial que o homem já não possa mais reconhecer, em si mesmo, a parte humana de sua natureza.

As virtudes artificiais gerenciam a conduta de acordo com as regras e as convenções sociais decorrentes do desenvolvimento histórico. Sua utilidade e sua capacidade de ordenar a

---

<sup>185</sup> “Da visível utilidade das virtudes sociais, os cétricos antigos e modernos prontamente inferiram que todas as distinções morais originaram-se da educação, e foram inicialmente inventados, e depois encorajadas pela arte dos políticos, a fim de tornar os seres humanos tratáveis, e subjugar a ferocidade e o egoísmo naturais que os incapacitavam para a vida em sociedade” – *EPM*, V, i, 279. Cf. também *THN*, III, ii, 8, p. 585 – “A educação e o artifício dos políticos concorrem para proporcionar uma moralidade adicional à lealdade e para estigmatizar toda rebelião com um maior grau de culpa ou infâmia. Nem é de admirar que os políticos se esforcem tanto para inculcar tais noções, já que seu interesse está tão particularmente em jogo”.

vida social são similares em qualquer parte, e sua uniformidade se deve à sua articulação com os princípios naturais que coordenam a ação humana. Whelan afirma que

As virtudes artificiais, em particular, apresentam variabilidade e variação no que se refere à sua forma e não ao seu propósito fundamental, um fato que abre caminho para um processo progressivo da filosofia crítica e da escolha política no âmbito da vida moral. [...] A ordem moral é criada por artifícios e regras da vida social que são igualmente sustentadas pelo costume – que é o grande guia da vida humana.<sup>186</sup>

O que varia é a forma das virtudes e não o seu conteúdo. O artifício estabelece direitos e obrigações (civis e políticas), que versam sobre os interesses pessoais – referentes à propriedade – e os interesses públicos – justiça e ordem social. As virtudes artificiais, diferentemente das naturais, estão sujeitas à justificação inteiramente em termos de utilidade, de sua contribuição à felicidade dos homens. Hume afirma que a sua tendência benéfica é “a única causa de nossa aprovação” a elas.<sup>187</sup> No entanto, Whelan alerta:

As regras ou artifícios em consideração aqui são elaborados para atingir certos propósitos, ou satisfazer certas necessidades e, portanto, eles estão sujeitos a avaliações e críticas por um viés utilitário, nos termos de sua adequação em atingir seus fins. [...] o conceito de artificialidade implica uma susceptibilidade de mudança deliberada, sem considerar se as leis em vigor são o produto de um artifício deliberado ou de uma contingência ou evolução histórica. O âmbito do artifício é o âmbito da escolha política ou da autodeterminação moral coletiva. As virtudes artificiais, que, embora sejam relacionadas às reais necessidades humanas, não são direta e inalteravelmente expressões da natureza humana.<sup>188</sup>

Segundo essa afirmação, o artifício é uma forma pela qual as pessoas concebem alternativas para definir os rumos políticos da sociedade. Significa que o artifício contribui para que os sistemas de normas superem os entraves decorrentes da parcialidade dos interesses individuais. Assim considerado, o artifício atinge a eficácia pretendida por Hume: promover a interação harmônica entre os interesses individuais e públicos.

---

<sup>186</sup> *Order and Artifice*. p. 23.

<sup>187</sup> *THN*, III, iii, 1, pp. 369-71.

<sup>188</sup> *Order and Artifice*. p. 229.

Hume afirma que a utilidade do sistema geral de administração da sociedade é uma razão pela qual deve ser preservada sua integridade. Destarte os fins específicos previstos pelas regras, as virtudes artificiais contribuem para a ordem social. A expressão *interesses de toda a sociedade* traduz a pretensão de consolidar a hegemonia dos valores estabelecidos mediante o consenso das opiniões, que estabelece metas e objetivos comuns aos membros da sociedade. Desse modo, as virtudes artificiais podem ser consideradas como *artefatos* de perpetuação da sociedade, pois sua eficácia se deve ao seu caráter contingente e variável, que lhes permitem incorporar a condição de artifícios intencionais com uma perspectiva para a utilidade. A *intencionalidade*, nesse caso, designa um planejamento para assegurar certos recursos, direitos, etc., e *utilidade* presume um conjunto de condições que favoreçam a manutenção daquelas metas e objetivos. Em vista desses pressupostos, Whelan assevera:

todas as virtudes artificiais são contingentes em relação à existência da sociedade e seus requisitos fundamentais variam em contentamentos específicos com diferentes concepções de sociedades, de finalidades desejáveis e de meios apropriados para atingir esses fins.<sup>189</sup>

A contingência e a variabilidade das virtudes artificiais permitem que elas se adaptem aos valores adotados pela sociedade. Apenas desse modo, elas podem promover o desenvolvimento da sociedade sobre uma base ordenada. Estas duas qualidades, variabilidade e utilidade, operam em conjunto, pois, pela primeira, as virtudes artificiais podem acompanhar as novas vertentes e atender as necessidades que se apresentarem pelo fluxo da história; mediante esta última, recebem a aprovação dos homens, o que outorga a elas credibilidade para arbitrar sobre as questões da vida social. O critério de utilidade deve direcionar as deliberações dos membros da sociedade sobre os assuntos que tratam de seu futuro.

---

<sup>189</sup> *Order and Artifice*. p. 233. Nesse mesmo trecho, Whelan complementa seu raciocínio dizendo que “o fato adicional é que as virtudes artificiais exibem mudança ou têm uma história, parecem favorecer a posição de Hume de que elas são como que concebidas ou, em algum sentido, inventadas, para servir aos propósitos humanos”.

Hume não nos informa com detalhes sobre os processos que garantiriam uma efetiva representatividade dos interesses dos cidadãos junto às suas instituições administrativas. As virtudes artificiais devem garantir esse direito aos homens, mas a simples imposição do artifício não é suficiente para sustentar a estrutura da sociedade. As regras têm apenas a incumbência de refrear os impulsos e criar obrigações mais gerais e padrões de conduta. Whelan entende que “este âmbito do artifício corresponde a uma forma mais ampla, mais impessoal e mais pública de vida coletiva”,<sup>190</sup> estabelecendo novas formas de relação entre os homens – mediadas pelas regras e promovidas pelas instituições sociais – e recompondo a estrutura do *corpo social* com os dispositivos mais apropriados para cada situação. Whelan salienta ainda um ponto importante a respeito do artifício:

A investigação filosófica revela que um grande segmento da moralidade pertence ao artifício, que é reconhecido como sendo contingente e variável de acordo com circunstâncias históricas e conseqüentemente em algum grau suscetível de críticas consideráveis e, oportunamente, de mudança de consciência. As virtudes artificiais, assim, em aspectos importantes se fixa na mesma relação com os impulsos morais naturais [...]. Tal análise, no âmbito político, conforme a filosofia de Hume, é capaz de derivar de seu reconhecimento da artificialidade de certas áreas da moralidade, incluindo especialmente aquelas relacionadas às instituições políticas.<sup>191</sup>

As virtudes artificiais (e as instituições) restringem os impulsos de acordo com as exigências gerais da sociedade. Os juízos parciais são suplantados em virtude das questões de interesse social. A polarização da dinâmica da sociedade se deve a uma *ditadura* das regras sobre os impulsos naturais. Dizer então que o artifício é um ato político significa afirmar que ele não está divorciado das características básicas da sociedade: ao contrário, ele é determinado por elas. E, quando a sociedade é dividida por interesses antagônicos, o artifício pode servir a apenas um desses interesses. Whelan destaca essa possibilidade na teoria humeana:

---

<sup>190</sup> *Order and Artifice*. p. 246.

<sup>191</sup> *Order and Artifice*. p. 312.

[...] na defesa do artifício e dos valores sociais da ordem e segurança associados com as virtudes sociais, Hume adota uma atitude política distinta que se manifesta em seus ensaios como uma defesa da moderação, do constitucionalismo e das regras da lei. A perspectiva política de Hume é em importantes aspectos conservadora [...].<sup>192</sup>

Essas considerações são essenciais para compreender a forma como o artifício se articula no contexto social real, ante as crises de conjuntura<sup>193</sup> e de estrutura da sociedade.<sup>194</sup> É nesse quadro que ele deve se situar. Ele deve contornar os acidentes da estrutura, contribuindo assim para a transformação da própria conjuntura da sociedade. É o seu posicionamento no âmbito da correlação de forças da sociedade que indica que o artifício é um ato político, ou seja, se ele se presta ao papel de perpetuar *ou* transformar a sociedade. Por isso, veremos, em seguida, a relação entre o artifício e a noção de justiça.

---

<sup>192</sup> *Order and Artifice*. p. 323.

<sup>193</sup> Conjuntura: conjunto dos elementos de que depende a situação econômica, demográfica, política ou social de um país, em dado momento.

<sup>194</sup> Estrutura: disposição e ordem das partes constitutivas de uma dada sociedade.



## CAPÍTULO V

### CONSIDERAÇÕES SOBRE O ASPECTO ARTIFICIAL DA JUSTIÇA

A sociedade demanda um sistema de regras de caráter geral para ordenar as relações entre os indivíduos. O conjunto das regras que se refere à administração dos direitos de propriedade configura as leis da *justiça*. Hume caracteriza a justiça como uma virtude artificial devido à sua qualidade de produzir “prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade”.<sup>195</sup> Nessa perspectiva, a diretriz da justiça “segue sempre o curso usual e natural de nossas paixões”.<sup>196</sup> Hume adota a palavra *natural* em oposição a *artificial* e, nesse sentido particular, o senso moral a respeito da justiça também é artificial.<sup>197</sup> Em qualquer outro sentido, o senso da justiça é natural.<sup>198</sup> Este aspecto da justiça faz que ela pareça ser natural, apesar de seu caráter artificial. Entretanto, Hume alega que “embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrárias”,<sup>199</sup> por serem imprescindíveis à subsistência da sociedade e elaboradas segundo os princípios naturais, visando a satisfação das paixões.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 517. Sobre outras virtudes artificiais semelhantes à justiça: “[...] a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. Todas essas são invenções humanas que visam ao interesse da sociedade”. – *THN*, III, iii, 1, p. 616.

<sup>196</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 524.

<sup>197</sup> Sobre o senso de justiça: “[...] o senso de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente, da educação e das convenções humanas” – *idem*, p. 524.

<sup>198</sup> “Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um senso da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça”. – *ibid.*, p. 524.

<sup>199</sup> *THN*, III, ii, 1, p. 524.

<sup>200</sup> “É a associação dos homens em um sistema de conduta que torna um ato de justiça benéfico para a sociedade. Mas, uma vez que esse ato adquira tal tendência, nós *naturalmente* o aprovamos; se não fosse assim, nenhuma associação ou convenção jamais poderia produzir esse sentimento” – *THN*, III, iii, 7, p. 659. Em *EPM*, IV, p. 270, lê-se: “A natureza humana não pode de modo algum subsistir sem a associação de indivíduos, e essa associação jamais poderia ter lugar se não houvesse respeito às leis da equidade e justiça. Desordem, confusão, a guerra de todos contra todos são as conseqüências necessárias de uma conduta assim desregrada”. Cf. também *EPM*, V, i, 280 e *Apêndice* III, p. 394-5.

A *artificialidade* da justiça se constitui, segundo Hume, a partir do momento em que, premidos por suas necessidades, os homens impõem a si mesmos, por convenção, regras para garantir a preservação de seus interesses, que é o que motiva a formação da sociedade e o estabelecimento das regras da justiça. A noção de justiça se desdobra em dois sentidos. No sentido subjetivo, beneficia apenas o indivíduo na medida em que lhe traz vantagens pessoais. Compreende a relação com os demais numa atitude que, apesar de moral, não é totalmente natural. Trata-se de uma virtude artificial, pois surge da educação e das convenções humanas e não diretamente dos princípios naturais. Trata-se de uma virtude funcional, porque regula as relações sociais pela noção de utilidade pública. No sentido objetivo, a justiça é institucional, *i.e.*, político-social, pois constitui princípios normativos fundamentais para a vida social e impõe critérios ideais para as ações individuais, para as instituições e para o ordenamento da comunidade. Ademais, determina regras de convivência social, garantindo a estabilidade do sistema social e a sobrevivência dos indivíduos.

