



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rebeca Gurgel Louzada

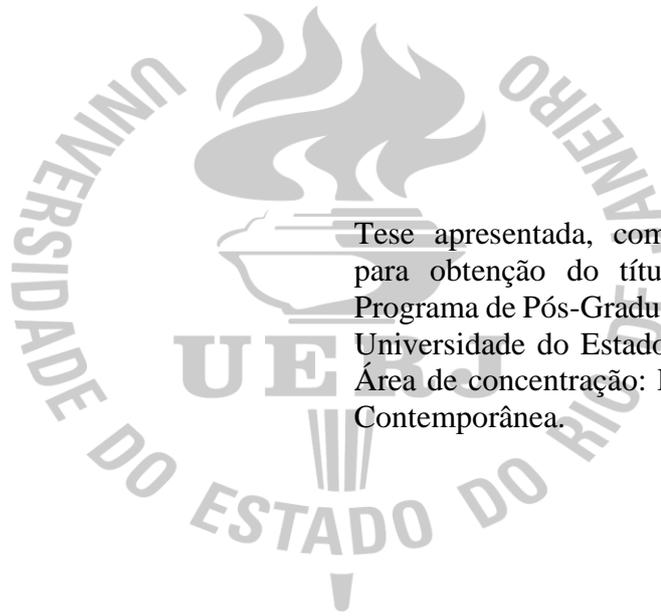
**Progresso moral e a condição das mulheres na filosofia social de David
Hume**

Rio de Janeiro

2022

Rebeca Gurgel Louzada

**Progresso moral e a condição das mulheres na filosofia social de
David Hume**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araújo

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

H921 Louzada, Rebeca Gurgel.
Progresso moral e a condição das mulheres na filosofia social de David Hume / Rebeca Gurgel Louzada. – 2022.
135 f.

Orientador: Marcelo de Araújo.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Mulheres – Teses. 3. Justiça – Teses. I. Araújo, Marcelo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 17.021.1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rebeca Gurgel Louzada

**Progresso moral e a condição das mulheres na filosofia social de
David Hume**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 22 de setembro de 2022.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araújo (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Fernando Rodrigues

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Gilmar Nascimento dos Santos

Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marco Antônio Azevedo

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Rio de Janeiro

2022

RESUMO

LOUZADA, R.G. *Progresso moral e a condição das mulheres na filosofia social de David Hume*. 135 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta tese objetiva defender e analisar o progresso dos sentimentos na teoria social e moral de David Hume e relacioná-lo a diversidade da condição das mulheres. O primeiro capítulo é dedicado a análise das circunstâncias que originam a justiça; defendo então que a justiça se origina na família e que por isso não excluiria de antemão as mulheres de seu ditame. Em seguida, apresento a virtude feminina por excelência, a castidade; busco demonstrar como é apenas por conta de sua concepção da natureza humana e por defender uma visão social na qual a prioridade é a propriedade privada que Hume defende essa virtude para o comportamento feminino. Esse ponto fica ainda mais claro quando passo a análise para a sucessão patrilinear de propriedade e defendo que apesar de tudo, uma defesa da matrilinearidade faria mais sentido com os princípios que são apresentados pelo próprio Hume. No terceiro e último capítulo, mostro como em sua base o nascimento do governo fora patriarcal, mas que apesar disso, Hume defende que a condição das mulheres melhorou graças ao progresso dos sentimentos.

Palavras-chave: Progresso moral. Mulheres. Justiça. Matrilinearidade.

ABSTRACT

LOUZADA, R.G. *Moral Progress and the condition of women in David Hume's social philosophy*. 2021. 135 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This thesis aims to defend and analyze the progress of feelings in David Hume's social and moral theory and relate it to the diversity of women's condition. The first chapter is devoted to analyzing the circumstances that give rise to justice; I defend then that justice originates in the family and that for this reason I would not exclude women from its dictates beforehand. Then I present the feminine virtue par excellence, chastity; I seek to demonstrate how it is only because of his conception of human nature and by defending a social vision in which the priority is private property that Hume points this virtue to female behavior. This point becomes even clearer when I move the analysis to the patrilineal succession of property and I argue that despite everything, a defense of matrilineality would make more sense with the principles that are presented by Hume himself. In the third and last chapter, I show how at its base the birth of government was patriarchal, but that despite this, Hume argues that the condition of women has improved thanks to the progress of feelings.

Keywords: Moral Progress. Women. Justice. Chastity. Matrilineality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TNH – Tratado da Natureza Humana

EMP – Ensaios Morais, Políticos e Literários

IPM – Investigação sobre os Princípios da Moral

IEH – Investigação sobre o Entendimento Humano

HIG – História da Inglaterra

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 AS CIRCUNSTÂNCIAS DA JUSTIÇA	17
1.1 A primeira circunstância da justiça	17
1.2 A segunda circunstância da justiça	30
1.3 A terceira circunstância da justiça	37
1.3.1 <u>Os animais</u>	37
1.3.2 <u>As mulheres</u>	41
2 O CASAMENTO	47
2.1 A castidade	47
2.2 O casamento como contrato	60
2.3 Os filhos	78
3 A SOCIEDADE	87
3.1 O governo civil	87
3.2 O contrato social	95
3.3 O progresso moral	117
CONCLUSÃO	124
REFERÊNCIAS	131

INTRODUÇÃO

Em sua primeira e mais importante obra, o *Tratado da Natureza Humana* (1739), Hume se propôs a investigar a natureza humana, essa investigação antecederia teoricamente qualquer outra que se quisesse fazer. Assim, o conhecimento científico que se iniciou nos séculos anteriores só poderia avançar quando a própria mente que conhece fosse conhecida. O método para alcançar esse conhecimento também fora utilizado tempos antes de Hume apresentar a sua grande obra: o método experimental. Essa é a forma de conhecer a sua própria natureza: olhando para a história e para a experiência que possuímos sobre como os humanos sentem, pensam e agem. A separação entre pensar, sentir e agir também é a separação dos livros do *TNH*. Conhecer a natureza humana, assim, consiste em saber como pensamos, sentimos e agimos. Mas nada disso faria sentido se Hume não acreditasse que existe uma natureza humana e que, tal como a natureza física, ela pode ser conhecida e explicada. Conhecer é explicar a natureza de um determinado objeto, explicar quais são as causas de seus movimentos e quais são os efeitos dessas causas. Assim, conhecer a natureza humana demanda explicar as causas do funcionamento mental e de suas ações.

Apesar de ser impossível explicar a natureza humana sem entender que ela está inexoravelmente ligada à natureza física, Hume defende que algumas dificuldades do método experimental devem ser superadas para aplicá-lo à humanidade: a ciência humana não pode repetir a experiência em um ambiente controlado, tal como faria no caso das ciências físicas, porque essa repetição pode criar uma falsa resposta. Ou seja, quando se trata do ser humano, qualquer interferência externa muda completamente a resposta que é dada à situação. Assim, as únicas formas de conhecer o ser humano é recorrendo à experiência passada pelo próprio pesquisador e ao estudo da história. Ao recorrer à experiência, Hume percebe que há uma grande uniformidade entre todos os seres humanos: todos possuem uma mente povoada pelas percepções e o modo de funcionamento dessa mente é idêntico. Mas no meio de tamanha uniformidade é preciso também evidenciar a diversidade: diferenças entre homens e mulheres, adultos e crianças, velhos e jovens, ocidentais e orientais, brancos e negros, ricos e pobres, civilizações antigas e países modernos, países vizinhos etc.

A uniformidade da natureza humana se apresenta na forma como os mais diversos indivíduos, do passado, do presente e até mesmo do futuro, além dos mais diversos lugares do globo, lidam com as circunstâncias cotidianas que os assolam. Diante dos mesmos problemas

as respostas são idênticas: as leis da justiça para garantir as propriedades privadas, as regras da castidade e da modéstia para garantir a legitimidade dos filhos, o casamento para garantir o bem estar da prole etc. Essa explicação consegue dar conta do que Hume chamou de virtudes artificiais, ou seja, sentimentos morais que não são naturais aos humanos e que, no entanto, podem ser encontrados nas mais diversas civilizações que povoam o globo. Não sendo naturais, Hume precisa então mostrar, primeiramente, como os sentimentos morais surgiram e, em segundo lugar, como eles passaram a ser aprovados moralmente.

Além da separação entre virtudes naturais e artificiais, Hume também apresenta a separação entre virtudes úteis e virtudes agradáveis. Ambas as definições de virtudes em duplas pretendem dar conta de explicar como os seres humanos sentem a moralidade: existem sentimentos que são naturais, existem sentimentos que são implantados socialmente através de artifícios. Mas todos nos guiamos pela utilidade ou pela agradabilidade dos objetos que nos rodeiam. Existem objetos ou ações que são agradáveis para aqueles que agem ou para os outros, outras ações são úteis para aqueles que agem ou para os outros e por isso são aprovadas por um observador imparcial. Assim, as virtudes da justiça e da castidade são apresentadas por Hume tanto como úteis quanto como artificiais e acabam por ser aprovadas por indiretamente aumentarem o benefício comum, ou melhor, por serem indispensáveis para a manutenção da sociedade.

O surgimento da sociedade é outro ponto de interesse desta tese, visto que essa discussão se situa dentre as mais importantes na filosofia dos séculos XVII e XVIII. Ao defender a artificialidade de algumas virtudes, Hume poderia facilmente ser indicado como um teórico do egoísmo moral, escola filosófica que teve como componentes Hobbes, Mandeville e, segundo o próprio Hume, Locke. Aqui, subjaz à discussão a ideia de como a natureza humana deve ser descrita: somos naturalmente egoístas e maus, ou benevolentes e preocupados com o bem estar dos outros? Somos capazes de sentimentos altruístas ou todas as nossas ações são motivadas somente pelo auto interesse? As respostas a essas questões definem não apenas a própria natureza humana, mas a explicação sobre como a sociedade é e como ela pode ser. É por causa dessa explicação que o próprio Hume critica aqueles que defendem a ideia de um contrato social e define que a sociedade surgiu de forma muito mais simples e natural: pela paixão entre os sexos e, posteriormente, pelo amor aos filhos.

A sociedade tem início por meio das relações familiares. Ao contrário de outros filósofos, Hume sustenta que há uma impossibilidade teórica e histórica na ideia de um estado pré-social ou estado de natureza. A análise da natureza humana revela que somos seres sociais desde o nascimento e que permanecemos assim durante toda a nossa existência: nascemos em uma

associação familiar e somos os animais que por mais tempo necessita de cuidado. Há três condições inescapáveis para o humano: sua origem familiar, a dependência da infância e a interdependência da vida adulta.

Se os seres humanos são naturalmente sociáveis, Hume não poderia defender que possuem sentimentos que impedem essa socialização: assim a natureza humana é descrita, quanto aos seus sentimentos, como parcial, não egoísta. Todos se preocupam prioritariamente consigo mesmos e com seu próximos, mas quando seu próprio interesse ou das pessoas próximas não está em risco, são capazes de sentimentos calorosos para os estranhos. A extensão e a natureza desses sentimentos naturais e originais que impossibilitam a convivência em sociedade e ao mesmo tempo solucionam essa impossibilidade são também parte do interesse desta tese: defenderei que há um progresso dos sentimentos e que é ele que permite o nascimento das virtudes artificiais da justiça, obediência ao governo, cumprimento das promessas e até mesmo, a imparcialidade necessária para os juízos morais. Hume deixa claro a não-naturalidade tanto dessas virtudes quanto da própria moralidade ao contrapor natural tanto a artifício quanto a moral.

Ao defender a simultaneidade do surgimento da sociedade e da família, Hume trata de forma indireta das relações entre homens e mulheres e pais e filhos. O exame da relação entre homens e mulheres, a partir da perspectiva de Hume, é que me interessa. Pois, a paixão entre os sexos é indicada por Hume como a primeira paixão motivacional para a formação da sociedade e pensar qual o papel designado para a mulher nessa mesma sociedade é fundamental. Haveria uma diferença de natureza entre homens e mulheres? Ou a diferença nada mais seria do que de circunstância e, portanto, sanável por meio do estudo e de melhores condições para o desenvolvimento das mulheres? Responder a essas perguntas auxiliam nas respostas a várias outras perguntas que se colocam no meio do caminho.

As apresentações que Hume faz da artificialidade de duas virtudes, a justiça e a castidade, se fundamentam nos sentimentos egoístas e gananciosos que os seres humanos natural e originalmente possuem. A relação entre essas duas virtudes reside não apenas nos fatos de ambas serem artificiais e se originarem direta ou indiretamente dos mesmos sentimentos, mas também dos objetivos para o estabelecimento dessas virtudes: no caso da justiça de assegurar que os indivíduos possam gozar plenamente de suas propriedades em segurança e, no caso da castidade, de assegurar a legitimidade dos filhos que surgem do relacionamento entre homens e mulheres. Essa legitimidade dos filhos é exigida para que a regra de sucessão da propriedade seja estabelecida.

A própria ideia de sucessão surge na filosofia social humeana como sendo de natureza evidentemente patrilinear e isso parece se assentar na própria ideia de que mulheres não participam do direito à propriedade privada. Mas Hume não pode negar a natureza familiar da justiça, visto que, se a sociedade nasce enquanto família e a mesma sociedade necessita da justiça para que não pereça, parece óbvio que algum tipo de segurança quanto aos bens individuais é necessário para garantir a sobrevivência da sociedade, mesmo que ainda familiar. Só que embora Hume alegue a natureza patrilinear de sua filosofia social, eu defendo nesta tese que a conclusão dos princípios apresentados só poderia levá-lo a defender que as sociedades em suas primeiras aparições foram necessariamente matrilineares, antes de serem patrilineares. Apesar disso, a sua descrição do surgimento do governo como uma resposta bélica à complexificação da sociedade e ao caos da guerra civil, embora pretenda fugir da mesma concepção patriarcal que os contratualistas pretendiam fugir, ou seja, a ideia de que o poder político nada mais seja do que a expansão do poder patriarcal familiar, reposiciona uma explicação tanto bélica, em oposição a explicação racional e pacífica do contratualismo, quanto em um determinado sentido patriarcal, visto que exclui as mulheres desse momento decisório.

O primeiro capítulo do terceiro livro do *TNH* é dedicado a uma minuciosa análise da natureza da moralidade. Nesse momento, Hume dedica boa parte de seu tempo a defender duas teses complementares: a moralidade não é fruto da razão, ela é fruto dos sentimentos. Ao alegar tal tese, Hume está, primeiramente, se contrapondo a escola filosófica do racionalismo moral, ou seja, aos defensores da moralidade como fruto de leis eternas e imutáveis criadas por Deus, tais como as leis da natureza. E, em segundo lugar, Hume está se alinhando aos defensores do sentimentalismo moral ao defender que a moralidade é fruto de sentimentos. A escolha de se posicionar como um sentimentalista não apenas permite a Hume formular uma filosofia moral e social secular, papel que alguns racionalistas como Locke também desempenharam, mas também de defender uma filosofia moral descritiva, em oposição a uma mais prescritiva.

Ao defender que são os sentimentos os responsáveis pela moralidade, Hume utiliza seu método experimental para descrever como “sentimos e agimos” a moralidade, não como devemos agir. Ao escolher esse caminho, em parte por defender que o melhor método filosófico é o experimental, Hume fica impedido de sustentar a iniquidade que subjaz ao objeto que ele próprio analisa, ou seja, ele fica impossibilitado de indicar as injustiças que existem por trás do fenômeno social e moral da sociedade, pois sentimentos não podem ser prescritos, sentimos aquilo que sentimos sem que possamos mudar. Assim, é uma posição filosófica cômoda apenas olhar o fenômeno e julgar que ele só poder ser da maneira como é, sem mostrar qualquer caminho de como ele poderia ou deveria ser.

O que defendo durante toda a análise desta tese é que apesar de a filosofia moral humeana ser prioritariamente descritiva, Hume deixa em muitos momentos sua imparcialidade de lado para ressaltar a desumanidade e a desigualdade nas relações entre agentes diversos. As relações que existem entre europeus e indígenas, homens e mulheres, ricos e pobres, governantes e governados e senhores e escravos são usadas por Hume evidenciar o poder cotidiano. Mas não apenas isso, pois apesar de não formular uma teoria social e política revolucionária e de não indicar caminhos para como a sociedade e as relações que a compõem “devam ser” e sim como elas efetivamente “são”, Hume não deixa de se posicionar em diversos momentos, mesmo que de forma tímida, ao escolher determinadas palavras para descrever essas relações. O posicionamento tímido de Hume não é suficiente para a nossa sociedade contemporânea que já aprendeu a perceber tais relações como injustas e, até mesmo cruéis. Mas além de sua análise da moralidade ser prioritariamente descritiva, em sua filosofia política, Hume assume um posicionamento que pode ser chamado de conservador e abertamente antirrevolucionário, fato que pode ser percebido em sua crítica as teorias contratualistas. Não apenas isso, mas a discordância quanto a forma de diversas relações sociais não impediu Hume de deixar bem claro seu racismo¹.

Portanto, apesar de defender uma interdependência entre os seres humanos, Hume também percebeu que os humanos podem ser muito cruéis em suas relações recíprocas. E sua crítica a essas explorações se baseiam não na igualdade entre todos os seres humanos, visto que todos possuem a mesma natureza, mas na torpeza moral ou na formação moral torpe, se forem crianças, que carregam aqueles que exploram e tratam de maneira desigual a outros seres humanos. O papel da família, aquela instituição na qual todos experimentam pela primeira vez as regras da moralidade, é a de proteger e formar e por isso o casamento também deve ser investigado.

A sociedade nasce na família e essa nasce do contrato firmado entre homem e mulher para assegurar a segurança e proteção da prole. Por ser um contrato, o casamento possui regras que devem ser estabelecidas artificialmente, embora sua forma seja diferente em diversas épocas. Essa variedade de formas que o casamento pode tomar, pretende dar conta de resolver as mais diversas circunstâncias que os indivíduos podem enfrentar em suas vidas em sociedade, mas Hume defende que por ser uma instituição que tem uma utilidade clara, a procriação e

¹ Me refiro ao racismo que Hume demonstra na nota de rodapé do ensaio *Do caráter nacional* (1741) na qual afirma que os negros são naturalmente inferiores aos brancos e se recusa a reconhecer que haja qualquer negro de “mérito e cultura” (HUME, 2004a, p.344, nota de rodapé).

proteção da prole, há algumas formas que carregam regras mais em concordância com essa utilidade do que outras. Assim, é possível até mesmo encontrarmos regras de casamento que se opõem à utilidade, como a poligamia, a poliandria e o divórcio.

Não é somente a utilidade que rege, ou deveria reger, as regras do casamento. A confiança é o sentimento que Hume indica como necessário para o surgimento da justiça em sua forma de cumprimento da promessa. As promessas se fundamentam justamente no sentimento de confiança nos outros e se estabelece na ideia de cooperação. Há dois problemas quando aplicamos a ideia de contrato e, conseqüentemente, de promessa ao casamento: primeiramente, foi necessário que em sua história conjectural do nascimento da sociedade, Hume defendesse o casamento em sua forma de amor entre os sexos como o início da sociedade para afastar uma explicação contratualista, mas a sociedade precisa ser anterior à justiça, logo como foi possível que homens e mulheres cooperassem na liderança das famílias sem que qualquer promessa fosse feita? E, em segundo lugar e como consequência direta da primeira questão, Hume alega que o sentimento que originou a obrigação natural de cumprimento da promessa, e no qual o sentimento de confiança necessário para a cooperação repousa, foi o egoísmo em seu cálculo na forma de interesse mútuo. Assim, seria de esperar que a relação conjugal também fosse guiada por esse tipo de interesse de ambas as partes, mas não é o que Hume defende: o sentimento que rege o interesse entre homem e mulher é o amor, a benevolência, o desejo pela beleza e pelo prazer sexual, mas no caso do casamento é a preocupação com a cooperação para proteção e educação dos filhos que prevalece.

Não apenas o casamento enquanto instituição familiar é investigado nesta tese, a justiça, embora seja por muitos indicada como uma virtude política e nesse sentido pública, em oposição às virtudes privadas, é defendida por Hume como tendo se originado na família. Mas o mesmo problema quanto ao contrato no casamento surge quando Hume analisa a origem familiar da justiça: em sua descrição sobre a justiça e a promessa, Hume indica o que ficou conhecido como circunstâncias da justiça, ou seja, condições exigidas para que a justiça seja instaurada enquanto virtude artificial. A recusa humeana de defender a naturalidade da justiça poderia ser um ponto de encontro entre a filosofia de Hume e o contratualismo de Hobbes, mas esse não é o caso. Hume compreende a justiça principalmente como direito à propriedade privada e não em termos amplos como Locke, mas como propriedade de bens materiais. É por isso que a justiça só foi estabelecida porque a sociedade humana vive sob duas circunstâncias: os recursos materiais são escassos e os sentimentos não morais do egoísmo e da benevolência são restritos. Se qualquer uma dessas circunstâncias forem modificadas, a justiça se torna inútil. E a sua utilidade se fundamenta na paz que concede à sociedade.

Além das circunstâncias referentes aos sentimentos restritos e a escassez dos bens materiais, Hume apresenta, ou pelo menos parece apresentar, uma terceira circunstância: a justiça se origina apenas quando os indivíduos são grosseiramente iguais. Contrariamente às outras duas circunstâncias, a grosseira igualdade não é um meio termo entre dois extremos. A circunstância da igualdade só é efetiva se ocorrer no extremo: os indivíduos precisam ser iguais para que a justiça se origine. Hume utiliza a comparação entre humanos e animais não-humanos para exemplificar essa condição: nenhuma sociedade humana permitiu que animais gozassem plenamente das regras da justiça, tendo propriedades ou participassem de atividades cooperativas. Mas, para além da relação desigual entre animais e humanos, a exigência da igualdade cria um problema adicional para a explicação humeana sobre a artificialidade da justiça: mulheres e indígenas são descritos por Hume como desiguais em suas relações com o sexo oposto, no primeiro caso, e com os europeus, no segundo. Assim, é possível defender que por conta dessas duas características — não cumprir a exigência das demais circunstâncias e aparentemente excluir alguns seres humanos da justiça — a grosseira igualdade não seja uma circunstância para a justiça. Defendo que apesar disso, Hume parece ver a igualdade como uma condição indispensável para a justiça e é a sua teoria da justiça como vantagem mútua que explica como, apesar de aparentemente desiguais, os humanos podem ser grosseiramente iguais. A vantagem mútua pressupõe uma espécie de igualdade: a necessidade que todos os seres humanos têm de viver em comunidade. A natureza humana possui variados mecanismos mentais que possibilitam a Hume defender a grosseira igualdade entre os mais diversos indivíduos, mas em sua teoria social e moral é a interdependência a característica mais importante: nascemos todos em uma comunidade familiar e completamente dependentes de cuidados de outros; mesmo após a vida adulta, os humanos ainda precisam se relacionar sexualmente, comercializar, criar filhos, trabalhar de forma cooperativa com outros etc.

Em todas as artificialidades da vida humana, Hume defende a mesma vantagem mútua que vira na constituição do direito à propriedade privada e ao cumprimento da promessa. Isso quer dizer que mesmo a castidade e o casamento deveriam ter algum tipo de vantagem mútua e embora em alguns momentos possa parecer que Hume negue, há uma vantagem na castidade: as mulheres teriam pais para seus filhos, o que garantiria a proteção e segurança desses últimos. Mas ao sugerir que as mulheres teriam uma vantagem natural sobre os homens e que por isso a castidade seria necessária, ou seja, para criar uma igualdade artificial, Hume não pode mais apontar para uma naturalidade da patrilinearidade, visto que a paternidade não podia ter sido estipulada nas primeiras associações familiares. Assim, apesar de as mulheres terem uma

vantagem natural sobre os homens, essa vantagem nunca foi, se seguirmos o raciocínio humeano, efetivamente praticada.

Defender que em um primeiro momento as sociedades eram matrilineares e somente após um determinado tempo e com os avanços dos conhecimentos que elas puderam se tornar patrilineares, traria além da necessidade de explicação dessa passagem, a necessidade de uma outra explicação para o nascimento do governo. O governo é uma invenção humana para dar conta dos problemas que surgem com a complexificação da sociedade e se assenta na própria natureza humana. Tal como a justiça, o governo foi inventado por causa da impossibilidade de modificação das circunstâncias nas quais os seres humanos se encontram.

Tanto a justiça quanto o governo pressupõem que houve um progresso em termos materiais, sociais e sentimentais. E é a essa ideia de progresso que tento caracterizar como a explicação de Hume para a diversidade entre as sociedades, entre pessoas e para a condição das mulheres nas mais diversas épocas e lugares. A ideia de que Hume defenderia um progresso dos sentimentos morais não é nova. Contudo, nesta tese mostro como essa ideia ajuda a compreender as diferenças da situação das mulheres sem recorrer a uma inferiorização da natureza feminina. Mulheres não seriam naturalmente inferiores aos homens, mas a sua condição nas diversas sociedades é circunstancial: em sociedades civilizadas a ampliação dos sentimentos para além das fronteiras masculinas e humanas ajuda a entender a preocupação do próprio Hume em estudar a natureza humana. O progresso dos sentimentos nas sociedades civilizadas, leia-se europeias na opinião humeana, permitiu que o próprio Hume se preocupasse em chamar atenção para a tirania sob a qual mulheres viviam no casamento, para a crueldade da escravidão negra e para a semelhança dos entendimentos e dos sentimentos humanos e animais. Embora essa ampliação dos sentimentos seja natural e tenha acontecido desde o primeiro momento de formação da sociedade, ela não ocorreu de maneira uniforme em todas as sociedades. Obviamente, existem sociedades que são mais desenvolvidas em termos econômicos e sociais, mas a defesa do progresso dos sentimentos e, conseqüentemente, da moralidade pode parecer inadequado na atualidade. No entanto a análise desse progresso explica como Hume pôde defender a uniformidade, ideia tão cara a qualquer autor que estude a natureza humana, juntamente da diversidade, fato evidente a qualquer ser humano.

A divisão desta tese segue uma ordem distinta da que o próprio Hume apresenta no *TNH*. No primeiro capítulo, apresento as suas circunstâncias da justiça e defendo que a equidade e a interdependência humana foram os motivos da defesa do direito à propriedade das mulheres.

No segundo capítulo, analiso a virtude da castidade e examino tanto as semelhanças quanto as diferenças em relação a virtude também artificial da justiça. Além disso, apresento

como Hume enxerga a relação natural entre homem e mulher como desigual e, portanto, para a qual a mente humana precisou encontrar uma solução. A relação com o capítulo anterior ficará clara se pensarmos em dois pontos: 1. Apesar de as mulheres de sua época estarem ainda que de forma incipiente sob os ditames da justiça, as regras de sucessão estipulam a passagem das propriedades de pai para filho, excluindo as filhas; 2. Homens não podem procriar sozinhos. As regras de castidade só existem porque há propriedade privada e casamento, é por isso que na seção seguinte à da castidade, analisarei o casamento enquanto contrato e finalizarei o segundo capítulo com o resultado evidente da paixão sexual e do casamento: os filhos. Pensar a forma como Hume vê a relação entre pais e filhos é imprescindível para compreender não apenas porque a sociedade é patrilinear tanto quanto à sucessão da propriedade quanto em sua explicação da origem do poder civil.

O último capítulo trata da sociedade. Eu o dividi em três partes: primeiramente analiso a explicação humeana para a origem do governo civil e a exclusão das mulheres desse momento e, conseqüentemente, do poder público. No segundo subcapítulo, mostrarei as críticas de Hume às teorias do contrato social de seus antecessores e como a sua noção de natureza humana está no fundamento dessas críticas. Por fim, na última parte desse capítulo, apresentarei como o progresso moral pode ser compatibilizado com a natureza humana e como ele explica a diversidade humana, especificamente no fato de que as mudanças e as diferenças nos julgamentos morais e nos sentimentos humanos não podem ser compreendidas sem a noção de natureza humana. É somente por defender o progresso moral e, ao mesmo tempo, uma teoria moral universalista que Hume pôde alegar que o tratamento dado às mulheres nas mais diversas épocas e lugares eram cruéis e que a escravidão humana era desumana.

1. AS CIRCUNSTÂNCIAS DA JUSTIÇA

1.1 A primeira circunstância da justiça

Diversas autoras e autores contemporâneos têm enfrentado a tarefa de reinterpretar a teoria da justiça humeana, aplicando-a aos questionamentos feministas recentes, aos direitos dos animais, aos deveres devidos às gerações futuras, aos direitos de pessoas com deficiências físicas e mentais². Os estudiosos e estudiosas que se deparam com a teoria ética e política de Hume hoje sabem que não podem exigir que suas preocupações quanto a justiça no século XVIII fossem as mesmas que as preocupações atuais, mas a importância de uma teoria ética e política se encontra não apenas em sua aplicabilidade na própria época em que está sendo descrita, e sim quando consegue ultrapassar os limites de seu tempo.

Em suas mais importantes obras sobre a moral, o livro 3 do *TNH* (1739) e a *IPM* (1751), Hume apresenta as condições sob as quais as regras da justiça são aplicáveis. Essas condições ficaram conhecidas como circunstâncias da justiça.

A justiça é uma virtude artificial, ou seja, os sentimentos para agir em concordância com suas regras e para aprovar estas ações não estão naturalmente presentes na mente humana. Assim, Hume contrapõe as virtudes naturais, tais como a caridade, a generosidade e a clemência à justiça. Outra forma de diferenciar as virtudes artificiais das naturais é analisando os resultados das ações virtuosas: as naturais têm resultados benéficos diretos, as artificiais indiretos (HUME, 1995, p.198-9).

Natural e artificial são termos usados por Hume nos mais diversos sentidos. Primeiramente, natural pode ser entendido como aquilo que é comum, algum traço de caráter, sentimento, característica física ou mental que uma determinada espécie possui. Mas natural também é oposto àquilo que é fruto do artifício humano, como alguns tipos de virtudes e, até mesmo, à sociedade civil. Além desses usos, Hume fala de natural como oposto a moral, a inabitual e a raro (HUME, 2009, p.513-4; 524-5).

Três são as circunstâncias apontadas por Hume para o estabelecimento da justiça: 1. o egoísmo e a generosidade restrita; 2. a escassez de bens materiais e 3. a igualdade. Minha

² *Frontiers of Justice* (2006) de Martha Nussbaum e *Justice, Gender and the Family* (1989) de Susan Okin são algumas destas obras.

intenção neste capítulo é analisar essas circunstâncias e, relacioná-las com a visão que Hume fazia das mulheres e da família.

A primeira circunstância se deve à natureza humana: essa é frágil e cheia de necessidades, tanto em sua longa infância quanto em sua vida adulta. E, sem habilidades naturais para suprir essas necessidades, faz-se necessário que os indivíduos se associem. A sociedade é vantajosa por aumentar a “força, [a] capacidade e [a] segurança [...]” (HUME, 2009, p.526) humanas, mas dada a condição natural do ser humano seria impossível que ele percebesse tal vantagem sem antes tê-la experimentado. Em uma condição pré-social, os seres humanos nunca teriam experimentado as vantagens que a sociedade pode trazer e ao mesmo tempo não poderiam descobri-las por um simples exercício da razão, o remédio para essa deficiência humana encontra-se em sua própria natureza: uma paixão natural que impele todos os humanos a procurarem a afeição do sexo oposto. Essa afeição sexual é o primeiro impulso para a formação da sociedade e é complementada pelo amor e preocupação que os pais têm por seus filhos.

Embora as paixões de afeição entre os sexos e de amor pelos filhos possam impulsionar o surgimento da sociedade, não são suficientes para mantê-la: a natureza parcial dos seres humanos torna-os pouco aptos à vida em comum. Em Hume, os seres humanos são vistos como humanos, não são anjos nem demônios. Em nosso círculo de afetos nos preocupamos primeiramente conosco mesmos, depois com nossa família e amigos, posteriormente com os conhecidos e assim sucessivamente até os desconhecidos dos lugares e tempos mais longínquos. Embora nossos sentimentos se enfraqueçam com as distâncias temporal e espacial, todos os humanos são capazes de sentimentos benevolentes como a piedade, a compaixão, a afeição cordial, a amizade, a fidelidade e o amor e tais sentimentos superam, em todos os indivíduos, os maus, como a inveja, a malevolência e a vingança (Ibid, p.527-8).

O humano é, quanto aos seus sentimentos, um meio termo entre o egoísmo excessivo e a carência total de benevolência (Idem, 1995, p. 42). Se os sentimentos humanos estivessem em algum dos extremos, seja da bondade ou da maldade, viveríamos em condição semelhante à ficção poética da idade do ouro descrita pelos poetas ou semelhante à ficção filosófica do estado de natureza descrita pelos filósofos e as regras da justiça e da promessa nunca teriam sido pensadas nem praticadas.

Para ilustrar o excesso de sentimentos benevolentes, Hume (1995, p.37-8) pede ao leitor que imagine como seriam os indivíduos se todos amassem aos outros como amam a si mesmos, em tal cenário as regras de propriedade e promessa se tornariam completamente desnecessárias, visto que cada pessoa seria nada mais do que uma extensão do seu próprio eu e todos compartilhariam suas posses com os outros de bom grado. Com a ampliação dos sentimentos

benevolentes, a convergência das vontades seria comum e, portanto, o conflito seria inexistente da vida humana. O exemplo utilizado por Hume para ilustrar essa condição de sentimentos alargados é a família: “E a raça humana em seu todo formaria *uma única família*, na qual tudo seria possuído em comum e usado livremente, sem consideração de propriedade [...]” (HUME, 1995, p. 38, grifos meus). A família é o espaço que, contrariamente à sociedade, as regras de propriedade e da promessa não são exigidas e o interesse de cada membro é levado em consideração por cada um dos demais membros. É no espaço familiar onde os indivíduos são capazes do ápice do desprendimento e da benevolência.

A situação contrária também é levantada por Hume. Se os sentimentos egoístas superassem em todos os sentidos os sentimentos benevolentes e fôssemos incapazes de amar qualquer outra pessoa além de nós mesmos, as regras de propriedade não seriam necessárias. Em tal condição, a humanidade estaria próxima ao estado de natureza hobbesiano, onde a única preocupação seria a própria preservação. É interessante salientar que Hume (Idem, p.40) exemplifica essa condição como possível mesmo após a criação da sociedade, ao relatar como seria a sina de um homem virtuoso que por azar caísse em uma sociedade de bandidos.

Os polos dos sentimentos, seja a benevolência irrestrita ou o egoísmo extremo, retratam duas situações nas quais a justiça estaria suspensa ou inexistiria na vida humana: na família e no estado pré-social. No caso deste último, Hume (Idem, p.44-5) defende que dada a natureza humana, nunca houve de fato um momento em que os indivíduos tenham vivido em uma condição pré-social, mas essa ficção o ajuda a demonstrar seu ponto e ainda a rechaçar uma teoria defendida por filósofos tão diversos como Platão, Hobbes e Cícero (Idem, p.44-5, nota de rodapé).

A filósofa Susan Okin (1989, p.27-33) descreve como a contraposição humeana entre sociedade-justiça *versus* família-sentimentos benevolentes levou Hume a excluir as regras da justiça e da equidade das relações familiares. A família seria o espaço dos sentimentos alargados e nobres, não do egoísmo redirecionado e, portanto, estaria excluída do âmbito da justiça. O problema com a concepção humeana é que ela idealiza a família ao exigir que os sujeitos ajam no âmbito familiar levando em consideração os fins comuns e não os interesses individuais, ações vistas como supererogatórias por Okin. Apesar das ações supererogatórias serem mais nobres do que as ações justas, seria sem sentido fundamentar uma teoria moral em princípios impossíveis de serem seguidos por pessoas comuns. A idealização da família impede que Hume perceba que apesar da prevalência dos sentimentos benevolentes, as associações familiares devem recorrer à justiça quando são incapazes de ações nobres.

Mas a crítica de Okin a Hume não está somente no fato de ele ver qualquer relação familiar como um âmbito fora da justiça, está propriamente em sua visão do casamento: “*No caso de pessoas casadas*, a lei supõe que o liame de afeto entre elas é tão forte a ponto de *abolir toda a divisão de posses*; e esse liame muitas vezes tem, de fato, essa força que lhe é atribuída.” (HUME, 1995, p.38-9, grifos meus). Segundo Okin (1989, p.30), contrariamente ao que Hume defende, no século XVIII não haveria a abolição da divisão das posses, as mulheres casadas simplesmente se tornam legalmente não-pessoas e, portanto, sem qualquer direito à propriedade. Ao se casar, todas as propriedades da mulher automaticamente se tornariam propriedades do marido, mas o contrário nunca seria verdadeiro. Essa abolição da posse no casamento em favor dos homens se fundamenta no que Okin chamou de “[...] ficção legal da ‘*coverture*’³” ou seja, a noção jurídica da *common law* que defendia a “cobertura” legal das mulheres casadas aos seus maridos.

A concepção das mulheres como não-pessoas sob a *coverture* foi também salientada por Carole Pateman (1993). Apesar de analisar o conceito do contrato sexual na teoria contratualista, e por isso excluir Hume de sua análise, Pateman nos dá uma boa ideia de como e por que é problemática a separação entre as esferas públicas e privadas no liberalismo clássico dos séculos XVII e XVIII. Contratualistas como Locke, Rousseau e Kant defenderiam uma visão paradoxal sobre as mulheres: ao mesmo tempo que apontam a incapacidade feminina para participar do contrato social, e por isto excluem as mulheres da esfera pública e da liberdade, esses filósofos deixariam implícito em suas teorias o contrato sexual e, sua versão na sociedade civil, o contrato matrimonial. O contrato sexual seria anterior ao contrato social e lhe serviria de base, mas contrariamente a este último que é visto como um compromisso entre todos os indivíduos (homens) naturalmente livres e iguais e formulado para garantir essas igualdade e liberdade, o contrato sexual seria um compromisso firmado apenas entre dois indivíduos de sexos opostos e serviria para positivar uma suposta sujeição natural da mulher ao homem. Para autores como Rousseau, Freud e Kant não é apenas a diferença de força corporal o que distingue homens e mulheres, há também uma diferença mental e espiritual: mulheres são incapazes de superar suas paixões sexuais, pensar abstratamente, conhecer verdades especulativas e de pensar em bens públicos; todas essas capacidades são exclusivamente masculinas e essenciais para que possam tomar parte na esfera pública (PATEMAN, 1993, p.152-3).

³ No original: “legal fiction of ‘*coverture*’”.

Tanto Okin quanto Pateman salientam que a separação entre as esferas pública e privada possui uma lógica de dependência da primeira pela última: há uma suposição nas teorias políticas modernas e, que permanecem mesmo nas contemporâneas (OKIN, 2008, p. 311), de que há “alguém” cuidando do espaço privado, ou seja, dos afazeres domésticos e dos filhos para que o indivíduo possa trabalhar e se envolver com as questões econômicas, morais e políticas. Apesar de a mulher ser vista como a responsável pelo cuidado doméstico e das crianças, a autoridade familiar ainda repousa exclusivamente sobre o homem e é ele o chefe por excelência da instituição familiar. Okin (Idem) e Pateman (1993, p.79) chamam a atenção para o fato de que seres humanos não nascem adultos e qualquer teoria política deve dar conta de pensar também as relações de justiça, poder e submissão que são exercidas no interior das famílias. Teorias políticas que não lidam com o fato de que todos os humanos nascem e permanecem durante um longo tempo como seres indefesos e dependentes e não como atores autônomos, livres e iguais, se fundamentam, mesmo que implicitamente, nas ideias da submissão das mulheres e de sua permanência no espaço privado. Assim, a justiça foi pensada como uma virtude social e pública não-aplicável à esfera privada e, conseqüentemente, às mulheres.

A concepção das mulheres como não-pessoas sob a *coverture*, deixava as mulheres inglesas do século XVIII em posição inferiorizada em relação aos homens. Mas, estudos recentes feitos por diversas autoras (SIMONTON, 2019; FINN, 1996; BAILEY, 2002; LAURENCE, 2009) exigem uma revisão parcial do papel das mulheres nesse período. A *common law* inglesa aceitou a *coverture* até pelo menos o século XIX e definia as mulheres em *feme sole* ou *feme covert*, respectivamente mulheres solteiras ou viúvas e mulheres casadas. Essas noções são utilizadas por diversas autoras, inclusive por Pateman (1993, p. 31; 138;180) e Okin (1989, p. 30; 2008, p. 321-2), para demonstrar a extrema tirania na qual viviam as mulheres na Europa dos séculos passados, mas são atualmente descritas como dispositivos que não conseguiram impedir completamente que as mulheres tivessem participação nos negócios e assuntos financeiros, revelando que elas foram sujeitos históricos e sociais tão relevantes quanto eles.

Entender o funcionamento e o fundamento da *coverture* é essencial para compreendermos como era a condição das mulheres na Inglaterra e na Escócia na época de Hume. Na Inglaterra, as mulheres casadas não tinham existência jurídica separada de seus maridos. Essa lei tinha como fundamentação ontológica-moral a ideia cristã de que dois se tornavam apenas um após o casamento, mas que sendo o homem o “cabeça” da relação, a mulher devia lhe servir e obedecer sempre. Ainda no século XVIII, William Blackstone

apresenta em seu *Comentários sobre as leis da Inglaterra* (1765) como funcionava o contrato matrimonial:

Por casamento, o marido e a esposa são uma pessoa por lei, isto é a existência legal da mulher fica suspensa durante o casamento, ou ao menos é incorporada à existência do marido; sob a sua proteção e cobertura, ela executa tudo. E é por isso chamada pela lei francesa uma *feme covert*, ou sob a proteção do marido, seu *baron* ou *lord*, e sua condição durante o casamento é de *coverture*.⁴ (BLACKSTONE, 1897, p.145)

Apesar de não poderem firmar contratos em seus próprios nomes após casadas, as mulheres quando solteiras podiam firmar contratos de casamento e estipular nestes contratos quais seriam as regras de divisão do patrimônio que possuíam. Simonton (2019) relata quais eram as opções que a lei dava às mulheres para não terem suas existências completamente excluídas ao se casarem:

mulheres com propriedade tinham algumas alternativas: a lei inglesa da equidade e Chancelaria tendia a defender o acordo matrimonial que autorizava às mulheres o “uso e gozo separados” de sua propriedade ou elas podiam colocar a propriedade em confiança antes do casamento. Mulheres de negócios casadas tinham acesso ao status de *feme sole*, o que lhes permitiu negociar legitimamente por conta própria.⁵ (SIMONTON, 2019, p.33-4)

A situação das mulheres na Escócia, país natal de Hume, não era muito melhor do que na Inglaterra, mas há diferenças significativas que podem ser ressaltadas. Apesar do *Ato de União* de 1707 (*Union with Scotland Act 1707*) dissolver ambos os parlamentos e criar a Grã-Bretanha, ele ainda permitia que Inglaterra e Escócia mantivessem suas próprias leis, educação e igrejas. Então, a lei de *coverture* nunca foi sequer praticada na Escócia, isto se deve, em parte, ao fato de seu sistema de direito ser do tipo romano-germânico e celta, em oposição ao sistema de *common law* inglês.