Os termos “oblíquo” e “indireto”, comumente empregados por Hume, pressupõem toda uma gama de contingências e circunstâncias muito difíceis de se precisar. No entanto, Hume garante que as virtudes artificiais percorrem esse trajeto e, de uma maneira ou de outra, atingem seus fins. Ao afirmar que a justiça é uma virtude artificial, Hume abre a perspectiva para um tipo de interpretação que relaciona sua invenção artificial a cálculos de indivíduos que já estão cientes de seus benefícios e interessados nas vantagens de sua implantação. Nessa perspectiva, a sociedade seria quase que resultado direto de cálculos utilitários a respeito do interesse geral. Por outro lado, poder-se-ia argumentar que tais cálculos seriam meros desdobramentos das convenções sociais. H. O. Mounce critica a primeira concepção e assevera que a sociedade tem uma origem eminentemente natural.

Hume é inconsistente. Ao descrever a justiça como sendo artificial, ele sugere que ela surge de um plano consciente. [...] isso não surge totalmente de um plano consciente, embora isso possa implicar tais artifícios uma vez que eles surgiram. A justiça pressupõe uma inter-relação de naturezas individuais, mas não é conscientemente desenvolvida ou planejada pelos indivíduos assim inter-relacionados. Um naturalismo radical reconheceria que a justiça é uma conseqüência da natureza mais que um produto de um cálculo. Porém, isto é uma inconsistência no modo como Hume desenvolve um ponto que é em si mesmo brilhante e notável. Ao enfatizar o social sobre o individual, ele antecipou aquele deslocamento no pensamento histórico e social que é característico do século dezanove mais que do seu século.<sup>201</sup>

Ao dizer que a justiça é artificial, Hume quer dizer que ela não resultado diretamente de princípios naturais ou de impulsos espontâneos, isentos de reflexão. Porém, tal reflexão não se dá de forma estratégica e planejada como se os homens soubessem precisamente as conseqüências de cada uma de suas resoluções ou os desdobramentos das regras adotadas em casos gerais e específicos. Para se entender que a ‘socialização’ é algo que se processa naturalmente para Hume, temos que nos remeter a algumas idéias já expostas: em primeiro lugar, o hábito forja uma espécie de senso de justiça, resultado das convenções humanas, que nos motiva a cumprir as promessas que fazemos. Estas implicam uma obrigação moral que nos dispõe a cumpri-las. Portanto, Mounce não percebe que o estabelecimento da sociedade, para Hume, não é, de modo algum, um processo acelerado e linear. Antes, trata-se de um processo moroso e oblíquo que demanda a articulação e a interação de princípios naturais e artificiais para se efetivar. É por isso que a justiça é artificial. Ela surge de um motivo ou afeição naturais que versam primeiramente sobre as condições mínimas de sobrevivência de nossa espécie, e só posteriormente, já diante da estrutura de uma sociedade mais complexa e diversificada, é que os homens elaboram regras *ad hoc* para auxiliarem na organização do corpo social; nesse caso, podemos dizer que as regras da justiça configuram uma tática que nós inventamos a fim de preservar os benefícios da sociedade. Portanto, isso não deriva de outras formas, mas é instituído, a um dado tempo, por todos os

---

<sup>201</sup> Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. London; New York: Routledge, p. 91.

membros da sociedade que juntos preservam os interesses gerais da sociedade. Ressalvado esse aspecto, a análise de Mounce se mostra correta.

Nós devemos lembrar que as pessoas envolvidas nesse processo (da justiça) não têm um senso de justiça, uma vez que isso surge da convenção que, embora eles estejam em conjunto, eles ainda não têm organização. Eles não podem ter um sentimento pelo interesse geral, porque, como Hume explicitamente afirma, eles são movidos somente pelos seus próprios interesses e aqueles do seu grupo.<sup>202</sup>

Hume concebe que a sociedade teve sua origem na família.<sup>203</sup> As famílias apresentavam uma organização própria, que se ordenavam segundo as prescrições das tribos ou comunidades das quais elas faziam parte. As regras de justiça decorriam basicamente dos costumes. Sobre isso, o filósofo F. G. Whelan entende que a noção de artifício designa uma ordenação imposta às relações sociais, que se pauta na adesão às regras gerais adotadas pela sociedade.<sup>204</sup> Whelan entende que “a filosofia política de Hume consiste principalmente em uma elaborada análise dos ‘artifícios’ sociais ou sistemas de regras obrigatórios que prescrevem uma conduta para os indivíduos na sociedade”,<sup>205</sup> e se aplica principalmente à justiça e ao governo. Para Hume, as deliberações políticas dos homens se pautam, sobretudo, em uma consideração utilitária geral. Whelan julga que o ceticismo de Hume o tornou “incapaz de encontrar qualidades perceptíveis de coisas ou relações que determinem (pelos princípios do direito) seu caráter virtuoso ou vicioso”. E complementa: “Nesse sentido, a natureza certamente não fornece nenhum padrão”.<sup>206</sup>

Hume adverte que “sem justiça, a sociedade imediatamente se dissolveria, e todos cairiam naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior que a pior situação que se possa

---

<sup>202</sup> *Hume's Naturalism*. p. 95.

<sup>203</sup> “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito. Em sua evolução subsequente, essa mesma criatura é levada a instituir a sociedade política, a fim de tornar possível a administração da justiça, sem a qual não pode haver entre os homens nem paz, nem segurança, nem relações mútuas” – *Da Origem do Governo*, p. 225.

<sup>204</sup> *Order and Artifice*, p. 4.

<sup>205</sup> *Idem*. p. 6.

<sup>206</sup> *Ibidem*. p. 20.

supor na sociedade”.<sup>207</sup> Talvez a radicalidade dessa opinião se justifique pelo fato de que o vínculo que sustém a sociedade seja tênue, justamente por não se assentar diretamente num imperativo natural, mas obliquamente, numa convenção que demanda a conjunção das vontades individuais.<sup>208</sup> Assim, a base de sustentação da sociedade é artificial. Com efeito, é a justiça que leva os homens a perceber que “o livre exercício de seu egoísmo e de sua generosidade limitada os tornaria totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões”.<sup>209</sup>

As regras da justiça incidem sobre os problemas que se referem às leis fundamentais do direito natural.<sup>210</sup> Hume, diante dos conflitos decorrentes da posse da propriedade, assevera que “as regras da justiça buscam um meio termo entre a rígida estabilidade [da posse] e esse ajuste variável e incerto”.<sup>211</sup> Por isso, a justiça se firma pelo direito, que instaura um conjunto de normas que estabelecem as fronteiras do ilegal e do obrigatório para reger as relações entre os indivíduos, sobretudo no que se refere à propriedade dos bens, e aos direitos e obrigações daí decorrentes. Para se efetivar essas obrigações, é necessário o cumprimento das promessas. Hume estima que a justiça tenha se originado do interesse comum, pela perspectiva de utilidade. Esta tese diverge da concepção (partilhada por alguns autores contemporâneos seus) de que a justiça teria principiado a partir de uma promessa original. As promessas não são naturais, uma vez que são estipuladas pelas convenções humanas.<sup>212</sup> Diante desse quadro, Hume conclui que “uma promessa é algo

<sup>207</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 538. Sobre a necessidade da justiça, Hume enfatiza que “é impossível manter a sociedade enquanto [os homens] dão plena liberdade a seus apetites, um interesse tão urgente rapidamente restringe suas ações e impõe a obrigação de observar aquelas leis que chamamos de *leis da justiça*”. – idem, 11, p. 608; “A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude [...]”. – *EPM*, III, ii, 267; Cf. ainda *Da origem do Governo*, p. 225.

<sup>208</sup> *EPM*, Apêndice III, p. 392-3.

<sup>209</sup> *THN*, III, ii, 2, p. 540.

<sup>210</sup> As leis fundamentais do direito natural: (i) direito de posse da propriedade; (ii) direito de transferência por consentimento e (iii) o cumprimento das promessas. Ver ainda *THN*, III, ii, 6, p. 565.

<sup>211</sup> *THN*, III, ii, 4, p. 553.

<sup>212</sup> “Se as promessas fossem naturais e inteligíveis, deveria haver algum ato mental acompanhando as palavras: *eu prometo*; e é desse ato mental que a obrigação dependeria” – *THN*, III, ii, 5, p. 555. Ainda sobre a natureza da

naturalmente ininteligível, e a ela não corresponde nenhum ato mental”<sup>213</sup> que a caracterize e/ou determine.

Hume sustenta que a propriedade é o principal objeto da justiça porque nossa natureza é muito inconstante para amparar as suas determinações. Para ele, o ser humano é suscetível às necessidades mais imediatas, e a justiça, ao contrário, deve ser inflexível, razão pela qual não pode ser resultado direto de uma propensão natural. Por isso, segundo Hume, o comportamento individual deve ser ajustado à mais austera moralidade<sup>214</sup>, pois a artificialidade da justiça tende a diminuir a flexibilidade dos princípios naturais. Em suma, a noção de propriedade expressa a primazia das relações materiais sobre as relações humanas no seio da sociedade.

A propriedade só é inteligível se considerada através da convenção que produz as noções de justiça e injustiça. Essa distinção possui dois fundamentos distintos: (i) interesse próprio, dado que é absolutamente necessária a existência de regras para coordenar a sociedade e (ii) a moralidade, visto que os homens estimam ações que promovem a ordem social e repudiam as ações hostis a esta ordenação.<sup>215</sup> Entretanto, as sociedades contemporâneas exigem estruturas mais complexas que a simples noção de justiça. Referimo-nos ao complexo de instituições e sistemas que compõem a sociedade política. Esta fundamenta e amplia o escopo das relações sociais, transita da esfera particular para o âmbito da cultura, do intercâmbio, da diplomacia, etc.

---

promessa: “As promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade” – *idem*, p. 558.

<sup>213</sup> *Idem*, p. 556.

<sup>214</sup> “Porque se toda propriedade depende da moralidade, e se toda moralidade depende do curso ordinário de nossas paixões e ações, as quais, por sua vez, são dirigidas unicamente por motivos particulares; é evidente que essa conduta parcial deve ser adequada à mais rígida moralidade, e jamais poderia ser uma violação de propriedade” – *THN*, III, ii, 6, p. 571.

<sup>215</sup> “[...] essa distinção entre justiça e injustiça tem dois fundamentos diferentes: o do *interesse próprio*, quando os homens observam que é impossível viver em sociedade sem se restringir por meio de certas regras; e o da *moralidade*, quando já se observou que esse interesse próprio é comum a toda a humanidade, e os homens passam a ter prazer em contemplar ações que favorecem a paz na sociedade [...]” – *THN*, III, ii, 6, p. 572.

A justiça regula as tensões em função da ordem social. Por ela, as aspirações individuais são dispostas de modo a favorecer a coletividade. É isso que Hume propõe: que a justiça promova uma extensão das paixões e que se revista de atributos artificiais que lhes permitam regular as vontades individuais, na intenção original de favorecer os próprios interesses que as caracterizam.<sup>216</sup> Um outro aspecto da artificialidade da justiça é que, sendo elas “universais e absolutamente inflexíveis, nunca poderiam ser derivadas da natureza, nem ser fruto imediato de um motivo ou de uma inclinação natural”,<sup>217</sup> visto que a natureza é condescendente aos apelos passionais. As regras artificiais não podem garantir que os homens se conformem irrestritamente aos seus princípios; contudo, tal anuência se dá em vista de um ato voluntário, norteado por um critério (de utilidade) adrede concebido.

A justiça deve salvaguardar a propriedade segundo as formas previstas pela sociedade. Hume entende que a violência e o mal-estar presentes na sociedade se devem, sobretudo, ao fato dos homens se inclinarem a expectativas presentes, em detrimento de perspectivas remotas, pois a sociedade tem sérias dificuldades para suplantar os apelos imediatistas das paixões.<sup>218</sup> Contudo,

<sup>216</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 565. Na pg. 568, Hume destaca a reverberação do interesse particular no ato de cumprir as promessas: “[...] se os homens fossem dotados de uma consideração assim tão forte pelo bem público, jamais teriam se obrigado por meio dessas regras; desse modo, as leis da justiça surgem de princípios naturais de um modo ainda mais oblíquo e artificial. Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar uma às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento”.

<sup>217</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 570ss. Em *EPM*, Apêndice III, p.391-2, Hume complementa essa idéia: “Todas as leis de natureza que regulam a propriedade, assim como todas as leis civis, são sempre gerais e só consideram alguns aspectos essenciais do caso em questão, sem levar em conta os caracteres, as situações e os relacionamentos da pessoa envolvida, nem quaisquer conseqüências particulares que possam resultar da aplicação dessas leis a qualquer caso particular que se apresente”.