Os contratos de núpcias na Escócia eram de dois tipos: comunhão de bens ou escritura mútua (*mutual deeds*) (SIMONTON, 2019, p. 36-7). Em comunhão de bens, os bens de cada um dos cônjuges permaneciam separados, as mulheres podiam legar por si mesmas suas propriedades, embora durante o casamento coubesse ao marido a administração das propriedades. Isso significa que eram os maridos que recebiam os aluguéis e os lucros, mas de

⁴ No original: “By marriage, the husband and wife are one person in law, that is, the legal existence of the woman is suspended during marriage, or at least is incorporated into that of the husband, unde whose protection and cover, she performs everything, and is therefore called by the French law, a *feme covert*, or under the protection of the husband, her baron or lord, and her condition during of marriage is one of *coverture*.”

⁵ No original: “Women with propriety had some alternatives: English law of equity and Chancery tended to uphold marriage settlements entitling women to ‘the separate use and enjoyment’ of their propriety, or they could put in trust before marriage. Married businesswomen had access to *feme sole* status which enabled them to trade legitimately on their own account.”

qualquer forma, qualquer propriedade do marido só podia ser vendida com a permissão legal da esposa. Com a morte do homem, as propriedades ou capitais que forneciam renda se revertiam automaticamente para a viúva. As propriedades eram de dois tipos: as que conhecemos usualmente como imóveis, tais como terras, casas e edifícios. E as móveis, conhecidas judicialmente na época como parafernália (*paraphernalia*), tais como joias, roupas e sapatos. Esses bens pertenciam à mulher, mesmo se fossem um presente de seu marido, e apesar de não poderem vender sem a permissão do marido, podiam dispor livremente deles em seu testamento (LAURENCE, 2009, p.444; BAILEY, 2002, p.364).

As mulheres, tanto na Inglaterra quanto na Escócia, podiam abrir processos em corte contra seus maridos e, em casos de mulheres de negócio, contra possíveis devedores. Contra o marido, a mulher podia alegar que ele não fornecia o suficiente de renda para mantê-la e a seus filhos, e até mesmo que ele não fornecia o suficiente para que ela pudesse comprar suas parafernálias de acordo com a posição social ao qual a família pertencia.

O contrato de escritura mútua dava ainda mais liberdade e responsabilidade para as mulheres escocesas casadas. Esse contrato pós-nupcial estabelecia que todas as propriedades de cada cônjuge pertenciam ao outro e que após a morte de qualquer um deles, o cônjuge vivo se tornaria proprietário de toda a herança.

Essa breve explicação demonstra que não havia uma simultaneidade nas concepções sobre as mulheres em todos os países europeus do século XVIII, mesmo em países contíguos e dependentes, partes de uma mesma coligação política como a Grã-Bretanha, havia leis que diferenciavam as regras do casamento e da propriedade.

Ao acusar Hume de não estender a justiça à família, Okin não explica o que exatamente entende por essa virtude. E, ao alegar que Hume estaria se contradizendo ao defender que o casamento torna tudo comum entre os cônjuges e que a *common law* estipularia a lei da *coverture* para as mulheres, Okin não revela que em momento algum de toda a obra humeana não há uma única menção a essa noção jurídica. Obviamente isso não exclui o fato de que Hume poderia se referir à *coverture* sem qualquer menção ao próprio termo; mas conforme mostrarei a seguir, a primeira lei da justiça, a estabilidade da posse, tem sua origem dentro da família e somente posteriormente é estendida aos estranhos. Ao citar a lei que estabelece a abolição da divisão de posse entre pessoas casadas, Hume não cita especificamente a *common law* e as leis sob sua jurisdição, mas fala em um sentido amplo sobre a concepção que o senso comum tem sobre a natureza do próprio casamento. Como um jovem estudante de direito, Hume conhecia muito bem o funcionamento dos sistemas legais inglês e escocês e não é sem sentido considerarmos que estava a par das diferenças das legislações do casamento entre esses países.

Então por que Hume não diz com todas as letras se defendia ou não a submissão das mulheres casadas com base na *coverture*? É claro que apesar de não defender abertamente essa lei, Hume tampouco a crítica, mas em alguns ensaios, quando analisa especificamente a natureza e a utilidade do casamento, ele enfatiza o pesado fardo que o casamento impõe às mulheres e defende a igualdade entre os cônjuges (HUME, 2004a, p.316-7;756;774).

É interessante notar também que apesar de analisar na seção 2 do livro 3 do *TNH* denominada “*Da justiça e da injustiça*” temas que vão desde justiça internacional até castidade, passando por obediência civil e a origem do governo, Hume parece compreender a justiça em um sentido restrito como direito à propriedade e cumprimento da promessa e isso fica claro pelos mais diversos exemplos que são dados: devolução de empréstimos, partilhas de propriedades, cooperação entre indivíduos etc. (Idem, 2009, p. 520-1;543;559-60). Em um sentido amplo a justiça é o primeiro exemplo de virtude artificial e as explicações de sua origem por artifício humano e de sua aprovação moral estão ligadas às origens da sociedade, do governo e das consequentes obrigações morais que lhes seguem.

A justiça se origina no redirecionamento do sentimento de interesse próprio. É esse sentimento a origem da primeira obrigação que nutrimos pela justiça em uma sociedade ainda primitiva. Há duas obrigações que temos para com a justiça: a natural baseia-se no interesse próprio, na constatação que o ser humano faz da necessidade da justiça para a estabilidade social. A moral baseia-se na simpatia que nutrimos pelos outros.

Como afirmei acima, Hume relaciona o surgimento da sociedade ao apetite entre os sexos e à preocupação com a prole. Dessa paixão entre os sexos surge a prole e, conseqüentemente, uma sociedade mais numerosa e um novo tipo de relacionamento entre os humanos. Os pais devem cuidar, alimentar e educar seus filhos, além de os acostumarem a viver juntos. Eles são os governantes naturais porque são mais fortes e sábios e, apesar disso, limitam sua autoridade por conta de sua afeição. Os filhos, por seu lado, têm as mentes tenras e são facilmente levados pelo hábito e pelo costume a acostumarem-se a viver em sociedade e a perceberem as diversas vantagens que extraem dela (HUME, 2009, p.526-7).

A família não é apenas a instituição que acostuma os indivíduos a serem bons membros da sociedade, ela é também o local no qual a posse de objetos é experimentada pela primeira vez:

Ora, uma vez que é pela instituição da regra para a estabilidade das posses que essa paixão se restringe a si própria, se tal regra fosse muito abstrusa e difícil de inventar, a sociedade deveria ser considerada de certa maneira acidental, e efeito de muitas gerações. Mas se constataremos que nada pode ser mais simples e evidente que essa regra; *que todo pai, para preservar a paz entre os filhos, tem de estabelecê-la*; e que esses primeiros rudimentos de justiça devem se aprimorar a cada dia, conforme a

sociedade vai-se ampliando; se tudo isso se mostrar evidente, como certamente deve ser, poderemos concluir que é absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social. (HUME, 2009, p. 533, grifos meus)

A sociedade nasce da família e as primeiras regras do que virão a ser as regras da justiça surgem também na família. Sociedade e justiça são instituições que se originam uma após a outra, respectivamente: a união entre pessoas de sexo opostos e o resultado dessa união na prole são considerados por Hume como um estado social e, conseqüentemente, com regras apropriadas. Os pais devem separar os objetos que são posse de cada um dos filhos, mas essa posse ainda não é um direito, ainda não é uma propriedade propriamente dita. Hume diferencia a posse de um objeto da propriedade de um objeto. Simplificando, a propriedade é uma posse prolongada e positivada pelas leis da sociedade de um objeto qualquer. Em um primeiro momento a posse é respeitada apenas como uma convenção, ou seja, sem qualquer promessa das diversas partes que compõem o corpo social. As regras são respeitadas apenas por ser do meu próprio interesse respeitar a posse alheia para que a minha própria posse seja também respeitada. Como podemos imaginar essas regras não eram sempre respeitadas, era preciso que cada um dos membros se desse conta da vantagem para si e para os outros que tais regras estabeleciam e, além disso, que conseguissem agir em conformidade com essas regras. É por isso que vemos o próprio Hume (2009, p.530-1) afirmar que a regra para a estabilidade da posse não surgiu do dia para a noite, mas surgiu gradualmente, progredindo a cada experiência dos inconvenientes que resultavam de sua transgressão. Foi preciso que o interesse na manutenção da regra da estabilidade da posse se tornasse comum a todos os indivíduos da sociedade para que cada um pudesse confiar em seus companheiros. É somente após esse progresso social, acompanhado por um progresso dos sentimentos de cada indivíduo que compunha tal sociedade, que as ideias de justiça, injustiça, propriedade, direito e obrigação surgiram nas mentes dos seres humanos. A propriedade é, portanto, uma espécie de posse estabelecida pelas leis da justiça.

A passagem de uma vida puramente familiar para uma vida propriamente social acontece no momento em que uma família se torna muito grande ou quando várias famílias se unem para formar uma única sociedade. Mas na situação familiar ainda temos uma espécie de juiz que decidirá as querelas entre os filhos, na família patriarcal imaginada por Hume esse papel é desempenhado pelo pai e, me parece, na ausência desse, pela mãe. Posteriormente, Hume defenderá que o governo foi uma criação humana tal como a justiça, mas essa criação só tem lugar após o estabelecimento da sociedade e da justiça, não havia um juiz ou governante

para assegurar a propriedade enquanto a obrigação para a virtude da justiça era puramente natural, somente após o estabelecimento da obrigação moral que os humanos viram a necessidade de estipularem juízes para decidir sobre as divisões de propriedade sem recorrer a violência.

Com a explicação sobre a origem e a aprovação moral da justiça, Hume está nos contando uma história conjectural da origem e desenvolvimento da sociedade humana. Então, para compreendermos como os sentimentos humanos progredem gradualmente precisamos ter em mente primeiramente a própria natureza humana e, em segundo lugar, como eram esses sentimentos em sociedades simples e como eles são atualmente em sociedades complexas. É, portanto, na diferenciação entre sociedades simples e complexas que podemos encontrar o grande tema da teoria social humeana. Em sociedades simples e bárbaras a maioria dos sentimentos motivacionais para as virtudes naturais estava presente na mente humana de forma latente, com exceção do afeto natural. O progresso das sociedades foi acompanhado também pelo progresso dos sentimentos naturais; assim não é incomum vermos Hume comparar as sociedades gregas e romanas, as quais apesar de já serem sociedades complexas e com códigos de condutas positivados ainda não tinham experiência suficiente para julgar a utilidade de todas as virtudes sociais, às sociedades europeias contemporâneas e apontar o refinamento que estas últimas alcançaram nos costumes, nas artes e na moral. Isso ocorre porque Hume via o progresso social e dos sentimentos como resultado da experiência e da história, além do acaso. As paixões e o que é considerado virtude ou vício são corrigidos pela reflexão e pela experiência, assim um indivíduo que já nasceu em uma sociedade mais “civilizada” é capaz de perceber que seu adversário no campo de batalha está apenas lutando pelo seu próprio país e não merece ser odiado eternamente por isso. Pelo contrário, pessoas de sociedades mais civilizadas são não apenas capazes, mas comumente deixam de lado seus próprios interesses e aprovam o caráter de um homem que luta bravamente em favor de seu país. É por isso que um traidor é sempre detestável e desprezível, mesmo que ele traia seu país a nosso favor, pois conseguimos perceber de um ponto de vista imparcial que aquele tipo de caráter é vicioso e maléfico para a sociedade.

As pessoas que vivem em sociedades simples e pouco civilizadas não conseguem ainda se posicionar nesse ponto de vista imparcial, lhes faltam a experiência e o exercício racional para deixarem de lado seu próprio interesse em favor do desinteresse moral: “um selvagem rude e ignorante orienta seu amor e ódio principalmente pelas ideias de benefício ou danos privados, e tem apenas uma tênue concepção de um sistema ou regra geral de comportamentos” (HUME, 1995, p.159, nota de rodapé). Então, a diferença entre sociedades pequenas e grandes não está

apenas na quantidade de indivíduos que as habitam ou em sua complexificação, há uma mudança na própria constituição mental e nas ações dos indivíduos que as compõem.

Embora as regras para a posse se apliquem à família, Hume nos alerta para o problema que a complexificação da sociedade causa. Sociedades pequenas administram mais facilmente a posse, sem muitas regras ou necessidade de positividade, pois como todos os indivíduos dessa sociedade se conhecem, apenas uma transgressão é suficiente para que todos percebam o malefício social que ela pode ocasionar. Não apenas isso, Hume ressalta que mesmo a benevolência restrita só se torna um grande empecilho para a vida em grandes sociedades (Idem, 2009, p.528). Em sociedades simples e familiares nas quais os bens externos são também simples, as pessoas não se sentem tão tentadas a burlarem as propriedades alheias, visto que todos possuem bens muito semelhantes e somente por breves momentos há uma desigualdade de suas posses (Ibid, p.578). É, portanto, na passagem de sociedades pequenas e familiares para sociedades grandes e complexas que se dá também o nascimento da obrigação moral.

Uma outra forma de nascimento de sociedades é quando adultos já socializados e unidos unicamente pelos laços do interesse, e não pelos de natureza, decidem formar outra sociedade. Os motivos para esses indivíduos estarem fora de uma sociedade são variados: a expulsão da sociedade anterior, ser o único sobrevivente de guerra, de fome ou de doença (HUME, 2009, p.543).

A diferença entre uma sociedade formada por adultos e aquela formada por pais é que na primeira os indivíduos não seriam mais crianças “com mentes tenras” prontas para aceitarem todas as regras impostas pelos pais ou pessoas sem qualquer experiência sobre a importância das regras da justiça para a estabilidade social. As pessoas dessa sociedade primitiva já conheceriam de antemão o caos que poderia se instalar sem uma regra para a propriedade e estabeleceriam nesse primeiro momento a estabilidade da posse, tal como já aprenderam em suas sociedades familiares. Esses dois impulsos para estabelecer uma sociedade, o impulso sexual e o social, são explicados por Hume recorrendo novamente à natureza humana: embora os seres humanos em sua forma selvagem e rude não sejam capazes de perceberem de antemão os benefícios da sociedade, a natureza lhes impôs uma tamanha carência tanto de capacidade para sobreviver sozinho, quanto para procriar sozinho e, até mesmo, para se divertir sozinho. Há na natureza humana tamanha dependência entre os indivíduos que não se esgota simplesmente quando se tornam adultos e perdem a necessidade de serem cuidados por seus pais; pelo contrário, uma vez que as pessoas tenham se socializado, a necessidade de viver em sociedade aumenta, visto que não apenas percebemos a vantagem que adquirimos em termos

materiais, mas também em termos puramente sociais, como no progresso das artes, das ciências, da convivência e da conversação.

Há um ponto que me parece contraditório na explicação humeana sobre a origem da justiça: apesar de afirmar que os “rudimentos de justiça” têm sua origem intrafamiliar, Hume afirma posteriormente que a passagem da posse para a propriedade não apenas não se reduz às relações familiares, mas que as regras da justiça excluem completamente a família do seu âmbito de aplicação. A propriedade ou a “posse constante [...] estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça” (Idem, 2009, p.531) tem como primeira origem o interesse próprio redirecionado e, portanto, não tem como origem a benevolência, seja a larga ou a restrita.

Ainda especificamente no *TNH*, Hume utiliza o exemplo da família para explicar a origem da justiça em dois pontos: além da já citada origem da posse estipulada pelo pai aos filhos, em um dado momento é pedido ao leitor que consulte a sua própria experiência corrente ou ao senso comum, para se dar conta de que o pai (ou marido) é, em geral, o único responsável por decidir sobre os gastos de uma família e, mesmo assim, é o menos beneficiado, utilizando a maior parte do dinheiro para agradar sua esposa e filhos (HUME, 2009, p.527). O outro momento é quando novamente mostra para o leitor que a experiência demonstra que a afeição existente tanto entre amigos quanto entre pessoas casadas torna suas propriedades em bens comuns (Ibid, p.535).

Aqui não seria sem sentido ressaltar a intenção de Hume com sua filosofia moral: a imagem utilizada é a contraposição entre os trabalhos do anatomista e do pintor. O trabalho do anatomista seria descrever as entranhas do corpo humano sem qualquer intenção de ser agradável, sem intenção de causar um deleite estético. Pelo contrário, a finalidade do trabalho do anatomista é mostrar a realidade tal como ela é, sem qualquer mascaramento, tem algo até mesmo de chocante em sua arte, mas o pintor não poderia pintar as belezas do corpo humano sem o conhecimento fornecido pelo anatomista. A arte do anatomista é condição indispensável para que o pintor possa exercer sua própria função: sem anatomista não haveria pintor e, conseqüentemente, não haveria o deleite estético que a pintura nos causa. Essas duas imagens são usadas para nos alertar sobre a diferença entre uma moral teórica e uma moral prática. Anteriormente no *TNH*, Hume (2009, p.509) também havia nos alertado sobre o perigo das teorias morais que passam da descrição para a prescrição, do é para o deve e a todo momento deixa claro que a sua própria teoria moral é puramente descritiva, assim como toda a sua obra filosófica.

Seu ambicioso projeto filosófico tinha como finalidade “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, como o subtítulo do *TNH* deixa bem claro. Os “assuntos morais” do subtítulo é nada mais do que uma forma de falar sobre a natureza humana e seu funcionamento, tanto mental, social, moral, político quanto estético. Assim não é estranho percebermos que ao falar sobre a família, Hume a veja como o espaço, em geral, dos sentimentos benevolentes. Mas percebamos que ele não universaliza as ações que descreve: sobre os pais responsáveis pelos gastos, Hume nos alerta que “*poucos há* que não destinem a maior parte de suas fortunas ao prazer de suas esposas e à educação de seus filhos” (HUME, 2009, p.527, grifos meus), deixando claro que alguns homens agem egoistamente mesmo com suas esposas e filhos. E, em relação as propriedades de pessoas casadas, Hume afirma que são as próprias pessoas que “abrem mão de sua propriedade uma em favor da outra, desconhecendo a distinção entre *meu* e *teu* [...]” (HUME, 2009, p.535, grifos do autor), deixando claro o que já afirmara sobre o sentido do dever sempre seguir o curso usual de nossas paixões. Assim, um marido ou uma esposa que agem egoistamente separando sua propriedade da de seu cônjuge, um pai que gasta mais dinheiro consigo mesmo e pouco ou quase nada na educação dos seus filhos estão agindo em discordância com os sentimentos usuais que uma pessoa nessa posição teria e como agiria e, por isso, é suscetível de desaprovação moral (Idem, p.518-9). Não apenas isso, mas a própria sensação de não sentir aquilo que comumente é sentindo em tal situação, como um pai que não sente qualquer inclinação a cuidar e gastar dinheiro na educação de seu filho, é motivo para que o indivíduo se auto condene e tente agir em conformidade com aquilo que crê ser seu dever (Idem, p.519).

Uma virtude que sempre surge em dupla com a justiça é a equidade. Em diversos momentos tanto do *TNH* (HUME, 2009, p. 344; 384; 446; 523; 545; 568; 570; 574; 577) quanto da *IPM* (HUME, 1995, p. 40; 41; 65; 66) Hume cita “as regras ou leis da justiça e da equidade”. Mas em dado momento, Hume (2009, p. 618) informa que a equidade, contrariamente à justiça, é uma virtude natural. Isso significa que podemos perceber o efeito benéfico de cada ato isolado da equidade, mas somente em um plano global conseguimos perceber os benefícios atingidos pelos atos justos. A justiça exige, portanto, a assimilação de todos os indivíduos sob os seus ditames.

O caso do homem virtuoso que se encontra sozinho em uma sociedade de bandidos é interessante: ao encontrar-se em uma circunstância de extrema malevolência, a justiça é suspensa e a única lei que resiste é a da sobrevivência. Em uma sociedade saudável, na qual as circunstâncias são favoráveis à justiça, o auto interesse é redirecionado pelo entendimento e pelo juízo e as pessoas são capazes de perceber a vantagem de uma conduta justa para a

estabilidade da sociedade. A justiça tem exatamente a função de garantir a segurança da propriedade dos bens externos, mas em uma sociedade de bandidos ela se faz desnecessária. Pois, qual o sentido de apenas um indivíduo seguir as regras quando ninguém mais o faz?

Os bandidos dessa sociedade não desprezam apenas a justiça, eles também não têm nenhuma consideração pela equidade, pela ordem e pelas consequências futuras (Idem, 1995, p. 40). Quando não há mais um governo ao qual recorrer, não há mais receio pelas consequências das ações, não há mais respeito às regras e não há mais receio pela dissolução da sociedade, ou seja, quando não vemos mais vantagens em redirecionar o auto interesse, há uma suspensão da moralidade e o auto interesse desenfreado é a única motivação para as ações. Nessa condição não há mais qualquer sentimento motivacional para agir com equidade, generosidade ou clemência.

Temos duas situações: a da família, em uma sociedade organizada, e a dos bandidos, sem qualquer traço de virtudes sociais. No primeiro caso, tanto a equidade quanto a justiça são aplicáveis, embora os sentimentos benevolentes alargados possam tornar desnecessária a justiça. No segundo caso, é como se o indivíduo estivesse no estado de natureza e só pudesse contar consigo mesmo para sobreviver. Até mesmo a motivação para as virtudes naturais está suspensa: a equidade, diferentemente da justiça, leva em consideração as regras para determinar a igualdade de tratamento. Em uma “sociedade” de bandidos na qual esta regra é constantemente burlada, sendo uma virtude natural o bem resultante da ação é imediato, por que fazer o bem para pessoas que só fazem o mal? Esse não é o caso da família: os pais precisam tratar seus filhos com equidade e, quando isso não ocorre, qualquer observador imparcial pode sentir desprazer e desaprovar tal ação.

1.2 A segunda circunstância da justiça

A segunda circunstância para a justiça é a escassez moderada de bens materiais, Hume (1995, p.36) nos pede para imaginar como seria a vida humana se a natureza nos houvesse dotado de todos os bens exteriores em abundância e sua conclusão é que a vida seria extremamente agradável: com o pleno desenvolvimento das artes e da conversação e sem os sacrifícios laborais. A natureza seria efetivamente uma mãe satisfazendo as necessidades de todos, a temperatura sempre estaria agradável, a terra daria seus frutos sem requerer o esforço

humano e não haveria qualquer necessidade de construção de abrigos para se proteger contra as intempéries naturais. Em tal condição quem se atreveria a defender a propriedade privada dos bens? Se a natureza fornecesse abundantemente todos os seus frutos, sem necessidade de esforço por parte de ninguém, qual seria a função do meu e do teu? A justiça nunca teria sido inventada.

O caso seria o mesmo no extremo oposto (HUME, 1995, p.36-7). Se a humanidade caísse em tal desgraça, onde mesmo com grande esforço e trabalho a natureza se negasse a prover o básico para sua existência, as leis da justiça estariam suspensas e as únicas leis disponíveis seriam as do mais forte e da autopreservação.

Ambas as situações ficam facilmente ilustradas pelos exemplos dados por Hume (Idem, p.36-7): as abundâncias do ar que respiramos e da água para a navegação tornam as regras para a propriedade desses elementos desnecessárias. Da mesma forma seria estranho se preocupar com a propriedade de um objeto quando ele é o único instrumento disponível para se salvar de um naufrágio. Ou se preocupar em não invadir a propriedade de alguém quando toda a cidade perece de fome (Idem, p. 39-40).

Nesses casos os sentimentos humanos continuam no mesmo patamar, mas as condições externas são diferentes: em uma há extrema abundância de bens, na outra extrema penúria. Em ambas, a justiça seria desnecessária; na primeira porque a sociedade poderia se estabelecer e se preservar sem suas regras e, na segunda porque não haveria mais sociedade e as regras disponíveis seriam apenas de sobrevivência.

Em uma condição extremamente distópica, seja pela penúria, seja pelos sentimentos malevolentes, as únicas leis disponíveis são as da sobrevivência. Porém na situação de penúria, contrariamente ao que ocorreu na situação dos sentimentos malevolentes, ainda haveria os sentimentos humanitários e, me parece, as motivações para as virtudes naturais. Ou seja, os indivíduos ainda poderiam agir em conformidade com as virtudes da generosidade, respeito humano, compaixão, gratidão, amizade, equidade e essas virtudes tornariam quem possuísse tal caráter em uma pessoa agradável e digna de aprovação.

Em sua análise sobre a teoria da justiça humeana, Brian Barry (1989) defende que Hume teria não apenas uma, mas duas teorias da justiça: a primeira estaria presente em sua apresentação das circunstâncias da justiça e seria uma teoria da justiça como vantagem mútua. A segunda estaria presente na explicação de Hume sobre a aprovação e a motivação morais para a justiça, se fundamentaria no mecanismo da simpatia e seria uma teoria da justiça como imparcialidade.

Dois pontos são salientados por Barry (1989, p.156-9) quando examina as duas primeiras circunstâncias da justiça: 1. Em situações de extrema penúria a justiça se faria ainda mais necessária do que em casos de escassez moderada e 2. A simpatia entendida como sentimento agradável desapareceria da *IPM*.

Na visão de Barry, Hume estaria compromissado com uma concepção de justiça puramente moral, visto a sua defesa da justiça como uma virtude, e como direito à propriedade privada. Por isso a teoria da justiça como vantagem mútua seria incapaz de exhibir critérios para a partilha de bens em casos de racionamento. O problema é que a nossa noção comum de justiça exige que ela seja capaz de apontar tais critérios. Não se pode, como Hume nos faz crer, confiar em sentimentos humanitários nesses momentos e mais, mesmo em momentos de normalidade social é à justiça que recorreremos para definir os melhores critérios de partilha. Em determinados momentos, a divisão desigual é o único critério justo. Mulheres grávidas, trabalhadores braçais, doentes e crianças são indicados por Barry (1989, p.156) como pessoas que deveriam ter preferência na divisão dos alimentos em casos de penúria e mesmo em casos de escassez moderada. Qual seria o critério para escolher quem deve ser tratado quando não há leitos suficientes para todos os enfermos? É correto permitir que juízos morais subjetivos, baseados no caráter do paciente, sejam usados pelos médicos e enfermeiros para decidir essa questão?

Em sua análise sobre a justiça, Hume constantemente cita as regras da equidade. Como Hume utiliza o termo “regras da equidade e da justiça”, creio que se trata de duas virtudes diferentes, mas que não são incomuns de serem encontradas juntas. Anteriormente salientei que o próprio Hume aponta a equidade, mas não a justiça, dentre as virtudes naturais e que isso seria mais um ponto a favor da diferença entre as virtudes. Sendo a justiça e a equidade duas virtudes, a pergunta que podemos nos fazer é: por que Hume insiste tanto no trabalho em dupla? Me parece que há diversos momentos nos quais as regras da equidade prevalecem sobre as regras da justiça. Em momentos de escassez a equidade ditará a partilha dos alimentos:

O povo, mesmo em circunstâncias menos calamitosas, abre celeiros sem o consentimento dos proprietários, supondo com razão que a autoridade da magistratura pode, *de forma consistente com a equidade*, chegar até este ponto. Mas se um número qualquer de homens se reunisse sem os vínculos das leis e da jurisdição civil, poderíamos considerar como criminosa ou lesiva uma semelhante partilha de pão em uma condição de fome, ainda que efetuada pela força e mesmo pela violência? (HUME, 1995, p. 40, grifos meus)

Mesmo em casos de suspensão da justiça, a equidade se faz presente e necessária. O juiz deve utilizar essa virtude e os cidadãos também, quando não há mais magistratura, para decidir sobre a partilha dos bens. Hume (2009, p.553) salienta que as regras para a estabilidade da posse

se reduzem a quatro: a ocupação, a usucapião, a acessão e a sucessão. Essas regras nada mais são do que frutos da imaginação aplicadas aos casos particulares auxiliada pela equidade.

Voltando ao caso apresentado por Barry, a resposta de Hume me parece clara: em casos de catástrofe humanitária seriam os sentimentos humanitários, como a benevolência, a docilidade e a equidade, os responsáveis por determinarem quais pessoas devem ser beneficiadas pela maior parte dos alimentos. Entretanto, é um engano acreditar que por não se basear em regras de justiça essa partilha seria completamente arbitrária e sem critério: Hume defende que há regras de equidade e, embora elas não sejam positivadas, são mais do que suficientes para os momentos de suspensão da justiça. Lembrando que Hume pensa poucas vezes na exceção: após a constituição da sociedade e o estabelecimento do governo foram poucas as vezes em que a humanidade esteve diante de circunstâncias tão extremas em que fosse necessário suspender a justiça.

O problema da virtude da equidade é que, assim como as demais virtudes naturais, Hume não dedica grande tempo a explicar o seu significado; na verdade, em diversos momentos somos informados que a linguagem comum é mais do que suficiente para nos guiar sobre a diferença entre a virtude e o vício. Por isso e pela preocupação primária de Hume estar em se contrapor aos defensores da naturalidade da justiça que não há uma explicação exaustiva sobre todas as virtudes.

Barry não é o único a alegar que a justiça humeana é insuficiente para dar conta das questões que todos creem envolvê-la, Harrison (1981, p.29) propõe que um melhor nome para o que Hume chama de justiça seria obediência à regra (*rule-abidingness*). Um homem que segue as regras não seria necessariamente justo; ele não roubaria, cumpriria suas promessas e evitaria a violência.

Harrison (Ibid, p.28-9) é muito rápido em negar que a justiça tenha alguma relação com as “virtudes gêmeas” da equidade e da imparcialidade, por supostamente Hume quase não mencionar qualquer ligação entre elas. Embora, como afirmei acima, Hume quase sempre fale em “regras de equidade e justiça”, além de estipular que é apenas de um ponto de vista imparcial que juízos morais são formulados. Além disso, Barry (1989, p.163) também se opõe a essa posição, ao considerar que uma das duas teorias da justiça presentes na filosofia humeana é a imparcialidade. Após apresentar a origem da justiça como fundamentada na vantagem mútua ou obrigação natural, Hume apresentaria uma teoria da justiça fundamentada na simpatia e no juiz imparcial, ou seja, da obrigação natural passaria a uma obrigação moral. Porém, o mesmo Barry defende que na *IPM* a simpatia seria substituída pelo sentimento de humanidade, sem

qualquer prejuízo à teoria da imparcialidade da justiça. Adiante analisarei a justiça como vantagem mútua, focarei neste momento em uma análise da simpatia.

Contrariamente ao que Barry (1989, p.166) afirma, o sentimento moral não é uma extensão da simpatia. Esta é a capacidade humana de “sentir” os sentimentos de outrem, convertendo a ideia que fazemos do sentimento de alguém em uma impressão correspondente, e é utilizada na teoria da justiça humeana como um mecanismo de conversão dos sentimentos não-morais, como a benevolência restrita e o auto interesse, em sentimentos morais.

Já o sentimento de humanidade só surge na *IPM*, exatamente a obra em que Hume parece deixar de lado sua teoria das ideias e das impressões. Mas isso é apenas na aparência, embora não sejam constantemente nomeadas, tanto as ideias (HUME, 1995, p. 91) quanto as impressões ainda estão presentes e mesmo a simpatia é recorrentemente utilizada para explicar esta capacidade humana de “sentir com outrem” (Ibid, p. 83;85; 150), embora poucas sejam as vezes em que Hume nomeie explicitamente esse princípio (Ibid, p.79;86; 95; 97) em comparação com o *TNH*.

A função da simpatia é auxiliar na emergência de sentimentos morais desinteressados, mas quando há um conflito de interesses, quando o observador precisa julgar ações nas quais ele mesmo está envolvido, a simpatia torna-se inoperante: “[...] quando o eu é o objeto de alguma paixão, não é natural deixar de considera-lo até que a paixão se esgote – caso em que a dupla relação, de impressões e ideias, não pode mais operar.” (Idem, 2009, p. 375)

A introdução do sentimento de humanidade foi a solução encontrada por Hume para garantir a imparcialidade dos juízos morais. Juízos são sempre formados por ideias e juízos morais são formados por ideia morais que são cópias de sentimentos morais. E podem ser verdadeiros ou falsos, além de influenciar a conduta, seja do próprio juiz, seja dos agentes que são julgados.

Um juízo só é moral se for formado por ideias morais copiadas de impressões (sentimentos) morais. Ele é verificável de um ponto de vista comum, um ponto de vista que qualquer observador desinteressado concordaria:

É, portanto, pela influência que o caráter ou as qualidades de uma pessoa exercem sobre aqueles que têm algum relacionamento com ela que censuramos ou elogiamos. Não consideramos se aqueles que são afetados por essas qualidades são nossos conhecidos ou estranhos, nossos conterrâneos ou estrangeiros. Mais ainda, desprezamos nosso próprio interesse nesses juízos gerais, e não censuramos um homem por se opor a um de nossos propósitos quando seu próprio interesse está particularmente em jogo. (Ibid, p. 622)

A verificação dos juízos morais só é possível por conta da simpatia. Os seres humanos conseguem se distanciar dos lugares interessados em que estão para ocupar um ponto de vista

imparcial. Para manter a objetividade do juízo moral, Hume apresentou duas variantes da simpatia e possíveis respostas as objeções que poderiam ser feitas a elas.

A primeira variante é a capacidade da simpatia de produzir as paixões de amor e orgulho relacionadas à virtude e ódio e humildade relacionadas ao vício. Essa também seria a variante que explicaria a obrigação e a aprovação morais que acompanham a justiça. A aprovação da justiça se dá por “uma simpatia com o interesse *público* [...]” (HUME, 2009, p.540, grifo do autor). E é ela, juntamente com nossa tendência de formular regras gerais, a responsável pelos juízos que fazemos de nós mesmos.

Com a experiência formulamos uma crença de que dada situação é frequentemente acompanhada de uma emoção. O costume nos faz formular uma regra geral, assim sempre que vemos determinada situação cremos que os sujeitos envolvidos nessa situação sentem certa emoção. Por regra geral também relacionamos a nossa própria ação à emoção de prazer ou desprazer que imaginamos causar no observador e pela simpatia participamos dessa sensação. E, ao participamos do prazer ou desprazer alheio, tendemos a ajustar nossa ação.

O problema é que a simpatia é variável e parcial: tendemos a simpatizar mais fortemente com quem nos é mais próximo temporal e espacialmente, além de quem tem caracteres mais semelhantes aos nossos. Mas somos capazes de darmos a mesma aprovação moral para as mesmas qualidades em quem quer que seja. Portanto, a estima e a aprovação são constantes, apesar da simpatia. Isso ocorre por conta de nossa capacidade de formular regras gerais: sabemos quais caracteres, ações e qualidades mentais recebem aprovação e quais recebem reprovação. Então, embora não consigamos corrigir nossos sentimentos, somos capazes de corrigir os juízos morais e nos colocarmos em um ponto de vista comum. Quando nos colocamos em um ponto de vista comum e desinteressado não sentimos mais amor ou ódio pelo agente, ou seja, do ponto de vista comum a simpatia elimina qualquer paixão ou sentimento. Não há mais conversão de impressão em ideia, não há mais dupla relação entre impressões e ideias, há apenas regras gerais:

Censuramos tanto aquela má ação sobre a qual lemos nos livros de história quanto a que foi praticada outro dia em nossa vizinhança. Isso significa que sabemos, pela reflexão, que a primeira ação despertaria sentimentos tão fortes de desaprovação quanto a última, caso estivesse na mesma situação. (Ibid, p. 623)

Há claramente uma contradição aqui que Hume não consegue transpor. Capaldi (1989, p.229) afirma que haveria duas variantes aqui ao invés de apenas uma: na primeira, sobre a justiça, seria apresentada a teoria clássica da simpatia, sendo essa a responsável por colocar o espectador judicioso em um ponto de vista comum e que tem a capacidade de emergir as paixões indiretas de amor, ódio, orgulho e humildade. E a segunda sobre a incapacidade da simpatia,

por conta de sua própria natureza parcial e variável, de emergir paixões indiretas e que traria um juízo moral sem referência a qualquer sentimento.

A segunda variante da simpatia, efetivamente apresentada por Hume (2009, p.623), é a que explica nossa aprovação pelas virtudes em andrajos. Essa simpatia ocorre quando o observador tem a crença de que o agente tinha a intenção de efetuar determinada ação e que foi impossibilitado por algum motivo externo. Por regra geral sabemos quais ações são benéficas ou não para a sociedade e nossa imaginação passa imediatamente da causa para o efeito, sem a certeza de que a causa foi finalizada. Enquanto no caso da justiça o observador sente uma paixão forte e real, na virtude em andrajos há apenas um sentimento fraco e diferente do sentido quando a ação é efetivamente finalizada.

Nenhuma dessas variantes da simpatia explica como conseguimos ocupar o ponto de vista comum quando nosso interesse entra em conflito com o interesse de outro. As regras gerais seriam incapazes de resolver esse dilema, pois são frutos de experiências costumeiras, não são originais como o interesse próprio e a benevolência restrita. Por isso seriam incapazes de se contraporem a essas paixões e criarem um genuíno desinteresse.

O sentimento de humanidade surge justamente para superar esse conflito entre interesses. Contrariamente à simpatia, o sentimento de humanidade não é um mecanismo que nos capacita a “sentirmos” o que se passa em outras mentes, ele é uma impressão de reflexão, tal como o sentimento moral. E dada a semelhança entre eles, a passagem do sentimento de humanidade para o sentimento moral é fácil.

O sentimento de humanidade é fraco, mais fraco que o auto interesse e a benevolência restrita, no entanto é o único sentimento presente em todos os seres humanos na mesma proporção: “Outras paixões, talvez originalmente mais fortes, são não obstante – pelo fato de serem egoístas e privadas – frequentemente sobrepujadas pelo poder da primeira, e cedem o domínio de nosso coração àqueles princípios públicos e sociais.” (HUME, 1995, p. 161).

Na *IPM* Hume dedica um capítulo apenas para a benevolência enquanto virtude: a sua aprovação moral deve-se à utilidade. Ela se divide em duas espécies: a benevolência geral e a particular. A benevolência particular nada mais é do que a motivação original que todos os seres humanos sentem e que foi até o momento chamada de benevolência restrita ou “uma opinião sobre a virtude, [em] favores que nos foram prestados, ou em ligações particulares” (Ibid, p. 191, nota de rodapé 60). Enquanto a benevolência geral seria “quando não mantemos nenhuma amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela uma simpatia geral, ou compaixão pelos seus sofrimentos e satisfação pelas suas alegrias.” (Ibid, p.190, nota de rodapé 60). O que proponho é que a benevolência geral seria o sentimento de

humanidade: um sentimento que nos capacita a sentir a simpatia e a superar o auto interesse. Assim, por conta desse sentimento, a simpatia não se torna mais inoperante quando há conflitos de interesses e pode nos situar no ponto de vista comum necessário para a formulação de juízos morais imparciais.

1.3 A terceira circunstância da justiça

1.3.1 Os animais

A terceira circunstância para a justiça é a igualdade. Segundo Barry (1989, p. 160-1) essa circunstância se diferencia das anteriores em dois pontos: primeiramente, não segue o critério dos dois extremos e, em segundo lugar, a maneira como a justiça é redundante nas circunstâncias anteriores é diferente da maneira como é redundante nessa circunstância.

Os extremos eram os pontos nos quais a justiça se fazia desnecessária nas circunstâncias anteriores. Com a igualdade só há um polo: o da extrema igualdade. Com extrema desigualdade a justiça se torna redundante. Mas diferentemente das outras, na igualdade a redundância da justiça se dá pelo conflito entre as vontades. Na idade do ouro e na família haveria apenas uma mesma vontade e não um conflito entre diversas vontades divergentes. Na circunstância da igualdade temos de um lado uma posição de extremo poder e que não pode ser ameaçada pelo outro lado. Quem se encontra nesse polo de poder não tem qualquer motivo para ceder ao lado mais fraco. Seu interesse não se encontra ameaçado, não há necessidade de redirecioná-lo.

Barry (Ibid, p.148) defende que além da justiça como imparcialidade, Hume defenderia uma teoria da justiça como vantagem mútua: a convenção firmada pelos seres humanos para o estabelecimento da justiça e da sociedade se fundamentaria na vantagem obtida por cada indivíduo em um plano global. O exemplo utilizado por Hume (1995, p.201-2) parece ilustrar perfeitamente essa posição: dois indivíduos entram em um barco e sem qualquer acordo prévio começam a remar. Eles percebem a vantagem que ambos colhem com a união de forças em um projeto comum e sabem que mesmo sem qualquer palavra firmada para que remem em dupla, será do interesse de seu parceiro ajudar no trabalho e terminá-lo da melhor maneira para ambos.

Percebem que é do interesse de cada um e dos dois que remem; se um dentre eles estivesse no barco, mas se negasse a remar, o outro poderia também se negar, por perceber que teria de fazer um esforço muito maior para mover o barco, enquanto seu parceiro ficaria com a maior vantagem, chegar ao local pretendido sem qualquer contrapartida.