<sup>218</sup> “É por essa razão que os homens, com tanta freqüência, agem em contradição com seu reconhecido interesse; em particular, é por essa razão que preferem qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça” – *THN*, III, ii, 7, p. 574. Em *EPM*, IV, p. 269, Hume complementa essa tese: “Se todas as pessoas tivessem suficiente *sagacidade* para perceber, em todas as ocasiões, o grande benefício associado à observância da justiça e da imparcialidade, e suficiente *força de vontade* para manter-se constantemente apegadas a um interesse de caráter mais geral e remoto em oposição às seduções do prazer imediato e vantagens de curto prazo [...]”. No ensaio *Da Origem do Governo*, p. 225, essa tese é apresentada de forma ainda mais vigorosa: “[...] não é possível obrigar os homens a seguir de maneira fiel e constante a senda da justiça. Podem ocorrer certas circunstâncias extraordinárias, em que alguém considere seus interesses mais favorecidos pela fraude ou pela pilhagem do que prejudicados pela ofensa feita à união social por essa injustiça. Mas muito mais freqüente é os homens serem distraídos de seus principais interesses, mais

Hume acredita que a única via possível para solucionar o problema da violência consiste em insuflar no espírito de alguns homens uma estima especial pela execução da justiça; dito de outro modo: é preciso instituir e legitimar a autoridade.<sup>219</sup> O magistrado revela-se um personagem artificial (na medida em que é inventado) investido de autoridade para julgar e mandar, e que participa da administração da sociedade. Ele deve incorporar os caracteres da justiça, ou seja, concentrar o monopólio da violência.<sup>220</sup> Para tanto, é preciso que haja uma instituição que englobe as relações que vigoram na sociedade (estabelecidas por lei ou consuetudinariamente) para lhe outorgar o referido poder. Trata-se de uma estrutura que serve à realização de ações de interesse social, que dizem respeito ao direito público. Sua principal incumbência é o ordenamento político da sociedade.<sup>221</sup> O costume consolida as várias formas de direito e forma, na imaginação, a idéia da estabilidade das leis. Em outras palavras: ele solidifica os diversos vínculos estabelecidos entre os homens, “leva-os a aceitar qualquer autoridade, que acaba por lhes parecer justa e razoável”.<sup>222</sup>

A sociedade, para Hume, é o resultado de uma série de acordos firmados em função de sua utilidade para um interesse comum. Não se trata de um conjunto de obrigações apoiado num contrato. A utilidade vincula as instituições públicas aos diversos interesses dos sujeitos. Deleuze

---

importantes mas mais longínquos, pela sedução de tentações presentes, embora muitas vezes totalmente insignificantes. Esta grande fraqueza é incurável na natureza humana”.

<sup>219</sup> “Os homens precisam, portanto, procurar um paliativo para o que não podem curar. Precisam criar certos cargos, cujos titulares se chamarão magistrados, e terão a função especial de oferecer sentenças imparciais, punir os transgressores, corrigir a fraude e a violência, e obrigar os homens, mesmo contra a sua vontade, a respeitar seus próprios interesses reais e permanentes. Em poucas palavras: a Obediência é um novo dever, que precisa ser inventado para sustentar o da Justiça, e os laços da equidade devem ser reforçados pelos da sujeição”. *Da Origem do Governo*, p. 225. Cf. também *THN*, III, ii, 7, p. 576 e *EPM*, Apêndice III, p. 398-9.

<sup>220</sup> “As mesmas pessoas que executam as leis da justiça também decidirão as controvérsias a seu respeito; e sendo indiferentes à maior parte da sociedade, suas decisões serão mais justas que aquelas que cada qual tomaria em seu próprio caso”. *THN*, III, ii, 7, p. 577. “[...] é impossível preservar a sociedade sem a autoridade dos magistrados, e que esta autoridade depressa passaria a ser desrespeitada se não se fizesse obedecer da maneira mais rigorosa. A observação desses interesses gerais e evidentes é a fonte de toda a sujeição e de toda a obrigação moral que a ela atribuímos”. – *Do Contrato Original*, p. 233.

<sup>221</sup> Cf. *THN*, III, ii, 8, p. 582 e iii, p. 619.

<sup>222</sup> *THN*, III, ii, 10, p. 595. “O hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza humana deficientemente consolidaram; e, uma vez habituado à obediência, os homens jamais pensam em afastar-se desse caminho que ele e seus antepassados constantemente trilharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos e evidentes motivos”. – *Da Origem do Governo*, p. 226.

entende que as regras gerais configuram um sistema positivo e funcional que encontra seu princípio nela.<sup>223</sup> Mas, ainda é preciso saber qual é a natureza da conexão que une a regra geral ao princípio de utilidade? Na concepção de Deleuze, sob este princípio, o sujeito persegue uma intenção e organiza meios em vista de um fim. Assim, o conjunto das percepções engendra um verdadeiro sistema quando elas são organizadas e religadas.<sup>224</sup> Ele afirma ainda que o interesse geral é a repercussão do interesse particular na imaginação, é o movimento de uma paixão que ultrapassa sua parcialidade. Contudo, essa noção se adapta à compleição natural do homem como um sentimento humanitário, que reúne os elementos para a formação de uma cultura comum. O interesse geral nada mais é que a reação do homem à totalidade das *circunstâncias* e das relações contingentes que o envolvem; por ele, o homem estipula à ação uma regra em virtude da qual ela deverá ser julgada boa ou má em geral.<sup>225</sup> J. P. Monteiro nota que é o exame da realidade pelo entendimento que revela ao sujeito a sociedade como garantia do prazer, e a justiça como caução da sociedade. Ele entende que a justiça é um produto da utilidade que, por sua vez, é um produto da paixão, um instrumento mais elaborado de sua satisfação.<sup>226</sup>

Hume postula que o senso da justiça é criado para conformar as necessidades naturais às conveniências humanas e que, portanto, se os homens seguissem exclusivamente seus interesses

---

<sup>223</sup> Empirismo e Subjetividade, p. 43.

<sup>224</sup> *Idem*, p. 110. Em EPM, Apêndice I, p. 368-9, Hume define que “a utilidade é apenas a tendência a atingir um certo fim, e, se esse fim nos fosse de todo indiferente, deveríamos sentir a mesma indiferença em relação aos meios. [...] Aqui, portanto, a *razão* nos informa sobre as diversas tendências das ações, e a *benevolência* faz uma distinção em favor das que são úteis e benéficas”.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 147. Para ilustrar melhor o papel da imaginação na concepção das regras gerais, principalmente em relação ao estabelecimento da propriedade, Hume afirma que “não há dúvida de que existem motivos de interesse público para a maioria das regras que determinam a propriedade; mesmo assim, suspeito que essas regras são fixadas sobretudo pela imaginação, ou seja, pelas propriedades mais frívolas de nosso pensamento e concepção”. – *THN*, III, ii, 3, nota 1. E afirma ainda: “[...] quando consideramos a origem da propriedade e da obrigação, e contactamos que dependem da utilidade pública e, às vezes, das propensões da imaginação, vemo-nos naturalmente propensos a imaginar que essas relações morais admitem uma gradação insensível”. – *idem*, 6, p. 570.

<sup>226</sup> *Tendência e Realidade*, p. 151. Nesse sentido Hume assevera que “por meio dessas duas vantagens, que se encontram na execução e na decisão da justiça, os homens adquirem uma segurança contra a fraqueza e as paixões dos demais, e também contra as suas próprias; e, sob a proteção de seus governantes, começam a saborear confortavelmente a parte doce da sociedade e da assistência mútua”. – *THN*, III, ii, 7, p. 577.

ou os interesses públicos, as regras da justiça seriam sem efeito, dispensáveis.<sup>227</sup> Nesse sentido, a satisfação do interesse particular tem como itinerário a dimensão do interesse público. A utilidade é um parâmetro para a concepção das leis civis e penais, que sustentam as instituições, poderes e sistemas que regem a sociedade.<sup>228</sup> Nesse sentido, ela constitui a genuína fonte das virtudes sociais.<sup>229</sup> Todo o aparato jurídico e social engendrado para fixar a justiça reside numa intersecção com a utilidade, sendo ambos artificiais.<sup>230</sup> A sociedade não subsiste sem justiça e esta não pode subsistir sem a obediência, a qual se funda no interesse, que é o fundamentado da utilidade. Então, esta última designa um princípio elementar da teoria política humeana.<sup>231</sup>

As leis se exercem sob a ameaça de castigos ou sobre a promessa de gratificações e isso exerce uma poderosa influência sobre os homens.<sup>232</sup> Os políticos sempre operam sobre as paixões violentas dos homens para torná-los submissos aos seus objetivos. Perturbados por um perigo real ou aparente os homens regulam seus interesses segundo as diretrizes do discurso retórico dos políticos.<sup>233</sup> A eficácia da retórica consiste no emprego de recursos enfáticos que visam persuadir e escamotear um conjunto de idéias – presentes nos âmbitos cultural, religioso e institucional das sociedades – que beneficia os interesses de determinadas esferas da sociedade.<sup>234</sup> É sobretudo a

<sup>227</sup> “[...] a única causa pela qual uma irrestrita generosidade humana e a perfeita abundancia de todas as coisas destruiriam a própria idéia de justiça é que a tornariam inútil” – *THN*, III, ii, 2, p. 536.

<sup>228</sup> Sobre a utilidade como parâmetro para a elaboração das leis civis: “[...] as *leis civis* suprem o papel do *código natural* e atribuem diferentes períodos para a prescrição, de acordo com as diferentes utilidades propostas pelo legislador”. – *EPM*, III, ii, p. 258.

<sup>229</sup> Cf. *EPM*, III, ii, p. 267 e V, ii, p. 300.

<sup>230</sup> Cf. *THN*, III, ii, 6, p. 568.

<sup>231</sup> Para que se possa perceber exatamente essa gradação e, portanto, a conclusão à qual ela conduz, é necessário considerar toda a exposição em *THN*, III, ii, 10, p. 593-5.

<sup>232</sup> *THN*, II, iii, 2, p. 446,5-6. Hume enfatiza que mesmo a religião exerce esse tipo de influência sobre os homens: “Observamos diariamente os grandes efeitos produzidos pelas recompensas e punições temporárias e finitas; quão maiores, então, não serão os resultados que se poderia esperar daquelas que são infinitas e eternas” – *DNR*, XII, p. 174. E acrescenta: “É verdade que tanto o medo quanto a esperança têm lugar na religião, pois essas duas paixões, em ocasiões diversas, excitam o espírito humano, e cada uma delas constrói o tipo de divindade que lhe é mais conveniente”. – *Idem*, p. 183.

<sup>233</sup> *THN*, II, iii, 4, p. 456. Cf. também *Do Contrato Original*, p. 229.

<sup>234</sup> “Nada é mais propício a infundir uma paixão na mente que a eloquência, que representa os objetos nas cores mais fortes e vivas. Podemos reconhecer, por nós mesmos, que um certo objeto é valioso, e um outro odioso; mas, enquanto um orador não estimular nossa imaginação, reforçando essas idéias, elas exercerão apenas uma fraca

ideologia que, mediante o controle da opinião, inspira um conjunto de idéias que forma, no plano político, um partido ou governo, que concebe uma realidade artificial aparentemente insuperável.

Os preceitos políticos são concebidos para direcionarem as ações e os interesses dos homens. Por isso, tal como a justiça, as concepções políticas “nunca poderiam ser derivadas da natureza, nem ser fruto imediato de um motivo ou de uma inclinação natural”.<sup>235</sup> Em vista da satisfação de seus interesses, os homens acordaram formas de governo para gerenciá-los dentro da esfera pública. Trata-se de um complexo de órgãos responsáveis pela administração pública, através do exercício dos poderes delegados aos governantes, que buscam ampliar o senso da moralidade referente à observância das normas sociais.

Vimos que, para a teoria humeana, o processo de civilização do homem foi algo inevitável. A questão agora é saber se, para Hume, a forma da sociedade tem condições de responder aos anseios da humanidade. Devemos considerar essa questão pelo prisma da justiça. Esta opera, fundamentalmente em função da noção de propriedade, que é determinada pela imaginação. Nesse sentido, a justiça é naturalmente questionável. A teoria precisa explicar, então, qual é a razão pela qual a natureza humana não pode ser o alicerce da justiça. Para tanto, cumpre a Hume determinar qual é o grau da relação entre a justiça e os princípios da natureza humana.