Nesse exemplo há um pressuposto de igualdade: ambos são capazes de remar e há uma convergência de suas vontades, chegar a um determinado lugar. A situação seria completamente diferente se um dentre eles fosse incapaz de remar. Qual seria a vantagem de um desses remadores em levar consigo outra pessoa no barco quando ela não poderia ser de qualquer ajuda e ainda aumentaria o esforço do remador ao aumentar o peso dentro do barco?

Outra autora crítica às circunstâncias apresentadas por Hume é Martha Nussbaum (2007, p.48). Segundo ela por não ser um contratualista, Hume não assumiria de antemão que os indivíduos que participam da formulação das regras da justiça devem ser os mesmos para os quais essas regras se aplicam, assim as regras poderiam ser estendidas para todos, mesmo para aqueles que não participaram de suas formulações. Aqui, Hume se oporia às teorias contratualistas de Hobbes, Locke e Rawls. Essa vantagem humeana sobre as teorias contratualistas se perdeu no momento em que Hume defendeu a circunstância da grosseira igualdade de poder. A exigência da igualdade para a efetivação da virtude da justiça acabaria, na visão de Nussbaum, por excluir os mais diversos indivíduos: animais, pessoas com alguma deficiência, crianças, mulheres, idosos etc. O muito forte não precisaria cooperar com o fraco, poderia apenas utilizar sua superioridade de força para subjugar-lo. Para Nussbaum esse seria o exemplo de uma ação que demonstraria falta de decência básica. Ao defender uma teoria da justiça fundamentada na vantagem mútua, Hume estaria eliminando qualquer privilégio que poderia ter sobre os contratualistas: estender o escopo da justiça para além dos indivíduos que lhe originaram. Se não fundamentasse a justiça na vantagem mútua, Hume estaria apto a defender a justiça para qualquer criatura possuidora de consciência e inteligência.

A explicação de Hume sobre a origem da justiça com base em circunstâncias é defendida por Mike Ridge (2010, p.151) como levantando três problemas: 1. O problema da exclusão ao excluir alguns indivíduos que deveriam estar sob o escopo da justiça; 2. O problema da desigualdade ao incluir o fraco, mas excluir o impotente do alcance da justiça e, por fim 3. O problema do paternalismo ao estipular que os seres vulneráveis, mas racionais e plenamente capazes de autonomia, estariam fora do escopo da justiça e sob o escopo dos sentimentos humanitários.

Enquanto Barry parece não se importar com o problema do paternalismo, se afastar do problema da exclusão e focar exclusivamente no problema da desigualdade, Nussbaum parece

enxergar que o problema da desigualdade leva ao da exclusão. Mas ambas as posições e as críticas só se mantêm quando a teoria da origem da justiça é pensada como vantagem mútua.

Ao analisar essa terceira circunstância para a justiça, Mike Ridge (2010, p.163-4) propõe que imaginemos criaturas extraterrestres que tenham se dedicado mais à literatura e à filosofia do que a avanços tecnológicos. E que enfrentassem uma catástrofe ambiental de tal magnitude que morreriam se continuassem em seu planeta. Os terráqueos, mais desenvolvidos tecnologicamente, explicariam todos os riscos que os extraterrestres correriam ao continuar em seu planeta e, se mesmo assim eles escolhessem correr o risco por questões sentimentais, não seria errado que os terráqueos os levassem a força para um outro planeta em tudo idêntico ao deles, mas no qual não correriam mais riscos. Segundo Ridge, a teoria defendida por Hume não teria qualquer oposição a essa solução, a não ser que as frágeis criaturas pudessem demonstrar seu ressentimento. O que essa solução esconde é uma relação de poder fundamentada em uma suposta consideração humanitária.

O próprio Hume (1995, p.46) deixa claro que quando fala em criaturas frágeis tem em mente a relação entre humanos e animais e não qualquer relação entre seres humanos e extraterrestres. É claro que isso não retira a visão paternalista de sua posição entre humanos e não-humanos. Porém, ao analisar a natureza humana diversas são as vezes em que Hume acredita ser necessário analisar também até que ponto animais não-humanos são capazes das mesmas capacidades mentais. A conclusão de Hume (2009, p. 650) quanto a capacidade de raciocinar de humanos e animais é que há uma diferença de grau apenas, não de tipo. Animais são capazes de aprender e de fazer inferências causais (Ibid, p. 211-2), de ter sentimentos indiretos (Ibid, p. 359-62; p. 431-3) e de simpatia (Ibid, p. 397).

Apesar dessas semelhanças, Hume acaba concluindo que “os animais [...] são incapazes de estabelecer as [regras] do direito e de propriedade.” (Ibid, p.361). Isto leva Arthur Kuflik (1998, p. 59-62) a defender que animais são incapazes de compreender as regras da propriedade e da justiça e, por isso, seriam excluídos de seus ditames. Mas se os animais possuem razão tal como os seres humanos, apenas em um grau mais baixo, por que não seriam capazes de compreender regras? O próprio Hume já afirmara que as regras da propriedade são muito simples. No parágrafo sobre a espécie mais frágil, Hume (1995, p.45) apenas defende que eles não seriam capazes “de fazerem qualquer resistência nem de fazer-nos sentir os efeitos de seu ressentimento”. E aqui podemos pensar que não apenas animais são incapazes de oferecer resistência: crianças, mulheres, pessoas doentes ou idosas também não possuem força física suficiente para se contraporem à vontade de homens adultos e saudáveis; por isso, muitos dos que consideraram essa passagem se ocuparam mais em analisar o sentimento de ressentimento

do que a resistência física (BAIER, 1980; RIDGE, 2010; KUFLIK, 1998; POLLOCK, 2016). A continuação do parágrafo, onde Hume (1995, p.46) cita as mulheres e os índios, me leva a crer que ele acreditava que esses grupos faziam parte do escopo da justiça, contrariamente aos animais.

Parece estranho que Hume afirme que animais são incapazes de oferecer resistência e de nos fazer sentir seu ressentimento. Animais não são agentes nem juízes morais, são incapazes de formular juízos morais e de se colocarem em um ponto de vista imparcial. Eles só conseguem sentir prazeres ou dores que sejam imediatos, por conta de sua imaginação pouco fértil (HUME, 2009, p.431-3), e é essa fraqueza de sua imaginação que os impedem de se colocar em um ponto de vista comum e esquecer seus interesses. Hume também é veemente ao negar qualquer sentido de moralidade aos animais: eles não sentem nada diante do incesto (Ibid, p.507) e não são capazes de perceber a relação de causalidade que os liga aos seus genitores (Ibid, p.432). Apesar disso, animais conseguem oferecer resistência: um cão mostra toda sua contrariedade quando retirado o prato de sua comida, um gato pode arranhar ou morder para demonstrar sua resistência. Hume parecia crer que a resistência por parte dos animais não era elaborada e sistemática; não vimos, até o momento, animais se unindo e tentando derrubar um governo ou utilizando sua maior força física para subjugar os seres humanos e os fazendo trabalhar, como os humanos fazem desde que conseguiram domesticar um animal.

Já Ryan Pollock (2016, p.115) se direciona apenas para o sentimento de ressentimento. Em sua visão, o ressentimento que animais expressam não pode ser tomado especificamente sobre a injustiça, porque animais não sentem o tipo particular de dor que acompanha ser excluído do escopo da justiça. Ao defender que não seria a injustiça em si ou o paternalismo a causa da desaprovação moral pelo tratamento aos animais, e sim a capacidade de sentir a dor ao ser excluído da justiça, a circunstância humeana estaria apta a incluir mulheres, índios, idosos e até mesmo crianças.

Além desse sentimento, acho que não é sem sentido acrescentar mais um motivo pelo qual animais devem apenas ser tratados com humanidade, não com justiça. Em sua explicação do porquê a justiça é uma virtude artificial, Hume nos informa duas coisas: a primeira é que a origem da obrigação natural para esta virtude se dá quando redirecionamos o auto interesse. É pela razão que percebemos ser melhor para nós e para a sociedade como um todo que todos redirecionem seus interesses em favor de um bem comum, a justiça. Os animais seriam incapazes de redirecionarem seu auto interesse: eles não conseguem alcançar a perspectiva de que um bem maior e longe pode ser melhor que um menor e imediato, pois essa ação é resultado da imaginação. E, em segundo lugar, Hume afirma que a utilidade que acompanha a justiça é

percebida por um ato da razão e, embora a maioria das pessoas não tenha feito raciocínios tão sutis para chegar a tal conclusão, há um sentimento agradável que acompanha a justiça e um sentimento desagradável que acompanha a injustiça levando-as naturalmente a aprovar uma e desaprovar a outra (HUME, 1995, p.78). A utilidade é utilizada tanto para nos referirmos a objetos inanimados quanto aos animados, mas os sentimentos morais que originam a aprovação moral só podem ser dirigidos aos animados (Ibid, p.76, nota de rodapé), isso porque todos os indivíduos creem que nenhuma ação é desmotivada e que as ações são signos externos dos motivos (Idem, 2009, p.517), então ao nos depararmos com uma ação útil a aprovamos tendo em vista não seu resultado, mas a motivação do agente. Nenhum animal é capaz de perceber a utilidade de determinada ação e, portanto, não pode agir motivado por esta utilidade.

1.3.2 As mulheres

O relacionamento entre humanos e não-humanos é comparado por Hume aos relacionamentos entre europeus civilizados e índios selvagens e entre homens e mulheres. A superioridade da civilização europeia fez os europeus acreditarem que estavam em relação aos selvagens indígenas assim como os humanos estão em relação aos animais, não apenas agindo de forma contrária às regras da justiça, mas até mesmo sem sentimentos humanitários:

A grande superioridade dos europeus civilizados em relação aos índios selvagens inclinou-nos a imaginar que estamos, perante eles, em idêntica situação, e fez com que nos desembaraçássemos de todas *as restrições derivadas da justiça e mesmo de consideração humanitárias* em nosso trato com eles. (HUME, 1995, p. 46, grifos meus)

Sobre a relação entre homens e mulheres somos informados que em “muitas nações” as mulheres encontram-se em situação semelhante a escravidão, mas em alguns países elas conseguem se livrar dessa tirania se utilizando de “insinuações”:

Em muitas nações os indivíduos do sexo feminino estão reduzidos a uma condição análoga da escravidão, e são declarados inabilitados a qualquer propriedade. Mas embora os do sexo masculino quando aliados, tenham em todos os países força corporal suficiente para manter esta *severa tirania*, são tais *as insinuações* de suas belas companheiras que as mulheres são geralmente capazes de romper essa aliança e compartilhar com o outro sexo todos os direitos e privilégios da sociedade. (HUME, 1995, p.46, grifos meus)

A referência às relações europeus-índios e homens-mulheres e a tentativa de atenuar a consequência da circunstância da igualdade de poder fez tanto Barry (1989, p.162) quanto

Nussbaum (2006, p. 49) ver uma alegação retórica em Hume. Ao alegar que os europeus “imaginam estar” em relação aos índios em situação idêntica à que se encontram com os animais, Hume fez Barry afirmar:

Por que ele diz que os colonizadores europeus estavam apenas “tentados a imaginar” a si mesmos acima da justiça? Certamente, em sua teoria, eles *estavam* acima da justiça em relação aos índios. Desde o início, os colonizadores europeus eram capazes de imporem sua “vontade sem lei” sobre os índios; e, apesar dos índios não serem, é claro, tão indefesos quanto a espécie de criaturas hipotética de Hume para causar confusão, eles não poderiam (como os eventos provam) resistir por muito tempo a qualquer ação que os europeus determinassem. ⁶ (BARRY, 1989, p. 162, grifos do autor)

A sua defesa sobre as mulheres não é vista com menos descrédito, tanto pela já citada Susan Okin (1989, p. 30) quanto por Martha Nussbaum. Esta última defende que ao alegar que as mulheres só participam da justiça por conta de suas “insinuações”, ou seja, pela sua capacidade de seduzirem sexualmente aos indivíduos do sexo masculino, as mulheres estariam em perigo, não salvas pela justiça: “[...] Hume deveria estar bem consciente de que a atração sexual das mulheres nem sempre fornece aos homens uma razão para não usarem a força contra elas; na verdade, frequentemente dá aos homens um incentivo adicional para usarem a força.” ⁷(NUSSBAUM, 2006, p. 49).

Já Simon Hope (2010) ataca a visão tanto de Barry quanto de Nussbaum da justiça como vantagem mútua. Ele salienta a diferença entre circunstâncias e critérios para a justiça: a primeira é, grosseiramente, “as condições sob as quais há uma necessidade inteligível para o critério da justiça”⁸, enquanto critérios são “os padrões pelos quais acessamos a justiça e a injustiça.”⁹ (HOPE, 2010, p. 126). Por isso, critérios diferentes ou teorias de justiça até mesmo divergentes (igualitária, libertária, consequencialista, eudaimonista etc.) podem se originar das mesmas circunstâncias.

Hume parece utilizar o termo inútil para se referir a justiça em um destes dois sentidos: “não há um benefício geral a ser ganho ou problema a ser resolvido dessas regras serem

⁶ No original: “Why does he say that the European settlers were only ‘tempted to imagine’ themselves above justice? Surely, on his theory, they *were* above justice in relation to the Indians. Right from the start, the European settlers were able to impose their ‘lawless will’ on the Indians; and, although the Indians were not, of course, as helpless as Hume’s hypothetical ‘species of creatures’ to cause trouble, they could not (as event proved) long resist any course of action that the Europeans determined on.”

⁷ No original: “[...] Hume must be well aware that’s women sexual attractiveness does not always supply men with a reason not to use against them; indeed, it often gives men an additional incentive to use force.”

⁸ No original: “those conditions under which there is an intelligible need for criteria of justice.”

⁹ No original: “[...] the standards by which we assess justice and injustice.”

estabelecidas como convenção”¹⁰ ou “cada agente não tem o que ganhar (seu patamar não é assim tão avançado) com o estabelecimento de tais regras”¹¹ (SIMON, 2010, p. 134). A concepção de justiça humeana como útil levaria em consideração apenas o primeiro sentido. Barry entenderia a utilidade humeana estritamente como vantagem mútua: cada pessoa só se conformaria com as regras úteis porque não alcançaria determinado resultado, ou alcançaria um resultado menor, agindo fora dessas regras.

Para Hope a utilidade da justiça não deve ser vista como vantagem mútua porque em diversos momentos Hume parece contradizer tal interpretação. A utilidade das regras sociais muitas vezes não leva em consideração a vantagem mútua. O exemplo do matrimônio e das virtudes necessárias para sua manutenção, como a fidelidade e a castidade, demonstram que as regras são estendidas além da sua finalidade inicial e, promovem um padrão duplo que contrariaria a vantagem para ambas as partes. Homens estariam em uma posição de vantagem frente às mulheres por não precisarem se submeter tão fortemente às virtudes maritais e essas regras se estenderiam mesmo a mulheres que já passaram de seu período fértil ou que sempre foram inférteis.

A conclusão de Hope (Ibid, p.137) é que tanto Barry quanto Nussbaum negligenciam a ênfase que Hume coloca na espécie e acabam por interpretar mal sua afirmação sobre as mulheres e os índios. A única interpretação possível é, apesar de chauvinista com relação às mulheres, Hume enfatiza que tanto elas quanto os índios são sujeitos às regras da justiça e agir contrariamente a isso seria um ato de injustiça. A continuação da explicação de Hume, presente também no *TNH*, ainda deixa claro que há uma interdependência entre os humanos que torna a justiça e a convivência social (e, conseqüentemente, as demais virtudes sociais) úteis. Essa dependência demonstraria que não há tal diferença significativa de poder entre os humanos e, sim o contrário, há uma grosseira igualdade de poder entre nós que possibilita a justiça.

Uma outra objeção poderia ser feita à interpretação de Barry: se a utilidade deve ser entendida como vantagem mútua, como poderíamos entender as virtudes que são úteis apenas para quem as possui? Uma provável resposta seria que elas acabam sendo úteis para toda a sociedade, mesmo que indiretamente. Há dois pontos a se considerar aqui: o primeiro é que Hume (1995, p.108) afirma que as virtudes que são úteis para si dependem da circunstância na

¹⁰ No original: “that there is no general benefit to be gained or problem to be solved from such rules being established as conventions”

¹¹ No original: “that *each agent* stands to gain no benefit (their baseline is not further advanced) from establishing such rules”

qual o sujeito vive, sendo assim “nenhum atributo, reconhece-se, é absolutamente louvável ou censurável” (HUME, 1995, p.103), em um dado momento histórico pode ser vantajoso apenas para o sujeito ter determinada virtude e desvantajoso para outro não a tê-la, mas não para toda a sociedade, como seria no caso da justiça, a qual é sempre útil socialmente. Em segundo lugar, Barry (1989, p. 158-9) parece convicto de que a simpatia, como a capacidade de sentir com outrem, desaparece na *IPM*, embora seja exatamente esse princípio que Hume (1995, p. 104) afirme ser a capacidade humana de aprovar as virtudes que não trarão qualquer vantagem para o juiz. Nessa seção da *IPM*, Hume quer demonstrar como apesar de a natureza humana ter originalmente os sentimentos de auto interesse e benevolência restrita, ela é capaz de fazer com que indivíduos se preocupem com outros e sintam felicidade com suas felicidades e tristeza com suas tristezas: “As ideias de felicidade, alegria, triunfo e prosperidade conectam-se a todos os aspectos de seu caráter e difundem por nossos espíritos um agradável sentimento de simpatia e humanidade.” (Ibid, p.105)

Mas a interpretação que Hume incluiria mulheres e índios na justiça não leva em consideração o fato de que, historicamente, europeus não viam índios como sujeitos de direitos como eles mesmos, o que já foi enfatizado por Barry. E que na época de Hume mulheres poderiam perder o direito às suas propriedades quando casadas ou que suas propriedades fossem administradas exclusivamente por seus maridos. Além disso, o direito à sucessão que estabelecia as regras para o recebimento da herança excluía mulheres e dava o direito ao título aos primogênitos ou ao primeiro filho homem. O próprio Hume viu-se morando de favor na casa de seu irmão, após este último herdar toda a propriedade da família. Em casos de famílias nos quais a prole fosse exclusivamente feminina, um parente mais próximo ao patriarca era designado como o herdeiro das propriedades e do título, se houvesse.

A vantagem mútua se estabelece quando “a totalidade do sistema de ações em que concorre toda a sociedade é infinitamente vantajosa para o conjunto e para cada parte” (HUME, 2009, p.538) e é isso que Hume parece querer demonstrar ao incluir todos os seres humanos nas circunstâncias da justiça, excluir alguns seria não um ato de injustiça, mas uma iniquidade. Se excluídos, índios e mulheres, contrariamente aos animais, podem causar “inconvenientes” ao poder estabelecido e fazer seus ressentimentos serem sentidos. A condição das mulheres frente aos homens ainda me parece ser de um tipo especial dos índios frente aos europeus: não há nenhuma paixão que torne necessária a relação índio-europeu, a não ser a paixão pelo ganho e a ganância, ou seja, paixões que podem ser estabelecidas até mesmo entre membros de uma mesma sociedade. A relação entre homens e mulheres é mais próxima e íntima e estabelecida não apenas por convenções, tais como o cumprimento das promessas e a transferência de

propriedade por consentimento, mas com a fidelidade, uma virtude natural que também determina os laços de amizade. Assim, pode parecer que as relações familiares e sexuais não seguiriam a lógica da vantagem mútua: em diversos momentos de suas explicações sobre a natureza humana, Hume pretende se contrapor à moral egoísta de Hobbes e Mandeville e a enfatizar como nas relações familiares, o sentimento predominante é a benevolência, não o auto interesse.

A explicação da auto insuficiência de procriação por parte de ambos os sexos me leva a crer que Hume acreditava existir uma espécie de justiça na família. A vantagem mútua não é excluída do casamento ou de um estado mais “natural” anterior à convenção do casamento: a natureza dos sexos impõe uma igualdade entre eles, ambos necessitam do sexo oposto para procriar e criar a prole. O que não parece fazer sentido nessa grosseira igualdade para a justiça é o fato de os próprios pais, os quais sabemos que não têm qualquer igualdade com seus filhos, se tornarem protos-juízes ao estipularem as regras da justiça entre os seus. Qual vantagem um pai tem ao estipular que tal brinquedo é posse do primeiro filho e tal é do segundo e que um não pode brincar com o brinquedo do outro sem a permissão de seu possuidor? A paz familiar, afirma Hume (Ibid, p.533). Não é o amor natural que os pais sentem pela própria prole o que origina essa proto-justiça, sim a capacidade humana, mesmo durante a infância, de causar problemas e fazer seu ressentimento ser sentido. A relação familiar também segue a lógica da vantagem mútua, mesmo sendo uma relação claramente desigual de forças. Crianças têm baixo potencial para criarem problemas quando comparadas aos adultos, e é apenas por amor à prole que os pais não se tornam ditadores em suas casas. Esse sentimento de amor à prole tem uma função secundária: ele assegura que em ocasiões onde há desigualdade de forças, a parte mais forte não se tornará impiedosamente ditatorial.

A importância de defender que as regras da justiça se originam na família não é pequena: contrariamente à interpretação de Okin, Hume estava um passo adiante de autores ilustres de sua época para os quais o espaço privado seria o lugar dos sentimentos alargados em oposição ao espaço público. E que fique claro que não defendo aqui que a preocupação de Hume com isso era a mesma de Okin, para a qual a justiça na família melhoraria a condição das mulheres em geral e, conseqüentemente, das crianças. Hume pensava a justiça prioritariamente como uma virtude, ou seja, estamos no âmbito da moralidade e o título tanto do livro 3 do *TNH* quanto a *IPM* deixam isso bem claro. A grande preocupação de Hume é: como julgamos que um indivíduo é justo? E não: o que é a justiça? Ou: como estabelecemos uma sociedade justa? A política só tem espaço em suas explicações para assegurar quais são os sentimentos motivacionais e as obrigações de um cidadão enquanto agente moral, não político. Isso se deve

a incompletude de seu projeto sobre a natureza humana que previa um livro inteiramente dedicado à política. Para entendermos sua concepção política, é preciso recorrermos aos seus *Ensaio* (1741-52) e a *História da Inglaterra* (1754-62). Portanto, quando defende que as regras da justiça são tão simples que todos os pais podem aplicá-las aos seus filhos, Hume está preocupado com a família como o lugar do desenvolvimento moral dos indivíduos.

Uma dúvida que pode ser levantada à minha interpretação é: por que Hume salienta a utilidade da justiça em circunstância de sentimentos restritos como uma situação oposta à da família? A natureza da justiça exige que as três circunstâncias sejam observadas simultaneamente: não haveria justiça com a escassez de bens materiais e sentimentos alargados, não haveria justiça com excesso de bens materiais e sentimentos egoístas, assim como se todas as condições fossem exatamente como as atuais, mas sem a grosseira igualdade entre os humanos, a justiça seria desnecessária. A família se fundamenta precisamente na natureza auto-insuficiente dos indivíduos e a sociedade humana nada mais é do que a extensão dos sentimentos e das regras que regem a associação familiar:

Suponha-se que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: uma família surge então imediatamente, e como certas regras particulares são exigidas para sua subsistência, estas são imediatamente adotadas, embora não abranjam o restante da humanidade em suas prescrições. Suponha-se agora que várias famílias se unam em uma sociedade que está totalmente separada de todas as outras: as regras que preservam a paz e a ordem ampliar-se-ão até abranger essa sociedade em toda sua extensão, mas perdem sua força quando levadas um passo adiante, já que se tornam então inteiramente inúteis. Mas suponha-se, indo além, que diversas sociedades distintas mantenham um tipo de relacionamento para a vantagem e conveniência mútuas: as fronteiras da justiça se ampliarão ainda mais, em proporção à amplitude das perspectivas dos homens e à força de suas mútuas conexões. (HUME, 1995, p.47-8)

Então a justiça, e conseqüentemente a sociedade, têm origem da seguinte forma: homem e mulher se unem por força da paixão sexual que há entre eles, concebem e naturalmente formam uma família para cuidar dos filhos. Apesar da benevolência que sentem, essa paixão não é completamente desinteressada ou melhor, não é inteiramente descentralizada. Há sempre na natureza humana uma preferência por si mesmo em detrimento de outros. Esse sentimento poderia ocasionar conflitos, se não fosse pela estipulação de regras, entre elas a do cumprimento das promessas, da propriedade e da castidade.

2 O CASAMENTO

2.1 A castidade

As regras que são estipuladas pela vantagem mútua abrangem toda a vida social e, como a paixão entre os sexos é o primeiro impulso social admitido por Hume, seria sem sentido que o casamento, a instituição que ratifica os laços conjugais, não tivesse virtudes que lhe fossem próprias. O casamento é descrito por Hume (2004a, p.311) como “[...] um compromisso assumido por consentimento mútuo e tem por finalidade a propagação da espécie [...]”. Apesar de ser um artifício para preservar a propagação da espécie, o casamento se fundamenta em uma paixão motivacional natural, a qual contrariamente ao que Hume explicou sobre a origem egoísta da justiça, não precisa ser redirecionada, e sim restrita por convenções.

Como o casamento é um contrato assumido pelas partes tendo em vista a propagação da espécie, há determinadas obrigações e deveres esperados, embora eles sejam diferentes segundo o sexo. Aos homens cabem o dever de “prover sua [da prole] subsistência e educação. Se ele realiza estes dois deveres, ninguém pode reprová-lo por injustiça ou injúria” (Idem), quanto às mulheres, Hume não é tão específico, mas salienta a grande vantagem natural que elas possuem frente aos homens: o princípio da geração se propaga do homem para a mulher. É por esta razão que as mulheres sempre estarão seguras da maternidade, ao contrário dos homens. Entre o momento da concepção e o efetivo nascimento há um grande período de tempo, o que pode trazer desconfiças quanto à paternidade da prole. Essa desconfiça se fundamenta no princípio humano da paixão entre os sexos, ou seja, Hume não nega o desejo sexual às mulheres. Como cabe ao sexo masculino a função de assegurar a segurança e a educação da prole, um trabalho extremamente cansativo, os homens precisam ter certeza que seu esforço é direcionado ao alvo correto e que suas propriedades serão herdadas por seus herdeiros biológicos. Para assegurar a paternidade e deter os desejos sexuais naturais femininos, Hume explica que uma virtude artificial foi convencionada: a castidade.

As virtudes artificiais têm a função de restringir as paixões naturais que podem esgaçar o fino tecido social, assim a justiça é o resultado do redirecionamento do egoísmo e a castidade é a repressão do apetite sexual. A paixão sexual é uma faca de dois gumes: é o princípio de origem da sociedade, mas também pode ser o estopim para conflitos intermináveis.

Em um primeiro momento, a explicação de Hume sobre os desejos sexuais parece dar conta da igualdade natural que existe entre toda a espécie humana: ambos os sexos possuem os mesmos impulsos sexuais. Mas a justificativa subsequente para a maneira como essa paixão deve ser aplicada leva em consideração as diferenças naturais entre os sexos descritas acima e penaliza fortemente as mulheres, criando assim um padrão duplo de aplicação da castidade. Além disso, Hume parece levar sempre em consideração dois pontos: homens são os arrimos naturais da família e as heranças pressupõem herdeiros legítimos. Os homens não estariam dispostos a cuidar e deixar propriedades para filhos de outros.

O que ficou conhecido como “a questão da mulher” não é tratado de maneira exaustiva por Hume, pelo contrário, se excluirmos o capítulo dedicado às virtudes da castidade e da modéstia, as diferenças morais entre homens e mulheres surgem em pequenos parágrafos e citações. A pretensão de Hume com seu ambicioso projeto é descobrir e explicar a uniformidade da natureza humana, para isso é preciso que as exceções sejam descobertas e explicadas de forma satisfatória. É curioso que as semelhanças e diferenças entre os sexos não sejam objetos de intensa investigação por parte de Hume.

Há duas posições que eu gostaria de analisar neste momento: a primeira defendida por Steven Burns (1976) e Annette Baier (1979) afirma que a posição de Hume sobre as mulheres, apesar de chauvinista, não é o resultado imediato dos princípios defendidos pelo filósofo. A segunda defendida por Louise Lacoste (1976) e Christine Battersby (1981) afirma o contrário, os princípios apresentados por Hume para explicar a natureza humana levaria imediatamente para uma inferiorização da natureza feminina frente à masculina.

Burns (1976, p.416-7) defende que a posição humeana sobre as mulheres seria possivelmente irônica e acidental. Apesar de afirmar que não seria possível estender o caráter ideal apresentado por Hume na figura de Cleantes a todos os seres humanos e que, portanto, esse seria o caráter ideal masculino e não humano, Burns aventava a ideia de que a castidade não seria uma virtude. A castidade seria uma virtude antinatural, ao exigir mais das mulheres do que dos homens. Mas essa tentativa de reinterpretar a defesa humeana da virtude da castidade não o leva longe demais em sua conclusão de que Hume defende a diferença da natureza entre homens e mulheres:

Devemos concluir que Hume considera a mulher como distintamente inferior ao homem, mais fraca em ambos, corpo e mente, e agraciada por virtudes que, apesar de ela ganhar um menor compartilhamento de direitos e privilégios da sociedade

humana, são qualidades peculiares a ela e algumas são impróprias e inadequadas quando encontradas em homens¹². (BURNS, 1976, p. 424)

Annette Baier (1979, p. 2-3) demonstra que a castidade não se encaixa na definição previamente dada por Hume sobre as virtudes artificiais. Primeiramente, não há igualdade no interesse mútuo que motiva essa virtude. Castidade e sua irmã modéstia são obrigações impostas por outros, contrariamente à obrigação para a justiça que se fundamenta no interesse mútuo. O interesse para agir castamente é imposto às mulheres por conta do interesse masculino em ter certeza da paternidade. Em segundo lugar, as demais virtudes artificiais são motivadas por paixões autocorrigidas, enquanto a paixão sexual é corrigida por motivos externos. E, por fim, Hume enfatiza os atos individuais em detrimento dos sociais. Em sua argumentação sobre a justiça, Hume afirmou que essa virtude só seria útil na medida em que todos os indivíduos, ou a maior parte dentre eles, se comprometessem em serem justos. A castidade não funciona da mesma forma. Não importa para os demais homens se a mulher de seu vizinho age castamente ou não, se o vizinho tem certeza da paternidade de seus filhos ou não, apenas a fidelidade da esposa de cada um lhe diz respeito, isso quando pensamos em termos de pura utilidade. Ao comparar a castidade nas mulheres com a justiça entre os cidadãos e a castidade nos homens com a justiça entre os príncipes, Hume considera que homens não precisam se submeter tão fortemente a essa virtude e por isso precisariam de mulheres, pouco castas e pouco modestas, que não se preocupassem em lhes dar filhos legítimos. Então, não haveria um padrão duplo na castidade relativo apenas aos gêneros, até mesmo entre mulheres haveria aquelas que precisariam se submeter aos ditames dessas virtudes e aquelas que não precisariam se preocupar.

A autora tem uma visão divergente dos demais comentadores de Hume, pois apesar de confessar o padrão duplo da castidade humeana, ela defende que o filósofo seria uma mulher virtual involuntária (BAIER, 1996, p.79) e que, contrariamente à interpretação majoritária, poderia ser um aliado nas questões feministas (Ibid, p.76).

Posição diametralmente oposta defende Lacoste (1976, p.439) em sua resposta ao artigo de Burns. Ela lembra que a explicação sobre a virtude da castidade não pode ser tomada como única prova do caráter chauvinista de Hume. Longe de ser apenas uma explicação irônica ou

¹² No original: “We must conclude that Hume considers the human female distinctly inferior to the male, weaker both in mind and in body, and graced by virtues which, although they gain her a lesser share in the rights and privileges of human society, are qualities peculiar to her and ones which are unsuitable or inadequate when found in males.”

fora de tom, a defesa da castidade e da modéstia é o resultado da teoria das ideias e das paixões defendida nos livros anteriores do *TNH*.

A comparação entre a justiça no príncipe (remoto) *versus* justiça no cidadão (próximo) e a castidade no homem (remoto) *versus* castidade na mulher (próximo); o recurso à explicação da preferência da imaginação pelas ideias mais importantes ou maiores em detrimento das menos importantes ou menores para explicar a preferência do filho pelo pai em detrimento da mãe, além da defesa da superioridade natural masculina no *Diálogo* que finaliza a *IPM*, levaram Lacoste (1976, p.434) a concluir que “os comentários sexistas de Hume sobre propriedade e títulos estão de acordo com suas regras”¹³.

Battersby (1981, p.304) tem uma posição ainda mais contundente. Segundo ela, Hume tentaria esconder sua real posição recorrendo à galanteria e a brincadeiras. Os poucos momentos nos quais analisaria seriamente o assunto, seria possível perceber que as diferenças sexuais seriam naturais e não sociais ou educacionais, e que a igualdade só seria atingida por meio de artifícios, como na passagem sobre a justiça. Por conta de sua visão, Hume afastaria imediatamente a possibilidade de sociedades matriarcais ou mesmo matrilineares.

Há dois pontos que preciso destrinchar para analisar propriamente o “problema da mulher” na filosofia humeana. O primeiro ponto, me parece, é sobre a avaliação moral. Hume pretende estipular uma regra bem simples para diferenciar quais traços serão virtuosos e desejáveis e quais serão viciosos e odiosos: cada indivíduo deve se questionar se sente prazer ou desprazer diante de ações que demonstrem tais traços. E apesar de sua simplicidade, há diversas avaliações errôneas sendo feitas e que o próprio Hume precisa corrigir. É por isso que o vemos estabelecer que as chamadas “virtudes” monásticas longe de serem virtuosas, são frutos da superstição e da falsa religião e nunca foram efetivamente aceitas pelo senso comum por não fazerem os indivíduos melhores membros da sociedade e pessoas mais agradáveis (HUME, 1995, p. 154).

O exemplo do Cleantes na conclusão da *IPM* (Ibid, p.152-3), como aquele homem que qualquer pai se orgulharia em dar sua filha em casamento, não deve ser tomado como um ideal a ser seguido, apesar de Hume informar que esse caráter seria escolhido por um filósofo como perfeito. Durante toda essa obra e mesmo em alguns ensaios, Hume nos apresenta aqueles traços de caráter que são desejáveis, embora alguns sejam considerados virtuosos de acordo com a situação, com a época, com os demais traços que compõem o caráter do sujeito, de seu sexo, de

¹³ No original: “... Hume’s sexist comments on property and titles are consistent with his rules.”

sua idade, seu país etc. Assim, nos informa ele, “[...] a coragem é a virtude preponderante em todas as nações incultas que ainda não tiveram plena experiência das vantagens que acompanham a beneficência, a justiça e as virtudes sociais.” (HUME, 1995, p.132) E, se os antigos pudessem julgar os caracteres dos sujeitos modernos “teriam igual razão para considerar romântico e fantasioso o grau de humanidade, clemência, ordem, tranquilidade e outras virtudes sociais que os tempos modernos atingiram na administração do governo [...]” (Ibid, p.134). Mas àqueles que recorrem às diferenças entre as diversas nações e épocas para negar um padrão moral, Hume responde pela boca do interlocutor de *Um diálogo* (1751), espécie de epílogo da *IPM*:

o Reno flui para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos brotam da *mesma* montanha e também são atuados, em suas direções opostas, pelo *mesmo* princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo, sobre as quais correm, causam toda a diferença em seus rumos.¹⁴ (HUME, 1983, p. 113, grifos do autor)

Quando fala em caráter Hume está pensando na constituição geral das paixões que compõem a mente de um sujeito e que o inclina a algumas ações, o afasta de outras e caracteriza a forma como agirá em determinadas situações. Além da constituição inata do sujeito, o caráter também é fruto da educação, costume e simpatia. Não é apenas o caráter do agente que deve ser pensado para que uma avaliação moral seja correta, o juiz deve se colocar em um ponto de vista comum, desinteressado e seu juízo deve ser imparcial. Hume (2004a, p.786) salienta que alguns estudos são mais propícios a nos preparar para as avaliações morais que outros. Aqueles que se dedicam à filosofia ou aos negócios podem, contrariamente aos que se dedicam à história, se afastar das corretas avaliações do senso comum, ao se deixarem levar completamente por suas paixões ou por se deixarem influenciar tão fortemente pela razão e ficarem indiferentes a qualquer paixão.

O segundo ponto é que a explicação de Hume sobre as virtudes artificiais passa inexoravelmente por sua visão acerca da natureza humana. Um dos muitos princípios que são salientados para a necessidade da justiça e da castidade como virtudes sociais é a incapacidade humana de preferir os prazeres remotos, mesmo que maiores e mais intensos, ao invés dos próximos, por vezes menores. É a esse princípio que Hume culpa pela necessidade da designação de juízes, aqueles representantes do estado responsáveis pela observação das regras da justiça, e à necessidade da castidade nas mulheres.

¹⁴ No original: The Rhine flows north, the Rhone south; yet both spring from the *same* mountain, and are also actuated in their opposite directions, by the *same* principle of gravity. The different inclinations of the ground, on wich they run, cause all the difference of their courses.

Hume parte da igualdade entre os sexos quanto aos prazeres sexuais, mulheres são tão propensas quanto os homens a sentirem prazer no sexo e por isso são tão propensas quanto eles à infidelidade. A paixão sexual é o princípio fundamental da sociedade humana, se não fosse por ela os seres humanos não teriam sobrevivido e a sociedade humana sequer teria existido. Daí a grande importância que Hume dá à virtude da castidade. Mulheres, assim como homens, dão sempre preferência aos prazeres próximos em detrimento dos remotos. Mas esse princípio humano, assim como o egoísmo, poderia levar a sociedade ao esfacelamento.

Esse princípio se fundamenta em um ainda mais vital à teoria humeana: a mente sempre dá preferência às ideias claras em detrimento das obscuras. Sempre passamos da obscura para a clara, mas é com muita dificuldade que conseguimos fazer o caminho inverso. No caso dos objetos, o valor que damos a eles está na “clareza” com que os enxergamos, sendo aqueles mais próximos mais claros, os mais distantes mais obscuros. Essa analogia é utilizada para demonstrar como as questões morais, estéticas e epistemológicas se encontram inevitavelmente interligadas. Os objetos mais próximos não são apenas os mais desejados, são também os mais belos e mais conhecidos.

Mas, me parece, nada disso teria grande problema nas relações conjugais e familiares se não fosse a vantagem natural que as mulheres têm. Hume parece ver a diferença anatômica entre homens e mulheres como uma relação desigual que precisa ser equiparada por um artifício. Aqui, surge uma nova diferença entre a justiça e a castidade. A justiça pressupõe que exista uma grosseira igualdade entre os indivíduos para que seja estabelecida, a castidade é uma virtude que procura estabelecer uma igualdade. Enquanto uma igualdade é natural, outra é artificial. O problema da instituição desta virtude é que Hume acaba passando dos limites ao minimizar a sua importância para os homens. Ao querer estipular que assim como a justiça, a castidade se estabelece unicamente sobre a sua utilidade, Hume defende que essa utilidade é a certeza da paternidade. E essa certeza é útil apenas do ponto de vista masculino e por conta de sua visão burguesa de sociedade. Burguesa, pois, pressupõe que o direito à propriedade e à sucessão da propriedade são os problemas fundamentais da sociedade, seja para estabelecer a justiça, seja para estabelecer as regras do comportamento feminino.

Como enfatiza Baier (1979, p.8), não eram todas as mulheres que desejavam, já na época de Hume, serem mulheres da sociedade, casadas e mães. E, os homens, que não seriam tão castos quanto suas esposas, procurariam mulheres que também não seriam castas para saciarem seus desejos incastos.

Aos olhos contemporâneos, a posição de Hume sobre as mulheres é incontestavelmente chauvinista por estipular um padrão duplo de conduta. Quanto à questão se a castidade está ou

não de acordo com os princípios estipulados pela filosofia de Hume, pretendo defender uma posição intermediária: os princípios humanos podem ser utilizados para explicar a origem e a natureza da castidade para as mulheres, mas há diferenças suficientes entre a castidade e a justiça que podem nos fazer questionar a utilidade da primeira.

O que mais me chama atenção neste momento é que há circunstâncias que explicam a origem da justiça e quando essas circunstâncias não se fazem presentes, a aplicabilidade da justiça também se suspende. Hume parece não ver o mesmo nas circunstâncias que aplica à castidade: a diferença anatômica, sendo natural não poderia ser modificada, sendo, portanto, uma razão intransponível para sua aplicabilidade. Mas a castidade só tem aplicabilidade em uma sociedade patriarcal e patrilinear na qual os homens precisam ter certeza da paternidade. Qual a vantagem que mulheres têm em se submeterem a essa virtude? Hume afirmara que a justiça tem origem na vantagem mútua que proporciona aos indivíduos. No caso da justiça todos são beneficiados e todos se submetem a suas regras, no caso da castidade algumas se submetem, outras não. Os homens se submetem de maneira mais moderada.

Hume poderia defender que a utilidade social da castidade ainda pode ser percebida, mesmo se considerarmos os diversos casos em que mulheres e homens se deixam levar por seus desejos. Os casos de mulheres castas, modestas e casadas com homens de posses seriam mais do que suficientes para demonstrar a utilidade dessa virtude, visto que evitaria as desconfianças masculinas quanto à paternidade e daria origem as paixões necessárias de amor a prole. Sendo assim, a utilidade estaria garantida, evitando os conflitos que poderiam surgir no seio da sociedade, mesmo que essa virtude seja útil para apenas uma parte.

Não podemos esquecer que Hume não aponta unicamente a paixão de amor a si, entendida como ganância, desejo de acúmulo e luxo, pelo progresso material humano. O amor natural pelos filhos e a ideia de que todos os bens adquiridos e acumulados passarão aos seus filhos são motivações adicionais para que os homens trabalhem e enriqueçam. Ou seja, é a projeção de que após suas mortes suas heranças serão herdadas por seus filhos, a motivação indireta para o progresso humano. E aqui, novamente, há a presunção da utilidade da justiça: os indivíduos trabalham para si e para seus filhos com a certeza de que as regras da justiça serão aplicadas e assegurarão a si mesmos e aos seus filhos os direitos às propriedades adquiridas por trabalho e por herança.