A sociedade é indispensável em vista das necessidades humanas e a exigência natural em satisfazê-las. E a principal preocupação dos homens em sociedade é garantir a aquisição de bens, seu usufruto e conservação. Por estar vinculada à noção de propriedade, a idéia de igualdade que o conceito de justiça que Hume propõe expressa tão somente que estamos igualmente fadados a obedecer às leis que as convenções humanas prescreverem. O problema é que a noção de bem comum fica comprometida quando as vontades dos indivíduos são manipuladas por interesses

---

influência sobre a vontade ou sobre os afetos”. – *THN*, II, iii, 7, p. 462. Cf. ainda *Da Tragédia*, p. 310.  
<sup>235</sup> *THN*, III, ii, 6, p. 570.

espúrios. Contudo, Hume acredita que os homens acham a sociedade vantajosa, fato que explica a obediência (da maioria) dos homens aos governantes, malgrado seus propósitos muitas vezes serem diversos do real interesse público. Segundo Hume, esta sujeição se instala à medida que os interesses dos governantes correspondam ao patrocínio da lei e da ordem.

Para Barry Stroud, isso representa um problema grave para a teoria, dado que a maioria das pessoas está destituída de posses e se vêem desamparadas por parte da justiça. A disposição das leis enseja a injustiça e este é o ponto mais tênue do conceito de justiça adotado por Hume.<sup>236</sup> Por outro lado, Stroud acredita que, excetuando-se a justiça, suprimi-se o montante dos direitos, deveres e as obrigações que a regulam. Desse modo, o estabelecimento da propriedade far-se-ia desnecessário caso os bens não fossem tão escassos e houvesse o suficiente para todos. Semelhantemente, as leis da justiça tornar-se-iam dispensáveis se os homens não fossem movidos por seu egoísmo pessoal, mas, ao contrário, aspirassem ao bem-estar comum.<sup>237</sup>

Hume afirma que a sociedade é preferível a qualquer outro estado e nulifica qualquer hipótese de retorno a um imaginário “estado de natureza”. A convenção que originou as regras da justiça estipula que todos os pactuantes ajam de maneira homogênea, para o benefício geral. Stroud entende que sem esta expectativa, seria impossível agir segundo a justiça, pois cada um procuraria justificar seus atos mediante a insegurança que sente em relação às ações alheias. Para ele, a aprovação à justiça se deve ao fato dos homens reconhecerem nela uma forma de conservar o equilíbrio da sociedade. Apesar dela ser artificial (resultado de uma convenção), nosso assentimento a ela é natural devido à simpatia.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Stroud, p. 283.

<sup>237</sup> Stroud, p. 284.

<sup>238</sup> Stroud, p. 285.

Stroud afirma que a justiça é artificial na medida em que se trata de uma convenção em favor do interesse público. No entanto, por ser originada de necessidades naturais, a justiça pode ser, nesse sentido, chamada de leis da natureza.<sup>239</sup> Hume propõe que os homens efetuem uma espécie de *cálculo utilitário* para se conscientizarem da dimensão abrangida pelas vantagens oferecidas pela justiça e pela sociedade em geral. A possibilidade de satisfazer seus interesses torna os homens simpáticos à justiça e refratários a qualquer outra proposta que se lhes apresente. Isso os leva a aprovar suas normas e a promover sua aceitação geral.

Em que medida se pode dizer de fato que a justiça é uma virtude, dado que sua própria disposição enseja a injustiça? Stroud observa que, para tentar explicar isso, Hume apela para a perspectiva de satisfação dos interesses particulares, que encontra apoio nas normas da justiça.<sup>240</sup> Hume enfatiza que o contrato social não tem a natureza de uma promessa. Ele explica que as obrigações e deveres que temos se devem a uma convenção que se fixa na base da sociedade e das obrigações interpessoais. As promessas, tal como a justiça, surgem das convenções humanas e o cumprimento delas, não deixa de ser uma virtude artificial.<sup>241</sup> Em suma, a convenção original da sociedade se pauta na perspectiva de uma ação homogênea dos homens em relação às leis da justiça. Na verdade, é vantajoso para os homens fazer promessas bem como cumpri-las; de qualquer forma, seu interesse está assegurado. Para Stroud, Hume pretende que isso explique o surgimento da justiça e das leis de propriedade.<sup>242</sup>

O pacto social pressupõe, segundo MacIntyre, uma concordância entre sentimento e razão.<sup>243</sup> Para ele, o indivíduo raciocina sobre as questões morais sob a perspectiva da consciência coletiva. MacIntyre entende que a racionalidade prática tende a reproduzir os costumes e os

---

<sup>239</sup> Stroud, p. 286.

<sup>240</sup> Stroud, p. 293.

<sup>241</sup> Stroud, p. 295.

<sup>242</sup> Stroud, p. 296.

<sup>243</sup> *Justiça de Quem?*, p. 343.

interesses da sociedade, e que a reprodução deles perpetua os sistemas judiciário, econômico e político vigentes. Assim, a sociedade se firma pela padronização das paixões e a racionalidade prática emana da necessidade de ordem social.<sup>244</sup> Ele sugere que Hume apelou para as características que ele julgava imutáveis na natureza humana para elaborar uma teoria sobre os efeitos provocados pelas paixões e pelo entendimento. Não obstante, indicou a razão coletiva para atenuar as aspirações do interesse particular e deslocou os fundamentos da justiça e a motivação de sua prática para a utilidade (das ações e das coisas), na tentativa de justificar as leis civis. Por fim, elegeu o *senso comum* como expressão das verdades fundamentais da experiência humana. Para ele, a teoria política de Hume se enquadra em um *certo tipo* de disposição social específica (e não universal),<sup>245</sup> na qual a noção de utilidade é um critério regulador das ações e dos juízos morais que sustentam as instituições da sociedade.

De tudo o que vimos até aqui, podemos dizer que a teoria política de Hume repousa sobre a necessidade de ordem e coesão sociais e, por isso, a defesa da propriedade é fixada como o principal objetivo da justiça. Para MacIntyre, as paixões violentas, se não controladas, redundam em desagregação social, irregularidades e crimes contra a sociedade. Para ele, refrear tais paixões constitui uma tarefa do direito.<sup>246</sup> Para MacIntyre, por serem derivadas da imaginação, as regras da propriedade podem provocar instabilidade na sociedade.<sup>247</sup> Em sua concepção, a justiça, enquanto virtude artificial reguladora, deve resguardar os valores fundamentais da sociedade política, garantindo a satisfação pacífica dos interesses.<sup>248</sup> MacIntyre entende ainda que a imediatidade dos desejos perturba a disposição social, e que somente a disciplina social garante uma satisfação duradoura. A obrigação natural e a obrigação moral são acompanhadas por um

<sup>244</sup> *Justiça de Quem?*, p. 345.

<sup>245</sup> *Justiça de Quem?*, p. 348.

<sup>246</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 332.

sentimento afinado com a justiça.<sup>249</sup> O encargo moral não pode ser depreendido de antecedentes não-morais e o dever natural é deduzido das paixões humanas.<sup>250</sup> Assim, o mecanismo da teoria política de Hume labora em função da interação entre os interesses. Nesse sentido, é difícil precisar onde termina a teoria moral e onde se iniciam as considerações propriamente políticas na filosofia de Hume.

Apesar de todas as suas vantagens e até mesmo de sua aceitação geral, é difícil justificar as leis da justiça baseando-se somente em sua utilidade social. Pode parecer que o motivo primordial da justiça consiste na preservação do interesse público e da comodidade da sociedade em geral. Não obstante, há atos particulares de justiça que causam prejuízos, tanto a um indivíduo quanto à coletividade.<sup>251</sup> Um exemplo disso seria o pagamento de altos impostos por pessoas de diminuto rendimento. MacIntyre nota que Hume defende um assentimento geral em relação aos princípios da moral, e, embora tais preceitos possam causar algum desacordo ou conflito na prática, podem ser corrigidos por um raciocínio mais atento em relação às paixões e aos sentimentos.<sup>252</sup> Tal consenso em relação às regras da justiça presume uma gama de sentimentos comuns nos homens. Ele assevera ainda que, para Hume, o assentimento geral e a estabilidade são os dois princípios universais que devem prevalecer nas pendências que envolvem as paixões e o raciocínio humanos, independentemente de regras e preceitos relativos.<sup>253</sup>

A teoria humeana informa que nossos sentimentos morais se guiam pelo interesse público porque sentimos uma determinada satisfação pelas ações que favorecem as convenções nas quais

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>251</sup> “Pois, se se admitir [...] que as conseqüências particulares de um ato particular de justiça podem ser prejudiciais tanto ao público quanto a indivíduos, segue-se que cada um, ao abraçar essa virtude, deve manter os olhos sobre o plano ou sistema integral e esperar a adesão de seus companheiros à mesma conduta e comportamento” – *EPM*, Apêndice III, p. 393.

<sup>252</sup> *Justiça de quem?*, p. 338-9.

<sup>253</sup> *Idem*, p. 342.

a sociedade se funda.<sup>254</sup> Isso ocorre porque tais acordos supostamente favorecem a tendência ao prazer, nossa mais forte inclinação natural, contra a qual não há oposição suficiente. É o sistema de gerenciamento social que permite ao meu interesse, como ao de outrem, satisfazer-se. Nesse sentido, a consciência moral se liga à consciência política: a moral se identifica com a política, o moralista personaliza o legislador.<sup>255</sup> Hume atribui ao *artifício dos políticos* e aos *sistemas de educação* a tarefa de manter a população vivamente interessada na execução das regras gerais.<sup>256</sup> O filósofo J-J. Rousseau, em seu *Contrato Social*, dedica algumas palavras a esse tema.

Considerando-se humanamente as coisas, as leis da justiça, dada a falta de sanção natural, tornam-se vãs para os homens [...]. São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo.<sup>257</sup>

Nessa perspectiva, J. P. Monteiro salienta ainda que

A hierarquia das paixões, a limitação do papel da razão, negada como produtora de motivos, a recusa de sentido a qualquer fundamento transcendente, levam a teoria a fazer assentar a obrigação num artifício [...] deixa de ser possível sustentar que a obrigação da promessa é inerente ao próprio sujeito humano; ela é um produto da vida em sociedade.<sup>258</sup>

Monteiro entende que o sentimento de justiça só pode derivar de nossa reflexão sobre ela a partir da idéia da necessidade de regular os objetos de nossos desejos mediante uma convenção.<sup>259</sup> Monteiro assevera que a justiça é uma invenção humana que reprime a

---

<sup>254</sup> Deleuze desdobra o sentido de instituição social presente na teoria humeana, caracterizando-a como “um modelo prefigurado de satisfação possível”. Trata-se de um sistema de meios oblíquos, indiretos, que não podem satisfazer a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo – *Empirismo e Subjetividade*, p. 44.

<sup>255</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 36.

<sup>256</sup> “[...] um sentimento de moralidade concorre com o interesse, tornando-se uma nova obrigação para a humanidade. Esse sentimento da moralidade que acompanha o cumprimento das promessas surge dos mesmos princípios que o que acompanha a abstinência da propriedade alheia. O interesse público, a educação e os artifícios dos políticos têm o mesmo efeito nos dois casos” – *THN*, III, ii, 5, p. 562. Cf. também *ibid.*, 8, p. 585.

<sup>257</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 106. Hume, semelhantemente a Rousseau, enfatiza a absoluta necessidade das leis para o funcionamento e manutenção da sociedade: “As associações gerais de pessoas são absolutamente necessárias para a subsistência da espécie, e a conveniência pública que regulamenta a moral está inviolavelmente firmada na natureza do homem e do mundo no qual vive”. – *EPM*, IV, i, p. 275. Cf. ainda *Do Contrato Original*, p. 233.

<sup>258</sup> *Teoria, Retórica, Ideologia*, p. 99. Cf. *THN*, III, ii, 5, p. 561.