Em outro momento, Hume (1995, p.67-8) salienta que a castidade é útil não apenas para a certeza da paternidade, mas também para a segurança dos filhos. Para crescerem saudáveis e seguros seria necessária a cooperação entre marido e mulher na criação dos filhos. Hume toma como pressuposto que o amor pelos filhos será suficiente para que as mulheres vejam como

vantajoso o padrão duplo imposto a elas; elas se submetiam à castidade para que homens obtivessem a certeza da paternidade e cooperassem na criação dos filhos. Os homens teriam como vantagem a certeza da paternidade e dariam em troca segurança e provimento aos filhos, enquanto as mulheres dariam a sua conduta casta e teriam como vantagem a segurança e o provimento para seus filhos. Assim, tal como a justiça, a castidade seria uma virtude que se fundamentaria em uma alegada vantagem mútua.

Embora possamos dizer que há uma vantagem para as mulheres em serem castas e modestas, essa vantagem só se imporia se às mulheres não forem fornecidas as ferramentas para garantir sua própria sobrevivência e a de seus filhos. Apesar da alegação de Hume que as mulheres conseguiram romper a força masculina com a virtude agradável da insinuação e se beneficiaram de todos os resultados da sociedade, ao defender a castidade como uma virtude majoritariamente feminina, o resultado pretendido é o contrário. Embora tenha alegado uma auto insuficiência em ambos os sexos para a procriação, Hume vira o jogo a favor dos homens com a castidade e a modéstia: eles não conseguem procriar sozinhos, mas são mais capazes de criarem os filhos sozinhos do que elas.

Mesmo quando compara uma virtude eminentemente masculina às virtudes da modéstia e da castidade, Hume vê uma vantagem na masculina:

Talvez esta consideração [utilidade tanto para si quanto para a sociedade] seja a fonte *principal* da grande censura que se dirige contra qualquer falha, entre as mulheres, quanto ao aspecto da *castidade*. O maior respeito que pode ser alcançado por esse sexo deriva-se de sua fidelidade; e uma mulher deficiente neste ponto torna-se vil e vulgar, perde sua posição e expõe-se a todo tipo de insulto. [...] Se um homem comporta-se de maneira covarde em uma ocasião, um comportamento contrário fá-lo recuperar sua reputação. Mas por qual ação poderia uma mulher que teve alguma vez um comportamento dissoluto assegurar-nos de que tomou melhores resoluções e tem suficiente autocontrole para pô-las em execução? (HUME,1995, p.110-11, grifo do autor)

Coragem e castidade partilham uma semelhança e uma diferença: ambas são úteis inicialmente para a sociedade, posteriormente passam a fazer parte concomitantemente daquelas virtudes que são úteis para si mesmo. Além das duas, Hume também indica honestidade, fidelidade e veracidade (Ibid, p.110) como participando desse tipo de virtude que provêm dessas duas fontes. Anteriormente, Hume também já havia utilizado fidelidade, aqui sempre entendida como fidelidade ao leito conjugal, como sinônimo de castidade. Contrariamente à castidade, o sujeito covarde pode se redimir. Isso ocorre porque, conforme salientado por Baier (1979, p.6), a castidade em alguns momentos é descrita como semelhante à virgindade: uma vez perdida, nunca mais pode ser restaurada.

Embora alegue que há uma regra de conduta virtuosa esperada de cada sexo, a coragem não parece fazer parte dessas virtudes. Então, por que ela aparece aqui como um exemplo de virtude masculina oposta à feminina castidade? Uma resposta pode ser que para Hume o masculino seria pensado como o sujeito neutro ou o mesmo e a mulher seria ainda vista como o eternamente outro. Mas uma leitura mais acurada pode desfazer essa interpretação. Na seção VIII da *IPM* dedicada às qualidades agradáveis aos outros, Hume escreve: “um comportamento efeminado em um homem, maneiras ríspidas em uma mulher — essas são coisas repulsivas porque não convêm às respectivas personalidades e diferem das qualidades que esperamos encontrar em cada um dos sexos.” (HUME, 1995, p.148).

A defesa de diferenças no caráter de homens e mulheres foi lido por Burns (1976, p.424) como um indício claro do machismo humeano, mas se analisarmos bem perceberemos que para Hume o masculino se constrói como uma dissociação com o feminino — homens não podem agir de maneira efeminada — enquanto o feminino se caracteriza não pelo oposto aos homens, como poderíamos esperar, mas com vícios que são universais — maneiras ríspidas são desagradáveis em qualquer sexo, mesmo no masculino.

No ensaio *Dos preconceitos morais* (1742), Hume apresenta dois casos de preconceitos que são dirigidos ao caráter das pessoas: um homem que age de forma feminina, chorando ao perceber a semelhança entre sua filha e sua falecida esposa e uma mulher solteira que decide ter um filho de produção independente e por isso é processada pelo apaixonado pai da criança. O ensaio se dedica a criticar duas visões filosóficas comuns na época de Hume (2004a, p.751-3): os antirreformistas, que pretendem desfazer todos os laços sociais criticando as virtudes e instituições vigentes até então, tais como a honra, a razão, o casamento, a amizade e a sobriedade. Essa concepção filosófica teria como resultado o egoísmo extremo e, conseqüentemente, o fim da própria sociedade. A outra visão filosófica é a dos estoicos, epicuristas e cínicos, os quais defenderiam a perfeição humana e atacariam qualquer sentimento humano, mesmo o virtuoso.

O personagem Eugênio é descrito como um filósofo que se casou aos 30 anos apenas para dar continuidade à sua linhagem familiar. Apesar de filósofo não se vê a frieza que tal estudo acaba por provocar nos homens. Pelo contrário, ele ajuda seus amigos, é afetuoso com suas filhas e lembra com saudade da esposa falecida.

No extremo oposto, dentre aqueles que buscam uma vida perfeita e feliz, encontramos uma mulher parisiense de berço e fortuna que decide ter um filho sem se casar. Encontra um jovem rapaz que lhe agrada, depois de muito conversar e explicar-lhe suas intenções, decide que ele é perfeito para ser o “pai” de seu filho. Após o nascimento da criança, o pai acaba se

apaixonando e decide que quer viver como uma verdadeira família, mas a mãe é irredutível, não dando outra opção ao homem a não ser pedir a guarda da criança.

Esse ensaio não apenas mostra um exemplo dos tipos filosóficos criticados por Hume nos primeiros parágrafos, mas também uma mudança dos traços de caracteres que podemos esperar de homens e mulheres. Eugênio vive como uma viúva que acabou de perder o marido, chorando ao se lembrar dos momentos felizes e nos dias do aniversário de seu cônjuge falecido. Enquanto a mulher é extremamente calculista, vive segundo sua própria razão e pensa que qualquer sentimento é uma fraqueza. Além disso, o casamento, o ponto de partida da vida em sociedade para Hume, é desprezado por ela, ao passo que é amado por Eugênio. Aqui novamente o que parece estar em discussão não é a dupla de virtudes eminentemente feminina da castidade e da modéstia, e sim os preconceitos morais universais. Em outro ensaio, Hume (2004a, p.786) já apontara para a frieza que a filosofia poderia trazer para os juízes morais: ficar trancado em escritórios tentando resolver intrincados problemas metafísicos, nos afastariam dos calorosos sentimentos necessários para a vida cotidiana. É preciso se afastar do escritório e participar da vida nos salões, nas festas e da convivência social para perceber como os filósofos se enganam sobre a natureza da moral e da vida em sociedade.

Apesar do ensaio ser uma crítica a defesa da independência emocional dos estoicos e dos preconceitos morais, e no caso da mulher parisiense, da independência econômica e social feminina, Baier defende que Hume:

[...] está mudando os estereótipos de gênero sob o disfarce de uma recomendação para que não deixemos nosso espírito filosófico nos mover para “se afastar muito das recebidas máximas de conduta e comportamento.”¹⁵ (BAIER, 1996, p. x)

Baier não se engana completamente ao defender que Hume estaria promovendo uma mudança dos estereótipos de gênero, mas os retratos que Hume desenha em caneta sobre os dois personagens não são completamente isentos: sentimos simpatia e até compaixão pelo sofrimento do Eugênio, nome que significa “boa alma, nascido com nobreza, boa inclinação, bom caráter” (HUME, 2004a, p.755, nota de rodapé 6), deixando clara a intenção de Hume ao descrevê-lo. Enquanto a mulher, até mesmo inominada, é descrita de uma maneira irônica, como se suas intenções não pudessem ser efetivadas da forma como desejava: renunciando a diversos prazeres para viver celibatária e dona de sua própria existência. Outro ponto que não posso deixar de apontar é o fato de ela ser “uma jovem dama, de berço e fortuna” e que “vendo-

¹⁵ No original: “[...] is challenging the accepted gender stereotypes under the guise of a recommendation that we not let our philosophic spirit move us to ‘depart too far from the receiv’d Maxims of Conduct and Behaviour’.”

se no comando de sua própria existência” (HUME, 2004, p.756), ou seja, era uma mulher que vinha de uma importante família, provavelmente herdeira, e que não precisava se preocupar em submeter-se a um casamento para ter segurança financeira para si e seu rebento. Ela é alguém que não veria qualquer vantagem em submeter-se às virtudes da castidade e da modéstia. No entanto, é exatamente o contrário que é descrito como sua vida até o momento em que decide ser mãe: ela é pintada como alguém que nunca se entregou às paixões e, aqui podemos imaginar, também à paixão da atração sexual. Hume está criticando essa aparente independência e elogiando a devoção que Eugênio ainda dedica ao seu casamento e sua família. E, mesmo que o ensaio termine sem que saibamos qual foi o desfecho da querela, Hume nos informa que “as normas da lei em casos semelhantes” garantem a guarda ao pai, para que ele possa “educar como lhe parecer adequado”, apesar da alegação materna de que houve “um acordo expresso entre os dois, antes do intercuro, segundo o qual ele abria mão de qualquer descendência que pudesse resultar de seus encontros.” (Ibid, p.758)

Essa mulher parisiense é alguém de “espírito forte e dotada de uma maneira incomum de pensar” (Ibid, p.756) e que decidiu abrir mão de sua castidade, a qual sabemos ser, em alguns casos, como a virgindade, para satisfazer seu desejo de ser mãe, sem precisar se submeter à “tirania, inconstância, ciúme ou indiferença” (Ibid, p.756) do marido. Essa maneira incomum de pensar é incomum em relação às demais mulheres, posto que conforme o próprio Hume salienta “as mulheres tendem a levar a mal tudo que se diz para descrédito do estado conjugal e [...] elas sempre interpretam uma sátira do matrimônio como uma sátira dirigida contra elas próprias.” (Ibid, p.773)

O que fica subentendido nesse ensaio humeano é: homens podem agir de uma maneira mais feminina com relação ao casamento e à família, tal como Eugênio. Mulheres não devem se libertar dos ditames das virtudes matrimoniais, pois isso causa o caos nas relações sociais, sendo necessário até mesmo que juízes decidam sobre a validade ou não de determinados contratos. Se essa mulher parisiense vivesse como suas colegas casadas, as quais mesmo reclamando de seus relacionamentos conjugais continuavam submetidas aos seus maridos, nada disso teria acontecido e uma criança teria uma família e não estaria no meio de uma disputa judicial. Por outro lado, a escolha das palavras nos demonstra que Hume estava bem ciente do custo que era o casamento para as mulheres, senão por qual outro motivo utilizaria a palavra “tirania” para se referir à submissão das mulheres aos seus maridos?

Então, por que Hume salienta a necessidade da castidade, como fidelidade ao leito conjugal, como a principal virtude feminina? Como já enfatizei, há a importância do casamento na criação dos filhos e a importância da certeza da paternidade. Embora fique claro como o

casamento fortalece o cuidado, a educação, a segurança e a proteção dos filhos, não fica claro por que a geração da virtude natural de amor à prole necessita de uma virtude artificial para surgir nos pais. Por que homens precisam ter certeza de que o seu amor é direcionado ao objeto que tem o seu código genético? Por que suas heranças não podem ser herdadas por herdeiros que não compartilhem seu DNA, mas que foram criados e cuidados por eles? Sociedades matrilineares não são sequer aventadas por Hume; o único modelo possível de sociedade, amparado em sua explicação da natureza da justiça, é patrilinear.

A impossibilidade de uma sociedade matrilinear, a qual a defesa da castidade nos parece levar, entra em conflito com o que Hume parece ter dito do direito à propriedade feminina. É inegável que a justiça também se aplica a elas, como aparece no trecho da circunstância da grosseira igualdade, e mesmo na época de Hume as regras da justiça já eram aplicadas às mulheres na Inglaterra e na Escócia, pelo menos no direito de apontar seus herdeiros em testamento e de serem vistas como herdeiras legítimas de seus maridos. Então, por que Hume insiste na utilidade das regras da castidade e, conseqüentemente nas regras de sucessão patrilineares? Primeiramente, preciso advertir sobre as diferenças que surgem entre a obra de juventude e a obra da maturidade quanto a origem e a natureza da justiça: não há no *TNH* qualquer indício da grosseira igualdade como uma circunstância para a justiça, muito menos evidência textual de uma explicação sobre a aplicação da justiça às mulheres, como ocorre na *IPM*. Em segundo lugar, ao indicar que algumas nações asseguram a propriedade às mulheres, Hume implicitamente indica para o fato de que outras não o fazem. É por isso que na visão humeana a sucessão patrilinear é a mais segura e comum nas sociedades, mas isso não quer dizer necessariamente que Hume endosse tal posição. Na verdade, se as regras de propriedades se estendessem para mais mulheres, o que a teoria do progresso dos sentimentos morais parece indicar, a sucessão exclusivamente patrilinear teria de ser revista e, conseqüentemente, a virtude da castidade perderia sua utilidade. A outra explicação para a castidade, a necessidade de ter certeza da paternidade para que o amor pelos filhos possa surgir, se fundamenta na defesa de que tal sentimento é natural e um dever, mas que não pode ser dirigido àqueles que não compartilham biologicamente o mesmo código genético.

Podemos recorrer ao mesmo recurso utilizado várias vezes por Hume (2009, p.612): os sentimentos de várias nações e épocas sobre o assunto. Baseado nos estudos de Bronislaw Malinowski, Bertrand Russell salienta em *Casamento e moral* (1929):

Os melanésios não sabem que as pessoas têm pais; no entanto, entre eles os pais gostam tanto de seus filhos como nos lugares em que se sabe quem são seus filhos. [...] O fato de que entre os ilhéus de Trobriand as pessoas não são conhecidas por

terem pais foi algo que Malinowski demonstrou sem que restasse qualquer dúvida. (RUSSELL, 2015, p. 12-3)

Hume certamente não poderia saber sobre tais traços da sociedade dos ilhéus de Trobriand descritos por Malinowski no século XX. Mas a ideia de sociedades matrilineares ou matriarcais é muito antiga: Hobbes (2002, p.145) cita as amazonas como símbolo de tais sociedades e, até mesmo defende que no estado de natureza ou em algumas sociedades de sua época eram as mães as autoridades principais diante dos filhos, visto que “pertence à mãe o domínio original sobre os filhos – e entre os homens, como entre as demais criaturas, o nascimento segue o ventre”.

A visão de Hobbes contrasta com a interpretação de Lacoste (1976, p.437) sobre a passagem da diferença da natureza entre homens e mulheres presente em *Um diálogo* de Hume. Nesta passagem o narrador relata que em seu diálogo com Palamedes demonstrou a diferença entre os antigos gregos e os modernos franceses salientando quão grande estranheza causaria aos gregos a deferência e respeito prestados às mulheres pelos homens franceses, pois “[...] esta nação solenemente exalta àquelas as quais a natureza submeteu a eles e que a inferioridade e a fraqueza são absolutamente incuráveis. As mulheres, embora sem virtude, são suas mestres e soberanas.”¹⁶ (HUME, 1983, p.112) Neste diálogo, o narrador procura convencer Palamedes que apesar de todas as diferenças encontradas entre as diversas nações e culturas passadas e presentes no globo, há uma universalidade na forma como os humanos sentem as percepções morais e, conseqüentemente, em seus juízos morais. Circunstâncias acidentais podem permitir que em determinados momentos históricos as virtudes mais consideradas sejam diferentes das consideradas em outros, mas em toda a história humana as virtudes se fundamentaram na mesma consideração pelas suas utilidades e agradabilidades. Sendo assim, a consideração de Hume seria que em uma sociedade tal como a francesa moderna, as circunstâncias seriam tais que não haveria qualquer utilidade para que as virtudes da castidade e da modéstia fossem aplicadas às mulheres, visto que as sociedades precisam decidir quais traços de caráter serão os mais elevados dadas as condições apresentadas naquele momento. É por essa razão que os franceses são um povo mais galante em comparação aos ingleses, pois “nossos vizinhos parecem ter resolvido sacrificar alguns dos prazeres domésticos em favor dos sociáveis e

¹⁶ No original: “[...] this nation gravely exalts those, whom nature has subjected to them, and whose inferiority and infirmities are absolutely incurable. The women, though without virtue, are their masters and sovereigns.”

preferem o conforto, a liberdade e o comércio livre a estrita fidelidade e constância.”¹⁷ (HUME, 1983, p. 114)

Embora essa consideração teórica pelas circunstâncias sociais, históricas e psicológicas possa explicar as diferenças encontradas nas mais diversas nações e épocas, ela esconde uma justificção para a forma como as mulheres eram tratadas nas mais diversas culturas, inclusive a grega, enquanto não consegue dar conta de explicar, como parecia querer Hume, a suposta universalidade das virtudes da castidade e da modéstia. Quando comparamos a justiça, mesmo em sua forma mais rudimentar como no exemplo da família, à castidade percebemos que esta última contrariamente à primeira não se encontra em todas as sociedades conhecidas. Qualquer sociedade, aponta Hume, precisa desde sua fundação enquanto família estipular regras para a posse de objetos, fazer promessas e transferir a propriedade por consentimento, mas o mesmo não ocorre com a castidade: há relatos históricos de sociedades que apesar de valorizarem o direito à propriedade não estipulavam regras para o comportamento sexual feminino.

2.2 O casamento como contrato

Para seguir com o assunto específico do casamento é preciso dar um passo atrás e me voltar para as análises que Hume faz da promessa e do contrato. A justiça é composta por três leis naturais sem as quais seria impossível o seu estabelecimento: a estabilidade da posse, a sua transferência por consentimento e o cumprimento da promessa. A primeira lei, a estabilidade da posse, surge no mesmo momento da virtude e é sua característica mais marcante. Imaginemos uma reunião de indivíduos que desconhecem as regras de propriedade: cada um possui apenas aquilo que é capaz de segurar em suas mãos e assegurar com seus corpos. E esses indivíduos começam a perceber que é do interesse de todos e de cada um que eles mantenham aquilo que já possuem. Esse momento é como se fosse um congelamento do tempo, quando cada pessoa passa a possuir sem risco àquilo que já está em sua posse. Se segundos antes desse congelamento do tempo um indivíduo A roubasse a maçã das mãos de um indivíduo B, não seria possível falar em imoralidade ou viciosidade da parte de A, pois as regras de propriedade,

¹⁷ No original: “But our neighbors, it seems, have resolved to sacrifice some of the domestic to the sociable pleasures; and to prefer ease, freedom, and an open commerce, to a strict fidelity and constancy.”

nesse caso a estabilidade da posse, ainda não haviam sido asseguradas e, portanto, não havia qualquer ideia de moralidade ligada a elas.

Hume alerta não bastar apenas que a posse seja estável e que uma única pessoa tenha o direito de possuir e gozar do objeto como lhe aprouver, é preciso que regras sejam estabelecidas para a sua transferência por consentimento. E ao estabelecer tais regras, os seres humanos perceberam que uma outra lei deveria ser estabelecida para as propriedades que não poderiam ser entregues de imediato no caso da transferência: a promessa. Com isso Hume pretende argumentar que não foi uma promessa o princípio fundador da sociedade, visto que foi necessário primeiramente que a justiça, enquanto direito à propriedade, fosse estabelecida para que então o cumprimento da promessa se estabelecesse como uma lei natural.

Hume explica que a origem da moralidade ligada ao cumprimento da promessa segue a mesma configuração do já explicado sobre a justiça: primeiramente há uma obrigação natural fundada no mútuo interesse e, em um momento posterior, uma obrigação moral surge, sendo reforçada pelo interesse público, pela educação e pelos artifícios dos políticos.

A promessa não tem apenas a função de garantir as propriedades físicas, sejam elas a venda de propriedades ou de bens alimentares, ela também se estabelece nos comércios de serviços e ações. Quando Hume estende a promessa para além dos contratos que podem ser firmados tendo as propriedades como objetos, a característica mais instigante para a questão sobre o casamento surge: a promessa se fundamenta na confiança ou desconfiança que alguém desperta nos indivíduos. Essa confiança pode, claramente, se fundar no interesse mútuo, mas o que Hume parece defender é que a sua única fundamentação é tal interesse e que em relações entre pessoas próximas, tais como entre amigos por exemplo, não é necessário o sentimento de confiança, não são necessárias as promessas e não há interesse.

Novamente Hume parece negar, tal como parecia com a explicação sobre a origem da justiça, o interesse mútuo em relacionamentos motivados por sentimentos calorosos. Os sentimentos entre amigos e entre familiares seriam os benevolentes, não os interessados. E, conseqüentemente, os sentimentos de confiança e desconfiança não aparecem nesses relacionamentos, eles são próprios para os desconhecidos ou aqueles com os quais não temos familiaridade:

Portanto, para distinguir estes dois tipos diferentes de intercâmbios, o devido ao interesse e o desinteressado, inventou-se para o primeiro uma certa *fórmula verbal*, pela qual nos comprometemos a realizar uma ação. Essa fórmula verbal constitui o que chamamos de *promessa*, que é a sanção do intercâmbio entre os homens, quando realizados por interesse. Quando alguém diz que promete alguma coisa, exprime a *resolução* de realizá-la; ao mesmo tempo, ao utilizar essa *fórmula verbal*, submete-se

a penalidade de nunca mais receber a confiança alheia se não a cumprir. (HUME, 2009, p.560-1, grifos do autor)

É novamente o redirecionamento do egoísmo o responsável pela cooperação entre humanos. Apenas tendo em vista o interesse mútuo que seres humanos são habilitados, mesmo sem qualquer laço de sentimentos calorosos, a cooperarem. A cooperação entre estranhos tem como único fundamento, em uma sociedade ainda rudimentar, o mesmo egoísmo que originou as regras de propriedade. Antes da instituição da obrigatoriedade da promessa, a confiança não podia tomar lugar.

A confiança necessária para a cooperação não existe sem o redirecionamento do egoísmo: o sentimento de confiança só pode existir após, primeiramente, a constatação por parte de todos os indivíduos de que todos os demais são motivados pelos mesmos sentimentos egoístas e, em segundo lugar, da ciência de que cada um tem dessa mesma constatação em sua relação com os demais. Ou seja, para que a cooperação com vistas em interesse mútuo possa existir é necessário que eu perceba o sentimento interessado em mim mesma e também no outro e, em segundo lugar, que eu perceba que a outra parte também tem ciência desse sentimento em nós dois. A partir desse ponto, ambos calculamos que a outra parte tomará como mais proveitosa para si mesma que a cooperação é o melhor caminho a ser tomado. A confiança, portanto, só pode nascer após tal observação. A desconfiança, por outro lado, surge quando não conseguimos passar da primeira observação, de que ambos sentem o mesmo interesse, mas sem observar que haveria um interesse mútuo na cooperação. Pelo contrário, a desconfiança toma lugar exatamente quando observamos que não há motivos para confiar, ou seja, quando não percebemos ser do interesse do outro cooperar. Esta falta de motivo em cooperar pode se dar por razões diversas: primeiramente por não ter redirecionado o auto interesse, como já salientei; mas também por acreditar que pode burlar as regras sem ser descoberto, como no caso do espertalhão de bom senso (*sensible knave*) ou mesmo no caso da complexidade de uma sociedade, pois em sociedades mais simples, onde os indivíduos precisam conviver constantemente, não ser cooperativo pode levar a mais problemas do que em uma sociedade complexa na qual dificilmente indivíduos desconhecidos se cruzam constantemente. A falta de confiança alheia em sociedades simples leva o indivíduo a se ver em isolamento, exposto a sorte e a acidentes que a vida possa lhe proporcionar (HUME, 2009, p.526).

Por sorte, a complexificação da sociedade parece ocorrer após a ligação da obrigação moral às ideias de justiça e cumprimento da promessa. Isso permite que já vejamos tais ideias como morais e que sintamos prazer diante de ações que sigam o respeito às propriedades alheias e de cumprimentos das promessas. Porém, essa resposta não parece dar conta do espertalhão de

bom senso; essa figura é descrita por Hume (1995, p.170) como aquele sujeito capaz de perceber os momentos ideais para não seguir as regras da justiça. É o tipo de pessoa que age conforme o esperado pela sociedade na maioria das vezes, é tido pelos demais como alguém honesto e de bom caráter, mas em situações nas quais acredita ter chances de não ser descoberto, não hesita em desrespeitar as propriedades alheias e descumprir promessas feitas.

Embora seja enfático sobre a necessidade da cooperação de todos, ou quase todos, para sustentar a abóboda da justiça, Hume sabia não ter argumentos fortes o suficiente para convencer o espertalhão a deixar de ser espertalhão. Mas isso não parecia ter grande importância: embora seja um inconveniente teórico não ser capaz de convencer alguém de que ser genuinamente motivado pela justiça seja o melhor traço de caráter, se a maioria das pessoas de uma dada sociedade agirem justamente e sentirem um sincero interesse pela justiça e desaprovarem a injustiça, a sociedade ainda estará segura. É, portanto, até mesmo esperado que haja alguns poucos indivíduos que aproveitem da confiança alheia e ajam injustamente, embora não seja o ideal.

O problema do espertalhão de bom senso não é para a sociedade enquanto tal, e sim para os indivíduos que inadvertidamente cruzam seu caminho e cooperam com ele acreditando que receberão sua cooperação em contrapartida. Pensemos no exemplo dos remadores no barco, aqueles que sem qualquer promessa remam na mesma direção; se um dentre eles for um espertalhão de bom senso perceberá, certamente por conta de seu bom senso, que remar é sua melhor opção nesse caso, pois seu parceiro não aceitaria carregá-lo no barco sem cooperação em retorno. Mas as cooperações não ocorrem apenas em situações nas quais ambos cooperam simultaneamente, o exemplo da colheita do milho (HUME, 2009, p. 559-60) parece deixar a situação bem clara: o espertalhão seria aquele que receberia a ajuda do vizinho para sua colheita e, se visse a oportunidade de não ser descoberto, não ajudaria seu vizinho em contrapartida. Talvez esse não seja o melhor exemplo, pois um vizinho é alguém com quem ele teria de cruzar constantemente após prometer cooperar, mas podemos imaginar que após a cooperação de seu vizinho em sua colheita e após dar a sua palavra de que o ajudaria quando o período de colheita da plantação de seu vizinho chegasse, o espertalhão vendesse sua fazenda e desaparecesse apenas para não cumprir sua promessa. Quais indícios seu vizinho poderia ter procurado para desconfiar do espertalhão de bom senso, alguém que até aquele momento sempre se mostrou publicamente como uma pessoa justa e cooperativa? Nenhum, seria a resposta correta. Desconfiar é muito mais custoso socialmente do que confiar, o resultado de uma desconfiança constante de todos contra todos seria o estado de natureza hobbesiano.

É suficiente para uma sociedade complexa que as relações de cooperação se fundamentem na obrigação moral que dedicamos às promessas. Essa obrigação moral é no caso do cumprimento da promessa, assim como fora no caso da justiça, auxiliada pelas exortações dos políticos, pela educação dos pais e a simpatia pelo interesse público.

A obrigação no cumprimento das promessas também é descrita como fidelidade à promessa. Fidelidade é uma virtude usada por Hume para descrever um sentimento moral experimentado em diversas circunstâncias, as quais parecem não ter relação entre si. Castidade, amizade, obediência ao governo e promessa para cooperação entre estranhos são todas relatadas como tipos diversos da mesma virtude de fidelidade. A fidelidade, como tal, é descrita também dentre aquelas virtudes que “formam o caráter bom e benevolente” (Hume, 2009, p.643).

Apliquemos a regra de distinção humeana para descobrir se uma virtude é artificial ou natural à fidelidade: os resultados benéficos dos atos fiéis são imediatos ou mediados? Deixemos de lado a castidade, pensemos na amizade, na obediência ao governo e no cumprimento da promessa. Me parece que chegaremos a conclusão que no caso das duas últimas virtudes os resultados serão mediados, ou seja, não será cada ação individual que demonstrará a utilidade e o benefício só será visível no plano global, mas no caso da amizade ocorre exatamente o contrário: os benefícios da fidelidade são percebidos pelos indivíduos imediatamente, cada ação beneficia os pacientes no exato momento em que a sofrem e, o mesmo posso dizer do seu contrário, cada ação de infidelidade é maléfica para os pacientes no exato momento em que a sofrem. Se há uma diferença entre as fidelidades à promessa, ao governo e à amizade, por que Hume nomeia a todas elas com o mesmo termo? Penso que assim como aconteceu com a castidade, uma virtude artificial que origina um sentimento natural, o cumprimento da promessa e a obediência ao governo também originam, após seus estabelecimentos, um sentimento natural: a fidelidade. Assim como a castidade feminina fazia surgir uma paixão natural de amor a prole nos pais, o estabelecimento da promessa e da obediência ao governo fazem surgir o sentimento de fidelidade que sentimos quando prometemos algo a alguém ou quando nascemos em um determinado país e nos sentimos na obrigação de ser fiel a ele. Como ficou claro, esses sentimentos, o amor a prole e a fidelidade, são paixões motivacionais.

O primeiro sentimento que motivava, mesmo que indiretamente, o surgimento da sociedade foi indicado por Hume como o amor entre os sexos, sendo seguido pelo sentimento que naturalmente os pais possuem para cuidar e preservar a vida de seus filhos. O cuidado e a preservação necessários para a perpetuação da espécie exigem que homens e mulheres cooperem, mas essa cooperação é aparentemente bem diferente da outra descrita por Hume.

Primeiramente, a cooperação para a criação dos filhos se diferencia da cooperação fruto da promessa pela inclinação natural que ambos, pai e mãe, sentem pelo interesse da prole, ou seja, a motivação não é o interesse próprio, mas um interesse em comum, um sentimento benevolente para outrem: o bem estar do filho. Em segundo lugar, a cooperação para a criação dos filhos não se dá entre estranhos que não compartilham outros sentimentos, os pais não se tornam pais sendo estranhos uns aos outros, pelo contrário, o sentimento de paixão entre os sexos “deriva da conjunção de três impressões ou paixões diferentes: a sensação agradável resultante da beleza, o apetite carnal pela geração e uma afeição generosa ou benevolência” (HUME, 2009, p.428). Há, portanto, entre o pai e a mãe não apenas um interesse pelo bem estar de seus filhos, mas um sincero sentimento de benevolência um pelo outro.

Com as três leis naturais, Hume pretendia contar uma história sobre a natureza e as circunstâncias do nascimento da justiça. Essa história se desenvolve da seguinte maneira: as paixões sexuais dão origem aos filhos e, dado o interesse em comum dos pais e a benevolência que sentem um pelo outro, cooperam para a educação, desenvolvimento e nutrição da prole. Essa cooperação ainda não tem o valor de uma promessa, visto que essa terceira lei natural só pode ter surgido após o estabelecimento da sociedade e das duas outras leis naturais. A cooperação entre os pais é semelhante à dos homens que remam sem qualquer promessa para tal, a única diferença entre elas é que enquanto a cooperação dos pais tem em vista o interesse de um terceiro, a dos remadores tem em vista o próprio interesse. Em seguida à socialização humana por meio da família, regras são necessárias para a sua manutenção, pois embora Hume considere o eu como social e capaz de superar as paixões naturais não-morais de auto interesse e benevolência restrita, é apenas de um ponto de vista imparcial alcançada por meio da simpatia que somos capazes de superarmos o interesse e termos sentimentos desinteressados. Embora tal interesse se estenda também aos amigos e familiares, ou seja, no fim das contas a benevolência restrita também se reduza a um interesse embora não seja o auto interesse, não são todas as pessoas que são capazes de agir benevolentemente para seus filhos e amigos. Hume salienta a importância da virtude de fidelidade aos amigos e da utilidade que pessoas humanitárias e beneficentes possuem: um homem com tais virtudes é “caro aos seus pais [...]seus filhos nunca sentem o peso de sua autoridade [...] os laços de amor estão consolidados pela beneficência e amizade, e os laços de amizade aproximam-se, por uma atenção solícita em todos os favores, ao do amor e do afeto” (HUME, 1995, p. 30). Infelizmente, nem sempre nos deparamos com caracteres tão louváveis como esse, visto que “a virtude é o que há de menos natural” (Idem, 2009, p. 514) e por isso é necessário que algumas regras sejam consideradas mesmo nas relações familiares. Há nos pais uma paixão e uma inclinação natural para cuidarem

e educarem seus filhos, mas Hume pensa que tais impressões possam não ser suficientes para a manutenção da união entre homens e mulheres e para a cooperação necessária.

As regras do casamento existem para superar as circunstâncias que todos os humanos precisam enfrentar: os animais são regulados por seus próprios instintos, assim algumas espécies que demoram mais tempo para se desenvolver e precisam de alimentos mais difíceis de serem obtidos têm “casamentos” mais longos, onde a prole é mais independente e a comida mais fácil de ser obtida, o enlace pode se reduzir a apenas o intercuro sexual. Nos seres humanos, dada a longa duração da infância da prole, a dificuldade para conseguir alimento e a presença de razão, a natureza não estipulou de forma tão clara qual deveria ser o prazo da união entre homens e mulheres, deixando espaço para que as circunstâncias particulares e a formulação de leis, as quais devem visar a utilidade e submeter o interesse privado ao interesse coletivo, fossem utilizadas para criar as regras de tal “contrato conjugal” (HUME, 2004a, p.313).

A comparação entre a natureza humana e a natureza animal e suas circunstâncias não é novidade na teoria humeana: Hume (2009, p.525) utilizara um argumento semelhante no *TNH* para demonstrar a utilidade da sociedade. Na *IPM*, Hume (1995, p.61) ressalta a diferença entre o instinto animal, a razão e o costume humano e compara o instinto da geração com a instituição da propriedade. Não há uma negação dos instintos humanos, a paixão entre os sexos é uma impressão original que inclina os seres humanos a socializarem, o problema é que somente essa paixão não é suficiente para que a família sobreviva aos muitos conflitos que podem surgir em seu seio, aliás a própria paixão entre os sexos é motivo para diversos outros conflitos. Assim, a razão e o costume viriam para auxiliar o instinto: o casamento, assim como a instituição da propriedade necessita de regras para que consiga atingir toda a sua potencialidade e, novamente como a propriedade, é à utilidade que deve se submeter.

É de chamar atenção que Hume fale em contrato conjugal ao se referir ao casamento, sendo que ele mesmo admitiu que o casamento nasce de uma inclinação natural dos seres humanos para a procriação e para o cuidado dos filhos. O contrato só apareceria em sua história conjectural das leis da justiça no momento do surgimento da promessa, e, portanto, posteriormente ao estabelecimento das regras de propriedade e do estabelecimento da família. Hume salienta em sua história que a humanidade não viveu muito tempo em um período fora da sociedade, se é que houve algum período pré-social da humanidade.

Primeiramente, a estabilidade da posse é assegurada para aqueles objetos que já estariam consigo. O problema parece ocorrer para estabelecer as regras de transmissão dessas posses: como estipular a propriedade após o momento inicial da sociedade e da estabilidade da

posse? O que fazer quando o proprietário decidir passar a sua posse para outra pessoa? O que fazer quando o proprietário morre? Hume define que as regras para a propriedade se dividem em quatro: a ocupação, a usucapião, a acessão e a sucessão. No caso da família apenas a última tem importância, pois a sucessão das propriedades dos pais para seus filhos é “um direito muito natural” (HUME, 2009, p.552), se fundamenta em um suposto consentimento dos pais, é reforçada pela associação de ideias e leva em consideração o interesse da humanidade. Realmente parece natural que pensemos no filho para receber as propriedades do pai, visto que a paternidade/maternidade nada mais é do que uma relação de causalidade entre as ideias dos pais e dos filhos. Mas o interesse da humanidade se fundamenta na ideia de que a sucessão hereditária tornaria as pessoas mais “laboriosas e frugais” (Ibid, p.552). Assim, o auto interesse e o interesse restrito àqueles que nos são próximos seriam os responsáveis pelo progresso material humano.

É somente na segunda e terceira regras de propriedade que a justiça passa a ser estendida também a pessoas de fora do círculo familiar e de amizade do sujeito. A segunda lei natural, a transferência da propriedade por consentimento, leva em consideração as “necessidades e os desejos dos homens” (Ibid, p.553) com a força do acaso que acompanha as regras de propriedade. O acaso faz com que algumas pessoas possuam objetos que não desejam ou que não precisem e, para evitar a violência que a estabilidade da posse também tentava evitar, foi estabelecido que o proprietário pode alienar sua propriedade pelo consentimento. Embora não seja necessariamente assim, alguém pode simplesmente dar sua propriedade de presente a quem lhe agrada, essa segunda lei pressupõe que haja uma troca entre os interessados: eu te entrego as chaves de minha fazenda, em uma entrega simbólica, e em retorno você me entrega o dinheiro ou o cheque. Podemos pensar até mesmo de forma mais simples como o comércio de produtos perecíveis: tenho um quilo de feijão excedente que minha família não será capaz de consumir, mas me falta um quilo de arroz e você o tem em excesso também. Fazemos uma troca de nossos produtos e ambos ficamos satisfeitos. Nesse momento nenhuma promessa precisaria ser feita, visto que seria apenas uma troca de produtos que poderiam ser entregues ao mesmo tempo, te dou um quilo de feijão e você me entrega um quilo de arroz.

A promessa, portanto, é um tipo mais complicado de lei natural e parece ter surgido quando a sociedade já estava mais desenvolvida e na qual as regras familiares já haviam se estendido às demais famílias que compunham a sociedade. As três leis não ocorreram todas ao mesmo tempo, Hume está contando uma história sobre o progresso dos sentimentos humanos e, conseqüentemente, do progresso das virtudes e regras que as acompanham. Então, como podemos entender a questão do contrato conjugal, visto que não haveria contratos no momento

dos primeiros casamentos? Antes de responder, vejamos o que Hume fala sobre a natureza e as regras que regem o casamento.

Primeiramente, devo salientar que Hume não está muito interessado em falar sobre o papel que as mulheres devem desempenhar no matrimônio, pois não há outro relato em seus textos sobre os deveres da mulher que não sejam os das virtudes da castidade e da modéstia. Aos homens, ele alega que seu dever é prover materialmente a mulher e os filhos e educar os últimos.

Em segundo lugar, como a utilidade do casamento se fundamenta unicamente na obrigação com os filhos, seria lógico pensar que Hume consideraria que tal utilidade cessaria juntamente da obrigação, ou seja, assim que os filhos se tornassem adultos e pudessem cuidar de si mesmos, mas não é o que o filósofo defende. Em um ensaio intitulado *Da poligamia e dos divórcios* (1742) Hume trata dos dois temas do título e nega a vantagem aparente que a poligamia poderia ter sobre a monogamia; o defensor da poligamia poderia argumentar que ela resolve os problemas do amor e da submissão do sexo masculino ao feminino, mas Hume defende que ao invés de resolver, a poligamia traria mais problemas: destruiria a proximidade/igualdade entre os sexos; a corte e o amor seriam aniquilados se as mulheres não tivessem livre-arbítrio para escolherem seus amantes; as mulheres seriam vistas como um animal que não decidiria sobre si mesmo; o amor seria aniquilado, mas não o ciúme; a amizade entre os homens seria também aniquilada pela desconfiança de que um deles pudesse se tornar amante de uma das muitas esposas do outro; a educação das crianças seria arruinada, pois as crianças não seriam capazes de perceber a igualdade natural entre os homens, visto que seriam educadas e cuidadas por escravos e servos e não por seus pais; um pai seria incapaz de se dedicar a todos os muitos filhos que teria. A recusa da poligamia não se trataria, portanto, de uma visão puramente eurocêntrica sobre os costumes orientais, mas de algo que perturbaria a vida privada de homens e mulheres, de pais e filhos, além de quebrar os sentimentos de confiança que fundamentam os laços de amizade.

Há mais pormenores sobre a poligamia que analisarei posteriormente, neste momento pretendo me deter nessa suposta proximidade/igualdade entre os sexos. Em seu artigo a já citada Battersby (1981, p.304) defende que poderíamos imaginar que por investigar a natureza humana e não se preocupar em dedicar um único parágrafo sequer a diferença da natureza entre os sexos, Hume estaria defendendo a homogeneidade da natureza humana quanto aos sexos. Tal interpretação cairia por terra quando a virtude da galanteria é analisada, ela permitiria “nos comportarmos com deferência em relação aos outros e dissimularmos a nossa superioridade, em todos os casos” (HUME, 2004a, p.248); a polidez, essa atitude educada que quando

demonstrada pelo homem a uma mulher é chamada por Hume de galanteria, demonstraria uma atitude generosa e polida de um ser superior ao ser inferior, sendo este último retratado por Hume como a mulher, o estrangeiro, o hóspede e o doente em contraposição ao homem, o nativo, o dono da casa e o saudável, respectivamente:

Um homem é senhor em sua própria família e, de certa forma, seus convidados estão sujeitos à sua autoridade. Assim, ele deve atrair sobre si pouca atenção, estando atento aos desejos de todos; [...] a natureza concedeu ao *homem* superioridade sobre a *mulher*, dotando-o de força maior no corpo e na mente, cabe a ele atenuar sua superioridade, tanto quanto possível, pela generosidade em seu comportamento e por uma deferência e complacência estudadas em relação a todas as inclinações e opiniões da mulher. (HUME, 2004a, p.248-9, grifos do autor)

Essa complacência, quase compaixão, que o homem civilizado deve ter com as mulheres entraria em contradição com a “proximidade, *para não dizer a igualdade*, que a natureza estabeleceu entre os sexos” (Ibid, p.314, grifos meus). Hume parece defender que a grande diferença entre uma atitude polida simplesmente e uma atitude galante está na própria diferença da natureza entre essas relações: enquanto a polidez se dá no âmbito circunstancial, quem é o hóspede e quem é o dono da casa depende apenas do local onde essas pessoas se encontram, o mesmo podendo ser dito do estrangeiro e do nativo; a galanteria se daria no âmbito da natureza, homens e mulheres são naturalmente diferentes e eles são, novamente por natureza, superiores a elas.