<sup>259</sup> *Idem*, p. 185.

espontaneidade das paixões pelo princípio de realidade, constituindo a figura coletiva da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, da obrigação natural pela obrigação moral, do interesse pessoal pelo interesse público e, enfim, da utilidade privada pela utilidade pública.<sup>260</sup> O cumprimento das promessas, a obediência às leis e o respeito à propriedade são justificados, enquanto virtudes artificiais, pela contribuição que sua observância geral traz ao bem comum. Hume considera que é muito difícil para o homem aderir a perspectivas de satisfação ulterior, visto que isto contraria suas tendências naturais. No entanto, afirma que o homem observa as leis da justiça e repudia sua violação porque entende que a desordem social lhe traria um prejuízo muito maior. Com efeito, o interesse que estimula sua observação é fundamental para a conservação da sociedade e, por essa razão, constituem a origem do governo e da obediência civil.<sup>261</sup>

Vimos que as virtudes artificiais derivam sua força do costume, da simpatia e outras relações cujos efeitos são tão presentes em nossa experiência. Vimos também que Hume emprega o artifício como um elemento responsável pela dinâmica da vida social e a utilidade como uma plataforma para a sua implementação. Para ele, o artifício tem como principais incumbências impugnar a arbitrariedade, promover uma estima pela ordem e pela obediência à lei e nutrir uma tendência a estabelecer relações sociais estáveis. Na esfera política, eles pretendem criar uma ordem provisional e calculada na sociedade. O critério da utilidade atua no sentido de justificar tudo isso. Todos esses atributos nos remetem à instância do governo, cuja natureza também é artificial.

---

<sup>260</sup> *Tendência e Realidade*, p.153.

<sup>261</sup> Hume lamenta que “[...] como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto”. – *THN*, III, ii, 7, p. 576. Deleuze, ao se deparar com esse trecho, reconhece na teoria moral de Hume uma teoria séria que não pretende mudar a natureza humana, mas inventar condições artificiais objetivas para superar as limitações impostas pela parcialidade das paixões – *Empirismo e Subjetividade*, p. 48.



## CAPÍTULO VI

### CONSIDERAÇÕES SOBRE O ASPECTO ARTIFICIAL DO GOVERNO

Os artificios acompanham os diversos estágios de desenvolvimento da civilização, provendo em cada caso, os objetos que permitem satisfazer as tendências de cada época. As instituições podem contribuir para a consolidação do interesse público ou estabelecer formas de controle à sociedade. Segundo essa última perspectiva, o governo seria o principal sistema de controle. Hume afirma que o governo impôs restrições primeiramente em virtude da tensão entre escassez/avidez<sup>262</sup>, mas logo elas se tornaram um distintivo da condição (humano-social) do homem, e o habilitaram a transformar a necessidade irrestrita numa gratificação controlada. Ele entende que a sociabilidade se processou lentamente, e os primeiros acordos foram tácitos, *i. e.*, não resultaram de assembléias convocadas para resolver grandes problemas, mas de atitudes que revelavam bom senso e cooperação.

A imposição de regras gerais sugere que a diretriz que motiva a sociedade é meramente econômica, no sentido que ela restringe o prazer (atividade lúdica) pela imposição do trabalho. Em vista da suposta escassez, a satisfação da posse e o usufruto dos bens são resultados do labor, considerado como a justa aquisição daqueles bens. Vimos que a perpetuação da sociedade pressupõe um redirecionamento das intenções, *i. e.*, um obliquamento dos desejos imediatos para perspectivas de prazer remoto. A sociabilidade requer o reconhecimento de obrigações mútuas e

---

<sup>262</sup> “O egoísmo humano é atizado pela escassez dos bens, quando comparados às nossas necessidades; e é para restringir esse egoísmo que os homens se viram obrigados a se separar da comunidade e a distinguir seus próprios bens e os dos outros. [...] se *todos* tivessem por *todos* a mesma afeição e terna consideração que têm por si mesmos, a justiça e a justiça seriam igualmente desconhecidas dos homens” – *THN*, III, ii, 2, p. 535. Cf. também *Idem*, 3, p. 543.

de instituições legítimas que defendam seus interesses. A sociabilidade suscita o espírito público e garante as bases que sustentam a civilização. Seu aniquilamento anularia a possibilidade de uma vida mais duradoura. Os homens desejam garantir e prolongar a satisfação de seus desejos reproduzindo, sempre numa nova forma, os antigos valores da sociedade. Rebelar-se contra a sociedade é, para Hume, uma insurreição contra a autoridade histórica e socialmente justificada, e desprezar tal autoridade acarreta na falência do corpo social. Nesse particular, cometer um crime contra a sociedade é agir em prejuízo próprio, pois, o indivíduo, ao tornar-se culpado perante os demais, deles recebe desprezo e rejeição, e acaba se sentindo culpado perante si próprio. As regras do governo são elaboradas com base na utilidade pública e, segundo Hume, essa mesma utilidade, quando ameaçada, pode ensejar uma razão para destituí-lo, embora ele faça sérias advertências sobre as conseqüências dessa atitude.<sup>263</sup> Para Hume, não há dúvida: a insociabilidade é um delito grave.<sup>264</sup>

Seja qual for o sistema de governo adotado por uma sociedade, Hume entende que as funções primordiais do governo consistem em (i) manter os acordos firmados e gerenciar convenções que favoreçam os interesses da coletividade, consolidando um propósito comum; (ii) minimizar as controvérsias referentes à justiça e garantir os direitos constituídos e (iii) convencer

---

<sup>263</sup> “Nosso conhecimento geral da natureza humana, nossa observação da história passada da humanidade, nossa experiência dos tempos presentes – todas essas causas devem nos levar a abrir espaço para as exceções, e devem nos fazer concluir que podemos resistir aos exemplos mais violentos do poder supremo, sem cometer por isso nenhum crime ou injustiça”. – *THN*, III, ii, 9, p. 591. Para efetivamente entender os casos específicos em virtude dos quais Hume concede o direito de rebelião, é preciso acompanhar todo o trecho exposto em *THN*, III, ii, 9, p. 590 a 592. Contudo, podemos afirmar que, no entender de Hume, somente a *obrigação natural* da obediência civil (interesse próprio) cessa quando o governo frustrar todas as expectativas particulares. Mas, a *obrigação moral* (senso moral da justiça) não se extingue, mantendo os homens vinculados ao governo em função das regras gerais que o originaram.

<sup>264</sup> “Embora em certas ocasiões, resistir ao poder supremo possa ser justificável, tanto para a boa política como para a moral, é certo, entretanto, que, no curso comum dos assuntos humanos, nada pode ser mais nocivo e criminoso; pois, além das convulsões que sempre acompanham as revoluções, tal prática tende diretamente a subverter todo governo e a produzir uma anarquia e confusão universal entre os homens. [...] Devemos sempre pesar as vantagens que extraímos da autoridade e suas desvantagens; desse modo, seremos mais cuidadosos antes de pôr em prática a doutrina da resistência. A regra comum exige a submissão; e somente em casos de uma tirania atroz pode ter lugar a exceção” – *THN*, III, ii, 10, p. 593. Cf. ainda *Idem*, 10, p. 605.

os homens a preferir objetos remotos, considerados consoante seu valor intrínseco.<sup>265</sup> Ele aponta a utilidade como o critério mais seguro para identificar esses objetos. A teoria humeana postula que “todo governo é, pois, claramente uma invenção humana”<sup>266</sup>, sendo os deveres políticos fundados nas convenções humanas. A sociedade se confunde com a humanidade, na medida em que está indissociavelmente vinculada à história do homem e se apóia na força e autoridade da tradição.<sup>267</sup> O governo deve garantir, pelo trabalho dos magistrados e de suas instituições burocráticas, o cumprimento da justiça, proporcionando todas as vantagens socialmente possíveis.<sup>268</sup> Para tanto, educadores e políticos colaboram para a vigência da ordem social.<sup>269</sup>

O governo foi instituído em vista do cumprimento da justiça e o interesse configura sua sanção imediata; por isso, se a promessa for quebrada por parte do governante, desfaz-se a obrigação de submissão dos homens à sua jurisdição. Nesse caso, é lícito o direito à rebelião, apenas no sentido de buscar, mediante um cálculo utilitário,<sup>270</sup> uma outra forma de governo que seja mais eficiente,<sup>271</sup> mais adequado aos interesses gerais da sociedade. Daí a importância do

---

<sup>265</sup> *THN*, III, ii, 7, p. 577.

<sup>266</sup> *THN*, III, ii, 8, p. 581.

<sup>267</sup> “[...] qualquer governo, que seja legítimo e ao qual os súditos tenham o dever de prestar fidelidade, assentava inicialmente no consentimento e em um pacto voluntário” – *Do Contrato Original*, p. 229. E Hume acrescenta: “Mas a sociedade humana está em fluxo permanente, [...] e assim torna-se necessário, a fim de preservar a estabilidade do governo, que os membros da nova raça aceitem a constituição estabelecida, seguindo de perto o caminho traçado por seus pais [...]. Em todas as instituições humanas é necessário introduzir algumas inovações [...] no sentido da razão, da liberdade e da justiça” – *idem*, p. 232. Cf. também *Dos Primeiros Princípios do Governo*, p. 239.

<sup>268</sup> “Obedecer aos magistrados civis é necessário para a preservação da ordem e da harmonia social. Cumprir as promessas é necessário para promover a segurança e a confiança nas tarefas comuns da vida” – *THN*, III, ii, 8, p. 583.

<sup>269</sup> “A educação e o artifício dos políticos concorrem para proporcionar uma moralidade adicional à lealdade e para estigmatizar toda rebelião com um maior grau de culpa de infâmia” – *THN*, III, ii, 8, p. 585.

<sup>270</sup> “Assim como as sociedades numerosas e civilizadas não podem subsistir sem governo, assim também o governo é inteiramente inútil sem uma estrita obediência. Devemos sempre pesar as vantagens que extraímos da autoridade e suas desvantagens; desse modo, seremos mais cuidadosos antes de pôr em prática a doutrina da resistência. A regra comum exige a submissão; e somente em casos de uma tirania e opressão atroz pode ter lugar a exceção” – *THN*, III, ii, 10, p. 593.

<sup>271</sup> “Admitindo-se portanto a resistência em casos extraordinários, o único problema que merece ser discutido entre bons pensadores é qual o grau de necessidade capaz de justificar a resistência, tornando-a legítima e recomendável. [...] é coisa certa que o aparecimento em qualquer povo de uma tendência para a rebelião é sempre uma das principais causas da tirania dos dirigentes, obrigando-os a numerosas medidas violentas que jamais adotariam se todos tendessem para a sujeição e a obediência” – *Da Obediência Passiva*, p. 237.

conflito de interesses dentro da sociedade, visto que nada deve ser mais essencial ao interesse público que preservar a liberdade pública, a qual possibilita o diálogo em vista da melhor forma possível de governo.<sup>272</sup>

Até aqui, vimos que o governo preside a relação estrita entre as leis e a sociedade, resguarda os princípios da justiça e conserva o direito de propriedade em vista do interesse geral. O governo, portanto, se torna necessário em face da ambição originada pelo aumento das posses e da complexificação das relações sociais. Para MacIntyre, o governo figura na teoria política de Hume como algo imprescindível para assegurar o cumprimento dos contratos sociais. Nesse sentido, ele se coloca em defesa da *liberdade pública*.<sup>273</sup> MacIntyre salienta ainda que o governo opera em função da justiça, realçando a obrigação moral de obediência. Assim, a justiça avaliza as aspirações coletivas e o governo, por sua vez, constitui um órgão articulado para endossar a própria justiça.<sup>274</sup>

Hume é um teórico político para o qual toda instituição social - jurídica ou política - retira a sua força do costume e da opinião pelo interesse público. Com efeito, Hume adota a postura de um *observador ideal*, para o qual a utilidade está sempre em perspectiva, porquanto ela atua no sentido da coesão social, articulando regras gerais que norteiam as deliberações políticas e jurídicas que asseguram a ordem fundamental à sociedade, sustentando as bases da justiça e do governo. Hume sabe que não há direitos ou deveres preexistentes, e por isso, ele assenta a obrigação da lei na utilidade. A sociedade, assim configurada, constitui um conjunto de convenções fundadas na utilidade. Útil, na concepção humeana, vem a ser tudo aquilo que for

---

<sup>272</sup> “Em todos os governos existe uma permanente luta intestina, aberta ou silenciosa, entre a Autoridade e a Liberdade, e neste conflito nem uma nem outra pode jamais prevalecer de maneira absoluta. Em todos os governos se tem necessariamente que fazer um grande sacrifício da liberdade, e contudo também a autoridade, que limita a liberdade, jamais deve, em qualquer constituição, tornar-se completa e incontrolável”. – *Da Origem do Governo*, p. 226.

<sup>273</sup> MacIntyre, p. 335.

<sup>274</sup> MacIntyre, p. 337.

benéfico, proveitoso e agradável, no plano material ou moral. Essa noção direciona o homem em meio à vasta gama de valores subjetivos ou superficiais que permeiam as relações humanas. Poder-se-ia então perguntar: em virtude de qual outro preceito os homens adiarão a satisfação de suas paixões? O que poderia motivá-los a qualquer ação que superasse seus interesses egoístas, a respeitarem as leis da justiça ou a se submeterem à autoridade? Parece-me que o critério de utilidade constitui uma resposta *estratégica* para essas questões, dado que se apóia numa perspectiva de prosperidade, alicerçada na ordem social.

J. P. Monteiro entende que Hume postula a utilidade como uma justificação para as regras gerais da sociedade, e que os homens reconhecem, na autoridade outorgada aos governantes, a garantia de sua preservação e a da sociedade.<sup>275</sup> Para Deleuze, o que Hume chama de regra geral refere-se à instituição. A regra geral constituiria um sistema positivo e funcional que encontra seu princípio na utilidade.<sup>276</sup> No entanto, Deleuze adverte que ela não dispõe de meios para explicar a instituição: nem a utilidade privada, pois a instituição coage, nem a utilidade pública, porque esta já supõe um complexo institucional ao qual ela está apenas conectada. Ele afirma que a única coisa capaz de explicar a instituição, em seu caráter particular, é o entendimento e o costume ou imaginação.<sup>277</sup> Para ele, a regra geral é estabelecida pelo interesse geral, que é determinado pelo entendimento. Nesse sentido, ela se determina e se modifica no enunciado das situações refletidas, das circunstâncias possíveis,<sup>278</sup> em outras palavras, as regras gerais se formam em torno das experiências vivenciadas.

---

<sup>275</sup> *Teoria, Retórica, Ideologia*, p. 83.

<sup>276</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 43.

<sup>277</sup> *idem*, p. 45.

<sup>278</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 47.

A utilidade prescreve o valor de um indivíduo para a sociedade.<sup>279</sup> Ela apresenta vantagens ou benefícios que os homens obtêm diretamente de seus atos ou indiretamente das ações alheias. Isso projeta um quadro artificial no qual as relações humanas se processam pela racionalidade embutida no referido critério. A aprovação às virtudes sociais se deve à sua utilidade pública, uma vez que elas promovem os costumes cultivados pelos homens. A utilidade é a medida da realização do egoísmo dos homens, o denominador comum de tudo o que desejam. Por reconhecerem a importância da sociedade para sua sobrevivência, os homens adotam a justiça para empreenderem os seus projetos.<sup>280</sup> Hume afirma que a dependência entre os interesses individuais e as conveniências coletivas nos induz a olhar para os valores da sociedade como sendo nossos próprios valores.<sup>281</sup> Portanto, a via artificial é a única forma pela qual a racionalidade pode predominar nas relações humanas.

A noção de justiça implica, em princípio, a equidade nas relações sociais e, como vimos, ela privilegia a propriedade e se fixa na obrigação moral em função da ordem social. Além das relações sociais, a justiça regula também as relações entre as diferentes sociedades ou governos. Hume postula que a autoridade e a legitimidade do poder são derivadas das convenções humanas, que originaram *leis positivas* para suprir a falta circunstancial do senso de utilidade pública.<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> “[...] o aspecto da utilidade, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação; que essa utilidade é constantemente citada em todas as decisões morais relativas ao mérito ou demérito de ações [...]” – *EPM*, V, i, p. 300.

<sup>280</sup> “Quanto mais valorizamos nossa própria felicidade e bem-estar, tanto mais devemos aplaudir a prática da justiça e da benevolência que, apenas elas, podem manter a união social e permitir que cada homem colha os frutos da mútua proteção e assistência” – *EPM*, V, i, p. 280.

<sup>281</sup> “O amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza humana, e o interesse de cada indivíduo está em geral tão ligado ao da comunidade que se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda nossa preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação” – *EPM*, V, i, p. 284.

<sup>282</sup> “Assim, quando a razão natural não aponta nenhuma regra fixa de utilidade pública pela qual se possa decidir uma controvérsia de propriedade, leis positivas são comumente promulgadas para ocupar o seu lugar e dirigir os procedimentos de todas as cortes de justiça. Quando também estas falham, [...] recorre-se a precedentes. [...] Se faltam leis e precedentes diretos, busca-se o auxílio de outros imperfeitos e indiretos [...]” – *EPM*, Apêndice III, p. 396.

A crítica que Hume faz do estado de natureza, do direito natural e do contrato social incide sobre o problema da legitimidade do governo, porque, por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, visto que a obrigação da lei pressupõe um acordo firmado em vista da utilidade. A sociedade, segundo Deleuze, não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem tais direitos. A noção de utilidade se refere à instituição por um sistema inventado de meios positivos que visam promover a instauração e o fortalecimento da sociedade.<sup>283</sup> Assim, a sociedade constitui um conjunto de convenções fundadas na utilidade e não um conjunto de obrigações fundadas num contrato. Socialmente, a lei não é primeira, dado que ela supõe uma instituição que ela limita e controla. O problema dos vínculos entre natureza e sociedade se coloca na contraposição entre as necessidades naturais e as instituições. Porém, qual é natureza dessa intersecção entre a natureza e a sociedade? Hume concebe esse vínculo como sendo artificial, presidido pela utilidade.

As convenções indicam modelos de comportamento na medida em que suprem a ausência de padrões naturais de conduta, pois o processo das relações sociais carece de regras para atingir seus fins.<sup>284</sup> Para Hume, “que temos um dever para conosco mesmos é algo reconhecido até pelo mais vulgar sistema de moral, e deve ser relevante examinar esse dever a fim de descobrir se ele tem alguma afinidade com aquele que temos para com a sociedade”.<sup>285</sup> O costume condiciona os homens em vista das exigências da vida social – aspecto reforçado pela ação dos políticos e dos educadores. O costume alicia o temperamento natural do homem, tornando-o incapaz de ser

---

<sup>283</sup> *Empirismo e Subjetividade*, p. 42.

<sup>284</sup> “O interesse e a utilidade comuns geram infalivelmente uma norma sobre o que é certo ou errado entre as partes envolvidas” - *EPM*, IV, p. 276.

<sup>285</sup> *EPM*, Apêndice IV, p. 414.

indiferente em relação ao bem ou ao mal alheios. Este é, segundo Hume, um princípio de vital importância para a sociedade.<sup>286</sup>

Em sua teoria política, Hume privilegia o tema da propriedade porque ela estabelece um vínculo concreto entre o indivíduo e a sociedade. Ele assegura que a principal função da sociedade consiste em aprimorar esse vínculo, visto que a instabilidade dessa relação pode resultar num entrave para o processo de sociabilidade.<sup>287</sup> As leis da justiça resultam do engenho humano em vista das exigências de seu egoísmo natural e o governo surge em vista da complexificação das relações sociais. A intersecção dos interesses (públicos e privados) deve resultar num padrão de comportamento que favoreça a ambos os interesses.<sup>288</sup>

Hume salienta que a sociedade poderia viver naturalmente sem o governo, porém, não sem as regras da justiça, dado que toda a sociedade transita em torno da propriedade e das relações que daí procedem. Para Hume, as regras da propriedade precedem o governo e constituem os princípios da justiça, que revelam a base na qual se assenta a estrutura do governo.<sup>289</sup> Hume postula que a obrigação moral foi inventada em função da obrigação natural e que o principal objetivo do governo é forçar os homens a observar as convenções sociais.<sup>290</sup> Ele afirma que cumprir as promessas preserva a garantia e a estabilidade nas relações interpessoais e, observar as leis, preserva a ordem da sociedade. Hume ainda pondera que o cumprimento das

---

<sup>286</sup> “[...] o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem essa coalizão” – *THN*, p. 527.

<sup>287</sup> “[...] assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é seu maior impedimento” – *THN*, III, ii, 2, p. 528.

<sup>288</sup> “[...] essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento” – *THN*, III, ii, 6, p. 568.

<sup>289</sup> “O estado da sociedade sem governo é um dos mais naturais do homem [...] embora os homens possam manter uma sociedade pequena e inculta sem governo, não podem manter nenhum tipo de sociedade sem justiça” – *THN*, III, ii, 8, p. 580.

<sup>290</sup> “Todo governo é, pois, claramente uma invenção humana, e como a maior parte dos governos é um fato histórico conhecido, será necessário retroceder ainda mais para encontrar a fonte de nossos deveres políticos, se quisermos afirmar que implicam uma obrigação moral natural” – *THN*, III, ii, 8, p. 581-2.

promessas e a obediência ao governo são imprescindíveis à sociedade civil e procedem de obrigações semelhantes. Por fim, declara que o mérito e o demérito das obrigações (natural e moral) são independentes entre si.<sup>291</sup>

As sanções do governo garantem a eficiência das promessas.<sup>292</sup> Mas, se o Estado não pode mais garantir a salvaguarda dos interesses de seus membros, então, já não deve haver mais razão para sua existência. Hume nota que tendo cessado o interesse particular, conseqüentemente, suspende-se também a sanção imediata do governo. Já dissemos que isto se refere especificamente à obrigação natural.<sup>293</sup> Os homens podem até destituir um governo, mas é pouco provável que eles renunciem a qualquer tipo de governo, pois se trata de um artifício elaborado segundo os interesses da própria sociedade, e contrariá-los significa revogar a obrigação natural da obediência. O senso do interesse designa o *motivo original* da obediência ao governo, que é competente não só para refrear os desejos naturais dos homens bem como para revertê-los para o bem geral da sociedade.<sup>294</sup>

O governo não subsiste sem a obediência, e a obediência, por sua vez, se funda no interesse, amparado na utilidade. Somos conduzidos, por interesse próprio, a instituir uma magistratura e de nos submetermos a ela; porém, essa mesma magistratura, ao se exercer, faz com que adaptemos aquele interesse a um interesse mais geral.<sup>295</sup> A origem da autoridade pública sobre a propriedade se deve principalmente ao direito positivo, dado que este se baseia na experiência e, por ser útil e vantajoso, é derivado da vontade refletida e não da natureza. Hume

<sup>291</sup> “Porém, não são apenas as obrigações naturais motivadas pelo interesse que são distintas nas promessas e na obediência civil, mas também as obrigações morais impostas pela honra e consciência; de modo que o mérito ou demérito de umas não depende em nada do das outras” – THN, III, ii, 8, p. 584.

<sup>292</sup> “Mesmo que jamais tivesse havido no mundo algo semelhante a uma promessa, o governo ainda seria necessário em todas as sociedades extensas e civilizadas; e se as promessas tivessem apenas sua própria obrigação, sem receber independentemente a sanção do governo, seriam pouco eficazes nessas sociedades” – THN, III, ii, 8, p. 585.

<sup>293</sup> Cf. THN, III, ii, 9, p. 590.

<sup>294</sup> THN, III, ii, 10, p. 592.

<sup>295</sup> *Idem*, p. 595.

sustenta ainda que o tempo e o costume outorgam autoridade a todas as formas de governo, conferindo-lhe, de modo geral, legitimidade e necessidade.<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 596.

## CONCLUSÃO

A teoria humeana, ao postular o artifício como uma das bases da estrutura social, estabeleceu que as realizações da sociedade habilitariam os homens a usar todos os recursos para moldar um ambiente, uma cultura na qual ele pudesse se desenvolver sem limites, de acordo unicamente com as prescrições de sua natureza. Na sociedade, seriam criados sistemas para resguardar a vida dos homens dos perigos iminentes e de todas as perturbações da ordem social. Esse otimismo (teórico) baseava-se na certeza de que, dadas as carências e necessidades humanas, os homens submeteriam seus desejos mais veementes em vista de um interesse de caráter mais geral. Esse redirecionamento das tendências pode se dar por duas vias: por uma efetiva defesa dos valores sociais e do interesse público e inculcando-se nos homens o receio por um hipotético estado caótico decorrente da livre atuação das paixões – sendo ambos os processos realizados, sobretudo, por educadores, políticos e magistrados.