Hume não nega que há uma soberania por parte dos homens no casamento, mas alega que essa soberania seria melhor exercida por meio da galanteria do que da usurpação: seria mais elegante, mais civilizado, satisfaria melhor o espírito que essa soberania seja conquistada, ao invés de brutalmente imposta. A galanteria também serviria para o entretenimento e aprimoramento de ambos os sexos. Para Hume o amor deve ser conquistado: a corte que o homem presta a mulher serve para o divertimento de ambos e é descrita pelo filósofo como “a cena mais agradável da vida” (Ibid, p.315). Battersby (1981, p.305) chama atenção para o fato de que Hume não dá maiores explicações para a tal proximidade/igualdade entre os sexos e que a necessidade da circunstância de igualdade para a justiça seria mais um indício da convencionalidade da proximidade entre os sexos, ao invés de sua naturalidade.

A polidez é catalogada por Hume (1995, p.141-2) dentre as virtudes agradáveis aos outros e é comparada até mesmo à justiça como uma das virtudes que facilitam a convivência em sociedade. A virtude da polidez é explicada por Hume (2009, p.637-8) ainda no *TNH* quando descreve as virtudes que caracterizam a grandeza de espírito. Segundo sua explicação as paixões de orgulho e humildade são consideradas virtudes ou vícios em conformidade com uma justa medida: um orgulho excessivo é sempre desagradável para os outros, na medida certa é

considerado um traço da importância que o sujeito devota a si mesmo, como uma espécie de clareza que todos devemos possuir sobre a nossa própria dignidade. Uma pessoa que age sempre como se fosse indigna de qualquer consideração, respeito e admiração é alguém que não parece julgar de forma adequada seu próprio valor diante dos demais e por isso causa um sentimento desagradável, o mesmo podemos dizer de alguém que é presunçoso e sempre age como se fosse digno de todos os elogios possíveis. Como dentre esses dois traços de caráter o último é o mais comum (HUME, 1995, p.144-5), é a sobrevalorização de si que Hume procura analisar mais detalhadamente.

A explicação de Hume para a sobrevalorização de si defende os mesmos pontos que filósofos apontados por ele mesmo como sendo da escola do egoísmo moral, tais como Hobbes e Mandeville. Esses últimos, como já é sabido, defenderam que a vaidade e o egoísmo são paixões inerentemente humanas. Apesar de se assemelhar nesse ponto à escola egoísta, Hume se diferencia por tentar explicar a virtuosidade ou a viciosidade do orgulho recorrendo a dois princípios contrários: a simpatia e a comparação.

Já tratei da simpatia anteriormente, me voltarei agora para a comparação. Esse princípio é descrito por Hume como “a variação de nossos juízos acerca dos objetos segundo a proporção entre estes e aqueles com os quais os comparamos” (Idem, 2009, p.633). Dada a natureza orgulhosa e vaidosa humana é provável que esse princípio seja usado a maior parte do tempo, seja para comparar os valores que os mais variados objetos possuem e, até mesmo, para comparar propriedades e caracteres. Como são diretamente contrários, cada um desses princípios, a simpatia e a comparação, torna-se inativo quando o outro está ativo. Felizmente, a mente humana é capaz de formular regras gerais para ordenar a prevalência de cada um desses princípios segundo a situação vivenciada: ideias fracas são incapazes de nos afetar, seja para ativar a comparação ou a simpatia; ideias fortes ativam a simpatia, para que essa possa converter a ideia em uma impressão. A comparação, portanto, é ativada quando há um meio-termo entre ideias excessivamente fortes e fracas.

Quando ao compararmos alguma qualidade que possuímos ou que apenas cremos possuir a de uma pessoa com uma qualidade superior sentimos o desagradável sentimento de humilhação e como consequência sentimos respeito, inveja ou ódio pela pessoa por quem nos sentimos humilhada.

A explicação mais surpreendente surge quando Hume afirma que a simpatia é capaz de nos afetar mesmo quando julgamos que o orgulhoso não possui o mérito que acredita possuir. Ao apenas possuir a crença de que tem determinada virtude, o orgulhoso consegue transmitir

essa ideia com força suficiente para os espectadores, a ponto de os juízos destes últimos admitirem a mesma crença na inexistente virtude do orgulhoso.

Os signos que o orgulhoso externa com sua ação sobre a crença na propriedade da virtude é suficiente para que os observadores formulem “a ideia por ele apresentada, dando a ela a influência superior às vagas concepções da imaginação” (HUME, 2009, p.635). Chamei de surpreendente porque Hume está defendendo que não é necessário que a qualidade esteja presente na mente do possuidor para que o observador sinta simpatia, mesmo uma crença falsa é suficiente. Isso ocorre porque o orgulho é sempre agradável para aquele que o sente, embora seja desagradável para aqueles que observam: o motivo dessa contrariedade entre os sentimentos do sujeito e dos observadores é explicada por Hume recorrendo à universalidade humana do orgulho e da vaidade. O orgulho e a vaidade dos outros são ofensivos e entram em conflito com as vaidades e os orgulhos dos próprios observadores e por isso as regras da boa educação estipularam que é agradável e útil não demonstrar seu próprio orgulho e vaidade. O problema dessa boa educação e desse comportamento modesto é que não eliminam os sentimentos, apenas os escondem debaixo de uma atitude hipócrita. A natureza vaidosa e orgulhosa humana não é vista por Hume como um grande problema que precisaria ser redirecionado, pelo contrário, tais sentimentos são vistos como os mais importantes socialmente: desejamos os aplausos, o respeito e a consideração dos demais. Nos agrada quando somos admirados por nossa beleza, riqueza, saúde, inteligência etc. A sensação agradável que já sentimos por possuir tais qualidades é reforçada pela aprovação dos outros: “O desejo de obter fama, reputação e a consideração dos demais, longe de ser merecedor de censura, parece inseparável da virtude, talento, capacidade e uma nobreza e elevação de caráter.” (HUME, 1995, p.147)

A polidez não exige de nós que não nos sintamos orgulhosos ou que não sejamos vaidosos, ela exige que saibamos disfarçar muito bem esses sentimentos para que sejamos agradáveis aos outros (Idem, 2009, p.638). Ao definir que a polidez serve para esconder hipocritamente os sentimentos de orgulho e vaidade, Hume parece estar pensando principalmente em grupos sociais homogêneos. Há entre cavalheiros uma igualdade que não os capacita a sentir orgulho utilizando o princípio de comparação, é apenas por simpatia que eles são capazes de sentir o mesmo que seus companheiros e é pela conseqüente aprovação de seus pares que seu próprio orgulho e sua vaidade são confirmados e o sujeito percebe que deve genuinamente se orgulhar de sua riqueza. Mas o orgulho de sua riqueza deve ser escondido para que não entre em conflito com o orgulho dos demais.

A relação entre pessoas de classes sociais heterogêneas se dá de maneira um pouco diferente: o rico e o pobre sentem orgulho e humildade de suas posses ou da falta delas ao se compararem um ao outro. Porém, Hume define que por simpatia o pobre consegue sentir o prazer que a riqueza proporciona ao rico e esse prazer causa admiração e respeito. Esses sentimentos ocorrem dada a distância que o pobre percebe existir entre ele mesmo e o rico; a situação seria diferente se, por exemplo, um pobre tivesse enriquecido rapidamente. Nesse caso, ele seria objeto de inveja entre aqueles que anteriormente foram seus pares, pois não seria mais o princípio da simpatia a atuar e sim a comparação.

Ao mesmo tempo o rico ao se comparar ao pobre sente orgulho pela sua riqueza e participa por simpatia do prazer que o pobre sente ao estar em sua presença, assim o seu orgulho e o prazer que a riqueza proporciona por si mesmos são reforçados pela percepção da aprovação que eles causam nos outros. A admiração, o respeito e o prazer que os pobres sentem na presença dos ricos são descritos por Hume como sentimentos naturais que não precisam de qualquer apoio da artificialidade para ocorrer; contrariamente, a boa maneira que o homem rico deve demonstrar diante de seus iguais decorre do artifício.

Mas as opiniões que levamos em conta sobre nossas qualidades ou caracteres não têm o mesmo peso, elas são relativas àqueles a quem nós mesmos mais consideramos e que estão de alguma forma relacionados conosco (Idem, 2009, p.356).

A opinião alheia não apenas depende de quem a emite, ela também depende do que o próprio sujeito pensa de si mesmo. Já afirmei acima que é surpreendente que Hume defenda que por simpatia somos capazes de participar e até mesmo mudarmos nossa opinião sobre a propriedade de uma característica que algum sujeito apenas crê possuir, mesmo que essa crença seja falsa. Hume vai além ao defender que se a opinião alheia não coincidir com a nossa própria opinião sobre nós mesmos, não formularemos uma crença sobre a existência da qualidade:

Qualquer que seja o apreço de um homem por uma qualidade considerada abstratamente, quando tem consciência de que não a possui, nem a opinião favorável do mundo inteiro a esse respeito lhe dará muito prazer, porque jamais será capaz de influenciar sua própria opinião. (Idem, p.356)

Ou seja, somos capazes de mudarmos a opinião dos outros sobre nós apenas ao agirmos de forma a mostrar que acreditamos possuir determinada qualidade, mas não somos capazes de mudarmos a nossa própria opinião sobre nós mesmos, mesmo que todas as pessoas que conhecemos demonstrem ter essa opinião.

Voltemos ao caso do rico. A opinião de seus pares deve necessariamente coincidir com a sua própria opinião de si mesmo para que ela confirme seu orgulho e sua vaidade, mas a opinião de um pobre não tem tanta influência sobre o orgulho e a vaidade do rico, visto que é

uma relação claramente desigual, embora as opiniões possam coincidir. E mais, apesar de não ter capacidade de reafirmar a aprovação de seu caráter, a situação de pobreza pode ser importante para o orgulho do rico, visto que por comparação ele perceberá a sua situação superior e sentirá prazer.

O problema da nossa própria opinião é que todos os seres humanos têm uma propensão a se supervalorizar e, por isso, as opiniões alheias nem sempre estarão de acordo com as nossas próprias. É por essa razão que precisamos sempre esconder nossas reais opiniões sobre nós mesmos e nos mostrarmos humildes e modestos diante dos outros. Embora os sentimentos que acompanham a humildade e a modéstia sejam desagradáveis, é por percebermos que eles agradam a opinião alheia e por participarmos do sentimento agradável que tais “virtudes” causam aos espectadores que também somos capazes de afinal sentirmos prazer ao fingirmos sermos humildes e modestos. Mas não devemos parecer excessivamente humildes, um adequado sentimento do nosso próprio valor é um sentimento sempre agradável e virtuoso, tanto para os outros quanto para nós mesmos.

Toda essa explicação presente no *TNH* coloca um problema para Hume: se a opinião dos pares são as mais importantes e a polidez, conseqüentemente também a galanteria, são formas de escondermos hipocritamente o que sentimos sobre nós mesmos, por que Hume afirmou posteriormente no ensaio *Da origem e do progresso das artes e da ciência* (1742) que as regras da galanteria são exigidas por conta da superioridade masculina? Bem, a opinião dos pares pode ser a mais importante para os cavalheiros, mas não há qualquer ser humano que seja insensível a opinião de outros seres humanos, mesmo que sejam seus inferiores. E a galanteria não tem apenas a função de a própria pessoa parecer polida, ela serve principalmente para que homens possam dar vazão à paixão sexual dentro de uma sociedade civilizada e que as mulheres possam permanecer modestas e castas. Há, portanto, três virtudes artificiais e as paixões correspondentes que essas virtudes pretendem resolver: a justiça e o auto interesse, a polidez e a vaidade e, por fim, a castidade e o desejo sexual.

A interpretação da superioridade masculina foi refutada pelo próprio Hume em diversos momentos: em *Do amor e do casamento* (1742), ele aponta que a paixão pelo poder presente na mente de homens e mulheres é a causa dos conflitos no casamento e é essa paixão que faz com que os homens escravizem suas companheiras, mas nos alerta que “são os tiranos que produzem os rebeldes” e “os rebeldes, quando prevalecem, tendem, por sua vez, a se tornar tiranos” (HUME, 2004a, p.776).

Em uma pequena anedota, Hume (Ibid, p.775) nos conta como as mulheres, motivadas pela paixão pelo poder, conseguiram se sobressair a seus maridos: as cítias aguardaram até

encontrar todos os homens da cidade bêbados e arrancaram os seus olhos calculando que o prazer de se livrarem da escravidão ultrapassaria o prazer dos elogios dados pelos homens. Algumas até tentaram em vão manter a visão de seus maridos, mas à medida que os anos passavam e suas belezas se esvaíam decidiram seguir o exemplo das demais. E, Hume nos alerta que nesta cidade as mulheres possuíam a superioridade absoluta, pois todos os homens se tornaram deficientes visuais.

Essa pequena anedota, chamada de sátira por Hume, é concluída com a comparação entre as mulheres da Cítia e as escocesas de sua própria época que frequentemente escolhiam tolos para se casar apenas para poder governá-los mais facilmente, o que ele achava ainda mais cruel do que arrancar seus olhos, visto que “os olhos do entendimento são mais valiosos que os olhos do corpo” (Ibid, p.776).

O que está em discussão nesse pequeno texto humeano é a relação de poder que existe entre homens e mulheres no casamento. Hume salienta que a grande causa de conflitos conjugais é a paixão natural que tanto homens quanto mulheres possuem pelo poder: o sujeito que possui poder tem a capacidade de causar ações em terceiros, em si mesmo ou em objetos. O poder exerce tamanho fascínio na mente humana que é responsável, juntamente da riqueza, por despertar a estima e a admiração naqueles que é exercido e de despertar o orgulho e a vaidade em quem o possui.

Na pequena anedota sobre as mulheres cítiás é essa paixão pelo poder que as motiva a procurar reverter a soberania masculina. Estar submetida a alguém, ou nas palavras de Hume a escravidão, é motivo de humildade e desprezo. A desigualdade natural entre os sexos seria tão firmemente estabelecida que a balança só poderia pender para o lado feminino com a violência, a astúcia ou com insinuações.

Hume finaliza o texto recontando o mito platônico das almas hermafroditas e afirmando que seu desejo é que homens e mulheres vivam seus matrimônios de forma equilibrada “sem pretensões ao poder de lado algum” e “em perfeito equilíbrio, como ocorre entre dois membros diferentes [*sic*]¹⁸ de um mesmo corpo” (HUME, 2004a, p.776). E qual seria a resposta para um casamento harmonioso, no qual nenhuma das partes deseja mais poder do que deve? Segundo Hume apenas o amor pode servir de contrapeso à paixão pelo poder. Imaginando qual seria a continuidade do mito platônico, Hume afirma que Zeus teria piedade do castigo dado aos humanos pela separação de suas almas gêmeas e concederia aos deuses Amor e Himeneu

¹⁸ Ao contrário do que a tradução faz crer, Hume enfatiza a igualdade entre os cônjuges ao descrevê-los como “two *equal* members of the same body”.

(matrimônio) o poder de ligar as duas almas infelizes. Esquema que deu certo durante determinado tempo, mas que foi atrapalhado por seus auxiliares o Zelo e o Prazer. Quando Zeus finalmente descobre o imbróglio, decide que nenhum dentre eles deve juntar um par de almas antes de todos chegarem a um acordo, assim cada casamento deve ser sempre acompanhado do amor, do zelo e do prazer.

O contrato de casamento deve pressupor que homens e mulheres participantes se amam. Esse sentimento é descrito por Hume como uma paixão indireta e agradável que tem como objeto outro eu e as qualidades que essa outra pessoa possui. As qualidades que despertam amor são idênticas às que despertam o orgulho: “A virtude, o conhecimento, a espirosuosidade, o bom senso e o bom temperamento [...], dotes físicos, como beleza, força, rapidez, destreza [...], família, posses, roupas, país e clima.” (HUME, 2009, p.364). Mas o amor sempre se direciona a outra pessoa, nunca a si mesmo, e tem como objeto sempre uma pessoa pensante.

Sendo um contrato, o casamento pressupõe assim como qualquer outro contrato que haja vantagem mútua e se fundamenta na interdependência humana. A pressuposição do amor entraria em contradição com o que Hume falara sobre os demais contratos: a promessa que antecede qualquer contrato pressuporia o interesse próprio e estaria excluída das relações benevolentes entre amigos e cônjuges. Mas não é verdade que amigos não precisem fazer promessas uns aos outros e muito menos os cônjuges: a própria cerimônia de casamento pressupõe que os noivos façam promessas de respeito e fidelidade mútua. Amigos podem emprestar dinheiro um ao outro sem esperar serem pagos, mas quem diria que todas as situações de empréstimos entre amigos são assim? Amigos emprestam dinheiro um ao outro confiando que terão o dinheiro de volta por causa da promessa feita e se são enganados podem até mesmo terminar a amizade por quebra de confiança. Pessoas casadas também confiam que não serão enganadas por seus cônjuges, que receberão apoio na criação dos filhos e, especificamente no caso dos homens, que não serão enganados quanto a paternidade de seus filhos.

A confiança entre as pessoas se fundamenta, como já podíamos imaginar, no costume e na experiência. Confiamos naquelas pessoas que a experiência nos mostrou serem dignas de confiança e que estamos acostumados a conviver diariamente. Essa confiança pode ser quebrada ou pelo menos abalada se a pessoa agir de forma contrária ao que esperávamos, mas as ações são apresentadas por Hume como muitas vezes sendo um signo de difícil compreensão em comparação com as palavras francas. Em sua análise na seção intitulada *Da probabilidade não filosófica* presente no TNH 1.3.13, Hume nos apresenta a oposição que muitas vezes ocorre entre a imaginação e o juízo: o costume forma regras gerais que nos indicam quais elementos são essenciais nas causas para gerar determinados efeitos e quais são puramente circunstanciais.

O problema é que muitas vezes os elementos circunstanciais estão em quase todas as causas e, por isso, a imaginação acaba tomando-os como essenciais e as regras gerais formadas pelo juízo acabam por se contrapor às regras gerais formuladas pela imaginação. A escolha pela prevalência entre as duas regras gerais se dará a nível puramente subjetivo: o vulgo dá preferência as regras gerais da imaginação, os homens avisados às do juízo. A contradição entre regras gerais só pode ser corrigida pelas próprias regras gerais.

Mas o que me interessa nessa explicação sobre a probabilidade do conhecimento são os exemplos usados por Hume (2009, p. 183-6) para ilustrá-la. As ideias apresentadas pelas regras gerais do juízo são muito mais fortes do que as apresentadas pela imaginação, assim uma ofensa lançada indiretamente ou por meias palavras é menos ofensiva do que uma ofensa direta. Aquele a quem a ofensa indireta se dirige pode entender muito bem o que foi dito e a intenção do locutor ao dizê-la, mas as ideias que compõem a cadeia de palavras da ofensa velada são muito mais fracas do que as ideias que compõem a cadeia da ofensa aberta. A diferença da força entre as ideias afeta diretamente a imaginação e esta afeta as paixões. Não apenas isso, mas quando alguém evita ofender outra pessoa abertamente significa que ainda guarda um respeito por ela e esse fato também diminui a força da paixão da resposta da pessoa ofendida. A mesma diferença ocorre entre uma ação e uma palavra abertamente dita: a ação é um signo velado sobre os sentimentos motivacionais da pessoa e alguém pode explicar uma mesma ação com motivações até mesmo opostas, mas quando se usa palavras claras o significado também se torna claro.

Uma situação análoga à do elogio e da censura são as violações dos códigos de honra por homens e mulheres. Muitas vezes, nos informa Hume (2009, p.185), as pessoas não perdoam uma ação contra a honra quando ela é aberta, mas a deixam passar quando as aparências são mantidas. Às vezes até mesmo quando sabem com certeza que a violação foi cometida conseguem perdoar mais facilmente se as provas não estão claras para os demais. As justificativas humaneanas para a implantação das regras da castidade para as mulheres eram a impossibilidade de provas concretas e a utilidade que acompanha a virtude. Mas essa explicação do código de honra deixa claro que nem sempre a “indiscrição” feminina é condenada sem direito à recuperação, como no caso da virgindade. Podemos cogitar que mesmo em momentos nos quais o homem tem plena certeza de que foi traído e tem em seu poder provas para demonstrar isso publicamente, pode não desejar tornar público se a esposa tiver transgredido seu matrimônio de forma secreta dos demais. A castidade é, assim como a polidez, uma virtude que carrega uma motivação hipócrita: se não deixar transparecer em público suas reais intenções e, até mesmo, suas ações, a viciosidade é permitida.

Embora esse fenômeno não seja raro, ele tampouco é comum: maridos esperam na maioria das vezes que suas mulheres sejam efetivamente castas e se nenhuma mulher fosse fiel ao leito conjugal, a sociedade não sobreviveria. O único objetivo do casamento é a propagação da espécie e durante a história da humanidade muitos arranjos foram tentados: poligamia, poliandria e comunidade de parceiros. Mas para Hume tais arranjos não foram mantidos pelas sociedades ocidentais por conta dos grandes problemas que causavam:

todas as regras em relação a essa questão são igualmente legítimas e igualmente conformes aos princípios da natureza, embora nem todas sejam igualmente convenientes, nem igualmente úteis para a sociedade. As leis podem permitir a poligamia, como entre as nações *orientais*; ou os divórcios voluntários, como entre os gregos e os romanos; ou podem confinar o homem a uma única mulher, durante todo o curso de sua vida, como entre os modernos europeus. (Idem, 2004a, p.314, grifos do autor)

A poligamia é recusada por trazer mais problemas do que solucioná-los, diminuir a confiança entre os cônjuges e amigos, desumanizar as mulheres, aumentar o ciúme e diminuir o amor, pulverizar a participação paterna na educação dos filhos e pela convivência constante com escravos e servos fazer com que as crianças esqueçam a “igualdade natural entre os homens” (HUME, 2004a, p.316) tornando-as tiranas ou escravas. Já o divórcio é recusado recorrendo a três argumentos: a separação dos pais levaria as crianças a terem uma vida miserável nas mãos de uma madrasta; a passagem da inconstância e impaciência do amor para a calma e serena amizade, fruto do hábito e guiada pela razão, só pode ocorrer quando a natureza humana percebe que a circunstância é mais favorável à necessidade do que à liberdade; uma união tão íntima pode se tornar perigosa se não for inteira e total, ou seja, homens e mulheres podem aproveitar qualquer momento de insegurança na relação e começar a fazer projetos separados.

Tanto a poligamia quanto o divórcio são fontes de desconfiança entre os cônjuges e atrapalham aquela coordenação tão necessária para a educação dos filhos. O amor, exaltado como aquele que resolveria a paixão pelo poder no casamento, é agora substituído pela serena amizade como a fonte da confiança que fundamenta o casamento. Mas a confiança precisa ser anterior ao matrimônio para que o contrato de casamento aconteça e, se pensarmos no caso do primeiro casal de selvagens, como e por que confiariam um no outro? Como poderiam participar do contrato de casamento se ainda não havia contratos, justiça, castidade e, tampouco, sociedade? A motivação da afeição sexual não é suficiente para o passo seguinte, ela só motiva a procura por parceiros sexuais, mas não motiva os pais a cuidarem de seus filhos. Apesar da paixão de amor pelos filhos ser natural, ela não é tão evidente para os homens quanto é para as mulheres, dada a já citada diferença anatômica entre eles; a castidade seria a solução para essa

vantagem feminina, mas no momento do surgimento da sociedade ela também não havia sido inventada. O amor pelos filhos estaria nesse homem primitivo apenas de forma latente, aguardando a confirmação da paternidade para ser ativado, confirmação essa impossível de ser alcançada dada as circunstâncias daquele período da humanidade. Outro ponto a ser levantado é que a falta de experiência também seria um empecilho para que os homens percebessem a ligação causal entre o ato sexual e a paternidade dos filhos. Como o próprio Hume salienta, entre a concepção e o nascimento há um grande intervalo de tempo tornando a descoberta da relação entre causa e efeito mais difícil de ser percebida, resultando em um período considerável de observação para que a humanidade chegasse à conclusão da relação de causa e efeito entre o ato sexual e a paternidade. Assim, ao contrário do que o próprio Hume defende, se levarmos suas ideias às últimas consequências é provável que a humanidade tenha passado um determinado período de tempo naquela fase pré-social ou pelo menos que as famílias tenham sido exclusivamente matriarcais, antes de serem patriarcais.

2.3 Os filhos

A espécie humana é a mais indefesa das criaturas em seus primeiros anos de vida, então a relação entre pais e filhos pequenos é na sociedade a que mais se aproxima daquele relacionamento entre humanos e não-humanos. Quando homens e mulheres se tornam pais o relacionamento entre eles e seus filhos é de espécie bem diferente da relação que havia entre parceiros sexuais e entre amigos; pela primeira vez um ser humano se torna completamente dependente da boa vontade de outro, o que coloca esse relacionamento fora daquela interdependência natural entre humanos. Pais não precisam governar seus filhos pela opinião, a autoridade natural que possuem se fundamenta na dependência singular das crianças. Embora possamos defender a semelhança dessa relação e da relação entre governantes e governados em um estado civil já instituído, Hume (2004a, p.129) nos informa que o governante, por mais tirânico que seja, precisa governar ao menos uma parte da população pela opinião e não somente pela força, enquanto os pais não precisam da opinião para governar, visto que seu poder está tão bem estabelecido pela natureza que a força é mais do que suficiente. Mas no fim das contas não é a força que prevalece na relação parental, sim o amor. Neste momento eu gostaria de

analisar melhor como se dá essa relação de força entre pais e filhos e a explicação de Hume para a defesa da patrilinearidade em detrimento da matrilinearidade.

A consanguinidade é uma espécie de causalidade: os pais são a causa da existência dos filhos e as ideias desses levam diretamente às ideias dos pais. Em sua extensa explicação sobre a relação de causa e efeito e sobre as regras de transição entre as ideias que formam uma cadeia causal, Hume nos informou que a imaginação passa mais facilmente das ideias obscuras às mais vívidas, das mais importantes para as menos importantes e dos objetos menores para os maiores, mas é apenas com grande dificuldade e sobressaltos que consegue fazer a percurso contrário; essa regra traz um problema quando ele vai explicar a passagem da propriedade de objetos pequenos para objetos grandes e desses últimos para o proprietário: muitas vezes consideramos que é o objeto maior que abarca o objeto menor e não o contrário. Podemos utilizar o exemplo humeano para ilustrar a situação (HUME, 2009, p.550, nota de rodapé 5): se alguém dominar a Grã-Bretanha terá também o domínio das pequenas ilhas que fazem parte da primeira, mas o contrário não é verdadeiro. A explicação humeana defende que a imaginação é instável e muito ágil e qualquer regra que se submete à sua alçada é julgada de forma completamente arbitrária, esse é o motivo pelas mais diversas leis que diferenciam os mais diversos povos. Essa arbitrariedade é mais do que necessária para a própria sobrevivência humana, dado que os seres humanos precisam encontrar respostas para as diferentes circunstâncias que enfrentam no mundo.

A relação de causa e efeito entre dois objetos é descrita não apenas como a produção do movimento ou de uma ação entre um objeto-causa e um objeto-efeito, mas também o poder de produzir a ação. O poder que os governantes exercem sobre os governados, o poder que o senhor exerce sobre o servo e, por que não, o poder que os pais exercem sobre os filhos. O poder dos pais se fundamenta na superioridade da força e da sabedoria, mas essa superioridade não é igual para ambos os pais: as mulheres são descritas por Hume (2009, p.404; 2004a, p.248) como possuindo faculdades pouco desenvolvidas, em alguns momentos semelhantes às faculdades das crianças, mas sempre inferiores às dos homens. Essa diferença das capacidades mentais não é usada, como poderíamos imaginar, para justificar a diferença da autoridade entre pais e mães em relação a seus filhos, mas Hume toma de antemão e sem maiores explicações que os filhos são uma espécie de “propriedades” de seus pais e que em caso de controvérsia sobre a guarda, a preferência é sempre dos homens.

Anteriormente eu concluí que dada a natureza anatômica de homens e mulheres, dado que Hume defende a artificialidade da castidade e dado que homens só podem amar as crianças que creem efetivamente serem seus filhos, as primeiras famílias só poderiam ser matriarcais.

Gostaria neste momento de contrapor a teoria humeana sobre o assunto à teoria hobbesiana, as diferenças entre elas me ajudarão a demonstrar como uma sociedade patriarcal não era necessariamente um pressuposto teórico e que o próprio Hume teve contato com pelo menos uma teoria que colocava argumentos muito fortes contra tal pressuposição, mas que ele parece não ter dado a devida atenção.

Em *Do Cidadão* (1642) Hobbes (2002, p.143-8) defende que os direitos dos pais sobre os filhos não provêm da geração e sim da preservação, ou seja, aquele que cuida e alimenta é o senhor da criança e não aquele que apenas gera. Em um estado de natureza no qual todos os indivíduos viveriam apenas para preservar a própria vida, aquele ou aquela que alimentasse e protegesse a criança seria seu senhor (*Lord*). Hobbes se contrapõe àqueles que defendem a geração como a explicação para o poder que pais têm sobre seus filhos e argumenta que se fosse assim os filhos teriam necessariamente dois senhores, o que já foi negado pelas leis da natureza e divinas. As mulheres têm a propriedade original dos filhos porque são elas que têm também a primeira posse. Aqui, Hobbes defende algo muito semelhante ao que Hume defenderia um século depois: a primeira propriedade pertence àquele que primeiramente se apossou do objeto, como no caso do nascimento a primeira posse é sempre da mãe, ela tem a escolha de manter essa posse ou abandonar o filho.

A alegação que os filhos pertenceriam ao pai no estado de natureza é refutada por Hobbes recorrendo a mais dois argumentos: a razão e a experiência mostram o contrário. A razão mostra que homens e mulheres não possuem grande diferença de força e, portanto, eles não teriam proeminência em relação a elas. Já a experiência mostra que em muitos lugares as leis civis seguem as leis naturais e dão toda autoridade às mães em detrimento dos pais, o mito das Amazonas seria uma clara ilustração dessa situação. Além disso, a lei da natureza deixaria claro que são as mães a autoridade original sobre os filhos, porque a natureza da geração leva à incerteza sobre a paternidade, incerteza que só pode ser clarificada pelo testemunho da própria mulher.

O respeito e o dever de obediência dos filhos a sua mãe provêm de uma lei natural e também de um acordo: aquele que cuida e preserva a vida de alguém espera que essa pessoa não se tornará um inimigo quando tiver força e idade suficientes para isso. A relação entre pais e filhos é, portanto, muito semelhante às relações entre senhores e servos e entre soberanos e súditos, nessas assim como naquela, aqueles que estão submetidos se libertam de maneiras semelhantes: alforria, banimento ou emancipação.

A passagem do estado de natureza para o estado civil trouxe a mudança do poder matriarcal para o patriarcal, a não ser em algumas poucas exceções. A lei civil pode se contrapor

a lei natural e quando em uma sociedade civil há um contrato de casamento é comum que a autoridade seja concedida aos homens e assim, eles também passam a ser os senhores de seus filhos. As exceções são os casos nos quais a mulher tem mais poder do que o homem, se ela for uma soberana absoluta por exemplo, ou se a lei civil da sociedade na qual se encontra preservar a lei natural. O estado civil traz a soberania do homem porque ele desfaz a igualdade natural que existia entre os indivíduos e classifica-os. Além disso, as regras de sucessão seguem as mesmas regras de sucessão dos soberanos e dos senhores: os homens antes das mulheres, os mais velhos antes dos mais jovens. A explicação para os mais velhos antes dos jovens é óbvia: eles seriam mais sábios por causa da maior idade e porque a primogenitura é uma espécie de loteria natural. Mas a explicação para a sucessão ser preferencialmente masculina é porque no começo da sociedade civil eles eram “mais aptos à administração dos grandes negócios” (HOBBS, 2002, p.153), sendo a guerra um desses grandes negócios. Dessa habilidade natural nasceu o costume e a não ser que o pai demonstre o contrário, a linha sucessória deve passar para seu filho.

A autoridade original da mãe em um estado de natureza antes de ser uma vantagem seria uma desvantagem. Em um estado no qual prevalece a guerra de todos contra todos e cada um deve se preocupar a todo momento com a morte violenta, se preocupar em alimentar e cuidar de mais alguém que não seja a si mesma é altamente desvantajoso, visto que acabaria mais exposta aos perigos do que os indivíduos homens ou até mesmo do que mulheres sem filhos.

A autoridade paterna original sobre os filhos na teoria humeana aparece desde o primeiro momento. Como nega que exista um estado de natureza, Hume não precisa explicar como se dá a passagem para um estado social, pois o primeiro estado de todos os humanos já é social. O princípio da geração vai do homem para a mulher, mas essa não é a explicação utilizada por Hume para a precedência do homem sobre a mulher e nem mesmo as maiores forças física e mental masculinas, pelo menos não diretamente. A explicação está no costume e na imaginação, Hume (2009, p.389-91) chama a atenção para a diferença que ocorre nas mentes dos filhos no segundo casamento de seus pais: se for a mãe a se casar pela segunda vez, os filhos sentem que o laço que os ligava a sua mãe foi enfraquecido por ela agora fazer parte de outra família. Os laços com o pai, no caso do segundo casamento desse, também se enfraquecem, mas não na mesma medida, visto que o pai não passou a fazer parte de outra família. A explicação para essa diferença de sentimentos está no exercício da imaginação: esta transita entre duas ideias de objetos com mais facilidade quando um deles não está ligado a um terceiro. A transição da ideia de um objeto A à ideia de um objeto B é fácil e sem sobressaltos quando há a possibilidade do retorno da imaginação do objeto B ao objeto A, mas se um objeto

B além dessa relação forte com o objeto A mantiver também uma relação com a mesma força com um objeto C, a imaginação inevitavelmente passará por toda a cadeia sem retornar com rapidez e facilidade à ideia do objeto A:

Por sua própria natureza, a fantasia é instável e inconstante; e considera que a relação entre dois objetos é mais forte quando o movimento nos dois sentidos é igualmente fácil do que quando ele só é fácil em apenas um dos sentidos. O duplo movimento é uma espécie de duplo vínculo, ligando os objetos da maneira mais estreita e íntima. (HUME, 2009, p.390)

Ao passar da ideia de si próprio a ideia de sua mãe a imaginação do filho transita facilmente, mas a tentativa de retornar da ideia de sua mãe para a sua própria é atrapalhada pelas muitas relações e laços que ligam sua mãe e outras pessoas de sua nova família; mas o mesmo não ocorre com o pai, pois o pai continua sendo um chefe da família que o filho faz parte e a ideia da madrasta ou de qualquer outro membro da família é menos importante que a ideia do pai e por isso a transição de retorno da ideia do pai para o filho ocorre facilmente. Estranhamente, quando esse fenômeno ocorre do ponto de vista da mãe, a transição para o filho não se enfraquece por compartilhá-la com o pai, visto que todos os objetos têm uma relação entre si, o mesmo ocorre da transição entre irmãos e seus pais. O que é estranho nessa conclusão do ponto de vista da mãe é que em outro momento Hume (Ibid, p.343) afirmara que a ideia do pai/marido é sempre mais importante na família que a ideia da mãe/esposa e a imaginação não encontra dificuldade de transitar de uma ideia menos importante para uma mais importante, uma ideia de um objeto menor para um maior, mas o caminho contrário é muito mais difícil. A explicação para esse problema (Ibid, p.373-4) está em que do ponto de vista da mulher a sua ideia de si mesma é aquilo que está mais presente e mais forte na sua mente. As impressões e ideias que povoam a mente humana são as mais fortes e presentes para o próprio sujeito, então é a esta força que podemos apontar como a causa da facilidade de passar da ideia “mais importante” do marido para a ideia “menos importante” de si mesma.

Mas a importância da ideia do homem em detrimento da ideia da mulher não poderia ser apontada por Hume como puramente natural. Ao defender que a ideia do pai é mais importante do que a ideia da mãe, Hume não consegue explicar como essa hierarquização foi primeiramente estabelecida. E, mesmo que pudesse dar essa explicação, ele acabaria por ter que defender um círculo vicioso: as mulheres têm de ser as responsáveis primárias pelos filhos em um momento nos quais os homens não pudessem ter certeza da paternidade, mas esta certeza da paternidade só poderia ser efetivado com a castidade, virtude que só viria a existir após o estabelecimento da justiça e esta somente após o estabelecimento da família, mas esta última não poderia ser estabelecida sem a castidade e o casamento e assim sucessivamente. Ao mesmo

tempo, se defender que a superioridade masculina não é socialmente construída pelo costume e regras gerais, mas naturalmente, Hume precisaria explicar qual seria esta superioridade, visto que as mulheres têm a vantagem de sempre estarem certas de que os filhos são seus, ao contrário de seus companheiros.

Há entre as paixões e a imaginação um relacionamento de interconexão, então as relações de causalidade, contiguidade ou semelhança feitas pela imaginação com as ideias acabam por forçar as paixões a segui-las como um efeito da dupla relação entre impressões e ideias necessária para a emergência das paixões indiretas. Estas últimas formam uma espécie de quadrado: orgulho e humildade se assemelham por causa do objeto em comum, o eu. Amor e ódio se assemelham por causa do objeto em comum, o eu de outro. Orgulho e amor, humildade e ódio se assemelham pelas sensações, suscitando prazer no caso da primeira dupla, desprazer no caso da segunda. A consanguinidade e a amizade são relações que reforçam ainda mais a força dessas paixões: assim, a virtude, a beleza ou a riqueza de um filho ou irmão causam amor, não por qualquer interesse adicional, mas simplesmente por percebermos que sua ideia está relacionada a nossa própria ideia. A transição do amor para o orgulho é fácil, mas a transição contrária é muito mais difícil pelo que foi exposto acima. Mas essa mesma relação de consanguinidade ou de amizade reforça para um observador qualquer a passar a paixão por essa cadeia de ideias relacionadas. Explico, se amamos uma pessoa, tendemos a amar também seu amigo ou qualquer outra pessoa relacionada a ela. O problema é que levando em consideração o funcionamento da imaginação e a sua conexão com as paixões é comum que amemos ou odiemos o filho por causa do pai e não o contrário ou que amemos/odiemos a esposa por causa do marido e não o contrário, o mesmo ocorrendo com senhores e servos e soberanos e súditos.

Nas relações familiares, Hume sempre apresenta a ideia da mulher como menos importante do que a ideia do homem, seja ele o marido, o pai ou o filho adulto. A ideia da mulher é sempre uma ideia intermediária, como no caso de Cornélia (HUME, 2009, p.377) que exortava seus filhos Tibério e Caio Graco a fazerem grandes feitos para que ela fosse conhecida como mãe deles e não como filha de seu ilustre pai Cipião. Essa também é a explicação do porquê as mulheres casadas usam os sobrenomes de seus maridos e não o contrário; o que está subentendido é que uma mulher solteira fazia parte da família na qual seu pai era o chefe e que ao se casar passará a outra família, sob outra tutela.

A mesma explicação é dada para o maior orgulho que alguém demonstra quando pode dizer que a linha sucessória de sua família foi exclusivamente masculina, sem que qualquer mulher a quebrasse:

Na sociedade matrimonial, o sexo masculino tem primazia sobre o feminino, e por isso é o marido quem primeiro chama nossa atenção; e, quer o consideremos diretamente, ou cheguemos a ele apenas após passar por objetos relacionados, o pensamento se detém sobre ele com maior satisfação e chega até ele com maior facilidade que até sua consorte. (Ibid, p.343)

Assim como a mulher recebe o nome do marido após o casamento, os filhos recebem o nome do pai e são considerados de melhor ou pior família segundo a posição social e familiar paterna. Hume explica que a regra geral trabalha para impedir que a ideia da mulher seja vista como a mais importante mesmo quando a sua condição social, seu talento e espírito são superiores aos de seu marido e, acrescenta, mesmo quando a mulher é muito superior em todos os sentidos ao seu marido, a imaginação ainda é capaz de enfraquecer a sua relação com os filhos e manter a força da relação com o pai.