Os pressupostos do artifício são reforçados pela eficácia das várias instâncias encarregadas do gerenciamento social. As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta hostil pela sobrevivência, serviram para reprimir este impulso nos indivíduos. Os mecanismos de controle social, representados nas normas que gerenciam as relações sociais, fornecem as diretrizes para evitar os conflitos decorrentes da substituição de uma ação natural e espontânea por uma ação construída, premeditada e, portanto, artificial. O respeito e obediência são pressupostos da justiça e do governo e, por isso, essas duas instâncias não se prestam a justificar suficientemente suas exigências nem sua atuação, pois, supostamente, seus pressupostos devem estar imbricados no seio da cultura humana de tal forma que, apesar de serem artificiais, devem ser considerados – como pretende Hume – naturais.

Com efeito, a justiça e o governo se tornam antinaturais na medida em que defendem incondicionalmente o direito de propriedade, reprimindo e até mesmo suprimindo as vontades fundamentais dos homens. Nesse caso, aquelas instâncias transcendem o limiar de suas funções, pois, ao invés de governar, representam muito mais o poder coercitivo, se colocando além do bem e do mal, tornando-se contraditórias. Na verdade, elas operam por um princípio de exclusão, considerando o indivíduo como aquilo que se desvia da regra, como uma incômoda exceção.

O indivíduo tem que se adaptar a uma sociedade que se altera e se articula numa velocidade e de um modo muito diferentes dos seus. A administração rigorosa das necessidades humanas tornou-se, desde há muito, em fator fundamental na reprodução do sistema social: é mister que os interesses públicos sejam incorporados pelos indivíduos; que o patriotismo seja valorizado como símbolo da virtude de um povo e que o distintivo entre um cidadão e um fora da lei seja o grau de apreço que cada um denota pelos valores nacionais. A democracia, com todos os seus canais, facilita esse processo de introjeção, acostumando os homens a preferir a ordem social à ordem natural das coisas. Ela obriga os homens a escolherem seus governantes e permite que estes gozem de uma certa imunidade, que lhes garante o respeito de seus governados. O grau de insatisfação é baixo porque o sistema compensa aqueles que colaboram com ele. A sociedade organizada é livre, sendo a ignorância e a submissão o ônus dessa liberdade.

A teoria política de Hume desenha uma sociedade aparentemente ordenada e harmônica, na qual os homens desfrutam de muita liberdade. A proposta humeana de uma sociedade liberal e atraente é reforçada por um argumento prático que estimula os homens a contabilizarem as vantagens da vida social. Com efeito, parece uma tarefa inglória, em face das tendências hedonistas da sociedade contemporânea, desvelar os problemas de uma teoria que aparentemente promove a satisfação desses anseios. Talvez não fosse a intenção de Hume endossar esse tipo de

apropriação indevida dos valores, porém, a sua teoria política, independentemente de sua intenção, se presta a esse papel, visto que ela projeta um esquema no qual os indivíduos estão sujeitos a sistemas artificiais que os dispõem em função das instituições sociais, quando deveria ocorrer o contrário.

Hume quer nos fazer crer que a civilização se baseia na permanente subjugação dos propósitos particulares em função do interesse público. Resta saber se a sociedade compensa as privações a que os indivíduos são submetidos. Ele considera que a livre gratificação das necessidades instintivas é incompatível com a sociedade. Assim, a perspectiva de felicidade dos homens fica subordinada ao sistema de lei estabelecido. A necessidade de ordem na vida moral e política e a conseqüente sujeição dessas instâncias às atividades socialmente úteis configuram a *cultura* no arcabouço teórico humeano.

Talvez o processo que engendra a cultura seja benéfico para a sociedade considerada em sua totalidade, e, por isso, nem a mecanização e a padronização da vida, nem a destrutividade do progresso, sejam capazes de fornecer argumentos suficientes para invalidar o processo de civilização ocidental. De acordo com Hume, a ação dos políticos e dos educadores fortalece a promessa de uma vida melhor para os cidadãos. No entanto, em sua teoria, civilização parece ser sinônimo de ausência de liberdade, pois o que realmente impera é o domínio dos homens pelas instituições, das relações humanas pelo direito. A pretendida idoneidade da justiça, portanto, oculta o legalismo que perpassa sua teoria política, uma tendência impulsionada pelo triunfo das concepções liberais em sua época (séc. XVIII). Afirmar o contrário disso, naquele momento, seria regredir na senda do progresso, seria como retornar ao barbarismo. Embora, a subjugação se intensifique à medida que as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de uma sociedade verdadeiramente livre.

Aqui jaz a contradição. O arcaísmo das instituições impede a emergência de novas formas de organização social, sendo que, para manter aquelas estruturas, os governantes utilizaram todos os recursos, inclusive repressão (física e ideológica). Devemos nos perguntar: a repressão, em suas várias formas, é indispensável à civilização? Em outras palavras: pode existir um modelo de civilização que não seja repressiva? Se a resposta for negativa, talvez seja desnecessária qualquer teoria política, inclusive a de Hume. Se for verdade que a sociedade principia quando os homens renunciam a satisfação integral dos desejos, então, a coação seria um pressuposto da sociedade, baseado no receio de que se os homens tivessem liberdade de seguir seus desejos naturais, se tornassem incompatíveis com qualquer associação duradoura, destruindo até aquilo pelo qual se conjugaram.

A tradição liberal propagou a idéia de que o *homo animalis* converte-se em ser humano quando transforma radicalmente os princípios que governam a consecução dos seus desejos, e que a transformação no sistema de valores se processa quando o homem aprende a adiar a satisfação e restringir o prazer imediato em função de um prazer garantido. O homem, que era um mero “feixe de sensações” converte-se num sujeito organizado, que se esforça para obter o que é útil, sem prejuízo próprio e alheio. Nessa nova condição, desenvolve a função da razão, aprendendo a examinar e a articular os dados da realidade em vista de benefícios. Torna-se um sujeito preparado para uma racionalidade que lhe é externamente imposta, desenvolvendo sistemas artificiais para criar um *locus* no qual ele possa realizar suas aspirações.

A noção de que uma civilização não-repressiva é impossível é recorrente na teoria política humeana. No entanto, o argumento da escassez, que serviu como justificação para a maioria das teorias modernas sobre o *contrato social* não se sustenta em face das sociedades contemporâneas, visto que os bens são produzidos em abundância. Com efeito, as distribuições dos bens e da renda

é que não são proporcionais às necessidades das pessoas. O argumento da escassez indicava que a única forma de superá-la é por meio do *trabalho*, por uma utilização racional do poder humano. Tal racionalidade é contestável, dado que o argumento da escassez (que tem justificado o poder institucionalizado) enfraquece à medida que o conhecimento e controle do homem sobre a natureza promovem meios suficientes de satisfação das necessidades básicas da humanidade. A história mostrou que a pobreza decorre, sobretudo, da maneira como os recursos são distribuídos. Esse dado é de uma importância decisiva para uma teoria política como a de Hume, que procura justificar a necessidade de controle apoiando-se numa desproporção supostamente natural entre os desejos humanos. Sem um motivo lógico, portanto, aqueles dispositivos de controle se tornam irracionais. A sociedade instrumentalizou o homem em virtude da manutenção das restrições impostas, para que a ordem estabelecida não se dissolvesse. As relações em torno da propriedade, na teoria política de Hume, ficaram submetidas a essa racionalidade, fundamental para a justiça e o governo, logo, para a ordem da sociedade. Porém, é preciso salientar que o mero controle é diferente do exercício racional da autoridade, que se limita à administração de funções e instituições necessárias ao progresso da sociedade. Em contraste, a dominação visa consolidar uma hegemonia de interesses, muitas vezes espúrios, mediante uma versão do argumento da escassez que preconiza a coação irracional dos indivíduos.

O problema é que as diferentes instituições e instâncias de poder introduzem formas adicionais de controle além dos indispensáveis à ordenada associação humana. O principal *sistema adicional* de controle é o governo, que transcende a justiça, embora não seja tão indispensável quanto esta. Em muitos momentos, essas formas de poder promoveram um processo de racionalização das regras gerais para reproduzir a sociedade, de modo que os interesses de dominação e o interesse público ficaram quase indistintos. Pelo fato de um sistema

de regras gerais determinar o grau de satisfação possível para a população, o prazer dos indivíduos se tornou tão geral quanto as regras, porque foram desviados para fins socialmente úteis, operando em função de um sistema de relações sociais artificiais. As restrições impostas pelas regras são tanto mais racionais quanto mais gerais, pois atuam sobre o indivíduo como leis objetivas que, ao serem assimiladas por efeito do hábito, operam como se fossem seus próprios interesses. O indivíduo se acostuma em viver a repressão “em liberdade”, sem notar suas conseqüências. Seu conformismo é corroborado pela resignação dos demais, o que perpetua a regra pela qual o valor do sujeito é medido pelo seu desempenho social, que é a mesma pela qual a sociedade recompensa os obedientes e pune os transgressores.

As instituições sociais e as leis são racionais na medida em que estabelecem os modelos para o subsequente desenvolvimento da sociedade, abrindo caminho para o progresso através do controle e da abstenção racionalizada, estabelecendo as condições para o disciplinamento das gerações futuras. Hume tenta justificar esse poder salientando a utilidade da promessa de proteção e de segurança, que é a origem e função daquelas instâncias. O controle social torna-se, portanto, legítimo. Isso se considerarmos os aspectos legais, porque esse processo de legitimação não foi suficiente para convencer definitivamente a sociedade. Conseqüentemente, a revolta contra a disposição da sociedade sempre se mostrou muito forte, o que pode ser percebido pelas rebeliões que ameaçam o próprio estatuto da sociabilidade. A moralidade social é cuidadosamente arquitetada para evitar essas “crises” sociais e esvaziar os movimentos subversivos à ordem da sociedade.

A necessidade do artifício varia proporcionalmente com a extensão da racionalidade das relações sociais. A autoridade institucionalizada, característica da civilização contemporânea, torna-se cada vez mais impessoal, objetiva e universal à medida que se torna mais racional, eficaz

e útil. A sociedade se define então como um sistema de desempenhos úteis, no qual a hierarquia (de funções e relações) configura uma razão objetiva no sentido de algo que fixa a lei e a ordem como símbolos distintivos da sociedade. No mesmo processo, o artifício é despersonalizado: o controle das paixões passa agora a ser uma função da organização da sociedade em vista das ações efetivas de reprodução de um sistema social.

O sujeito se transformou em mais um componente da engrenagem da sociedade, cujo mecanismo artificial racionaliza a dominação, subjugando as rebeliões. Às rebeliões e revoluções seguiram-se as contra-revoluções, pois as novas propostas apresentadas pelas teorias liberais aperfeiçoaram e modernizaram o sistema de controle de uma forma sutil, quase imperceptível. As revoluções que surgiram no decorrer da história tentaram subjugar os seus algozes pelos mais variados meios, porém, todas fracassaram. E porquê? Talvez porque o embate de forças antagônicas dentro dos próprios movimentos tenha facilitado o predomínio das forças conservadoras.

A racionalização das vias do poder aumenta a reprovação às rebeliões, pois o governo, diante das avarias causadas pelas rebeliões, se promove como o principal avalista da segurança e da liberdade dos homens. Qualquer tipo de rebelião é enquadrado como uma infração contra aquilo que garante os bens e serviços que servem à satisfação das necessidades humanas. Trata-se de um crime contra a sociedade em geral. A razão que motivou a revolta é habilmente diluída por considerações de caráter geral, tais como a segurança e o interesse públicos.

A racionalização assume, na teoria política de Hume, a forma da administração pública, *i. e.*, das atribuições próprias da justiça e do governo. A burocracia dessas instâncias torna cada vez mais impessoais as relações entre seus representados porque operam em vista da eficiência auferida da noção de utilidade. A organização do Estado é resultado da soma total do trabalho das

instituições que controlam os desejos individuais. A noção de dever, oriunda de um suposto senso moral, pretende integrar as ações, contraindo o sujeito de modo que ele não mais se reconheça na dinâmica social e se sinta incapaz de assumir suas escolhas morais perante a coletividade.

A teoria humeana propõe que os homens se prestem a uma espécie de ‘cálculo utilitário’ quanto à utilidade e os benefícios promovidos pela sociedade. Essa avaliação substitui a medida do indivíduo pelo padrão médio da sociedade. A felicidade fica condicionada pelo sentimento de satisfação social pelo dever cumprido. O homem é impelido a dominar racionalmente o meio, transformando-o em arena para as suas realizações. Por isso tudo, o homem está resignado, antes mesmo da sociedade o forçar à prática metódica da resignação. A capacidade de resignação torna-se então um requisito indispensável, sem o que a vida em sociedade seria insuportável, pois é ela que permite a submissão e a renúncia.