Diante de tudo o que foi exposto é bem difícil apontar se Hume pensa que as ideias das mulheres são naturalmente inferiores às dos homens ou se é tudo simplesmente fruto do costume, a explicação sobre a origem da diferença entre os sexos não era um problema para o filósofo, apenas explicar como os fenômenos ocorrem já era o suficiente em sua visão. Apesar de em diversos momentos afirmar a igualdade natural entre as pessoas, Hume também enfatiza as diferenças naturais entre homens e mulheres, velhos e crianças e as diferenças que surgem entre homens após a complexificação da sociedade:

A pele, os poros, os músculos e os nervos de um trabalhador são diferentes daqueles de um homem de qualidade; assim também seus sentimentos, ações e maneiras. As diferentes condições sociais influenciam toda a constituição, externa e interna; e essas diferentes condições decorrem necessária, porque uniformemente, dos princípios necessários e uniformes da natureza humana. Os homens não podem viver sem sociedade, e não podem se associar sem governo. O governo cria distinções de propriedade e estabelece as diferentes classes de homens. Isso produz a indústria, o comércio, manufaturas, ações judiciais, guerras, ligas, alianças, travessias, viagens, cidades, frotas de navios, portos e todas as outras ações e objetos que causam tal diversidade, e ao mesmo tempo mantêm uma tal uniformidade na vida humana. (HUME, 2009, p. 438)

Além dessas diferenças que surgem dentro de uma mesma sociedade podemos também apontar para as diferenças que surgem entre sociedades e em épocas diferentes tanto quanto às leis (Idem, 1995, p.61-2), quanto em relação aos costumes. Há também algumas regras gerais encontradas em todas as sociedades, como a proibição do incesto ou pelo menos de algumas de suas formas. A viciosidade do incesto é descrita por Hume como uma consequência do descumprimento das regras da castidade e da modéstia pela família. Apesar de ser uma consequência dos vícios da impudicícia e da imodéstia, o incesto é descrito por Hume como carregando consigo “o mais alto grau de torpeza e deformidade moral”, características que nunca foram assimiladas aos vícios anteriores (Ibid, p.69-70).

Mas a forma como as regras gerais são aplicadas, tais como as da justiça, da castidade, da modéstia varia; a comparação entre os romanos e os gregos e entre os ingleses, descritos por Hume como os mais semelhantes aos romanos, e os franceses, os mais semelhantes aos gregos, demonstra muito bem a diferença de aplicação dessas regras.

Apesar das diferenças entre as diversas sociedades civilizadas ocidentais, Hume busca alguns exemplos sobre a forma como os orientais tratavam seus filhos e mulheres para provar como esses povos eram mais bárbaros e menos educados que os europeus. Os inconvenientes dos costumes orientais vão além da forma como as mulheres eram tratadas, desumanamente e claramente contra a utilidade do casamento e da agradabilidade da interação entre os sexos. A criação dos filhos é diretamente afetada pelas escolhas das regras que regem o casamento: o divórcio faz com que os filhos sofram nas mãos de madrastas e a poligamia impede que pais deem a atenção necessária para a criação de seus muitos filhos, deixando-os nas mãos dos escravos e servos. O segundo casamento é visto com maus olhos por Hume: no caso da mãe, os filhos se tornam estranhos em sua nova família, no caso dos pais sofrem nas mãos de madrastas cruéis. Em seu escrito autobiográfico, Hume (2004a, p.72) salienta como sua mãe, uma mulher de mérito singular, ficara viúva jovem, bonita e com três filhos pequenos, mas mesmo assim se dedicou exclusivamente à criação e educação desses, dando a entender que ela nunca mais voltou a se casar.

A proteção e a educação dada pelos pais são vistas por Hume como condições necessárias para o crescimento e fortalecimento dos benefícios da sociedade. Antes de existirem políticos a exortarem as virtudes e os juízes a estipularem as sanções aos transgressores das regras da justiça, já havia os pais exercendo ambos os papéis em suas famílias. Os filhos do primeiro casal selvagem não precisaram de muito tempo para se acostumar e se habituar a viver em sociedade, a própria falta de experiência das crianças facilitou que percebessem rapidamente a vantagem da vida social:

Em pouco tempo, o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão. (Idem, 2009, p.527)

O costume e o hábito acostumaram a família a tornar-se sociedade, e foi na sociedade onde o ser humano descobriu que podia compensar sua debilidade natural com a conjunção de forças, a divisão de trabalho e o auxílio mútuo. Hume parece considerar que essa passagem da família para a sociedade aconteceu imediatamente, ou seja, o primeiro casal de humanos teve filhos e essa primeira família já se tornou uma sociedade, até mesmo com o pai estipulando a regra da estabilidade da posse entre seus filhos para preservar a paz. O problema é que apesar

de simples e fáceis de serem inventadas, as regras da justiça não podem ter surgido todas de uma única vez. Elas precisaram de tempo e da experiência humana para se desenvolverem e para que os problemas causados pela desobediência pudessem se tornar claros. Vejamos o outro exemplo dado por Hume para a formação da sociedade: imaginemos que várias sociedades foram dizimadas pelos mais diversos motivos, dentre eles guerra, fome ou epidemia. E que os poucos sobreviventes decidam se unir e formar uma nova sociedade. Ou seja, imaginemos pessoas que já se socializaram e já reconhecem a vantagem da vida em sociedade, se unindo, buscando formar uma nova sociedade. Aqui, a primeira paixão motivacional para a formação dessa nova sociedade não é a paixão sexual, mas o auto interesse. Nascidas em sociedades, todas essas pessoas percebem que devem estipular regras para a estabilidade da posse e assim é feito, assegurando a cada um aquilo que possuem no momento de tal estabelecimento. Mas, nos informa Hume (2009, p.545), a utilidade da regra de atribuir a posse ao possuidor atual “não ultrapassa a formação inicial da sociedade”. Se nos voltarmos novamente para as primeiras sociedades familiares e para a formulação das regras pelos pais, percebemos que as demais regras de estabilidade da posse foram estipuladas conforme a sociedade se ampliava e passava de uma única família para diversas famílias.

A formulação da regra de estabilidade da posse não precisava ser necessariamente estipulada por um pai, a mãe poderia perfeitamente estipular as posses entre seus filhos em sociedades matriarcais. Mas, como mostrarei adiante, Hume defende que as sociedades viveram durante um tempo até relativamente longo sem governo e, embora não defenda que a origem do governo e a obrigação de obediência provenham da autoridade paterna, é a força masculina a responsável no fim das contas pelas guerras que originaram o governo. E, as mulheres são excluídas das explicações humeanas sobre o surgimento do governo e inferiorizada sua importância no surgimento da sociedade.

3 A SOCIEDADE

3.1 O governo civil

A explicação humeana sobre a origem do governo civil leva em conta tanto as características que já vinham sendo apontadas como responsáveis pelo surgimento das virtudes artificiais quanto nega as teorias do contrato social. Neste primeiro momento pretendo relacionar como tal explicação desconsidera a importância feminina na sociedade e releva exclusivamente a masculina; posteriormente tratarei das críticas feitas por Hume às teorias contratualistas.

Hume (2009, p.574) defende que embora a sociedade seja o que há de mais necessário para sanar as dificuldades naturais humanas, quando ela se torna muito grande e complexa, não conseguimos mais perceber imediatamente a vantagem que lhe acompanha e acabamos decidindo por vantagens mais próximas, embora menores. É nesse momento que, apesar de já termos a ideia de obrigação moral, algumas pessoas podem calcular que não respeitar a propriedade alheia ou não cumprir suas promessas é mais vantajoso para si do que seguir tais regras da justiça.

Embora a justiça seja o que há de mais necessário para a vida em sociedade, a necessidade do governo civil não é tão ampla. Sociedades podem existir durante um longo período de tempo antes que se faça necessário um poder centralizado. O exemplo utilizado por Hume (2009, p.578-9) é das tribos indígenas: entre os indígenas não há uma grande diferença material, todos têm acesso aos mesmos equipamentos e as diferenças surgem por períodos pequenos de tempo, retornando-se logo ao ponto de igualdade. Como são sociedades que não desenvolveram muitas técnicas de produção de riquezas e tampouco o comércio, as desigualdades só podem surgir por sorte, em poucos momentos e por pouco tempo da vida em sociedade, como em casos de bens perecíveis que resultam da pesca e da caça.

Aqui, Hume novamente se diferencia de Hobbes, para quem a vida em sociedade exige necessariamente a observância de um poder político. Para Hume é somente com o advento do progresso material que as desigualdades entre os humanos se tornaram tão pronunciadas e certas, a ponto de fazerem com que os humanos esquecessem as vantagens que adquiriram com a vida em sociedade e por seguir as regras da justiça. Como a natureza humana nos incapacita

de percebermos as vantagens maiores e distantes em detrimento das próximas e menores e sendo as vantagens das regras da justiça as mais distantes e mais necessárias para a sociedade, é apenas por um artifício que podemos superar essa fraqueza natural: a superação se fundamenta em criar mais um artifício e aproximar o interesse de algumas poucas pessoas ao interesse na manutenção da sociedade, ou seja, fazer com que o interesse público coincida com o interesse particular de um pequeno grupo de pessoas, tais pessoas serão os governantes civis. Novamente, Hume nos apresenta como o artifício é o responsável por resolver os problemas causados pelas paixões não-morais do interesse próprio e da benevolência restrita, juntamente à propensão de preferir tudo o que está próximo ao que está distante. Além destas causas naturais para a origem do governo civil, Hume também aponta para causas econômica e social: o enriquecimento material e a complexificação da sociedade.

Dois pontos devem ser salientados na análise humeana da origem do governo civil: em sua história conjectural, Hume se contrapõe a duas posições em voga na época, o contratualismo e a ideia de que o governo surgiu de alguma forma de patriarcalismo. Me deterei em sua crítica ao contratualismo na seção seguinte a esta, no momento pretendo analisar por que sua crítica à origem patriarcal continua a excluir as mulheres da cena política.

Mesmo não admitindo um estado de guerra como a hobbesiana, Hume salienta que apenas a guerra pode acostumar e fazer os seres humanos perceberem a vantagem que alcançam com o governo. Este não é vantajoso apenas por garantir a propriedade privada, embora essa seja a sua vantagem primária e a mais evidente em um primeiro momento. É apenas com o advento de um governo civil organizado que a sociedade adquire meios de formar cooperações com muitos indivíduos, pois em sociedades menos desenvolvidas, a cooperação se dá principalmente em atividades com duas pessoas, enfatizo novamente o exemplo dos dois remadores. Com um governo central, os indivíduos são capazes de formar associações cooperativas que exigem o trabalho de diversas pessoas ao mesmo tempo; como, por exemplo, drenar áreas alagadas, construir portos e navios, plantar em grandes áreas e levantar grandes construções. Mas antes de perceber todas essas vantagens, foi necessário que os seres humanos percebessem a vantagem de ter governantes e, segundo a história conjectural humeana, foi apenas com a guerra externa que isso se tornou possível.

Apesar de alegar que a origem da sociedade se deu para a proteção da propriedade privada e por causa da complexificação da sociedade, não foi uma guerra civil a primeira responsável. A justificativa para negar a guerra civil é que o medo impede os indivíduos de se tornarem violentos. Esse medo não é da morte violenta como em Hobbes ou da tentativa de preservar o próprio corpo, mas da resistência que encontramos nos outros. Conscientemente

sabemos que cada um resistirá o máximo que puder para manter suas propriedades a salvo e por isso não somos tão tentados a enfrentar nossos conterrâneos. Em casos de outras sociedades, esse medo da resistência se enfraquece pela confiança que adquirimos ao saber que seremos ajudados pelos demais indivíduos da nossa própria sociedade e que a guerra se dará com estranhos, com os quais não nutrimos qualquer interesse em cooperar e receber cooperação. O caos gerado pela guerra externa acaba se refletindo internamente e torna-se motivo para que os indivíduos temam por suas vidas e segurança, esse é o primeiro momento em que Hume salienta a importância que humanos dão à segurança física em detrimento da segurança dos bens materiais.

Em toda sua teoria social e da justiça, Hume nos apresentou como preocupação principal da vida em sociedade a fruição segura da propriedade privada garantida pelas regras da justiça, mas quando relata a origem do governo é a primeira vez que o vemos defender que “em uma guerra externa, o que está em jogo é o mais importante de todos os bens: a vida e a integridade física” (2009, p.579). Anteriormente, Hume havia defendido que a propriedade de bens privados, excluindo claramente a vida e a segurança física desses bens, era a única preocupação humana em seu convívio com outros humanos. A naturalidade da sociedade humana excluiria a preocupação com a vida biológica, mas os sentimentos egoístas naturais obrigariam a estipulação de regras de justiça.

A história conjectural apresentada por Hume é exemplificada novamente com o funcionamento das tribos indígenas americanas: a autoridade do chefe só é estabelecida em momentos de guerra com tribos vizinhas, mas acaba por acostumar os indivíduos e lhes mostra a vantagem de se submeter a um governante. Esse seria também o motivo de todas as sociedades serem primeiramente monarquias e somente posteriormente repúblicas. Essa explicação da autoridade de um chefe de guerra ser estendida para toda a sociedade em tempos de paz é também uma crítica de Hume àqueles que defendem que a submissão aos governantes emergiu do poder patriarcal. Embora a explicação de Hume esteja bem fundamentada nas observações de sociedades tribais, ela cria um problema para o que ele defendera anteriormente: o surgimento familiar da sociedade exigia que a autoridade paterna faria as vezes da autoridade governamental inexistente então, o pai seria o responsável por estipular a regra da estabilidade da posse entre seus filhos e seria muito natural e conveniente pensar que desse pequeno poder familiar, o poder paterno tenha se tornado autoridade civil e que o pai tenha governado toda a sociedade que surgiu dos descendentes de seus filhos.

Ao alegar que são as guerras as responsáveis por originar os governos civis, Hume exclui as mulheres, pois se elas desmaiam “à simples visão de uma espada desembainhada, ainda que

esta se encontre nas mãos de seu melhor amigo [...]” (HUME, 2009, p.404), como teriam a coragem e as faltas de compaixão e piedade necessárias para atacar seus inimigos no campo de batalha? Se a guerra tem virtudes vistas por Hume como exclusivamente masculinas, o primeiro líder de qualquer sociedade só pode ter sido também um homem.

Apesar de defender que o líder da guerra se torna por fim o governante civil, não é a sua força física o principal motivo de sua liderança em tempos de paz, sim as virtudes da equidade, prudência e coragem. A liderança fundamentada nas virtudes e não na força física poderia levar Hume a defender uma fundação menos bélica e mais “racional” do governo, mas ao tentar se esquivar tanto do patriarcalismo clássico quanto do contrato social, Hume precisou defender uma visão mais histórica. Se a minha conclusão anterior estiver correta e a sociedade humeana tem sua origem na autoridade materna e na matrilinearidade, a explicação humeana sobre a origem bélica da autoridade pode trazer alguns empecilhos, visto que não há uma explicação para a passagem da autoridade matriarcal-matrilinial para a patriarcal-patrilinial. O problema é que Hume admite de antemão e sem maiores explicações que a patrilinearidade é a única forma de organização social que a sociedade humana já experimentou, então apesar de enfrentar a origem patriarcal, ou seja, seguindo os demais pensadores modernos e do contrato social defender que não foi o poder paterno a origem do poder político, ao continuar a defender a fundação na ideia do homem forte, sábio e virtuoso, Hume se compromete com um novo tipo de patriarcalismo: não mais a imagem do poder paterno, mas o respeito e a confiança formados pela liderança na guerra são transportados para a convivência na sociedade civil.

A sucessão do poder civil se dá da maneira mais “natural” possível: uma vez estipulado a liderança da guerra na sociedade civil, se o filho desse homem possuir as mesmas qualidades na guerra e na paz, a sociedade se curvará em obediência a ele assim como se curvou em obediência a seu pai e assim a sucessão patrilinear comum nas monarquias é estabelecida. Neste momento, como não acontecera anteriormente, Hume aponta porque a sucessão patrilinear é a mais comum: no fim das contas foi a força masculina que permitiu que a sociedade não se esgaçasse por conta dos conflitos internos e, ao mesmo tempo, dada a semelhança de forças físicas e de caráter entre pai e filho as mentes humanas acabaram por se acostumar com a passagem do poder por linhagem familiar. Então, toda a explicação humeana sobre a origem do governo e as formas primitivas de seu funcionamento não se dá de uma forma dependente da intenção humana, pelo contrário, ao se contrapor aos teóricos do contrato social Hume enfatiza como o governo embora não seja natural quando o opomos a artificialidade, surgiu naturalmente na mente humana como uma forma de enfrentar os dilemas colocados pelos conflitos sociais causados pela própria natureza humana.

As relações de causa e efeito e de semelhança foram usadas por Hume para explicar a regra de sucessão da propriedade privada do pai para o filho e novamente são usadas para explicar a sucessão do governo. Embora possam parecer parte do mesmo problema, as explicações para ambas as sucessões trazem pontos que não se assemelham: enquanto a origem da justiça é explicada tendo em vista as circunstâncias e como creio ter deixado claro não exclui necessariamente as mulheres de suas regras, o governo é em seu princípio uma invenção caracteristicamente masculina. A autoridade fundada no caráter e nas ações do líder guerreiro parece não deixar qualquer espaço para o feminino.

Já citei que Nussbaum (2007, p.48) defende que Hume teria uma vantagem sobre os contratualistas e termina por perdê-la ao defender a igualdade como uma condição para o estabelecimento da justiça, mas mesmo se considerarmos que Hume não defende que essa seja uma circunstância para a justiça e que ele realmente defenda que a justiça estabelece a propriedade privada para mulheres, a forma como ele percebe a origem do governo e a organização social contradizem a sua intenção de introduzir as mulheres na vida pública.

Apesar de ser uma resposta “natural” aos problemas enfrentados pelas sociedades humanas, o governo acaba por se contrapor a ordem social que podemos crer tenha existido antes de sua emergência, ordem social também muito natural: um matriarcado-matrilinial. Essa naturalidade do matriarcado se fundamenta na ideia de que o próprio Hume não estabelece um sistema pré-social baseado na força, mas defende ser próprio da natureza humana a vida social e por isso, me parece claro, nada seria mais lógico que em uma sociedade nascida pela paixão sexual e pelo afeto com o objeto gerado que a mãe seja a primeira autoridade.

Ao originar o governo da guerra e definir a patrilinearidade como a única regra de sucessão da autoridade governamental, Hume se aproxima de Hobbes (2002, p.152-3) para quem a patrilinearidade foi estipulada por causa da maior aptidão masculina para a guerra. A diferença entre Hobbes e Hume está em como o costume estabeleceu tal sucessão entre as pessoas: no caso do primeiro por causa da vontade ou da suposição da vontade do governante em deixar seu poder político para seu filho, no caso do segundo no costume gerado pelo público que observa ao relacionar as ideias do filho ao pai por causalidade e por semelhança, sendo esta última a relação responsável por excluir as filhas da sucessão.

Hobbes não explica explicitamente por que as mulheres aceitam se submeter aos homens na sociedade civil, visto que a força de ambos enquanto grupo é bastante semelhante. Segundo Diana Coole (2005, p.195) devemos diferenciar a explicação hobbesiana formal e a histórica. Enquanto a primeira defende a lógica da igualdade entre os sexos, dando preferência às mulheres como autoridade de seus filhos, a segunda procura explicações empíricas para o

estabelecimento da supremacia masculina na vida em sociedade. Embora defenda uma sociedade civil fundamentada no contrato social e na submissão das mulheres aos seus maridos ou pais, Hobbes também não pode ser enquadrado como um teórico patriarcal clássico, visto que a autoridade do governo não se estabelece no núcleo familiar por patrilinearidade e, além disso, não há uma submissão feminina natural e sim artificial.

Hume não precisaria de antemão se comprometer seja com um patriarcalismo moderno como o hobbesiano, seja com uma explicação bélica da origem do governo. Nem mesmo a sua contraposição ao contratualismo seria uma obrigação para se comprometer com essas duas posições, mas seu método empírico parece tê-lo convencido do contrário: ao defender que a fundamentação de qualquer conhecimento filosófico deve recair sobre a experiência e a história, Hume utiliza a história clássica dos gregos e romanos como a sua principal fonte e por isso mesmo, desvia seu olhar de outros exemplos históricos que poderiam demonstrar a prevalência feminina nas sociedades arcaicas. Dessa forma parece evitar o erro de Hobbes de utilizar uma explicação histórica e outra formal, mas no fim Hume acaba se embrenhando no mesmo problema: por que mulheres aceitariam se submeter aos homens? Sua resposta parece ser: por causa da interdependência natural humana. Porém, essa dependência existe de ambos os lados e, por isso, levaria a um equilíbrio de forças. Há uma outra explicação para a qual Hume poderia recorrer: assim como muitas pessoas aceitam se submeter a um único governante, mulheres também podem aceitar se submeter aos homens e, posteriormente, o costume trabalhou para fazê-las crerem que a superioridade masculina é natural e óbvia. Mas por que aceitariam em primeiro lugar? Os governados aceitaram se submeter ao governante por estarem passando por um momento de instabilidade social, com medo de perderem suas vidas e propriedades. Então, qual seria a motivação feminina para se submeter ao poder masculino? Hume nos deixa sem resposta.

No ensaio *Da escrita de ensaios* (1742), as mulheres são descritas como as soberanas da conversação e Hume (2004a, p.748) se apresenta como embaixador, aquele que deve prestar todas as reverências às chefes. As operações do espírito dividem-se, segundo Hume (Idem, p. 745), em eruditas e sociáveis e só podem ser plenamente desenvolvidas quando parte da humanidade não precisa mais se preocupar com os aspectos animais da vida. A separação entre mundo erudito e mundo sociável é objeto de crítica por parte do filósofo que a vê não apenas como completamente sem sentido, mas como disfuncional. A diferenciação entre o erudito e o sociável se dá pelo conhecimento ao qual cada um se dedica e também pela melhor forma de alcançar tal conhecimento: o erudito é aquele que se dedica ao conhecimento mais elevado sobre o espírito humano e, por isso mesmo, precisa de tempo, solidão, trabalho rigoroso e uma

longa preparação. O sociável é aquele que se dedica à conversação e aos prazeres da socialização, seu conhecimento é fácil e precisa apenas da companhia de outros indivíduos para ser exercido. O problema dessa separação é que o saber erudito fica confinado a poucas pessoas e não consegue afetar e ser afetado pelo senso comum, enquanto a socialização acaba perdendo qualquer sustância que poderia leva-la além das fofocas comuns do dia-a-dia. Embora critique essa divisão entre eruditos e sociáveis, Hume (2004a, p.747-8) relata que a mudança já vinha ocorrendo e se apresenta como um embaixador dessa coalizão entre o mundo erudito e sociável com seus ensaios. Mas nada disso seria de interesse desta tese se Hume não alegasse que são as mulheres, “de bom senso e educação”, as melhores juízas “de toda a escrita culta do que os homens com o mesmo grau de instrução[...]” (Idem, p.748), ou seja, além de naturalmente serem as melhores anfitriãs e companhias para conversação, também são as melhores juízas do mundo erudito, quando bem educadas. Apesar disso, Hume finaliza defendendo que a disposição terna e amorosa feminina as impedem muitas vezes de julgarem sensatamente, erro que pode ser corrigido se elas se acostumarem com as mais diversas leituras e com a frequência da companhia de homens sensatos e instruídos.

As mulheres não são apenas as melhores juízas da cultura, elas também são as mais aptas ao estudo histórico, embora essa aptidão seja sobrepujada por conta das outras paixões que naturalmente compõem o caráter feminino. No ensaio *Do estudo da história* (1741), Hume (Idem, p.781) após fazer galhofa sobre a natureza feminina e a vantagem do estudo da história para o entendimento da natureza masculina, defende que o estudo de tal saber é o melhor para o público feminino que tem uma educação ou natureza fracas e não podem se dedicar aos estudos complexos. As vantagens do estudo da história são creditadas por Hume a três pontos: o entretenimento da imaginação, o desenvolvimento da compreensão e o fortalecimento da virtude (Idem, p.781-4). O conhecimento da história possibilitará a tão desejada companhia dos homens sensatos e instruídos, necessária para que as mulheres sejam capazes de fazer juízos sensatos sobre a natureza humana e da cultura. O que Hume está defendendo é que apesar de terem uma aptidão nata para a cultura em geral e para a sociabilidade, as mulheres precisam de refinamento e maior conhecimento sobre a natureza humana. Apesar de apontar para a deficiência feminina em níveis educacionais, Hume não apresenta qualquer argumento político em defesa do melhoramento da educação dada as meninas e mulheres de sua época. O que ele alega é que elas mesmas deveriam quando adultas procurar adquirir maior conhecimento histórico, conhecimento que sabemos ser essencial na visão de Hume para julgarmos melhor a constituição da natureza humana e para o estudo da filosofia no geral.

Embora não admita que as mulheres tenham participado de alguma forma da origem do governo, Hume não leva tão longe sua posição ao ponto de merecer a alcunha de um filósofo misógino, muito pelo contrário, quando salta da história conjectural que analisa as origens das instituições humanas para a história propriamente dita vemos uma defesa apaixonada do caráter e do reinado de uma mulher: Isabel I ou no original em inglês, Elizabeth I. Embora defenda que a origem do governo tenha se dado pela força no campo de batalha, Hume garante que a permanência e autoridade do líder civil se fundamentam na sabedoria e bom caráter. Temos aqui, como anteriormente foi explicado para a estabilidade da propriedade e para o cumprimento das promessas, uma passagem da obrigação natural para a obrigação moral. O primeiro e original motivo que nos obriga a obedecermos ao governante é o interesse próprio e posteriormente também a obrigação moral. Após essas ideias de obrigações tomarem lugar na mente humana por meio do hábito e costume e após os indivíduos ligarem a ideia de lealdade e obediência a uma determinada linhagem familiar, não faz sentido que mulheres não possam ser soberanas tão respeitadas e obedecidas quanto homens. E é exatamente isso que o historiador Hume nos mostra em suas passagens sobre o reinado de Isabel I: a política, assim como qualquer outra ciência, pode ser reduzida a regras gerais e desconsiderar completamente o caráter do governante. Boas legislações formam inevitavelmente bons governantes, más legislações podem até ter bons governantes, mas o resultado nada mais é do que fruto da sorte. Em diversos momentos, encontramos Hume demonstrando essas alegações, seja ao insinuar como o sexo de Isabel não fez qualquer diferença em seu governo (ROBINSON, 2013, p.586), seja ao alegar que a sabedoria do governante não é mais comum e necessária para um bom governo do que a sabedoria do cientista o é para o avanço das ciências e do conhecimento (HUME, 2004a, p.762).

Então, tal como fizera com a justiça, Hume inicia contando uma história sobre a prevalência das qualidades masculinas para o desenvolvimento das instituições artificiais humanas e sem muita análise acaba introduzindo as mulheres. Na justiça as mulheres foram introduzidas por conta de sua capacidade de sedução, nos governos a explicação é sempre apontada como acaso, quando não há mais nenhum homem para dar continuidade à linha sucessória, as mulheres terminam por ser as únicas opções. Foi assim com Maria I, Isabel I e com Maria Stuart da Escócia.

Hume mostra como não é o sexo, a educação deficiente ou o caráter feminino os responsáveis pela exclusão feminina do poder civil, a lógica da exclusão se estabelece sobre a característica patrilinear da linha sucessória de quase todos os governos estabelecidos nas mais diversas culturas humanas. E a explicação humeana sobre o estado da convenção das virtudes da justiça e da castidade ainda demonstra a força dos traços patriciares das sociedades de sua

época, mesmo que os governos da Europa deixassem pouco a pouco a monarquia absoluta e se voltassem à liberdade, as descrições humaneanas mostram que a participação feminina ainda era um sonho distante.

3.2 O contrato social

Vários são os motivos pelos quais Hume não pode se comprometer com uma teoria do contrato social para explicar o início da sociedade civil: a sua explicação da natureza humana como um meio termo entre duas paixões excessivas, suas defesas da artificialidade da promessa, da naturalidade da sociedade humana e da origem social familiar, o fato de o contratualismo não parecer razoável historicamente e pelas análises da história e da experiência dos diversos governos demonstrarem que a obediência é vista como uma obrigação tanto por parte do governante quanto do governado.

Como já afirmei acima, o contrato social foi uma teoria que pretendia dar conta de expurgar uma concepção patriarcal clássica da instituição do governo e, ao mesmo tempo, dar uma explicação secular para as perguntas: “Como a sociedade foi instituída?”, “Como o governo foi instituído?” e “Por que devemos obedecer ao governante?”. As respostas podem ser unificadas em apenas uma: o contrato social. Foi por esse acordo entre todos os indivíduos que o ser humano passou de um estado natural para um estado social. Foi por esse acordo que o governo e seu representante foram instituídos. Foi por conta desse acordo que os governados escolheram quem seria seu governante, e, portanto, pelo menos na concepção lockeana de contrato social, podem retirar a promessa de obediência em um governante que não cumpre sua parte no contrato.

Um dos problemas da crítica humaneana a essa teoria é que embora muitos filósofos de alguma maneira se comprometam com ela, há tantas diferenças em suas análises que acabam dificultando a crítica. Hume consegue ir em alguns pontos principais ao fazer uma análise política calcada em uma crítica ao partido *Whig*, ao apontar a impossibilidade histórica do contrato, além de apontar como a experiência comum que rege as ações e as ideias dos governantes e governados sobre a obediência ao governo não se conciliam com as ideias defendidas pelos teóricos contratualistas.

O ensaio *Do contrato original* (1748) inicia com Hume (2004a, p.662-3) defendendo como os dois partidos ingleses da época, *Tory* e *Whig*, se fundamentavam filosoficamente em teorias opostas: enquanto os *tories* defendiam a sacralidade do poder do governante e, por isso

mesmo, que a obediência ao governo viria naturalmente da mesma obediência que todos devem a Deus, os *whigs* defendiam que a obediência ao governo seria auto estabelecida por meio do contrato entre governados e governantes e que sendo um contrato, ambas as partes devem obedecer as suas regras para não correrem o risco de quebra de contrato.

A maior atenção que Hume dedica a questionar a fundamentação do contrato social do partido *Whig* e sua defesa epistemológica do costume e do hábito, além do seu ceticismo quanto à metafísica, levaram os mais diversos comentaristas (GRENE, 1943; MOSSNER, 1941; RUSSELL, 1990) a defender que ele seria um conservador e defensor dos *tories*. Mas tal crítica não se sustenta se pensarmos em como Hume ataca os pressupostos da própria religião com seu ceticismo e como reafirma a todo momento que o papel do pensador não é e não pode ser partidário. O forte ataque ao contratualismo é parte da própria pressuposição teórica que Hume pretendia utilizar para fundamentar sua filosofia: a história, a experiência, a razão e o senso comum contradizem o contrato. Não somente isso, o contrato social retiraria dos descendentes dos primeiros contratantes o direito de decidirem sobre se querem ou não se submeter à obrigação devida aos governantes. É sem sentido que os filhos daqueles que firmaram o contrato tenham que submeter-se às regras impostas pelos governantes se não foram eles mesmos que participaram do estabelecimento dessas regras.

A explicação de Hume para a origem da sociedade é, como mostrei acima, bem menos instrumental e mais fruto de uma necessidade: não podemos viver sem a sociedade, mas ao mesmo tempo a natureza humana incapacita que vivamos em sociedades mais complexas. A solução é separar alguns grupos de pessoas que sejam capazes de colocar os interesses comuns acima dos interesses pessoais, esta “separação” não foi fruto de uma razão instrumental, não foi intencionalmente pensada, como seria no caso do contrato. A solução apareceu de forma espontânea como resposta as próprias dificuldades que as sociedades enfrentavam naquele momento. A origem do governo segue a mesma lógica das demais artificialidades da vida humana: a justiça, a promessa e a cooperação só existem para sanar a incapacidade humana de conviver com estranhos. E todas essas construções sociais servem, em último caso, não para preservar a vida, mas para assegurar a fruição em segurança da propriedade privada.

Apesar de defender todas essas artificialidades, Hume não as via como alguma criação exclusiva de uma determinada sociedade, a criação desses artifícios dava conta de responder aos problemas sociais que todas as sociedades humanas mais cedo ou mais tarde teriam de enfrentar. O progresso social é visto por Hume como inevitável, como uma espécie de obra da própria natureza humana: o humano não nasce em isolamento, aliás só de falarmos em nascimento já estamos pensando em termos de uma associação entre duas pessoas que geram

uma terceira. E não somente isso, além de não nascer isolado, o humano é dependente de outros humanos e essa dependência dura com maior ou menor intensidade durante toda a vida. Essa dependência poderia ser um ponto de encontro entre a explicação de Hume para a origem da sociedade e do contratualismo de Hobbes, mas a visão hobbesiana de um estado de natureza no qual os indivíduos vivem em isolamento, ou seja, fora de uma sociedade familiar e a definição da natureza humana como egoísta, inevitavelmente afastam Hume do contratualismo hobbesiano.

A teoria contratualista tem não apenas a função de fundamentar e descrever filosoficamente a origem da sociedade humana e civil, mas também de dar uma fundamentação secular para o poder civil. E nesse sentido, principalmente se pensarmos em Locke, uma crítica ao patriarcalismo se faz sempre presente. A função do contrato seria fugir de uma explicação da sociedade e do poder do governante enquanto originalmente familiar, criando-se uma separação clara entre o poder do patriarca, exclusivamente dedicado ao espaço privado, e do governante, exclusivamente dedicado ao espaço público. Em Hume, embora haja a separação evidente entre os poderes privado e público, a origem desses poderes não é tão clara: já salientei acima que o poder privado é descrito como patriarcal sem maiores explicações, visto que seria mais natural descrevê-lo como matriarcal. Ao defender o patriarcalismo e a patrilinearidade como naturais e, portanto, como desnecessária qualquer explicação posterior, Hume consegue evitar que o poder político seja visto como uma extensão do poder privado, fugindo tal como os contratualistas de uma explicação patriarcal clássica, mas ao mesmo tempo não evita o mesmo erro dos contratualistas quanto as mulheres, ou seja, de não explicar por que elas aceitariam se submeter ao poder masculino sem qualquer contrapartida. Poderíamos indicar a força e a violência como a motivação para a submissão feminina, mas o próprio Hume afirma que homens poderiam subjugar as mulheres pela força e que não o fazem por conta das insinuações femininas. O problema é que a insinuação feminina funcionaria apenas com homens estranhos, interesses românticos ou sexuais; não serviria para filhas com seus pais, irmãs com seus irmãos etc. Além disso, Hume poderia apontar que essa submissão era natural no sentido de ser tão comum e banal a ponto de não precisar de explicação do porquê, visto que não se poderia chegar a qualquer conclusão a não ser apontar para a obviedade da submissão na própria experiência e no fato de as coisas serem assim, mas novamente Hume não parece tão confiante disso, pois do contrário por qual outro motivo acharia necessário explicar que em algumas nações as mulheres têm direito à propriedade e criticar a forma desumana como são tratadas as mulheres orientais?

A força não é vista por Hume como a origem de nenhuma relação entre humanos: pais não utilizam a força com seus filhos por terem a autoridade natural e pelo amor que lhes dedicam; governantes podem até utilizar a força contra seus governados, mas precisam operar pela persuasão com aqueles que usarão as armas em seus nomes; mesmo na origem do governo o respeito pelo primeiro governante nasce não de sua força física, mas de seu caráter exibido no campo de batalha e depois na vida civil.

Ao defender que as três leis naturais que compõem a justiça surgiram anteriormente à instituição do governo, seria de esperar que Hume também defendesse alguma forma de contrato como sua origem, mas apesar de admitir que os indivíduos possam ter originalmente prometido se submeter ao poder do líder da guerra, não é essa promessa o fundamento principal da obediência que todos devem aos governantes, visto que a obediência termina por criar vida própria e se separar da obrigação da promessa. A obrigação da obediência aos governantes se funda em um interesse distinto do interesse da obrigação do cumprimento da promessa e é por isso que eles não podem se originar da mesma forma:

Em resumo, se o cumprimento das promessas é vantajoso, a obediência ao governo também o é; se aquele interesse é geral, este também o é; se aquele é evidente e explícito, este também o é. E como essas duas regras estão fundadas em obrigações semelhantes de interesse, cada qual tem de ter uma autoridade própria e independente da outra. (HUME, 2009, p.584)

E não é apenas as obrigações naturais de obediência ao governo e de cumprimento da promessa que se originam diferentemente, as obrigações morais também não se originam da mesma forma; no caso dessas últimas, Hume vai além e defende que não apenas suas origens são distintas, mas que há uma dependência do cumprimento da promessa à obediência ao governo, visto que os governos são necessários como garantidores da efetivação do cumprimento das próprias promessas. Além disso, Hume insiste em reafirmar como os políticos são os responsáveis pela ênfase social aos benefícios das virtudes e aos malefícios dos vícios, sendo assim os motivadores externos dos caracteres e das ações virtuosos:

Censuramos toda traição e quebra de confiança, porque consideramos que a liberdade e a extensão do inter-relacionamento humano dependem inteiramente da fidelidade às promessas. Censuramos toda deslealdade aos magistrados, porque percebemos que a observação da justiça, na estabilidade da posse, em sua transferência por consentimento e no cumprimento das promessas, é impossível sem a submissão a um governo. Como aqui existem dois interesses inteiramente distintos entre si, eles devem gerar duas obrigações morais igualmente separadas e independentes. 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. Isso separa as fronteiras entre nossos deveres públicos e privados, e mostra que estes dependem mais daqueles que aqueles destes. 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 e infâmia. Nem é de admirar que os políticos se esforcem tanto para inculcar tais noções, já que seu interesse está particularmente em jogo. (HUME, 2009, p.586)

A obediência ao governo e ao governante não é irrestrita e passiva, mas Hume pretende também afastar o que ele acredita ser uma característica por demais revolucionária do contratualismo. Este último defende, pelo menos em sua versão lockeana, que por se tratar de um contrato entre governante e governado, se a primeira parte não cumprir com suas obrigações, a segunda parte fica completamente livre para retirar suas obrigações e mesmo agir com violência contra uma autoridade que vê como ilegítima e injusta. Hume não nega que os governados não são obrigados irrestritamente a se submeterem a um poder que veem como ilegítimo e tirânico, mas defende que o direito de rebelião e de desobediência não pode se fundamentar na quebra de contrato porque tanto a experiência quanto a história contradizem tal afirmação. Não somente isso, a própria natureza humana impõe restrições para que a obrigação moral de obediência ao governo cesse em qualquer momento; novamente Hume recorre a explicação das regras gerais para demonstrar como elas se estendem além dos princípios que lhes originaram e que mesmo quando a obrigação natural que se fundamenta no interesse cessa, a obrigação moral pode continuar a existir. Embora defenda que a mesma história e experiência das sociedades passadas mostrem que há exceções e veja como legítima a insurreição contra monarcas ou governos que oprimem e tiranizam seus súditos, Hume afirma que não há regras claras para quando a desobediência civil é ou não legítima, visto que apenas a história pode julgar isso, não a razão. Em diversos momentos de suas análises políticas e morais, Hume salienta como a desobediência civil e as rebeliões contra o poder estabelecido podem ser maléficas para toda a sociedade: o tiranicídio era visto como um ato de heroísmo na Antiguidade, porém é visto como maléfico dada a experiência e o conhecimento da história na época moderna e conraindicado por supostamente aumentar a “suspeita e crueldade dos príncipes” (HUME, 1995, p.33).

Duas são as questões levantadas por Hume quanto ao que podemos chamar do problema do contrato social. A primeira é a obediência ao governante e como já afirmei essa se deve primeiramente ao interesse e posteriormente a moralidade, a segunda diz respeito à legitimidade do governante e a essa pergunta Hume responde que a mente se utiliza dos mesmos mecanismos que utilizara para estabelecer as leis naturais que regem a estabilidade da posse: a posse prolongada ou acessão, a posse atual, a conquista e a sucessão (Idem, 2009, p.595-9). A posse prolongada ocorre quando um determinado governante ganha legitimidade por conta da longa duração de seu governo ou por pertencer a uma mesma família de governantes; no fim das

contas foram pouquíssimos os governos que se pesquisarmos a fundo não foram estabelecidos por usurpação e rebelião, ou seja, na força e somente posteriormente, quando os governados já tinham se acostumado a se submeter, se estabeleceu também os sentimentos de respeito e admiração pelos governantes, além do sentimento de obrigação já citado.

A posse atual é fácil de ser explicada, visto que após a conquista ou invasão todos os envolvidos no governo, entre os governados e até mesmo as outras nações admitem que aquele que está no poder no momento é o líder legítimo do governo.

A sucessão ocorre quando a posse prologada, a conquista ou a posse atual não podem ser defendidas como formas de legitimação do poder, assim nada mais natural do que imaginar que o filho de um monarca que acabou de chegar ao poder e, ainda não vem de uma longa linhagem de reis, o suceda. São três as razões apontadas comumente para o direito de sucessão: “o presumível consentimento do pai, a imitação da sucessão em famílias privadas, o interesse do Estado em escolher a pessoa mais poderosa e com o maior número de seguidores [...]” (HUME, 2009, p.598). Embora considere a importância dessas razões, Hume defende que os princípios da imaginação se sobrepõem aos do interesse e da justiça ao defender alguns pontos fundamentados na experiência e na história. Vejamos primeiramente o exemplo pautado na experiência: as monarquias que elegem os seus soberanos acabam formulando leis que excluem completamente a possibilidade de sucessão por parte de qualquer membro da família real ou no caso de essa regra não ser positivada por lei, ocorre comumente de ser justamente alguém da família real que acabe por ser escolhido para suceder o antigo soberano. Como não poderia deixar de ser, ambas as regras provêm do mesmo princípio da imaginação que influencia os indivíduos a ligar a ideia do antigo soberano a de algum familiar próximo a ele e nesse caso, a proibição por lei seria uma “sutileza política” (Idem, p.599) para evitar que essa propensão humana não termine por destruir a própria monarquia eletiva com uma família se estabelecendo no poder. O exemplo seguinte é histórico: Ciro alegava que tinha mais direito ao trono vago de seu pai que seu irmão mais velho Artaxerxes, pois nascera após a ascensão de seu pai ao trono. Assim, a ideia de Ciro teria uma ligação mais forte com a autoridade real, visto que seu pai se tornara rei apenas após seu nascimento, mas a ideia de Artaxerxes teria a vantagem por ser o mais velho e considerado pelo costume como o herdeiro natural à sucessão. Não é a intenção de Hume definir qual desses critérios deveria ser decidido em definitivo a favor de um ou de outro, ele pretende simplesmente mostrar que deve haver uma regra estabelecida e que ela se estabelece pelos mesmos princípios humanos da imaginação em qualquer nação ou época. Ou seja, as controvérsias sobre a legitimidade do governante não podem ser solucionadas sem recorrer as regras arbitrárias da imaginação e ao costume, mas essa mesma legitimidade deve

sempre se submeter aos interesses sociais da paz e da liberdade. A defesa cega de uma das partes da controvérsia política sem levar em consideração esses interesses sociais, entra em desacordo com a boa filosofia, aquela pautada pela história e pela experiência, e cai no “fanatismo e [na] superstição” (HUME,2009, p.601).

Ainda tentando responder as duas questões apresentadas acima, a obediência ao governante e sua legitimidade, Hume se antecipa ao contra-argumento que os contratualistas poderiam dar às suas críticas. O contra-argumento seria o seguinte: “Pode-se argumentar que o simples fato de vivermos sob o domínio de um príncipe, a quem seria impossível abandonar, é um sinal de que cada indivíduo manifesta um consentimento tácito à sua autoridade e uma promessa de obediência [...]” (Idem,2004a, p.673-4). A esse contra-argumento, Hume apresenta cinco respostas: 1. Todos os súditos acreditam que devem obediência ao seu governante e nunca cogitaram que essa obediência se devesse ao próprio consentimento; 2. É impossível a algumas pessoas, mesmo com a permissão do governante, deixar o domínio deste último. O exemplo utilizado por Hume é do camponês pobre que vive do seu trabalho, desconhece os costumes e as línguas estrangeiras; 3. A maioria dos governantes acredita que os súditos precisam de suas permissões para sair de seus domínios terrestres. Hume defende a razoabilidade dessa lei, visto que ela impede que os reinos sejam despovoados por emigrações em massa; 4. Mesmo quando os súditos vivem em território estrangeiro, o príncipe ainda acredita que eles são seus súditos e exige obediência, mas as mesmas obrigações de obediência e lealdade não são exigidas dos estrangeiros, os únicos que efetivamente escolheram voluntariamente viver sob as leis, regras e governo do país de destino. 5. Um príncipe usurpador que consegue durante alguns anos calar qualquer resistência por meio da força não recebe o consentimento tácito de seus súditos, mesmo que a aparência demonstre o contrário.

O contrato social só poderia ter algum efeito sobre a obrigação para com o governo se, como defende Hume (Idem, p.675), os humanos fossem como os bichos-da-seda ou como as borboletas e morressem todos ao mesmo tempo e uma inteira nova geração surgisse em seguida. Apenas nesse caso, seria possível que todos os indivíduos participassem voluntariamente da constituição de seus governos e escolhessem seus governantes. Infelizmente a dinâmica social humana não é dessa forma, pessoas morrem e nascem todos os dias enquanto outras continuam a viver. Dois pontos devem ser salientados aqui: primeiramente, Hume defende que poucas são as vezes nas quais os seres humanos são sensatos em termos políticos e isso fica claro em sua descrição das facções no ensaio *Dos partidos em geral* (1741). O segundo ponto é que essa dinâmica de nascimentos e mortes precisa de uma solução artificial para impedir que o caos se estabeleça, por isso todos precisam nascer sob o mesmo governo e se submeter à constituição

previamente estabelecida. Novamente, Hume propõe que a artificialidade vem solucionar um problema natural humano: a dinâmica de nascimento e morte não afeta apenas a vida humana, é por fazer parte da vida animal que seres humanos nascem, crescem, se reproduzem e morrem, ou seja, fazem parte do ciclo da vida como qualquer outro ser vivo. Contudo, essa dinâmica natural não apenas é insuficiente para suprir todas as carências sociais humanas, como é contraproducente, visto que por ser composta de humanos, a sociedade necessita de regularidade e conservação, não apenas de renovação, para que seus benefícios sejam alcançados.

Há uma impossibilidade para que a sociedade política siga essa dinâmica natural, visto que sua existência se fundamenta exatamente na garantia da estabilidade social. Aqui, novamente, Hume ataca aqueles que defendem a quebra do contrato social ou alguma forma de desobediência civil e revolução como solução para os problemas políticos:

É necessário realizar inovações em todas as instituições humanas, e são felizes aqueles casos que o gênio esclarecido da época as orienta no sentido da razão, da liberdade e da justiça. Mas a nenhum indivíduo é lícito realizar inovações violentas: estas são perigosas mesmo quando feitas pelo legislativo; pode-se esperar delas mais mal do que bem; e, se é certo que a história oferece exemplos do contrário, ainda assim estes não podem ser considerados precedentes válidos, pois não passam de uma prova de que, na ciência política, existem poucas regras que não admitem exceções ou que não possam eventualmente ser modificadas pelo acaso. (HUME, 2004a, p.676)

Hume está defendendo que a veia revolucionária contratualista é não apenas infundada, visto que é o próprio contrato que está em questão aqui, mas que ela é na maior parte das vezes maléfica. As reformas são formas menos traumáticas e mais eficazes para alcançar os progressos das instituições políticas e da moralidade dos indivíduos. Mas mesmo as reformas devem ser pensadas cuidadosamente e Hume (2004a, p.155) salienta que os grandes legisladores deviam receber muito mais honorarias do que as dadas para os demais grandes pensadores, visto que por mais que as artes e as ciências tornem as vidas humanas mais agradáveis, cômodas e luxuosas, são apenas as leis que asseguram o usufruto dessas comodidades. Sem leis para assegurar a liberdade de usufruir dos bens obtidos pelos trabalhos físicos e mentais, o progresso das sociedades humanas seria impossível.

No fim das contas, pelo menos em sua análise sobre o assunto no *TNH*, Hume não se opõe fortemente às bases do contratualismo, essa teoria é vista como tão legítima quanto qualquer outra, e até mesmo a sua conclusão, da ilegitimidade de um governante que não segue as regras do contrato, é reafirmada por Hume. O problema do contratualismo não está somente em suas conclusões sobre a legitimidade do governo ou sobre a base para a desobediência, e sim nas premissas sobre a fundação da sociedade e do governo: em alguns autores

contratualistas, tal como o Hobbes, a sociedade e o governo são fundados em simultaneidade, em outros, tal como Locke, a passagem do estado de natureza para o estado civil ou o início da sociedade natural e o início da sociedade política não acontecem ao mesmo tempo. Além disso, subjaz a essas explicações concepções de natureza humana e de moralidade completamente em desacordo com as defendidas por Hume.

Uma das principais características da natureza humana é a interdependência: humanos não apenas não conseguem viver em isolamento, mas são dependentes desde o nascimento até a morte. É essa característica da dependência entre os humanos, ao contrário do que poderia parecer em um primeiro momento, um dos motivos para a recusa humeana do contrato social; humanos não surgem adultos em isolamento e defender o contrário é um erro. Um estado de natureza tal como o hobbesiano não é apenas improvável, mas impossível dada a natureza humana; humanos nascem completamente indefesos, eles precisam se desenvolver em uma associação familiar e quando crianças seriam uma presa fácil durante a guerra de todos contra todos. Ao defender a igualdade física e intelectual de todos os seres humanos, Hobbes acaba por desenvolver uma teoria que não dá conta de efetivamente todos, pois crianças estariam excluídas sumariamente desse contrato, além do já citado enfraquecimento feminino, por mulheres serem a responsável primária pelos filhos.

Na *HIG* podemos encontrar a visão da natureza humana humeana sendo aplicada aos primeiros povos que formaram o que viria a ser a nação inglesa: Hume (2014, p.54) é claro em negar a ideia rousseauiana do “bom selvagem”. Para ele a natureza humana em seu estado inculto e incivilizado não é mais sincero e honesto, muito pelo contrário. Nesse sentido, é clarificador o exemplo dos germânicos. Esse povo, fundador dos saxões, se destacou por suas maneiras e instituições políticas, sendo grandes defensores e amantes da liberdade, mas negligenciaram a justiça e o sentimento de humanidade. Isso se deve porque os germânicos amavam as guerras e não valorizavam a posse de terras e a agricultura, vivendo principalmente do pastoreio. Como os bens materiais eram escassos, não havia grande necessidade de um poder instituído para assegurar o direito à propriedade. Além disso, as ameaças vinham mais de outros povos do que dos próprios cidadãos. Embora fossem amantes da liberdade, Hume (Ibid, p.38-9) defende que essa liberdade não era a verdadeira, visto que o excesso de liberdade na falta de uma autoridade política levava os indivíduos a procurarem proteger suas honras, agressões e injúrias se submetendo ao poder de outros, o que acabaria por levar a tiranias. A conclusão humeana é que são exatamente a licenciosidade e a anarquia que levam à tirania. Mas é preciso ressaltar que o código de honra que existia nessa sociedade era bem mais forte do que nas

sociedades civilizadas, o que também é advertido por Hume como mais um motivo de conflitos sociais:

Assim como as animosidades eram mais violentas do que hoje, também as conexões eram mais íntimas, fossem voluntárias ou derivadas do sangue. O mais remoto grau de parentesco era levado em consideração; a indelével memória de benefícios era preservada; a vingança mais severa era a paga das injúrias, por questão de honra ou como melhor garantia de segurança no futuro; e como a união civil era fraca, contraíam-se muitos compromissos privados para supri-la e garantir uma segurança que as leis e a inocência dos homens não eram suficientes para resguardar. (HUME, 2014, p.38)

A *HIG* mostra sob nossos olhos a teoria filosófica humeana sobre a origem do governo acontecendo e demonstra como as concepções contratualistas tanto de natureza humana quanto das origens sociais e políticas estão equivocadas.

A história relatada dos germânicos chama a atenção por Hume mostrar como essas tribos viviam ainda de forma bárbara. Aqui não é sem sentido fazer uma explicação sobre as formas de uma sociedade, ou os degraus de desenvolvimento que uma determinada sociedade deve galgar para chegar a ser civilizada. Hume defende que as sociedades podem ser naturais, bárbaras ou civilizadas – a diferença entre elas reside primeiramente na estabilidade da propriedade privada; em segundo lugar, na universalidade de suas leis e, por fim, na submissão a um poder jurídico. É por isso que utilizando os relatos de Tácito, Hume define que os germânicos já haviam saído de um “estado de natureza”, pois apesar de suas leis não assegurarem a estabilidade das propriedades, já havia a noção de propriedade. Embora vivessem sob a instabilidade das propriedades privadas, os germânicos já possuíam juízes para resolver os impasses gerados pelas querelas particulares e para estipular outro tipo de compensação às famílias ou clãs daqueles que sofriam agressão ou morte. Então, mesmo vivendo ainda de forma bárbara, de forma “mais marcial do que civil” (HUME, 2014, p.46) e dessem mais valor ao poder jurídico do que ao legislativo, já podemos encontrar o gérmen do que viria a ser a nação inglesa.

Essa descrição poderia ser utilizado por Hume para demonstrar como mesmo sendo fisicamente e, até mesmo, sentimentalmente mais fracas, mulheres participaram da fundação das sociedades e, somente com o advento da “civilidade”, tal como nas sociedades grega e romana, que elas foram excluídas das decisões políticas, mas não é isso que é explicitado pela argumentação humeana: embora Hume (2004a, p.762-63) não defenda que apenas homens possam governar e defenda que a arte da governança não seja a mais difícil a ser executada, ao fundamentar suas investigações filosóficas na história e nas regras gerais, Hume termina por não poder defender a possibilidade da participação feminina. Foram poucos os casos de

mulheres governantes na história da humanidade e muitos desses casos ocorreram em momentos que não possuem fontes históricas confiáveis, em comparação às abundantes fontes romanas e gregas. As fontes para compreensão do funcionamento dessas sociedades bárbaras não eram racionais em suas descrições, misturando fatos com mitologia, utilizando a oralidade para sua propagação e calcada na autoridade do líder religioso.

É apenas com o advento não apenas da civilidade, pois é só lermos os relatos da constituição social de gregos e romanos para percebermos a forma como suas mulheres eram tratadas, mas também do progresso dos sentimentos que as mulheres puderam ampliar pouco a pouco a sua participação no espaço público. Essa participação ou ao menos, maior acesso ao espaço público pelas mulheres, é sempre visto por Hume como uma concessão masculina: os homens permitem que as mulheres participem das festas nas cortes e que elas possam possuir propriedades privadas. Mesmo a sua leitura da história, não somente os relatos da experiência comum, é permissiva nesse sentido: as mulheres que lideram na guerra ou que reinam em sua *HIG* sempre chegaram ao poder por acaso, não porque eram as mais competentes ou porque eram as prediletas para a linha sucessória e sim porque aconteceu algum fato que impediu que homens ocupassem aquela posição. Apesar disso, não há em Hume qualquer tentativa de apontar os defeitos ou qualidades de uma mulher histórica como consequência direta de seu gênero.

O contratualismo erra por acreditar que os seres humanos no estado de natureza são exatamente iguais aos seres humanos em seu estado civilizado, pois apesar de defender que a natureza humana é a mesma em todos os períodos, as condições externas e, conseqüentemente, a forma interna de lidar com essas condições também se modificam. Há dois exemplos que podemos imaginar para ilustrar o progresso dos sentimentos: primeiramente, o círculo sentimental de um indivíduo se amplia de sua família para os amigos e, posteriormente, até as pessoas mais afastadas sentimentalmente e espacialmente. Esta ampliação do círculo sentimental dos indivíduos ocorre não apenas por causa do aumento populacional em uma sociedade, mas também por causa da complexificação desta última. Podemos classificar este progresso como intrassocial. Enquanto o segundo exemplo é um progresso intersocial: sociedades que possuem algum tipo de relacionamento, seja de proximidades física, cultural, linguísticas ou religiosa, interesses comerciais e de proteção mútua etc., e que por conta disto conseguem ampliar seus sentimentos. É o que ocorre no exemplo da ampliação das regras justiça para além das fronteiras de uma dada sociedade (HUME, 1995, p.48).

É somente porque houve primeiramente, a passagem dos sentimentos não morais para os morais e, posteriormente, a ampliação dos sentimentos morais para além do círculo íntimo que

a humanidade conseguiu alcançar a civilidade. São dois os pontos indicados por Hume que permitiram esse progresso: além de ser próprio da natureza humana, as condições externas obrigaram os indivíduos a se adaptarem para sobreviver. Já afirmei que Hume via a família como uma instituição natural, visto que são duas paixões naturais que motivam os indivíduos a se unirem e a cuidar dos filhos, que a instituição da justiça ocorre por causa tanto das circunstâncias externas, condições materiais, quanto das internas, condições passionais, e que a ampliação das regras da justiça para toda a sociedade, ou seja, para todos os estranhos que compõem a sociedade, só pode ocorrer após a conexão por parte da mente dos sentimentos morais de respeito à propriedade alheia e ao cumprimento da promessa. O progresso material de uma nação impulsiona o refinamento das artes e das ciências e conseqüentemente dos sentimentos que acompanham esses conhecimentos; enquanto o avanço das artes, das ciências, das instituições políticas e da moralidade permitem um avanço material direto e indiretamente. Assim, há uma retroalimentação entre os progressos material e de sentimentos: enquanto o aumento da riqueza e dos bens materiais impulsionam o progresso sentimental, o progresso das artes e da ciência proporcionado pelos sentimentos também impulsionam o aumento da riqueza, como o sentimento de vaidade e de amor ao luxo, por exemplo. Além desse relato sócio-histórico do progresso dos sentimentos, Hume também defende um progresso individual dos sentimentos por meio da educação e “artifício dos políticos” (2009, p.540).

A uniformidade da natureza humana é defendida por Hume (2004b, p.91-2; 2009, p.351; 437-8; 586) em diversos momentos de sua obra: seja ao descrever os mecanismos que permitem aos humanos conhecerem e sentirem, seja quando descreve as mentes humanas como espelhos. E a história é vista por Hume como esse grande laboratório onde essa constância natural dos indivíduos pode ser encontrada, mas é também a própria pressuposição de uma natureza humana constante que permite pensar e descobrir as verdades dos acontecimentos históricos. O historiador é aquele que através da sua experiência do presente, quando ele mesmo não foi testemunha dos acontecimentos, projetará o passado, assim há um movimento do passado para o presente e do presente para o passado. O grande problema dessa visão da natureza humana é: como explicar a grande diferença entre as nações, indivíduos e épocas quanto aos costumes, leis e sentimentos? Ou seja, como explicar que apesar de constante, a natureza humana e, conseqüentemente, a história não sejam estáticas? Hume deixa claro que não está defendendo uma posição estática de natureza humana e que podemos encontrar diferenças entre nações, épocas e indivíduos. Então quão constante é essa natureza humana descrita por ele? Pompa (1990, p.44-5) defende que podemos conceber duas formas de uniformidade da natureza humana: 1. a uniformidade descrita por Hume seria apenas uma abstração da variedade de

experiências sociais humanas e 2. a natureza humana não seria uma substancia imutável, ela seria imutável da mesma forma como as leis da natureza são imutáveis, ou seja, somente os princípios de associação, de simpatia e os sentimentos motivacionais seriam constantes. Mas ambas cairiam no mesmo erro: ao serem meras abstrações das variedades de práticas sociais e históricas humanas, elas não podem servir para conhecer essa mesma variedade. Ou seja, Pompa está dizendo que Hume defende que há uma uniformidade na natureza humana porque o estudo da história demonstra isso, por outro lado também defende que a história pode ser conhecida justamente porque a natureza humana é uniforme, caindo assim em um círculo vicioso. O segundo problema salientado por Pompa (1990, p.44-5) é que embora os princípios de associação e simpatia possam ser constantes e universais, os sentimentos motivacionais, tais como vaidade, generosidade e espírito público, não são. Mas nem que os princípios de associação e simpatia sejam constantes e universais é concedido por Pompa, visto que Hume não cita tais princípios no famoso parágrafo da *Investigação sobre o entendimento humano* (1748) sobre a uniformidade da natureza humana:

Toda a gente reconhece que há uma grande uniformidade nas ações humanas em todas as nações e em todas as épocas, e que a natureza humana sempre permanece a mesma em seus princípios e em suas operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos eventos resultam das mesmas causas. A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade e o espírito público, paixões misturadas em vários graus e distribuídas pela sociedade têm sido, desde o começo do mundo, e ainda são, a fonte de todas as ações e empreendimentos que se têm sempre observado entre os homens. Quereis conhecer os sentimentos, as inclinações e o modo de viver dos gregos e dos romanos? Estudai o temperamento e as ações dos franceses e dos ingleses: não estareis muito equivocados se transferirdes aos primeiros a *maioria* das observações que fizestes sobre os segundos. A humanidade é bastante parecida, em todos os tempos e lugares, e a história nada nos informa de novo ou estranho a esse respeito. Seu principal papel restringe-se em descobrir os princípios universais e constantes da natureza humana, mostrando-nos os homens em variadas circunstâncias e situações e suprindo-nos de materiais, dos quais podemos formar nossas observações e ficarmos familiarizados com as fontes regulares da ação e da conduta humana. Os relatos de guerras, intrigas, partidos políticos e revoluções são outras tantas coleções de experimentos, por meio dos quais os políticos ou o filósofo moral fixa os princípios de sua ciência, do mesmo modo que o médico ou o filósofo da natureza se familiariza com a natureza das plantas, dos minerais e de outros objetos externos, pelas experiências que fazem sobre eles. A terra, a água e os outros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates são tão parecidos com aqueles que no presente estão sob nossa observação, como os homens descritos por Políbio e Tácito são semelhantes aos homens que governam atualmente o mundo. (HUME, 2004b, p. 91, grifos do autor)

A comparação humeana entre as naturezas física e humana faz todo sentido dentro de sua concepção: o humano faz parte do mundo físico e as mesmas relações de causalidade que comandam este último, não apenas determinam diretamente quais ações o humano pode executar no mundo físico, mas também determinam sua vontade. Não é por outro motivo que

o parágrafo descrito acima se encontra no capítulo dedicado por Hume à necessidade e à liberdade, onde ele defende uma posição compatibilista.

O exemplo dado por Hume (2009, p.442; 2004b, p.96-7) tanto na *IEH* quanto no *TNH* ajuda a esclarecer sua posição compatibilista: um homem preso sabe que encontrará resistência a sua fuga tanto por parte de seu carcereiro quanto por parte das paredes e grades. Nesse caso a certeza do preso sobre os inobservados, ou seja, as resistências que encontrará a sua fuga, se encontram no mesmo princípio da natureza humana: o costume. É o costume que permite aos humanos projetarem as experiências passadas no futuro. O preso projeta com a mesma certeza que as “ações” dos objetos físicos serão resistentes a sua investida porque já teve diversas experiências passadas sobre a impenetrabilidade das paredes, assim como projeta que o carcereiro não abrirá voluntariamente as fechaduras do cárcere. O costume tem a função na filosofia social de Hume de manter, como defende Berry (1982, p.73), a coesão social: sabemos com uma determinada probabilidade o que esperar de cada um dos indivíduos que convivem em uma sociedade e quando esses indivíduos não agem de acordo com o esperado gera sentimentos de surpresa, de repulsa ou de reprovação. As mesmas paixões que motivavam os humanos na Antiguidade Clássica, que os motivam em uma tribo indígena ou que os motivam na Ásia, motivam os humanos na Europa da época de Hume. Então, é sem sentido Pompa (1990, p.52-3) apontar como as motivações para as Cruzadas e para a 2ª Guerra Mundial eram diferentes, por se assentarem em crenças completamente diferentes, a religião no caso da primeira e o nacionalismo no caso da segunda, pois esse argumento perde de vista a tão difundida ideia humeana da incapacidade das crenças e da inércia da razão para motivar ações. Ao dizer que as paixões motivam, Hume não estava defendendo que as crenças para as mesmas ações humanas são sempre as mesmas e sim que podemos indicar quais sentimentos estão por trás das ações, mas isso não quer dizer que todos os eventos históricos semelhantes terão as mesmas motivações sempre, visto que uma guerra é um evento multifatorial e que depende das ações de diversos indivíduos.

Enquanto Pompa aponta para as incoerências da posição humeana no que diz respeito à história e à natureza humana, Berry (1982, p.123) defende uma posição de compatibilidade entre a uniformidade e a diversidade humanas: a própria diversidade é um sinal da uniformidade da natureza humana. Os aspectos que divergem entre os indivíduos (o caráter, o temperamento, as maneiras, o hábito etc.) são explicáveis pela ciência humana. Os humanos que viviam em épocas remotas são os mesmos que vivem nos dias de hoje. Este recurso a uniformidade parece ser quebrado quando Hume defende a inferioridade dos negros em relação aos brancos:

Eu me inclino a suspeitar que os negros são naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente nunca existiu uma nação civilizada com aquela compleição, nem sequer um indivíduo eminente seja na ação, seja na especulação. Não existem manufaturas engenhosas entre eles, nem artes, nem ciências. Em contrapartida, mesmo os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães ou os tártaros no presente, apresentam algo de eminente entre eles, em seus valores, em sua forma de governo ou qualquer outro aspecto particular. Semelhante diferença, uniforme e constante, não poderia acontecer em tantos países e épocas se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem mencionar nossas colônias, existem escravos negros dispersos por toda a Europa, e nunca se descobriu em qualquer um deles algum sinal de engenhosidade; enquanto membros brancos da classe baixa, sem educação, são capazes de progredir e se destacar em qualquer profissão. Na Jamaica, de fato, falam do negro como um homem de mérito e cultura; mas é provável que ele seja admirado por pequenas conquistas, como um papagaio, que é capaz de pronunciar algumas palavras com clareza. (HUME, 2004a, p.344, nota de rodapé)

Essa fervorosa defesa da inferioridade dos negros é minimizada por Berry (1982, p.107-8) por supostamente não ter tanta relevância posterior nas explicações humeanas e por pertencer às mesmas diferenças de “temperamento e compleição” dos seres humanos. De fato, esse momento é o único no qual Hume declara explicitamente tamanho eurocentrismo e desprezo pelas sociedades africanas e, além disso, em uma nota de rodapé. Mas a “inclinação” humeana para crer na inferioridade negra deve ser analisada com mais profundidade do que apenas dizer que isso não tem grande problema para a teoria sobre a uniformidade humana, visto que em outros diversos momentos de sua obra Hume também não seja nada amistoso para costumes de nações asiáticas, embora em nenhum outro momento, ele demonstre tamanha ideia de inferioridade atrelada a um povo. Os asiáticos e a própria população europeia, nas figuras dos alemães, ingleses e franceses, são descritos como supersticiosos e em alguns momentos bárbaros, mas apenas os negros têm comparados sua inteligência a de um animal: os jamaicanos, nos informa Hume, são descritos por outros como homens de mérito e cultura. Mas essa descrição é refutada por Hume ao compará-los a simples papagaios, aqueles que nada mais fazem do que “pronunciar algumas palavras com clareza”. E ao defender que a linguagem não tem tanta importância na filosofia social humeana, justamente porque Hume foge da resposta fácil que foi dada desde a Antiguidade para demonstrar a dissimilaridade entre humanos e animais e ao enfatizar as similaridades, é digno de nota que Berry não cite o exemplo acima sobre os jamaicanos. Apesar de o próprio Hume (2004a, p.160-2) dar um exemplo onde a insensatez religiosa europeia seja motivação para guerras civis, enquanto no Marrocos a mola propulsora para a guerra seja algo mais evidente como a cor da pele, não é o suficiente para desfazer o estrago que a pequena nota de rodapé faz à sua pretensão de teorizar a uniformidade humana.

Em um artigo apenas sobre tal nota de rodapé, Emanuel C. Eze (2014, p.697) defende que longe de ser apenas um erro de percurso na filosofia humeana, a insistência do filósofo em manter a nota de rodapé demonstraria que Hume aproxima os negros dos animais. A filosofia de Hume é famosa, dentre tantos outros pontos, por defender a similaridade entre a natureza humana e a natureza animal, principalmente daqueles animais que têm contato constante com os seres humanos. Diversas paixões, como as quatro indiretas e outras — a inveja, o ciúme, a benevolência etc. — juntamente da simpatia, da imaginação, da memória e das associações de ideias são descritas como capacidades tanto humanas quanto animais. Mas para compreender a maior similaridade dos negros com os animais e o maior distanciamento destes últimos com os brancos, Eze (694-6) alega que Hume defenderia a diferença entre os raciocínios passivo e ativo: o primeiro é a habilidade de tornar as ideias mais claras e explícitas quando elas são por natureza implícitas e fantasiosas; o segundo é a capacidade de comparar os objetos e de diferenciar raciocínio e percepção. Esta comparação pode ser feita de três formas diferentes: primeiramente, quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos; em segundo lugar, quando apenas um dos objetos está presente ou, em terceiro lugar, quando nenhum dos objetos estão presentes aos sentidos. No primeiro caso, quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, Hume alega que a comparação é do tipo percepção, pois “não há propriamente falando, um exercício do pensamento, e tampouco uma ação, mas uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação” (HUME, 2009, p.101-2). Assim, apenas o último tipo de comparação, aquela na qual nenhum dos objetos estão presentes aos sentidos, pode ser chamada propriamente de raciocínio ou exercício do pensamento. Os negros seriam incapazes de pensar abstratamente, somente seriam capazes de assimilar comparações quando ambos ou um dos objetos estão presentes, tal como os animais que conseguem associar causa e efeito somente quando um dos objetos estão presentes. Por exemplo, diz Hume (Idem, p.361-2), “um cachorro [...] quando foi duramente castigado em um determinado local, tremerá ao se aproximar dali, mesmo que não descubra nenhum sinal de perigo imediato.” Sem a capacidade de pensar abstratamente, negros seriam incapazes de desenvolver as artes e as ciências. Esta incapacidade seria fruto da natureza, não de circunstâncias e estaria ligada de tal forma à raça que impossibilitaria qualquer exceção, como a negação veemente feita por Hume sobre os jamaicanos demonstra.

Tanto a posição de Berry quanto a de Eze não levam em consideração que por ser uma nota de rodapé, existe todo um texto por trás da afirmação sobre a inferioridade negra. Essa nota de rodapé aparece no ensaio *Do caráter nacional* (1741) onde Hume trata das diferenças entre os caracteres de diversos povos e nações. O ponto principal do texto é defender a ideia de

que os caracteres nacionais não são causados pelo clima do local onde se encontram: os sentimentos, os costumes e a cultura em geral que acompanham um determinado povo não pode ser fruto do seu clima, como defendera anteriormente Montesquieu (Berry, 1982, p.97). Povos vizinhos como os ingleses e os franceses se diferenciam não apenas por conta de seus climas, suas extensões territoriais, suas leis, seus governantes, tipos de governos, línguas etc., mas também por conta dos sentimentos prevalentes. Excluindo uma causa física para as diferenças entre as culturas, Hume (2004a, p.332) defende o que chama de causas morais, ou seja, “todas as circunstâncias propensas a agir no espírito como motivos ou razões e que constituem um conjunto de hábitos peculiares, que nos é comum”. Essas causas morais são, portanto, o tipo de governo no qual o indivíduo se encontra, a condição material do povo, se há ou houve revoluções, a situação em relação aos vizinhos etc.

A própria ideia de um caráter nacional embora defendida por Hume é também motivo de alerta: as pessoas comuns tendem a exacerbar os caracteres de uma nação, sem admitir qualquer exceção individual, apenas as pessoas sensatas são capazes de perceber que apesar de os caracteres de pessoas de um mesmo povo serem semelhantes, exceções ocorrem. A explicação do porquê nos deixamos guiar por preconceitos mesmo em detrimento da experiência está nas regras gerais: são elas que formam os preconceitos que possuímos e se fundamentam em uma probabilidade, chamada por Hume (2009, p.179) de não filosófica. Ora, ao observamos diversas vezes os irlandeses sem espiritualidade e os franceses sem consistência, produzimos uma regra geral de que ao encontrarmos um irlandês, ele será sem espiritualidade ou se encontrarmos um francês, ele não terá consistência. Assim, mesmo se encontramos um irlandês ou francês que não se encaixe nessas categorias, a nossa imaginação passa de um objeto ao outro sem refletir. Porém, duas regras gerais podem se opor quando uma é gerada pela imaginação e outra é gerada pelo juízo: as circunstâncias que acompanham as causas podem ser tanto supérfluas quanto estritamente necessárias para obter o efeito desejado. O problema está que em muitos momentos o sujeito não é capaz de perceber quais são essas circunstâncias necessárias para o efeito e quais não são. Assim, mesmo em casos onde apenas as circunstâncias supérfluas estão presentes, a imaginação acaba por seguir o caminho natural do costume e reavivar a ideia-efeito. É apenas o juízo que pode evitar que caíamos no erro de nos deixarmos levar pelas regras gerais geradas exclusivamente pela imaginação. Hume (2009, p.206-8) primeiramente afirma dois princípios que regem qualquer relação de causalidade: há uma conjunção constante entre os objetos e nenhum objeto é contrário a outro, visto que somente a existência e a não-existência são contrárias. Assim, como todos os objetos podem ser causas e

efeitos e mesmo podem ser efeitos e logo em seguida causas, Hume lista oito regras gerais para que os sujeitos sejam capazes de distinguir quando um objeto é causa e quando é efeito:

1. A causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo.
2. A causa tem de ser anterior ao efeito.
3. Tem de haver uma união constante entre causa e efeito. É sobretudo essa qualidade que constitui a relação.
4. A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa. [...]
5. [...] quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles. [...]
6. [...] A diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pelo qual eles diferem. [...]
7. Quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa. [...]
8. [...] um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito [...]. (HUME, 2009, p.207-8)

O erro e o acerto quanto ao conhecimento são produzidos pelo mesmo princípio da natureza humana: as regras gerais. Mas é o caráter do sujeito que o guiará para o acerto ou para o erro: o vulgo segue as regras gerais da imaginação, enquanto o homem sensato segue as do juízo. Então, o homem sensato é aquele que diante de um estrangeiro não fará juízos apressados e não se deixará guiar por preconceitos. Sendo assim, o próprio Hume não se encaixaria na noção de um homem sensato, o seu preconceito eurocêntrico o impediu de ter uma visão mais geral sobre a condição da população negra.

Como foi dito acima, a intenção principal de Hume no ensaio sobre o caráter nacional é procurar qual seria a causa dessa característica entre pessoas de uma mesma nacionalidade ou povo e afastar a explicação da causa física. No momento em que apresenta a nota de rodapé, Hume está comparando os caracteres das nações que vivem nos extremos do planeta e as nações que vivem ao norte e ao sul do globo: a mesma causa é creditada àqueles que vivem nos extremos, as poucas necessidades são apontadas por Hume como o motivo pelo qual tanto ao norte quanto ao sul do planeta os povos são pobres e indolentes. Mas quando chega aos povos que vivem nos climas temperados, tanto ao sul quanto ao norte, Hume (2004a, p.344) defende que as observações feitas anteriormente por outros pensadores são “suspeitas e falaciosas”. É por isso que a nota de rodapé sobre os negros parece não fazer sentido no quadro todo, embora esteja apenas se referindo ao norte e sul da própria Europa, portanto nações de população branca, Hume acaba por alocar populações do extremo Oriente, os tártaros, como brancas, apenas para “demonstrar” seu ponto. E, mesmo quando confrontado com evidências empíricas de que há sim exemplos de negros culturalmente relevantes, Hume tenta dar uma explicação que foge completamente de sua teoria sobre a uniformidade humana apenas para embasar o que não passa de preconceito.

Apesar de Berry minimizar o papel da linguagem na filosofia social humeana, por ela não ser indicada como sinal de diferenciação entre animais humanos e não-humanos, ela não apenas é indicada como aquilo que iguala os negros aos papagaios, como também é o fundamento da diferenciação entre virtudes e vícios. É por meio do significado da palavra que compreendemos se aquela característica que está sendo dirigida a uma pessoa é uma virtude ou um vício. Assim, em todas as línguas, “os epítetos ‘sociável’, ‘de boa índole’, ‘humano’, ‘compassivo’, ‘grato’, ‘amistoso’, ‘generoso’, ‘benfazejo’, ou seus equivalentes, [...] expressam universalmente o mais alto mérito que a *natureza humana* é capaz de atingir” (HUME, 1995, p.27, grifos do autor). Ou seja, em qualquer nação ou povo existem palavras que são sinônimos de caracteres virtuosos e palavras que são sinônimos de caracteres viciosos. Apesar disso, Hume entende que podemos nos enganar ao descrever determinadas ações, não por confundirmos a palavra que indica virtude com a palavra que indica vício, mas por confundirmos as próprias ações e sermos parciais. Esse é o caso dos mulçumanos: o Alcorão é descrito por Hume como uma “obra caótica e absurda” onde apesar de as mesmas palavras em inglês e árabe terem significados positivos, as ações aplaudidas pelo profeta Maomé são “a traição, a desumanidade, a crueldade, a vingança e a beatice [...]” (Ibid, 2004a, p.370), ou seja, os mulçumanos seriam ainda uma civilização bárbara onde as regras do direito e da justiça são parciais e elogiadas somente quando é do interesse dos próprios crentes.

Apesar dessa crítica aos mulçumanos e a sua religião, não vemos aqui a mesma inferiorização que Hume demonstrara quanto aos negros, estes últimos são descritos não como um povo bárbaro, um povo que ainda não alcançou a rigidez das regras da justiça e do direito e que por isso ainda não conseguiu sair de um pensamento e um modo de vida não-civilizado, mas no qual a própria natureza é inferior.

A ideia de que os negros estariam excluídos da natureza humana e mais próximos da natureza animal, perde o seu eco se além de considerarmos a já citada nota de rodapé, considerarmos o que Hume relata sobre a escravidão nas Américas no ensaio *Da população das nações antigas* (1752). Nesse artigo, Hume pretende demonstrar por meio de textos literários antigos que contrariamente ao que vinha sendo defendido no meio intelectual europeu de então, as populações modernas eram mais populosas que as antigas. Essa discussão se insere no famoso debate do século XVIII sobre as diferenças morais e políticas dos antigos e dos modernos e se fundamenta na ideia de que quanto mais populosa uma nação for, melhor seria a vida das pessoas nos mais diversos âmbitos, tais como político, moral, econômico e social.

Ao analisar as diferenças entre a economia doméstica de ambos os períodos, Hume salienta que a maior delas é a prática da escravidão. Enquanto tal prática era comum na Europa

antiga, foi abolida na Idade Moderna, mas não sem que ainda restassem alguns partidários da escravidão. John Locke, embora não citado nominalmente, é implicitamente pensado por Hume como um partidário da liberdade e amante dos modernos, mas que ao mesmo tempo lamenta que a instituição da escravidão tenha se perdido na Europa e que apesar de criticar o absolutismo justamente por tornar os cidadãos em escravos das vontades do soberano, não tem a mínima preocupação em defender a escravidão verdadeira da maioria das pessoas. Alguns pontos levantados por Hume para se contrapor a escravidão moderna são semelhantes ao que apontara em sua recusa à poligamia e ao divórcio: a redução dos sentimentos humanitários, o poder tirânico que o senhor exerce sobre seus escravos no âmbito doméstico e, além dessas semelhanças mais dois argumentos são dados, a escravidão é uma violação das leis da razão e da equidade e ela assemelha seres humanos a gado. Pode-se perceber que apesar de o ensaio se deter na explicação de por que as populações modernas são mais populosas e mais felizes por conta do avanço econômica que tais sociedades atingiram, nesse primeiro momento as críticas à escravidão são completamente morais: é degradante para a natureza humana, tanto do senhor quanto do escravo. Não apenas isso, mas a escravidão doméstica é um mal ainda maior do que a perda de liberdade civil, pois quanto mais próximo aquele que manda está daquele que é mandado, maior é o poder exercido. Assim, um monarca muito poderoso e com um grande território está muito distante de seus súditos, tanto fisicamente quanto hierarquicamente, e por isso não consegue administrar todos os aspectos da vida desses últimos, mas em um pequeno reino ou no ambiente doméstico, o poder de vigilância do soberano sobre seus súditos ou do senhor sobre seus servos ou escravos é muito maior e a liberdade desses muito menor.

Antes mesmo de cogitar qualquer quesito econômico para recusar a escravidão, Hume demonstra como tal prática inevitavelmente tornaria as pessoas mais frias e imorais, em detrimento de práticas mais humanitárias. Aqui surge novamente a ideia de semelhança entre todos os humanos, mas o ponto de vista que deve ser tomado para negar a escravidão não é o da pessoa escravizada, sim da pessoa que escraviza: não é porque a pessoa escravizada tem direito à liberdade e à igualdade diante daquele que lhe escraviza, é porque aquele que escraviza se torna menos humano ao escravizar. O senhor tem a sua humanidade degradada ao escravizar porque os sentimentos morais que deveria sentir por qualquer ser humano é sobrepujado por sentimentos frios e imorais. Então, apesar de reafirmar a humanidade de negros e qualquer pessoa escravizada na época moderna, Hume evita basear sua defesa em direitos naturais porque aqueles que o fizeram anteriormente, claramente uma indicação da filosofia de Locke, encontraram uma forma de defender a escravidão.

Novamente Hume utiliza a comparação entre animais e humanos, mas deixa bem claro que sua intenção é exatamente chocar ao apontar para a forma como os senhores tratam as pessoas escravizadas: “a comparação entre a administração de criaturas humanas e de gado é chocante; mas é extremamente adequada para avaliarmos as suas consequências.” (HUME, 2004a, p.569). Apesar de Hume defender em diversos momentos a semelhança entre animais e humanos, ainda resta claramente em sua teoria a ideia de que humanos são em todos os sentidos superiores aos animais e que assim devem ser tratados. Logo, quando compara a forma de lidar com as pessoas escravizadas e com os animais, ele enfatiza o choque que causa quando percebemos a semelhança do tratamento dado a ambos, mas também deixa claro que a intenção é exatamente causar choque. O problema é que o sentimento de choque diante da desumanidade não será sentido por todos, o senhor que escraviza certamente não sentirá, visto que os seus sentimentos morais estão em completo desacordo com os sentimentos que um espectador em um ponto de vista comum deve sentir.

A humanidade do negro é semelhante a humanidade das mulheres, em ambos os casos Hume não pode simplesmente negar qualquer traço de natureza humana. Ambos fazem parte da natureza humana sem sombra de dúvida, o questionamento que ainda permanece é como pensar a uniformidade diante de tanta diversidade. Nesse ensaio Hume nunca perde de vista a comparação entre os antigos e os modernos, e é nessa comparação que ele dá diversos exemplos da diferença entre a moral que guiava as pessoas naquela época e a que guiava em sua época. A diferença do tratamento com os filhos é o outro ponto indicado por Hume: embora defenda que o amor pelos filhos seja um sentimento natural, os antigos pareciam contrariar essa natureza ao praticar o infanticídio. Mas Hume (2004a, p. 583-5) parece tomar essa informação sobre os antigos como nada mais do que exceção e alega que o único país onde essa prática ainda é comum na Idade Moderna é na China, pois “matar um filho é chocante por natureza [...]”. O choque do infanticídio não é suficiente, no entanto, para impedir que pais pratiquem o enclausuramento de suas filhas ou entreguem os bebês em hospitais para crianças enjeitadas, pois “[...] entregar a educação dos filhos a outrem, virando-lhe as costas, é tentador demais para a natural indolência da humanidade.”

A diferença dos sentimentos entre os antigos e os modernos, tanto quanto ao tratamento dado aos escravizados quanto aos seus próprios filhos, é fruto do progresso. Em diversos momentos sobre o debate entre aqueles que defendem os antigos e aqueles que defendem os modernos, Hume se coloca ao lado desses últimos e considera que a Idade Moderna no que concerne a vida doméstica e aos costumes é “bastante superior” à Idade Antiga. Essa superioridade não se assenta nas artes, visto a grande admiração que Hume sempre demonstra

pelos pensadores e escritores antigos, sim nos sentimentos morais. Desde a Antiguidade houve um aumento progressivo dos sentimentos morais que pode ser percebido na forma que os sujeitos modernos agem.