Os conflitos entre os desejos são um fato inelutável da vida humana. O objetivo das regras artificiais é mitigá-los, mas nunca será possível abolí-los. Em toda a história, os homens têm se dividido em aliados e inimigos; mas, à medida que a organização social se tornou mais complexa, houve uma ampliação da assistência mútua em vista dos benefícios. Foram elaborados códigos morais para decidir os conflitos entre as exigências da racionalidade e as do impulso. Mas, entre as extremidades do impulso e da racionalidade, é preciso encontrar um ponto médio, uma ética que proporcione ao homem uma perspectiva de vida equilibrada. É através desse conflito, que irrompe no íntimo da natureza humana, que surge a necessidade de uma ética.

A estratégia de se priorizar a face social do homem em vista de suas tendências anti-sociais fez prevalecer a razoabilidade sobre o instinto, a determinação sobre a espontaneidade,

enfim, declarou a superioridade do cálculo utilitário<sup>297</sup> e da técnica<sup>298</sup> sobre as mais autênticas expressões dos princípios naturais.<sup>299</sup> O projeto de sociedade liberal não abre espaço para a particularidade; nele, o indivíduo é uma ‘ficção romântica’, essencialmente nostálgica. Por isso, é necessário manter abertos na sociedade canais de comunicação que promovam a liberdade e que estabeleçam limites à autoridade estabelecida.

O conceito de natureza humana proposto por Hume não oferece uma explicação satisfatória para a variação moral aparente ou mesmo a discordância moral entre as culturas. Sua tentativa de resolver esses problemas se baseia em sua crença na imutabilidade dos mecanismos dos princípios naturais. O posicionamento moral de Hume tende a atrelar a conduta dos homens a regras de caráter geral. Entretanto, as relações sociais são notadamente específicas, relativas a um tipo de particular de ordem cultural e social. O objeto que satisfaz uma determinada paixão não é geral, mas específico. Os valores cultivados por uma determinada sociedade influenciam na gênese do desejo e, muitas vezes, indicam seus objetos de satisfação. Portanto, o que agrada ou desagrada obedece a uma prescrição cultural específica. A cultura tem sido tão responsável pela coesão social quanto um governo comum. Em muitos aspectos, o que Hume julgava ser universal era, em grande parte, singular e circunscrito no espaço e no tempo. Sua análise configura-se no universo de discurso da sociedade a que se destinam.<sup>300</sup> O modelo de sociedade no qual Hume se

---

<sup>297</sup> Procedimento pelo qual um indivíduo opta entre diferentes possibilidades de ação, levando em consideração a utilidade dos resultados que podem ser obtidos; em outra acepção consiste numa associação de meios em vista de fins específicos.

<sup>298</sup> Uma tendência a submeter todos os elementos, mesmo aqueles referentes à subjetividade humana a um processo de objetivação para fins específicos, segundo a sua utilidade para produzir ou viabilizar uma determinada finalidade.

<sup>299</sup> “[...] a moral é identificada, formam-se certas idéias gerais acerca das ações e dos comportamentos humanos, passa-se a esperar tais e tais condutas de pessoas em tais e tais situações. Uma dada ação é classificada como estando de acordo com nossa regra abstrata, outra ação, como lhe sendo contrária. E, por meio desses princípios universais, controlam-se e restringem-se os sentimentos particulares do amor a si mesmo”. – *EPM*, IX, i, p. 354.

<sup>300</sup> Alasdair MacIntyre monta o cenário social a partir do qual Hume extraiu os conceitos que julgava universais: “Um sistema no qual o orgulho por casas e outras posses [...], e por uma posição numa hierarquia [...], na qual a propriedade determina a posição, e na qual a lei e a justiça têm como sua função específica a proteção dos

apoiou para conceber seu conceito de natureza humana consiste na classe dos burgueses e aristocratas ingleses (os quais Hume denominava ‘espíritos elevados’) do século XVIII.<sup>301</sup> Num de seus ensaios, Hume admite sua propensão a uma postura mais conservadora.<sup>302</sup>

A discussão filosófica e as críticas que Hume propõe são direcionadas (explícita ou implicitamente) aos teóricos ingleses principalmente, tanto do absolutismo quanto do liberalismo.<sup>303</sup> A visão eurocêntrica de Hume (e dos filósofos contemporâneos a ele) priva a sua análise de algumas variáveis antropológicas que seriam fundamentais para abranger um escopo mais amplo das manifestações da natureza humana. Uma evidência disso é que, enquanto historiador e ensaísta, Hume também se limitou a analisar a cultura clássica (greco-romana) e a cultura anglo-saxônica; restringiu-se a analisar algumas questões políticas e econômicas particulares num contexto determinado.<sup>304</sup>

Atualmente, as diversas psicologias dos diversos agentes sociais revelam perspectivas que não podem facilmente ser incorporadas ao esquema das regras gerais. Estas não permitem a expressão das parcialidades diferentes e variáveis de cada pessoa, pois são determinadas em face da utilidade. Com efeito, as regras artificiais somente exprimem certas atitudes constantes que gozam de aprovação social. Seu discurso se pauta na responsabilidade social, que proclama o interdito, mas não abre espaço para outras afirmações positivas. Tal sistema é definido

---

proprietários [...] este é o tipo de ordem social e cultural retratado por Hume no Tratado, como apresentando as características da natureza humana universal [...]”. – *Justiça de quem?*, p. 317.

<sup>301</sup> Cf. *EPM*, IX, i, p. 356-7. Nessa perspectiva, J. P. Monteiro assemelha, em certos momentos, o autor do *Tratado* a um ideólogo conservador que se apresenta como sujeito de um discurso retórico que prejudica a teoricidade do texto. Ele assevera que “a necessidade das instituições da sociedade inglesa do séc. XVIII é apenas ‘a conclusão’ retórica de uma ideologia que quer, a todo custo, preservar e justificar essas sagradas instituições [...]”. – *Teoria, Retórica, Ideologia*, p. 184. Em outro trecho, Monteiro sustenta que “ao radicalismo do discurso teórico vem sobrepor-se a espessa camada de uma retórica ultraconservadora”. – *idem*, p. 207.

<sup>302</sup> “Todavia, e apesar de ser partidário da moderação, [...] ser-me-ia doloroso pensar ser impossível nas coisas humanas, maior estabilidade que a que lhes vem do temperamento e caráter ocasional de determinados homens”. – *Que a Política Pode Ser Transformada em uma Ciência*, p. 247.

<sup>303</sup> Cf. *EPM*, III, ii, p. 256-7.

<sup>304</sup> Cf. *EHU*, VIII, i, p. 122-3.

supostamente para o bem da sociedade.<sup>305</sup> A teoria prescreve que devemos nos conformar às regras gerais, mas não abrange os casos particulares e tampouco indica casos suficientes para justificar a obediência àquelas regras. Hume apenas alega que diante dos efeitos da injustiça, os homens têm que aprender a conviver com a possibilidade constante de desagregação da sociedade e, conseqüentemente, com a idéia da ruína de sua própria espécie. As alternativas possíveis para solucionar esse suposto problema, segundo Hume, transitam em torno do artifício, que se presta a neutralizar os efeitos nocivos da injustiça. Uma de suas características é ser uma *invenção voluntária e refletida*, capaz de fazer com que os homens aceitem regular seus desejos em favor de benefícios remotos. Mas, o problema é justamente o artifício tornar o homem um ser que se coloca sempre em função de metas a serem atingidas, mecanizando assim as relações humanas, dispendo-as numa ordem metódica para garantir uma pretensa harmonia na sociedade.

A maioria representativa dos cidadãos estabelece a ‘ditadura da opinião pública’, que impõe certos preceitos morais aos homens, mediante juízos de valor parciais que pretendem reduzir a subjetividade à ‘objetivação’ de tudo. Essa objetivação visa a uniformização – determinando que o interesse de alguns se torne o objetivo de todos. A ditadura da opinião pública decide previamente o que é aceitável e o que é incompatível com a sociedade. O “esvaziamento da subjetividade” depauperava a existência humana na medida em que limita as manifestações do homem, fazendo com que eles se conformem com apenas uma parcela da ‘realidade possível’.

Por força das tendências de cada época, os homens se tornam cada vez mais exigentes e a inventividade humana trata de conceber outros meios para viabilizar sua satisfação. O homem

---

<sup>305</sup> A. J. Ayer afirma que “essas regras parecem habitualmente justificadas pelo fato de a sua observância visar o interesse público. Tal facto, porém, é verdadeiro apenas na generalidade e acontece até provar-se ser falso em alguns casos particulares”. – *Hume*, p. 173.

passa a viver num ‘mundo artificial’, criado pela exigência de necessidades sempre novas. Até hoje, os homens têm usado sua inteligência para construir um mundo no qual apenas uns poucos puderam gozá-lo. Hume considera que alguns casos isolados de injustiça não podem prejudicar o sistema geral da justiça; no entanto, as ações que se contrapõem à ordem social atingiram proporções muito maiores que aquelas consideradas por ele. Isso significa que os interesses que justificavam os artifícios sociais talvez já não possam mais ser considerados legítimos, dada a divergência crônica de interesses instalada atualmente na sociedade.

O índice de violência na sociedade revela uma profunda insatisfação com a ordem estabelecida, deixando transparecer os problemas decorrentes dos sistemas de administração da sociedade. E, talvez, não poderia ser de outra forma, dado que o controle e a manutenção da ordem demandam a contenção de impulsos inconciliáveis (aqueles em que a satisfação de um é incompatível com a do outro), que resistem em mesma ou maior medida à força imposta. O processo de civilização do homem forjou o arquétipo do cidadão, do homem normal. O sistema social ideal estimula os desejos conciliáveis (que permitem a satisfação de ambos os indivíduos ou grupos de indivíduos) e desencoraja os inconciliáveis, valendo-se, para isso, da educação e de procedimentos que realizem essa função, pela qual a subjetividade ficaria subsumida pelo positivismo do entendimento, que exalta a eficácia do indivíduo em função do aperfeiçoamento das condições econômicas e culturais da humanidade. Mas, isso é um plano meramente ideal.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de David Hume:

*THN – A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

*EHU – An Enquiry concerning Human understanding*. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

*EPM – An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

*DNR – Dialogues concerning Natural Religion*. Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Publishing Company, 1947.

*Tratado da Natureza Humana (Treatise Human Nature)*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Edunesp, 2000.

*Investigação sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral (Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principals of Moral)*. Trad. José O. de A. Marques. - São Paulo: Editora Unesp, 2004.

*Ensaio Morais, Políticos e Literários (Essays Moral, Political and Literary)*. Trad. Antonio Sérgio... [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

*Diálogos sobre a Religião Natural (Dialogues concerning Natural Religion)*. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

### Obras sobre Hume:

Ayer, A J. *Hume*. Trad: Maria Luiza Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

Bailie, James. *Hume on Morality*. Londres: Routledge , 2000.

Deleuze, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume*; Trad. Luiz B. L. Orlandi – Imprensa São Paulo: Ed. 34, 2001.

- Livingston, Donald. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984.
- Laing, Bertram M. *David Hume*. Bristol : Thoemmes ; Tokyo : Kinokunya, 1990.
- Monteiro, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*. Tese de Livre Docência. São Paulo, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Tendência e realidade em Hume e Freud*. Discurso, nº 3, São Paulo: USP, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. London ; New York : Routledge, 1999
- Norton, David Fate. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982; revised edition, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Cambridge companion to Hume* / edited by David F. Norton. New York : Cambridge University Press, 1993
- Quinton, Anthony. *Hume*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 1999.
- Stroud, Barry. *Hume*. Trad: Antonio Zirion. Mexico, DF : Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1995.
- Whelan, Frederick G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

### Outros autores:

- Bentham, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Nova Cultural – (Os Pensadores) 1989.
- Comte, A. *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. De José A. Giannotti e Miguel Lemos. – São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.
- Heidegger, Martin. *Sobre o Humanismo*. in Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.

- Hobbes, T. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural - (Os Pensadores), 1983
- Locke, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural - (Os Pensadores), 1973.
- MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade? (Whose justice? Which rationality?)*. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Editora Loyola, 1991.
- Marcuse, H. *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar *et al.* São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- Marcuse, H. *Eros e Civilização*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Rousseau, J-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural - (Os Pensadores), 1999.