Enquanto as condições externas têm o papel primário no progresso dos sentimentos, a simpatia ocupa um papel secundário: ao sentirmos com outros, ela permite que ajustemos nossas ações e posteriormente que ajustemos nossos sentimentos em acordo com os sentimentos dos outros. Imaginemos a seguinte situação: observamos um indivíduo sentindo raiva, sentimos medo e desaprovamos sua atitude. Mas este indivíduo percebe a reação dos observadores a esse sentimento e atitude violentos, por isso tenta ajustar suas reações para não ser vítima de reprovação. Ao mesmo tempo, os espectadores percebem que o agente sentiu raiva porque foi vítima de uma injustiça e retiram sua reprovação, pois acreditam que ele agiu de acordo com o que a situação pedia. Então todos os humanos regulam seus sentimentos e ações por aquilo que acreditam ser esperado em determinadas situações.

Mas Hume defende que a expectativa pelas ações é diferente segundo a época e o país no qual nascemos: os mesmos princípios de agradabilidade e utilidade são considerados de maneira diferente. Entre os ingleses “dá-se mais atenção à presente opulência e abundância”, enquanto “na maioria dos países da Europa, a família — isto é, riquezas hereditárias marcadas com os títulos e símbolos do soberano — é a mais importante fonte de distinção.” (HUME, 1995, p. 123-4). A conclusão é que cada um desses espíritos nacionais tem suas vantagens e desvantagens.

Cada um dos espíritos nacionais tem também seu tipo ideal de governo: onde a herança familiar é mais importante, o tipo de governo ideal é a monarquia e a virtude militar é mais comum. Os vícios mais comuns são a preguiça, a arrogância, a busca por honra e reputação. Já onde a riqueza e o trabalho são mais considerados, a república se mostra o tipo ideal e os vícios principais são a corrupção, a venalidade e a rapinagem. Mas os benefícios parecem superar os malefícios, pois também há os florescimentos das técnicas, das manufaturas, do comércio e da agricultura. Estes florescimentos são dependentes não apenas do espírito nacional, mas também do tipo de governo: nenhuma arte ou ciência, defende Hume (2004a, p228), surgiu em nações que não eram livres.

Se o florescimento das artes e da ciência são pré-requisito para que os indivíduos percebam a vantagem dos governos livres, então como as nações chegaram à liberdade? Por meio de duas condições: comércio com nações vizinhas livres e países pequenos ao invés de extensos. A vizinhança e o comércio permitiram que as nações não apenas tomassem conhecimento de governos políticos livres, mas que estas nações copiassem as formas de ser

uma das outras. Já os países pequenos contam com a vantagem de todos os habitantes serem capazes de tomar conhecimento das insatisfações e das opressões sofridas por seus conterrâneos, algo impossível de ocorrer em países extensos pela dificuldade de divulgação de informação. Além disso, há um fascínio causado pela distância espacial entre os soberanos e os súditos, pois estes últimos não veem os primeiros recorrentemente e acabam por desconhecer suas fraquezas. O fascínio é acrescido da dificuldade que o maior poder financeiro dos grandes estados provoca, impedindo que os indivíduos se revoltam (HUME, 2004a, p. 232-3). Assim, os progressos material, epistêmico e político fundamentam o progresso dos sentimentos e este alimenta novamente o progresso daqueles.

Este progresso dos sentimentos ajuda a explicar porque a condição das mulheres é tão diferente nas mais diversas épocas e nações: não é por diferença de natureza que as mulheres foram relegadas ao segundo plano na história da humanidade, e sim porque as condições externas não permitiam sentimentos calorosos e juízos imparciais. As guerras entre os homens de nações diferentes são vistas como inevitáveis na concepção histórica humeana nesse momento de “infância” da humanidade, foi somente ao alcançar uma determinada maturidade social que as sociedades puderam ampliar as regras da justiça para além das fronteiras de uma mesma sociedade. Essa concepção de uma natureza humana constante, mas que progride social, política, histórica, sentimental e psicologicamente, permite vislumbrar a ampliação da liberdade das mulheres e a dependência dessa liberdade das condições externas, tais como o progresso material de uma dada sociedade e das experiências que os diversos sujeitos e até mesmo que aquela sociedade experimentaram.

Hume está se contrapondo as teorias do contrato social em mais um ponto aqui, embora defenda a patrilinearidade e apenas vislumbre o acesso das mulheres ao espaço público e ao direito à propriedade, a sua defesa de um progresso dos sentimentos permitiria que defendesse também a maior ampliação dos direitos das mulheres, mas dois pontos o impedem de fazê-lo: primeiramente a sua conhecida suspeita de ações drásticas a respeito das leis e dos costumes, visto que como ambos repousam em sentimentos, a acomodação destes aos avanços sociais exige um determinado tempo, e, em segundo lugar, por fundamentar sua pesquisa filosófica na história e na experiência, seria um contrassenso indicar o caminho que apenas cabe ao futuro mostrar.

3.3 O progresso moral

A filosofia moral de Hume parte de três pressupostos: 1. As distinções entre virtudes e vícios são feitas por sentimentos, não pela razão; 2. A razão é incapaz de motivar o sujeito a agir, apenas as paixões motivam e 3. Os juízos morais são formulados do ponto de vista comum. Com esses pressupostos, Hume pretendia se opor ao racionalismo moral e se filiar a escola do sentimentalismo moral, juntamente a Hutcheson.

Não pretendo entrar nos pormenores das consequências teóricas da defesa desses pressupostos, me deterei neste momento em analisar como Hume poderia conciliar as noções de intersubjetivismo e progresso morais e defenderei que elas são essenciais para entendermos a condição das mulheres na filosofia humeana.

A noção de progresso moral não aparece em qualquer momento nos diversos textos humeanos, apesar disso alguns comentadores (BAIER, 1991; COHEN, 2000; WATKINS, 2019) defendem que Hume apela para o progresso humano em questões de moralidade. Mas essa noção parece entrar em conflito com a ideia humeana de uniformidade da natureza humana, por isso seguirei Cohen (Idem, p.110) em sua defesa da conciliação entre duas condições aparentemente contraditórias: 1. A natureza humana deve ser uniforme de alguma forma, para permitir a possibilidade dos juízos morais por espectadores independentes; 2. A natureza humana não pode ser imutável para permitir o progresso humano em geral, e o progresso moral em particular.

Defender que há uma uniformidade ou uma constância na natureza humana é o que permite a Hume investigar tal natureza e indicar as leis universais que a regem. Mas essa investigação precisa partir de dois pontos: a análise histórica e a experiência. Tanto uma quanto a outra apresenta a grande diversidade na natureza humana tanto a nível de civilizações quanto a nível individual, isto é, a nível de idade, sexo, posição social etc.:

Não devemos, portanto, esperar que esta uniformidade de ações humanas se estenda de tal maneira que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, sempre agirão exatamente da mesma maneira, sem fazer nenhuma concessão à diversidade dos caracteres, dos preconceitos e das opiniões. (HUME, 2004b, p.92-3)

Apesar de admitir uma imprevisibilidade nas ações humanas, Hume (2009, p.440) também defende que a racionalidade humana se define pela necessidade das ações. Ao contrário do que comumente se crê, o louco é aquele que não se submete a necessidade em suas ações e, por isso, suas ações são mais irregulares e inconstantes do que as ações das pessoas lúcidas. O problema de qualquer cientista da natureza humana é encontrar quais traços se devem a essa uniformidade humana e quais se devem ao acaso ou a liberdade. E, apesar de ter dado o passo inicial na descoberta dessas leis que regem a natureza humana, tal como Newton dera para

conhecer as leis que regem a natureza física, Hume acredita que o pouco material sobre o qual se debruça atrapalha que tenha um conhecimento pleno do assunto:

Creio, contudo, ter motivos para desconfiar de que o mundo é jovem demais para que se possa formular em política um grande número de verdades gerais, que permanecerão verdadeiras até a mais remota posteridade. [...] Não se sabe inteiramente até que extremos da virtude e do vício é capaz a natureza humana, nem o que se poderá esperar da humanidade no caso de uma grande revolução em matéria de educação, costumes e princípios. (HUME, 2004a, p.195)

Assim, embora defenda que a sua teoria social e política ainda possa ter falhas por conta do pouco material histórico disponível para análise e não abrir mão da uniformidade da natureza humana, Hume é incapaz de negar a existência de progressos nos campos sociais, morais e políticos como resultados da educação e do costume. Cohen (2000, p. 113-4) chama atenção para o fato de que embora a natureza humana seja constante e uniforme, ela não é substancialmente imutável, muito pelo contrário, há uma elasticidade natural que permite que nos adaptemos às condições sociais e ambientais. Há na psicologia humana a noção de normalidade e que juntamente ao princípio da simpatia é responsável pela uniformidade dos caracteres e das ações dos sujeitos de uma mesma comunidade. A maioria das pessoas nascem com duas pernas, dois braços, dois olhos, um nariz, uma boca etc., estas características são vistas por qualquer indivíduo como sendo naturais ao humano. E o mesmo ocorre com os motivos e as ações: cremos que as ações são sempre acompanhadas pelos mesmos sentimentos motivacionais. Essa capacidade de relacionarmos um sentimento-causa a uma ação-efeito é muito útil socialmente para conhecermos o que se passa dentro da mente dos outros sujeitos. E só pode ser utilizada se vier acompanhada da crença de que há uma relação de causalidade entre estes dois componentes humanos: a ação e o motivo. Mas além de acreditarmos que há uma relação de causalidade, acreditamos também que há uma “normalidade”, há determinadas ações que devem ser executadas em determinadas situações porque elas demonstrariam que esse sujeito sente aquilo que deve sentir, então os sujeitos sempre sentem medo de não parecerem normais e por isso ajustam seus comportamentos segundo o comportamento dos demais componentes de sua comunidade. Essa capacidade de ajustar o comportamento ao da comunidade só é possível porque temos também a capacidade de sentirmos com outrem ou de simpatizarmos com os sentimentos dos demais sujeitos:

É a esse princípio [a simpatia] que devemos atribuir a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação; é muito mais provável que essa semelhança resulte da simpatia que de uma influência do solo ou do clima, os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século. (HUME, 2009, p.351)

A simpatia não é efeito da semelhança apenas, ela é também sua causa. Simpatizamos porque somos semelhantes e simpatizamos para sermos semelhantes. Os seres humanos desejam ser semelhantes e por isso agem como se fossem semelhantes, ao agir como se fossem semelhantes reforçam ainda mais a crença na ideia de semelhança. A simpatia tanto contribui para tornar a natureza humana uniforme, quanto ajuda a criar a crença na existência dessa natureza.

A capacidade de uma ação vazia, ou seja, sem o sentimento motivacional comum a essa ação, apenas pelo sentido do dever é comum à natureza humana: a motivação nesse caso nada mais é do que o sentimento de que é seu dever agir daquela forma. Mas, apesar de Hume não explicitar claramente isso, podemos supor que também agimos não apenas porque temos uma coerção interna, e sim porque sentimos que essa é a atitude esperada socialmente. A explicação da emergência do orgulho deixa isso claro: a virtude é uma das motivações para esse sentimento e esse sentimento necessita da aprovação de outros para que surja, ou seja, agimos de forma virtuosa, de acordo com o que é esperado socialmente porque a aprovação moral causa prazer no juiz e esse prazer se reflete no agente por meio da simpatia. Além disso, a virtude é causa de amor no juiz e de orgulho no agente. Desejamos ser aceitos socialmente, ser amados, estimados e vistos como dignos de orgulho e para isso precisamos agir conforme o esperado pela sociedade.

Até o momento falei apenas da imposição que os próprios sujeitos se fazem para se uniformizar, mas a diversidade não existe apenas entre sujeitos, existe entre culturas também. Culturas ou povos diferentes suscitam traços morais diferentes; apesar disso, Hume não pretende cair em um relativismo moral e defender que todos os mais diversos caracteres devem ser aprovados pelo espectador desinteressado.

Ao alegar que a virtude é simplesmente aquilo que provoca prazer em um espectador desinteressado, Hume enfrenta um problema: como saber se somos espectadores desinteressados? A tirania, a barbárie e a desumanidade foram durante séculos e nas mais diversas sociedades vistas como legítimas, socialmente estimuladas e aceitas como sinais de bravura, honra e obediência. Como Hume evita que sua teoria moral e social caia em uma armadilha eurocêntrica? Nem sempre ele consegue, como percebemos por sua descrição dos negros. Mas com a defesa da plasticidade da natureza humana, ele também pode defender que alguns modos de vida e costumes estão mais de acordo com nossas inclinações do que outros: é o que ele faz nas críticas à poligamia e à escravidão, por exemplo. Aquelas ações que se mostraram na história e na experiência como as mais úteis para os desenvolvimentos moral, social, econômico e político de uma sociedade devem ser aquelas chamadas de virtuosas e

ensinadas pelos pais e endossadas pelos políticos. Ou seja, aquelas sociedades e pessoas que defendem as virtudes monásticas ou que se enganam ao atribuir os termos corretos às suas ações, como o caso de Maomé e seu Alcorão, estão perdendo de vista essas características úteis que todos os humanos naturalmente procuram.

Ao defender a ideia de um espectador desinteressado, Hume está se afastando de uma teoria moral subjetivista pura e simples, e se alinhando ao que foi chamado por Capaldi (1989, p.291) como teoria moral intersubjetivista: a ideia de que nossos juízos morais são universais, apesar de ter sentimentos como conteúdo. O intersubjetivismo de Hume estaria na ideia de que sujeitos não vivem isolados e são naturalmente sociais. Nós estamos o tempo todo regulando nossas ações, pensamentos, costumes etc., pela opinião dos outros. Além disso, ao defender que qualquer espectador só pode formular um juízo moral, logo desinteressado, quando ocupa o ponto de vista comum, Hume está dizendo que é apenas por causa da nossa natureza social que a moralidade existe.

Já defendi que Hume (1995, p.152-3) via o caráter de Cleante como louvável, pois ele consegue combinar todos as quatro formas que as virtudes podem tomar: úteis para si mesmo e para os outros, agradáveis para si mesmo e para os outros. Essas virtudes são pouco comuns em civilizações bárbaras, pois as oportunidades que os indivíduos têm para realizá-las são poucas e até mesmo lhes faltam a motivação. Em circunstâncias de guerra, fome, peste, sem justiça, sem governos e de predominância de falsas religiões e de superstição, há uma impossibilidade para que os sujeitos exerçam virtudes vistas como mais humanitárias, como a benevolência e o cuidado com aqueles em situações vulneráveis, assim como virtudes vistas como socialmente agradáveis, como a conversação e a boa educação, e úteis, como a justiça e o cumprimento da promessa.

O melhoramento dos juízos morais depende não apenas do relacionamento social direto, mas também de um relacionamento social indireto: os estudos das artes e da história, a capacidade de observação das experiências cotidianas, a conversação etc. permitem que alguns indivíduos tenham mais capacidade de se colocar no lugar do espectador desinteressado do que outros. Em uma nota de rodapé da *IEH*, Hume escreve sobre a diferença que existe entre animais e humanos e entre um indivíduo e outro quanto as suas capacidades mentais:

[...] h) As tendências devidas aos preconceitos, educação, paixão, partidos políticos etc. têm mais influência sobre alguns espíritos do que sobre outros.

i) Depois de ter adquirido confiança no testemunho humano, os livros e os diálogos ampliam a esfera da experiência e do pensamento em um homem mais do que em outro. [...] (HUME, 2004b, p.109, nota de rodapé)

Assim, sociedades que tiverem mais contato com outras, por meio do comércio, e nas quais os estudos, a ciência e as artes progredirem, terão mais espectadores desinteressados que

outras e, conseqüentemente, maior progresso moral. Esse melhoramento da moral é sempre relativo à utilidade: aquelas virtudes que são vistas como mais úteis para a sociedade são também as que serão incitadas pelos políticos e pelos pais. Mas a utilidade nem sempre é a mesma em todas as civilizações: “Não é surpreendente que, durante um período de guerra e desordem, as virtudes militares devam ser mais celebradas que as pacíficas, e atraíam mais admiração e atenção da humanidade.¹⁹⁾” (HUME, 1983, p.115)

Os avanços das civilizações e das virtudes que lhes acompanham fazem com que a condição das mulheres seja sempre relativa: em uma sociedade bélica e selvagem, as mulheres serão tratadas quase como escravas e sua utilidade será reduzida à procriação e ao cuidado dos filhos. Em uma sociedade comercial e capitalista como a de Hume, as mulheres até poderiam ter mais liberdade, ser vistas com mais respeito e dignas da justiça, embora a ênfase na propriedade privada impusesse a virtude da castidade. Mesmo essas imposições são vistas como menos danosas e mais humanitárias do que as impostas pelos asiáticos, por exemplo. O problema dessa defesa humeana é que, tal como a justiça, ela se fundamenta em circunstâncias, então embora um europeu do século XVIII possa, como o próprio Hume fizera, descrever a insensibilidade e falta de sentimento humanitário na forma como as mulheres eram tratadas nos países asiáticos, não haveria possibilidade de que as próprias mulheres asiáticas se revoltassem com sua condição e rompessem com o poder masculino. É preciso que não apenas as condições materiais mudem, mas também as sentimentais para que as mulheres sejam aceitas nos campos moral e social. Isso, no entanto, não impede que europeus olhem para a condição das mulheres na Ásia e a critiquem, como o próprio Hume fizera, e até mesmo que olhem para o passado recente e dirijam críticas sobre a falta de sentimento humanitário no relacionamento entre europeus e os indígenas americanos.

O que ocorreria se uma vez alcançada essa civilidade descrita por Hume, a humanidade de repente se encontrasse em uma situação de dificuldade material a ponto de as leis da justiça serem suspensas? Ocorreria o que eu já informara quando tratei da circunstância da justiça quanto à escassez dos bens materiais: apesar de suspender a justiça, os sentimentos humanitários ainda conseguiriam motivar os indivíduos para agir de modo louvável mesmo com estranhos e, até mesmo, para com os animais. O progresso dos sentimentos permite que os indivíduos percebam a vantagem de atitudes e políticas mais igualitárias com as mulheres, mesmo que sejam fisicamente mais fortes. Assim, uma vez que os seres humanos adquiriram

¹⁹ No original: “It is not surprising, that during a period of war and disorder, the military virtues should be more celebrated than the pacific, and attract more the admiration and attention of mankind.”

determinados sentimentos, por meio da ampliação dos sentimentos morais, é muito difícil que haja um retrocesso, mesmo com a mudança das circunstâncias externas.

Portanto, é o progresso dos sentimentos que ajuda a explicar por que a condição das mulheres era e continua a ser tão diferente nas mais diversas civilizações contemporâneas e antigas, visto que o progresso dos sentimentos também é diverso. Não é porque a natureza feminina é *a priori* diferente e inferior à masculina e sim por que as circunstâncias diante, primeiramente, do mundo natural e, posteriormente, do mundo social são diferentes nas mais diversas sociedades. A condição da mulher é e não poderá deixar de ser circunstancial na filosofia social de Hume.

CONCLUSÃO

A filosofia social de Hume tenta dar conta de explicar como o ser humano pode fazer parte tanto do mundo físico-natural quanto do mundo sociocultural. Essa tentativa de explicação se estabelece em sua defesa ferrenha da natureza humana como uniforme e, portanto, como social, mas encontra seu empecilho nas diversidades culturais entre sociedades quanto aos mais diversos pontos, tais como as formas de lidar com as diferenças sexuais, entre ricos e pobres, entre raças diferentes etc.

A diversidade de percepções morais presentes nas sociedades ajuda Hume a explicar por que os papéis que as mulheres experimentaram foram tão diferentes em todas as épocas: primeiramente, os sentimentos deviam progredir para a imparcialidade necessária para a moralidade e, em segundo lugar, essa ampliação dos sentimentos ocorreu para que a dignidade humana fosse reconhecida. Hume, portanto, está apontando para uma história conjectural da humanidade na forma de suas instituições naturais e artificiais, das quais enfatizo especificamente a família no caso da primeira e o governo no caso da segunda. Mas nenhuma dessas duas instituições são livres de problemas, pelo menos na leitura que eu mesma faço da filosofia social humeana: primeiramente, a família apesar de ser uma instituição com origem natural, esconde uma outra instituição, o casamento, que só poderia ter origem artificial, visto que se baseia tanto na cooperação quanto em um contrato. Em segundo lugar, a família não poderia ser patriarcal e patrilinear em sua origem como é defendido por Hume, pois entre a concepção e o nascimento há um grande espaço de tempo. Logo, apenas a mãe sabe com certeza quem é o pai biológico de seu filho. Nesse ponto, Hume procura um artifício para desequilibrar essa vantagem natural feminina: a castidade é esse instrumento artificial que os homens utilizam para superar a vantagem anatômica feminina. Essa virtude foi descrita como uma garantia de que mulheres dariam à luz aos filhos de seus maridos.

Defendi também como a castidade além de funcionar apenas dentro de uma lógica da patrilinearidade, era um recurso para garantir a funcionalidade da justiça: essa outra virtude artificial é vista por Hume como a garantidora da paz social em sociedades primitivas e civilizadas. A visão de sociedade de Hume é burguesa e essa defesa da burguesia aparece principalmente na grande importância dada à propriedade privada: se afastando de Hobbes, Hume defende que o primeiro grande problema social não é o risco da morte violenta, visto que somos seres sociais e familiares, mas sim a escassez dos bens materiais juntamente da nossa natureza passional de meio termo entre o egoísmo e a benevolência. Assim, após a estipulação

das regras da justiça, homens desejam que seus filhos legítimos herdem suas propriedades. A castidade além de garantir essa sucessão dos bens patrilinaramente, também garante que o sentimento natural de amor pelos filhos nasça nos homens. Embora tanto a justiça quanto a castidade pareçam virtudes artificiais estipuladas por homens, defendi também que em sua origem, mesmo se levarmos em consideração, como Barry defende, que a igualdade seja uma circunstância indispensável para sua elaboração, a justiça foi defendida por Hume como uma virtude universal: tanto homem quanto mulher estão sob seu ditame, pois apesar de a igualdade descrita no famoso trecho sobre as mulheres e os indígenas indicar para a força física, há na natureza humana tamanha dependência de um indivíduo para com o outro que os iguala. É parte da natureza humana depender de outros humanos: primeiramente, há a dependência pura e simples dos filhos a seus pais; posteriormente, há a interdependência, seja na forma da atração sexual entre os sexos, seja na sociedade civil, na forma de necessidade de organizações cooperativas.

Ao contrário do que Nussbaum e Okin dizem, ao defender a origem familiar da sociedade, Hume também defende que a justiça é uma virtude que se não é amplamente empregada nos conflitos familiares, teve sua origem na tentativa paterna (ou na minha leitura, materna) de solucionar esses mesmos conflitos entre irmãos. Assim, apesar de alegar que a família é o âmbito da benevolência e dos sentimentos de desprendimento do marido para a esposa, do pai para os filhos, a família não estaria excluída dos ditames da justiça desde a origem desta última. Hume descreve pelo menos uma proto-justiça na separação que os pais fariam entre os objetos de seus filhos, ou seja, esses pais agiriam como proto-juizes ao estipularem as regras para a repartição dos objetos entre seus filhos. Essa proto-justiça e esses proto-juizes não são justiça e nem juizes em um sentido estrito, mas os indivíduos formados sob essa autoridade conseguiriam perceber a vantagem que essas regras trazem consigo. Essa vantagem observada dentro da família seria estendida a toda a sociedade pouco a pouco, ampliando-se também o âmbito de atuação dos sentimentos que acompanham essas virtudes. Enquanto em um primeiro momento a única motivação para agir justamente seria o egoísmo esclarecido, posteriormente o sentimento motivacional passaria a ser o sentimento moral, assim teríamos a passagem da obrigação natural, calcada no egoísmo, para a obrigação moral. É apenas quando os sentimentos morais entram em cena que os indivíduos adquirem a capacidade de formular juízos morais a partir de um ponto de vista comum.

O progresso não se restringe aos sentimentos, Hume aponta como o desenvolvimento de técnicas e o aumento populacional ocasionam uma complexificação da sociedade e esta última obriga a passagem do natural para o moral. O progresso dos sentimentos tem, portanto, duas

características: a quantitativa se caracteriza pela ampliação do círculo de indivíduos aos quais esses sentimentos atingem; e a qualitativa que diz respeito a própria mudança dos sentimentos, ou seja, dos sentimentos não-morais de egoísmo e benevolência para os sentimentos morais. A passagem dos sentimentos não-morais para sentimentos morais habilita os indivíduos a ocuparem a posição comum e essa capacidade de se colocar na posição comum é concedida pela simpatia. Mas o mecanismo ou princípio da simpatia não é isento de defeitos: ao nos capacitar a sentir o que acreditamos que outras pessoas sentem, a simpatia funciona com vistas a semelhança e por causalidade, o problema é que ao sujeito simpatizar prioritariamente com seus semelhantes termina por se tornar ainda mais parcial do que se agisse somente tendo em vista seus sentimentos não-morais; não apenas isto, a simpatia também é um mecanismo ineficaz para superar os sentimentos egoístas em favor dos sentimentos imparciais necessários para a moralidade. A resolução deste problema presente no *TNH* é o sentimento de humanidade apresentado por Hume na *IPM*: esse sentimento, não um princípio da mente como a simpatia, é semelhante ao sentimento moral e por isso facilita a transição de um para o outro. Pois, não é sem sentido relembrar, enquanto as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causa e efeito, os sentimentos ou impressões de reflexão só se associam por semelhança. Assim, o que permite a transição dos sentimentos não-morais de egoísmo e benevolência restrita para os sentimentos morais, ou seja, o que permite que ocupemos o ponto de vista comum necessário para que formulemos juízos morais é o sentimento de humanidade, apoiado pela simpatia.

A primeira ampliação quantitativa dos sentimentos ocorre quando uma família se torna muito grande ou quando ela decide se aliar a outras famílias e criar uma sociedade separada de outras. As regras que já eram aplicadas dentro da família precisam se estender até toda a extensão da sociedade; posteriormente, essa sociedade perceberá a vantagem de se relacionar com outras sociedades e assim, as regras da justiça se ampliarão até os indivíduos que não são seus concidadãos. O progresso dos sentimentos, portanto, depende não apenas das condições internas do sujeito, tais como a sua capacidade mental, mas também as externas — se sua sociedade tem acesso a outras sociedades ou se é isolada, se ela é extensa ou não etc.

O relacionamento com outras sociedades é benéfico em muitos sentidos: primeiramente, ele permite esse progresso dos sentimentos tão necessário para a imparcialidade da moralidade; em segundo lugar, a guerra externa é apontada por Hume como a primeira causa da estipulação do governo civil. Embora o foco de muitos autores ao comentarem a explicação para a origem do governo civil em Hume seja a sua crítica a teoria do contrato social, o que o próprio filósofo também dá grande ênfase, são as consequências na moralidade para as quais quero chamar a atenção: não apenas a explicação de Hume sobre o governo civil acaba por excluir as mulheres,

visto que é apenas pela guerra que os indivíduos escolhem seu líder, mas esta escolha recai em uma concepção anterior de que existe algumas características que são apreciadas em um governante. Nem todas as sociedades possuem governos civis e Hume defende que esses são um artifício de sociedades complexas, ou seja, sociedades nas quais as condições externas propiciaram o progresso dos sentimentos. E o governo civil permite que haja ainda mais avanços sociais e materiais, o que também permite o progresso sentimental: Hume alega que é a cooperação liderada pelo governo o que permite aos seres humanos construírem grandes obras e melhorarem seus exércitos.

A história conjectural sobre a origem das virtudes e de algumas instituições humanas está intrinsecamente ligada a própria noção de natureza humana. Hume sempre recorre aos princípios da natureza humana para explicar como tanto o problema a ser resolvido quanto a solução encontram-se no humano, mas parte dos problemas são também externos e próprios da natureza física. Por exemplo, é a escassez de bens materiais uma das circunstâncias que Hume aponta para o surgimento da justiça. As tensões entre natural e artificial e entre diversidade cultural e uniformidade são o ponto nevrálgico de sua filosofia social — é nesse sentido que a solução apresentada de progresso dos sentimentos consegue dissolver essas tensões. É pelo progresso dos sentimentos que todas as virtudes artificiais podem surgir e que a uniformidade tão necessária para o conceito de natureza humana pode ser conciliada com a diversidade.

Especificamente para o problema das mulheres, Hume alega que apesar da uniformidade da natureza humana quanto aos princípios que regem a mente, também há algumas peculiaridades que são próprias das mulheres: a imaginação mais fértil, a sua curiosidade mais desenvolvida, a sua anatomia etc., o que as diferenciam dos homens. E, embora haja também semelhanças, a já muitas vezes citada interdependência é uma delas, os artifícios são usados para igualar algumas dessas diferenças, seja por meio da castidade, seja por meio da educação. O progresso dos sentimentos é uma forma de aumentar essa igualdade: sociedades civilizadas, portanto mais desenvolvidas sentimentalmente e mais livres política e economicamente, são aquelas nas quais as mulheres mais se aproximam dos homens. E mais, Hume defendeu que esse progresso dos sentimentos ainda não havia atingido o ápice em sua época e que a educação juntamente da experiência poderiam fazer esse progresso atingir níveis inimagináveis. Aqui, Hume deixa de lado seu tão conhecido ceticismo e como um bom iluminista olha esperançoso para o futuro: o mesmo progresso dos sentimentos que permitiu aos animais serem vistos como dignos de sentimentos calorosos, embora continuem excluídos da justiça por conta de sua natureza, também permitiu que os indígenas e as mulheres pudessem participar da justiça. Foi apenas porque os sentimentos progrediram de tal forma desde o início da humanidade até a

Modernidade que Hume, um homem moderno, pôde defender a desumanidade na forma como sociedades passadas trataram e sociedades orientais ainda tratavam as mulheres e como europeus trataram e ainda tratavam os indígenas americanos e africanos escravizados.

Apesar de a teoria moral humeana ter pretensão de universalidade, Hume não consegue ultrapassar completamente seu próprio ponto de vista, ou seja, a de um homem europeu do século XVIII, e defende as virtudes agradáveis e úteis para o seu perfil. É por isso que o vemos criticar a escravidão não somente ao apontar o sofrimento do povo escravizado, e sim apontado em como ela desumaniza e torna insensível aquele que escraviza. Ao mesmo tempo, apesar de a agradabilidade e a utilidade serem características que todas as sociedades procuraram e procuram para estipular quais ações e caracteres são ou serão virtuosos, as virtudes apontadas por Hume em sua filosofia moral são aquelas que europeus veem a partir de suas experiências como a mais úteis e as mais agradáveis para responder às circunstâncias enfrentadas por europeus. Mas Hume pretendia defender a uniformidade da natureza humana e essa se encontra também na capacidade de preferir aquilo que é útil ao inútil e agradável ao desagradável.

Embora tanto a agradabilidade quanto a utilidade sejam características que os humanos procuram nos objetos, nas ações e nos caracteres humanos, elas se diferenciam pela grande facilidade de discernimento para a agradabilidade, visto que essa acompanha os objetos dos sentidos, e pela exigência do uso da razão para discernir a utilidade. Os objetos úteis precisam ser conhecidos até o resultado de seus usos, as ações e os caracteres exigem ainda mais atenção: não é tão simples para alguém sem qualquer experiência discernir quais caracteres são úteis e quais são maléficos socialmente. Foi apenas com a experiência e com o estudo da história que as sociedades puderam reconhecer e passaram a associar os sentimentos prazerosos de aprovação àquelas virtudes que são ditas úteis e os desprazerosos da desaprovação àqueles vícios que são maléficos. Portanto, para que os sentimentos pudessem progredir até ao ponto de ligar os sentimentos prazerosos a determinado caráter que para a sociedade é útil, foi antes necessário que os indivíduos fossem capazes de reconhecer a utilidade das ações e dos caracteres e esse reconhecimento é feito por um exercício racional, não passional. Além disso, não são todas as ações úteis em todas as situações — por exemplo, enquanto a virtude da coragem é a mais útil em tempos de guerra, em tempos de paz e em sociedades civilizadas são mais desejáveis caracteres de pessoas que tenham as habilidades de socializar e de comercializar.

Hume defende que os sentimentos morais são universais em detrimento dos sentimentos egoístas, mas essa universalidade pode ser apontada como eurocêntrica, visto que como afirmei as virtudes do Cleantes são aquelas mais agradáveis e úteis para uma sociedade livre e

capitalista como a inglesa de sua época. Essa crítica perde a força se pensarmos em como Hume, apesar de criticar a grande liberdade em termos políticos que os ingleses gozavam no século XVIII, lida com as superstições, a intolerância religiosa e com a metafísica: suas críticas a esses pontos são justamente dirigidas às sociedades europeias, não às asiáticas ou africanas. Ao mesmo tempo, posso enfatizar aqui que ao dizer que existe uma universalidade na formulação de juízos morais, Hume implicitamente defende que passou do *é* para o *deve*, ou seja, ao invés de apenas descrever como distinguimos e julgamos as ações e caracteres, existem algumas ações e caracteres que são mais desejáveis e que temos em mente no momento em que nos colocamos no ponto de vista comum. Assim, mesmo que possamos dizer que algumas sociedades respondem diferentemente às circunstâncias que enfrentam e que elas sempre têm em vista a agradabilidade e a utilidade para escolher quais são as ações mais desejáveis, os indivíduos podem fazer mal uso de seu raciocínio ou podem não ter experiência histórica suficiente para julgar corretamente qual é a ação mais útil diante daquele cenário. Ou seja, existiria uma forma ideal de agir diante das circunstâncias, um dever agir, mas que por falta de experiência ou falha no raciocínio impedem que os indivíduos e, conseqüentemente, a sociedade sigam o caminho do progresso.

O mesmo ocorre com as mulheres, há uma condição ideal em seu tratamento pelos homens e que muitas sociedades antigas e orientais não seguiam e não seguem. Foi apenas com o progresso dos sentimentos e da liberdade nas sociedades europeias que as mulheres puderam gozar de alguma forma de igualdade em termos sociais e políticos, embora já houvesse a igualdade em alguns aspectos naturais. As diferenças de tratamento dado às mulheres podem ser creditadas a essa diversidade de níveis morais e sociais nos quais as sociedades se encontram: algumas já conseguiram atingir o universalismo necessário para conter seus sentimentos egoístas em vista dos sentimentos morais, outras podem já ter algum tipo de regras para as propriedades e já ter algum tipo de governo, mas não conseguir estender seus sentimentos muito além de suas próprias fronteiras físicas, outras não possuem qualquer regras sobre os bens e muito menos governos, há até mesmo sociedades que sequer compreenderam a relação de causalidade que leva ao nascimento de crianças.

A condição das mulheres, apesar de haver uma forma ideal de relacionamento entre homens e mulheres, seria circunstancial: dependeria em qual período e lugar nasceram. Se nascessem na Inglaterra, elas poderiam esperar serem tratadas com alguma liberdade e, até mesmo, poderiam ter acesso a algumas propriedades. Se nascessem no Oriente, poderiam ser uma das muitas esposas de um sultão e teriam até mesmo o seu direito a atendimento médico parcialmente interdito. Então, embora o tratamento dado às mulheres nas sociedades

européias não fosse ainda o ápice da igualdade, o que Hume parece antever ao defender que elas recebessem algum tipo de educação, abria o caminho para que elas fossem cada dia mais livres.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Marcelo. David Hume e o “número de Dunbar”: uma abordagem evolucionista sobre os fundamentos da moralidade. *Veritas*, v. 61, n. 1, p. 89-106, 2016
- ARAÚJO, Marcelo. Disposições morais e a fundamentação da moralidade a partir da perspectiva contratualista. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 12, n. 1, p. 7-20, 2008.
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BAIER, Annette. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- BAIER, Annette. *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- BAIER, Annette. Good Men’s Women: Hume on Chastity and Trust. *Hume Studies*, v. 5, n. 1, p. 1-19, 1979.
- BAIER, Annette. Hume on resentment. *Hume Studies*, v. 6, n. 2, p. 133-149, 1980.
- BAILEY, Joanne. Favoured or oppressed? Married women, property and ‘coverture’ in England, 1660-1800. In: *Continuity and Change*, volume 17, número 3, pp. 351-372. 2002
- BARRY, Brian. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Volume 1. Berkeley: University of California Press, 1989.
- BATTERSBY, Christine. An Enquiry concerning the Humean Woman. *Philosophy*, v. 56, n. 217, p. 303-312, 1981.
- BERRY, Christopher J. *Hume, Hegel, and Human Nature*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- BLACKSTONE, William. *Commentaries of the Laws of England*. Saint Paul: West Publishing Co., 1897.
- BROWNSEY, P.F. Hume and the Social Contract. *The Philophical Quarterly*, v. 28, n. 111, p.132-148, 1978.
- BURNS, Steven. The Humean Female. *Dialogue*, v. 15, n. 3, p. 415-424, 1976.
- CASTIGLIONE, Dario. History, reason and experience: Hume’s argument against contract theories. In: BOUCHER, David; KELLY, Paul (Org). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 2005.
- CAPALDI, Nicholas. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1989.
- COHEN, Alix. The Notion of Moral Progress in Hume’s Philosophy: Does Hume have a Theory of Moral Progress?. *Hume Studies*, v. 26, n. 1, p. 109-127, 2000.

- COOLER, Diana. Women, gender and contract: feminist interpretations. In: BOUCHER, David; KELLY, Paul (Org). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 2005.
- DAVIDSON, Jenny. *Hypocrisy and the Politics of Politeness: Manners and Morals from Locke to Austen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- EVNINE, Simon. Hume, Conjectural History, and the Uniformity of Human Nature. *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 4, p. 589-606, 1993.
- EZE, Emanuel C. Hume, Race and Human Nature. *Journal of the History of Ideas*, v. 61, n. 4, p.691-698, 2000.
- FALKENSTEIN, Lorne. Without Gallantry and Without Jealousy: The Development of Hume's Account of Sexual Virtues and Vices. *Hume Studies*, v. 41, n. 2, p. 137-170, 2015.
- FINN, Margot. Women, consumption and coverture in England: 1760-1860. *The Historical Journal*, v. 39, n. 3, p. 703-722, 1996.
- FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- GAUTHIER, David. Three against Justice: the Foole, the Sensible Knave and the Lydian Sheperd. In: *Midwest Studies in Philosophy*, v. 7, n. 1, p. 11-29, 1982.
- GAUTHIER, David. David Hume, Contractarian. *The Philosophical Review*, v. LXXXVIII, n. 1, p. 3-38, 1979.
- GAUTHIER, David. David Gauthier. In: PYLE, Andrew. *Key Philopfers in Conversation: the Cogito interviews*. Londres: Routledge, 1999.
- GRENE, Marjorie. Hume: Sceptic and Tory?. *Journal of the History of Ideas*, v. 4, n. 3, p.333-348, 1943.
- GUIMARÃES, Livia. The Gallant and the Philosopher. *Hume Studies*, v. 30, n.1, p. 127-147. 2004.
- HARRISON, Jonathan. *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009.
- HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.

HUME, David. *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução: Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2004a.

HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Tradução: Anoar Alex. São Paulo: Nova Fronteira, 2004b (Os Pensadores).

HUME, David. Dissertação sobre as Paixões. Tradução: Jaimir Comte. *Princípios*, v. XVIII, n. 29, p. 371-399, 2011.

HUME, David. *História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Tradução: Pedro Paulo Pimenta. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

JACOBSON, Anne Jaap (Org). *Feminist Interpretations of David Hume*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000.

KUFLIK, Arthur. Hume on Justice to Animals, Indians and Women. *Hume Studies*, v. XXIV, n. 1, p. 53-70, 1998.

LACOSTE, Louise Marcil. The Consistency of Hume's Position concerning Women. *Dialogue*, v. 15, n. 3, p. 425-440, 1976.

LAURENCE, Anne. Les femmes et la transmission de la propriété: L'héritage dans les îles Britanniques au XVII^e siècle. *Presses Universitaires de France*, v. 3, n. 244, p. 435-450, 2009.

LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in the Western Philosophy*. 2ªed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução: Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil. Os Pensadores*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

MCARTHUR, Neil. Laws not Men: Hume's Distinction between Barbarous and Civilized Government. *Hume Studies*, v. 31, n. 1, p. 123-144, 2005.

MCARTHUR, Neil. *David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

MANDEVILLE, Bernard. *A Fábula das Abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. Tradução: Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Editora Ática, 1975 (Ensaaios, 17).

MOSSNER, Ernest C. Was Hume a Tory Historian? Facts and Reconsiderations. *Journal of the History of Ideas*, v. 2, n. 2, p-225-236, 1941.

- NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. Tradução: Flávia Biroli. *Estudos feministas*, v. 16, n. 2, p. 305-332, 2008.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Tradução: Marta Avancini. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.
- POLLOCK, Ryan. Hume and the Problem of Paternalism: When is Humanity Sufficient?. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 54, n. 1, p. 107-128, 2016.
- POMPA, Leon. *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- QUELOZ, Matthieu. *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- RIDGE, Mike. David Hume, Paternalist. *Hume Studies*, v. 36, n. 2, p. 149-170, 2010.
- ROBISON, Wade L. Hume the Moral Historian: Queen Elizabeth I. *The European Legacy*, v. 18, n. 5, p.576-587, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Editora Nova Cultural: São Paulo, 1973. (Os Pensadores).
- RUSSELL, Bertrand. *Casamento e moral*. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- RUSSELL, Paul. A Hobbist Tory: Johnson on Hume. *Hume Studies*, v. 16, n. 1, p. 75-79. 1990.
- SIMONTON, Deborah. Community of goods, coverture and capability in Britain: Scotland versus England. In: BELLAVITIS, Anna; MICHELETO, Beatrice Zucca (Org). *Gender, Law and Economic Well-Being in Europe from the Fifteenth to the Nineteenth Century: North versus South?*. Londres: Routledge, 2018.
- SHERIDAN, Patricia. Parental Affection and Self-Interest: Mandeville, Hutcheson, and the Question of Natural Benevolence. *History of Philosophy Quarterly*, v. 24, n. 4, p. 377-392, 2007.
- STEWART, John B. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- TAYLOR, Jacqueline. *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- TOLONE, Mikko. *Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- WATKINS, Margaret. *The Philosophical Progress of Hume's Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

WILLIAMS, Bernard. Formal Structures and Social Reality. In: GAMBETTA, Diego (Org.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos das mulheres*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.